

2015

n°1



façons de penser l'avenir

Pensées

vives



Chaque année, à Clermont-Ferrand, au sein de l'école doctorale Lettres, Sciences Humaines et Sociales de l'Université Blaise Pascal, ont lieu les Journées transdisciplinaires. Les 7 et 8 novembre 2013, ces journées d'étude portaient sur les « Façons de penser l'avenir ». Ce thème très ouvert a donné l'opportunité à des doctorants de divers horizons de croiser leurs perspectives et d'ouvrir un dialogue fécond. « Pensées vives » a été créée dans le but de faire connaître les travaux réalisés par ces jeunes chercheurs et permettra ainsi de publier, année après année, des articles très variés autour d'une thématique commune.

Le titre *Pensées vives* est un hommage à Blaise Pascal, figure phare de la ville de Clermont-Ferrand, génie fulgurant et protéiforme dont nous étudions infiniment les Pensées. Par « vives », nous entendons symboliser la jeunesse des idées proposées par les doctorants qui participent à cet événement. Ceux-ci, dans la continuité de leurs prédécesseurs, aspirent à porter

un regard neuf sur des thèmes intemporels. Nous avons choisi, dans cet esprit, le phénix comme emblème. Cet oiseau légendaire en renaissant de ses cendres, allie l'éphémère et le durable, le présent et l'éternité. La revue se veut modestement le miroir du retour cyclique de rencontres interdisciplinaires.

Dans ce premier numéro se trouvent réunis cinq articles qui relèvent de la philosophie, de la littérature et de l'histoire.

Les deux premiers articles proposés par des doctorants du laboratoire Philosophies et Rationalités (PHIER) questionnent les approches théoriques qui permettent de « penser l'avenir ». Florence Laporte interroge, tout d'abord, les représentations par lesquelles nous pouvons nous saisir de l'avenir. Son analyse démontre que, malgré le nécessaire recours au passé ou la confrontation à la réalité du présent, l'avenir reste insaisissable. L'auteur s'appuie pour cela sur les principes de la conscience et de l'intuition propres à l'action humaine, mais aussi sur la spécificité du langage qui impose de penser dans le temps : elle justifie ainsi qu'il convient de distinguer le probable du possible. Tomoaki Tachibana quant à lui s'appuie sur la philosophie de l'histoire chez J.G. Fichte. Il rappelle tout d'abord que pour réfléchir aux façons de « penser l'avenir », il faut penser l'orientation du présent tout en sachant que le concept d'avenir, essentiel ici, est obscur. S'il signifie « le non accompli », l'inexistant, la proposition « penser l'avenir » perd son sens, à moins de l'envisager en termes de relation entre nous et la réalisation future de notre être, en termes de « chemin » vers l'avenir. Quel est alors le sens de l'avenir ? La philosophie de l'histoire est confrontée au même problème. De quoi l'histoire est-elle l'histoire ? Fichte, qui se veut le *successeur* de Kant, questionne l'histoire en la dépassant par la liberté. Celle-ci est « exigence » qui vise un acte en tant que tel. Elle est la tâche suprême qui doit se réaliser, « conformément à la raison ». Le seul

but de la vie humaine devient l'accomplissement purement rationnel de soi ce qui implique l'oubli de soi. Mais cet oubli heurte le sens commun. Un tournant est alors nécessaire que, selon Fichte, seule la religion chrétienne permet. Le principe premier et ultime de l'histoire est la religion.

Les trois derniers articles proposent de poursuivre la réflexion à travers l'analyse d'œuvres singulières. À travers le texte d'Émile Souvestre intitulé *Le Monde tel qu'il sera*, Alexandre Page du Centre d'Histoire Espaces et Cultures (CHEC) démontre qu'une vision bien particulière de l'avenir est mise en avant. Souvestre imagine un monde inquiétant où l'humanité se déshumanise peu à peu : l'identité propre laisse place à une fonction que chacun doit remplir dans la société. Ce nouveau mode de fonctionnement est également placé sous l'éclairage du saint-simonisme, théorie du XIX^e siècle créée par Saint-Simon. L'ouvrage de Souvestre offre la possibilité de se plonger dans un futur où l'économie est reine. La pensée de ce siècle est à nouveau au cœur de l'article suivant, intitulé « La vision de l'avenir dans les contes fantastiques du XIX^e siècle : un mirage inaccessible », dans lequel Karen Vergnol-Rémont, doctorante rattachée au Centre de Recherches sur les Littératures et la Sociopoétique (CELIS), s'intéresse à la vision spécifique de l'avenir qu'offre le genre fantastique. Qu'ils soient immergés dans le passé ou ancrés dans l'instant présent, les personnages fantastiques ne voient l'avenir que comme la menace du temps qui passe, d'où l'envie irrépressible de se tourner vers les souvenirs d'anciens amours comme autant de symboles d'un bonheur perdu qu'ils espèrent pouvoir revivre grâce à la circularité du temps. Mais face à ce passé qui se répète sans cesse, quelle liberté reste-t-il aux protagonistes des récits fantastiques du XIX^e siècle ? Comment peuvent-ils s'émanciper de la boucle du temps et comment échapper aux signes de son passage ? Enfin Caroline Kalangi du

CELIS clôt ce premier numéro de *Pensées vives* en s'intéressant à des écrits contemporains. Dans son article « La théorie postcoloniale et la prospective de l'identité », elle se propose d'ouvrir une réflexion transdisciplinaire autour des conséquences du colonialisme sur l'identité des peuples et sur la manière dont ceux-ci peuvent envisager l'avenir. Elle situe le débat principalement dans les littératures anglophones, mais aussi francophones et montre que, dans les sociétés postcoloniales, l'identité est un sujet particulièrement délicat. Se référant aux travaux d'Edward Saïd et de Homi Bhabha, elle analyse la manière dont ces intellectuels contribuent à la construction d'une identité pour le présent et l'avenir en dépassant les obstacles engendrés par la colonisation tels que l'hybridité et l'exil.

En attendant de vous retrouver lors du prochain numéro des *Pensées vives* autour du thème 2014 des Journées transdisciplinaires « Façons de penser l'argent » (qui se tiendront cette année les 17 et 18 novembre), nous vous souhaitons une agréable lecture.

Nous tenons enfin à remercier M. Lysøe, le directeur de notre école doctorale, pour nous avoir offert l'opportunité de nous lancer dans cette aventure. Un petit mot également pour Claire et ses jolies ailes.

*Karen Vergnol-Remont (coordinatrice), Marlène Barroso, Fatma Bouattour, Frédéric Clamens-Nanni et Julie Crohas Commans.
Doctorants du CELIS, école doctorale LSHS, ED 370.*



Que chacun examine ses pensées. Il les trouvera toutes occupées au passé ou à l'avenir. Nous ne pensons presque point au présent, et si nous y pensons ce n'est que pour en prendre la lumière pour disposer de l'avenir. Le présent n'est jamais notre fin. Le passé et le présent sont nos moyens ; le seul avenir est notre fin. Ainsi nous ne vivons jamais, mais nous espérons de vivre, et, nous disposant toujours à être heureux, il est inévitable que nous ne le soyons jamais.

Blaise Pascal, *Pensées*.¹

¹ Blaise Pascal, *Pensées*, in *Œuvres Complètes*, Seuil, 1963, p. 506.

Façons de penser l'avenir : « La guerre de Troie n'aura pas lieu »

FLORENCE LAPORTE

PHIER

Dans quelle mesure pouvons-nous « penser l'avenir », c'est-à-dire l'appréhender par la pensée ? Sur un plan pratique, notre action est toujours construite en fonction d'un projet et concerne, en fin de compte, ce que nous voulons faire de notre vie. Pour cette raison, le fait de se projeter dans l'avenir semble aller de soi, de par notre faculté et notre tendance spontanée à envisager ce qui n'est pas. Mais de la même manière que nous nous représentons le passé, pouvons-nous tout aussi bien nous représenter l'avenir ? Se tourner vers l'avenir, c'est pouvoir se projeter vers quelque chose qui n'existe pas encore, et qui, contrairement au passé révolu, s'appréhende comme incertain. Ainsi pour « penser l'avenir », il faut envisager le champ, vide ou infini, des possibles. L'avenir est donc de l'ordre du potentiel, dont seule l'incertitude est connue, tandis que nous devinons en lui une nécessité non maîtrisable. Est-ce ceci qui nous conduit à y introduire le hasard ou la fatalité ? Nous pouvons sans doute « penser à l'avenir », mais pouvons-nous, en fait, « penser l'avenir » ? Comme il est possible de se prononcer sur la vérité des propositions sur le passé et dire au moins qu'une telle vérité peut être atteinte, est-il possible de même de se prononcer sur les propositions concernant l'avenir ? Si nous disons, par exemple, « la guerre de Troie n'aura pas lieu », sur quoi porte le jugement ? Peut-il être analysé comme tout autre jugement ? Peut-il être vrai ou faux ?

I

Nous pourrions dire, comme Saint Augustin, que lorsque je ne me demande pas ce qu'est le temps, je le sais, et lorsque je me le demande, je ne le sais pas :

Qu'est-ce donc que le temps ? Si personne ne me le demande, je le sais ; mais si on me le demande et que je veuille l'expliquer, je ne le sais plus. Pourtant, je le déclare hardiment, je sais que si rien ne passait, il n'y aurait pas de temps passé ; que si rien n'arrivait, il n'y aurait pas de temps à venir, que si rien n'était, il n'y aurait pas de temps présent.

Comment donc ces deux temps, le passé et l'avenir, sont-ils, puisque le passé n'est plus et que l'avenir n'est pas encore ? Quant au présent, s'il était toujours présent sans aller rejoindre le passé, il ne serait pas du temps ; il serait l'éternité. Donc, si le présent, pour être temps, doit rejoindre le passé, comment pouvons-nous déclarer qu'il est aussi, lui qui ne peut être qu'en cessant d'être ? Si bien que ce qui nous autorise à affirmer que le temps est, c'est qu'il tend à n'être plus.¹

Cette remarque vaut plus spécialement pour ce qui concerne la notion d'avenir. Nous agissons toujours en vue d'une fin que nous nous représentons et que nous visons. Notre action est tournée vers ce qui n'est pas ; elle implique une conscience qui dépasse le présent et le donné : c'est pourquoi elle est projetée et intentionnelle. Ce mode de pensée fait la spécificité de l'action humaine qui prévoit, anticipe, se situe et se projette au-delà d'elle-même : « le présent de l'avenir, c'est l'attente »², ajoute Saint Augustin. L'action présente vise ce qui n'est pas ; anticipant un ordre à venir, elle le prévoit.

Cependant, pour prévoir, il faut que ce qui n'est pas encore, d'une façon ou d'une autre, ressemble à ce qui est déjà ou a été.

1 Saint Augustin, *Confessions*, Livre XI, chap. xiv, (traduction Joseph Trabucco), Paris, GF n° 21, 1964, p. 264.

2 En italique dans le texte (dans les pages suivantes et sauf mention contraire, la typographie d'origine est respectée). Saint Augustin, *Confessions*, Livre XI, chap. xx, *op. cit.*, p. 269.

Ainsi, nous pouvons anticiper ce qui peut arriver et avoir une certaine prise sur les événements sans pour autant s'en remettre totalement à la fortune, figurée par Machiavel comme une « *rivière torrentueuse qui dans sa fureur inonde les plaines, emporte les arbres et les maisons [...]* »³, mais à propos de laquelle, il ajoute toutefois :

[...] il n'empêche que les hommes, le calme revenu, peuvent prendre certaines dispositions, construire des digues et des remparts, en sorte que la nouvelle crue s'évacuera par un canal ou causera des ravages moindres.⁴

Nous projetons que ce qui sera est comparable à ce qui a été déjà, et de là, notre action se détermine. Notre approche de l'avenir est alors pragmatique ; par le fait de savoir ce qui probablement sera à nouveau, elle renforce notre action, tout comme son sens, au lieu de la paralyser. Il s'agit donc de pouvoir se déterminer dans l'indéterminé. La notion d'avenir s'appréhende comme ce qui est incertain et qui pourtant contient peut-être un caractère de nécessité.

II

Pouvons-nous, toutefois, procéder à une déduction de ce qui sera ? Certes, les lois de la physique montrent leur pertinence et leur efficacité par leur caractère prédictif. De par une loi physique (universelle), un fait peut être prédit dans des circonstances données, telle la trajectoire d'un mobile, dont on peut déterminer le point d'impact, dire à quel moment il aura lieu et avec quel effet. Ce qui se produit est une occurrence de ce que régit la loi physique. Celle-ci, si elle est bien formulée, permet de

3 Machiavel Nicolas, *Le Prince*, ch. xxv « Pouvoir de la fortune dans les choses humaines et comment lui résister », (traduction Jean Anglade), Paris, Le Livre de Poche, n° 879, 1984, p. 130-131.

4 *Ibid.*

déterminer la trajectoire de ce mobile de sorte que cet événement en est un cas de vérité. Le fait qui survient, tel qu'il pouvait être prédit, permet de dire que la proposition qu'est la loi physique a des cas de vérité. Nous observons donc une corrélation entre une loi dont la portée est universelle et un fait particulier qui se range sous cette loi. En fait, nous relevons un cas de vérité de la loi, plus que nous ne prédisons un fait. Si la loi est vraie alors tel corps doit avoir telle trajectoire. Il ne s'agit pas de probabilité, mais de nécessité.

Si, en revanche, un morceau de sucre est plongé dans l'eau, nous pouvons dire : « le morceau de sucre fondra ». N'y a-t-il pas là une certaine forme d'induction puisque notre jugement repose sur l'anticipation d'une expérience ? Celui-ci comporte pourtant un caractère nécessaire. J'anticipe une expérience à venir, sans que cela suppose une habitude répétée indéfiniment : une seule expérience précédente pourrait suffire, mais je signifie que ce phénomène découle des propriétés de la matière. Je ne dis pas « le sucre fondra probablement ». Je pourrais dire tout aussi bien « si je lâche ce corps dans le vide, il tombera ».

De plus, je fais l'expérience de ce déroulement à partir de mon anticipation. Je fais l'expérience de la durée dans la réalité. « Quand on veut préparer un verre d'eau sucrée [...] force est bien d'attendre que le sucre fonde »⁵, comme l'explique Bergson :

Si je veux me préparer un verre d'eau sucrée, j'ai beau faire, je dois attendre que le sucre fonde. Ce petit fait est gros d'enseignements. Car le temps que j'ai à attendre n'est plus ce temps mathématique qui s'appliquerait aussi bien le long de l'histoire entière du monde matériel, lors même qu'elle serait étalée tout d'un coup dans l'espace. Il coïncide avec mon impatience, c'est-à-dire avec une certaine portion de ma durée à moi, qui n'est pas allongeable ni rétrécissable à volonté. Ce n'est plus

5 Bergson Henri, *La Pensée et le Mouvant : Essais et Conférences*, Introduction, Première partie, Paris, Quadrige/PUF, 2003, p. 12.

du pensé, c'est du vécu. Ce n'est plus une relation, c'est de l'absolu. Qu'est-ce à dire, sinon que le verre d'eau, le sucre, et le processus de dissolution du sucre dans l'eau sont sans doute des abstractions, et que le Tout dans lequel ils ont été découverts par mes sens et mon entendement progresse peut-être à la manière d'une conscience ?⁶

Lorsque je dis : « le soleil se lèvera demain », l'intention est un peu différente : j'affirme ceci seulement par induction. Ce raisonnement, pense Hume, n'a pas de fondement logique : il est seulement psychologique, car il repose sur l'habitude. Je ne sais pas s'il est nécessaire que le soleil se lève demain, mais ceci a toujours été le cas, donc il est probable que ceci sera encore le cas demain. Je suppose que le futur ressemblera au passé. Hume précise cependant :

Le contraire d'un fait quelconque est toujours possible, car il n'implique pas contradiction et l'esprit le conçoit aussi facilement et aussi distinctement que s'il concordait pleinement avec la réalité. Le soleil ne se lèvera pas demain, cette proposition n'est pas moins intelligible et elle n'implique pas plus contradiction que l'affirmation : il se lèvera. Nous tenterions donc en vain d'en démontrer la fausseté. Si elle était démonstrativement fautive, elle impliquerait contradiction et l'esprit ne pourrait jamais la concevoir distinctement.⁷

Il faut distinguer le probable et le possible. Par exemple, il est possible que demain je gagne au loto, mais il est probable que ce ne sera pas le cas. Toutefois, Wittgenstein nous met en garde ; l'idée de ce qui est probable n'est pas à prendre tout à fait en ce sens :

La probabilité d'une hypothèse trouve sa mesure dans le degré d'évidence qui est nécessaire pour la rendre intéressante ou pour l'écarter.

6 Bergson Henri, *L'évolution créatrice*, Paris, PUF, 1941, p. 9-10.

7 Hume David, *Enquête sur l'Entendement humain*, Section IV, « Doutes sceptiques sur les opérations de l'entendement », Première partie, (traduction André Leroy), Paris, GF n° 1305, 2006, p. 85-86.

C'est dans ce sens seulement que l'on peut dire que l'expérience uniformément répétée dans le passé rend probable la continuation de cette uniformité dans l'avenir.

Si maintenant je dis dans ce sens : J'admets que demain encore le soleil va se lever, parce que le contraire est trop improbable, ici, par « probable » ou « improbable » j'entends tout autre chose que ce que j'entends par ces mots dans la proposition « quand je joue, il n'est pas plus probable que pile sorte plutôt que face ».⁸

« On n'abandonne une hypothèse que si on y gagne. Le processus de *l'induction* répond à un principe d'économie »⁹, ajoute Wittgenstein. C'est un principe d'économie qui vaut tant pour la pensée que pour l'action.

III

Nous pouvons nous demander s'il est possible de « penser l'avenir » à proprement parler puisque la pensée ne peut s'en saisir autrement que comme « ce qui n'est pas encore » et qui est indiscernable.

Ce qui m'apparaît maintenant avec la clarté de l'évidence, c'est que ni l'avenir, ni le passé n'existent. Ce n'est pas user de termes propres que de dire : « il y a trois temps, le passé, le présent et l'avenir. » Peut-être dirait-on plus justement : « il y a trois temps, le présent du passé, le présent du présent, le présent du futur ». Car ces trois sortes de temps existent dans notre esprit et je ne le vois pas ailleurs. Le présent du passé, c'est la mémoire ; le présent du présent, c'est l'intuition directe ; le présent de l'avenir, c'est l'attente. Si l'on me permet de m'exprimer ainsi, je vois et j'avoue qu'il y a trois temps [...].

Que l'on persiste à dire : « il y a trois temps, le passé, le présent et l'avenir », comme le veut un usage abusif [...]. Je ne m'en soucie guère [...] pourvu cependant qu'on entende bien ce qu'on dit et que l'on n'aille pas croire que le future existe déjà, que le passé existe encore. Il y a trois

8 Wittgenstein Ludwig, *Grammaire philosophique*, Appendice, 7 – Probabilité, [Oxford, Basil Blackwell, 1969] Paris, Gallimard, coll. « folio Essais », (traduction Marie-Anne Lescourret), 1980, p. 290.

9 *Ibid.*

*temps, le passé, le présent et l'avenir ; qu'on le dise, peu m'importe ; je ne m'y oppose pas : j'y consens, pourvu qu'on entende ce qu'on dit, et que l'on ne pense point que l'avenir soit déjà, que le passé soit encore*¹⁰.
Un langage fait de termes propres est chose rare : très souvent nous parlons sans propriété, mais on comprend ce que nous voulons dire.¹¹

Si nous n'entendions pas ce que nous disons, nous pourrions, en effet, penser que notre présent a été conditionné dans le passé, par d'autres, sans que nous sachions jusqu'où leurs projets pouvaient porter leur vue. *Si la Louisiane était restée française...*

Le passé comporte un ensemble de faits à établir ou à découvrir, mais il correspond à une partie de la réalité. Pour Saint Augustin, « ni l'avenir ni le passé n'existent », ¹² ainsi le passé partage avec l'avenir le fait de n'être pas. Pour appréhender le passé, il faut aussi se projeter en dehors du présent immédiat et actuel. Toutefois, nous pouvons nous prononcer de manière plus certaine sur le passé que nous ne pouvons le faire sur l'avenir. Ce qui peut être vrai à propos du passé correspond aux faits qui ont eu lieu, de sorte qu'il correspond, comme nous le disions, à une partie de la réalité.

Nous pourrions nous entendre dire, et donc croire, que le présent conditionne l'avenir, au point qu'il est possible de déterminer ce que sera demain en fonction de ce qui est aujourd'hui par une déduction des événements particuliers à venir, à partir des faits présents, comme si nous pouvions parler des « faits à venir » au même titre que des « faits passés ».

10 Je souligne.

11 Saint Augustin, *Confessions*, Livre XI, chap. xx, *op. cit.*, p. 269-270.

12 *Ibid.*, p. 269.

IV

Dans la mesure où l'avenir est virtuel, tandis que le présent est en acte, il peut être tentant de penser qu'il est en puissance dans le présent et que tout est donc déterminé à l'avance. Cependant, ce qui est en puissance indique la possibilité du changement, car les possibles sont multiples. C'est pourquoi, pour Aristote¹³, il n'est pas possible d'avancer que tout ce qui sera est déterminé nécessairement, excluant ainsi toute contingence dans la réalité.

Si, néanmoins, nous sommes portés à le penser, c'est que, pour toute proposition, il faut qu'elle soit ou vraie, ou fausse : concernant les propositions portant sur le présent ou le passé, cela convient ; mais, « pour les futurs portant sur des singuliers, la solution n'est plus la même »¹⁴. Qu'en est-il, en effet, de propositions telles que « la bataille navale aura lieu » ou « la bataille navale n'aura pas lieu » ? Est-ce qu'il faut, si une personne affirme l'une des propositions et que l'autre la nie, que l'une des deux dise vrai ?

Rien n'empêche, en effet, que, dix mille ans à l'avance, tel homme prédise un événement et que tel autre prédise le contraire : ce qui se réalisera nécessairement, c'est celle de ces deux prédictions, quelle qu'elle soit, qui était vraie à ce moment-là.¹⁵

À moins de considérer que tout est déjà prédéterminé : il faut supposer qu'il n'y a que de la nécessité dans le cours des événements. Si une proposition comme « La guerre de Troie n'aura pas lieu » doit être vraie ou fausse, il faut supposer que tout est nécessaire et que l'ordre du monde est rationnel. Ce n'est pas,

13 Aristote, *De l'Interprétation* 9, « L'opposition des futurs contingents », (traduction Tricot), Paris, Vrin, 2008.

14 *Ibid.*, p. 107.

15 *Ibid.*, p. 111.

comme l'indique Aristote, la proposition qui génère l'ordre du monde : la proposition est vraie si elle y est conforme.

Mais alors, est-ce que ni l'une ni l'autre des propositions n'est vraie ?

(L'expérience nous montre, en effet, que les choses futures ont leur principe dans la délibération et dans l'action, et que, d'une manière générale, les choses qui n'existent pas toujours en acte renferment la puissance d'être ou de n'être pas, indifféremment ; ces choses-là peuvent aussi bien être que ne pas être, et par suite arriver ou ne pas arriver), il est par suite évident que ce n'est pas par l'effet de la nécessité que toutes les choses sont ou deviennent.¹⁶

Il ne faut pas penser que tout ce qui est nécessairement et « que tout ce qui n'est pas doive nécessairement ne pas exister ».

Chaque chose, nécessairement, est ou n'est pas, sera ou ne sera pas, et cependant si on envisage séparément ces alternatives, on ne peut pas dire laquelle des deux est nécessaire. [...] Nécessairement il y aura demain une bataille navale ou il n'y en aura pas ; mais il n'est pas nécessaire qu'il y ait demain une bataille navale, pas plus qu'il n'est nécessaire qu'il n'y en ait pas.¹⁷

En somme, pour Aristote, il n'est pas juste de dire : « il est nécessaire qu'il y ait une bataille navale » ou « il est nécessaire qu'il n'y ait pas de bataille navale ». L'alternative est : « il est nécessaire qu'il y ait une bataille navale ou qu'il n'y ait pas de bataille navale ».

Il faut alors nécessairement que l'une des deux propositions contradictoires soit vraie et l'autre fausse, mais ce n'est pas forcément celle-ci plutôt que celle-là : en fait, c'est n'importe laquelle, et, bien que l'une soit vraisemblablement plus vraie que l'autre, elle n'est pas, pour le moment vraie ou fausse.¹⁸

¹⁶ *Ibid.*, p. 112.

¹⁷ *Ibid.*, p. 113.

¹⁸ *Ibid.*, p. 114.

Car « ce n'est pas à la façon des choses qui existent que se comportent celles qui, n'existant pas encore, sont seulement en puissance d'être ou de ne pas être »¹⁹, ajoute Aristote. L'événement lui-même est incertain, ce sur quoi porte la proposition.

Comment savoir alors si je peux vérifier ma proposition ? Ce n'est pas véritablement ce qui importe par rapport à ce que je dis quant à l'avenir. Wittgenstein demande si lorsque : « je dis « cela va probablement se produire », dirons-nous que cette proposition est vérifiée quand cela se produit et falsifiée quand cela ne se produit pas ? »²⁰. Il répond par la négative. « “La proposition p va se produire”, dit quelque chose sur l'avenir, mais seulement dans le sens où sa valeur de vérité ne dépend aucunement de ce qui se produira »²¹.

Quand les gens disent que la proposition « il est probable que p se produise » énonce quelque chose sur l'événement p, ils oublient que la probabilité subsiste même si l'événement p ne se produit pas.

Certes, avec la proposition « p va probablement se produire », nous énonçons quelque chose sur l'avenir, mais rien sur l'événement p, comme nous le ferait croire la forme grammaticale de l'énoncé.²²

Ainsi, notre pensée est toujours dans le temps (comme chez Saint Augustin ou Bergson) : « ces trois sortes de temps existent dans notre esprit »²³, de sorte que, dans son contenu, notre pensée est en mesure de se conjuguer. Ceci est spécifique au langage. En mettant en parallèle la représentation, par exemple, d'un paysage dans une peinture et dans un texte littéraire, nous pourrions remarquer qu'un texte peut décrire des paysages et parler à un

19 *Ibid.*, p. 114.

20 Wittgenstein Ludwig, *Grammaire philosophique, op. cit.*, p. 294.

21 *Ibid.*, p. 295.

22 *Ibid.*, p. 294.

23 Saint Augustin, *Confessions*, Livre XI, chap. xx, *op. cit.*, p. 269-270.

certain temps ; la peinture peut aussi représenter des paysages, mais nous ne saurons pas s'il s'agit d'un souvenir ou de ce qui est perçu par le peintre.

« Il nous est difficile de nous délivrer du parallèle : cet homme arrive, cet événement arrive, comme si l'événement se tenait prêt derrière la porte de la réalité, et y arrivait (comme dans une pièce) »²⁴, affirme Wittgenstein. Ce que nous anticipons et attendons, ce n'est pas l'homme attendu, mais c'est le fait qu'il arrive. De même, je peux me représenter dans cette prairie, dit Wittgenstein²⁵, un cerf qui n'y est pas, mais je ne peux pas en tuer un qui n'y est pas. Comment puis-je attendre l'événement alors qu'il n'est pas encore là ? La représentation est hors de la réalité, seulement dans notre pensée.

Notre façon de « penser l'avenir » dépend, comme l'ont fait remarquer Saint Augustin et Wittgenstein, de ce que nous entendons lorsque nous en parlons. Notre possibilité de « penser l'avenir » est ainsi définie, déterminée par ce que nous pouvons en dire, alors que ce que nous disons, par définition ne montre rien – à tel point que, selon Wittgenstein, ceci pourrait être de l'ordre du non-sens. Pourtant, nous sommes en mesure de l'anticiper, comme s'il était déjà présent à nos yeux et comme si nous pouvions nous en saisir, alors que ce n'est pas effectivement le cas. Tout à la fois, il semble à notre portée et reste insaisissable. « “Penser est un processus remarquable, car lorsque je pense à ce qui va se passer demain, par l'esprit je suis dans l'avenir.” Ici, il faut comprendre la grammaire de la proposition “par l'esprit je suis dans l'avenir” pour ne pas croire que le sens d'une proposition, la signification

24 Wittgenstein Ludwig, *Grammaire philosophique*, op. cit., p. 184.

25 *Ibid.*, p. 183 et ssq.

des mots puissent d'étrange façon se saisir de l'avenir »²⁶ rappelle Wittgenstein.

Bibliographie

- ARISTOTE, *De l'Interprétation* (traduction Tricot), Paris, Vrin, 2008.
- BERGSON, Henri, *La Pensée et le Mouvant : Essais et Conférences*, Paris, Quadrige/PUF, 2003.
- BERGSON, Henri, *L'Évolution créatrice*, Paris, PUF, 1941.
- HUME, David, *Enquête sur l'Entendement humain*, (traduction André Leroy), Paris, GF n° 1305, 2006
- MACHIAVEL, Nicolas, *Le Prince*, (traduction Jean Anglade), Paris, Le Livre de Poche, n° 879, 1984.
- SAINT AUGUSTIN, *Confessions*, (traduction Joseph Trabucco), Paris, GF, n° 21, 1964.
- WITTGENSTEIN, Ludwig, *Grammaire philosophique*, [Oxford, Basil Blackwell, 1969], (traduction Marie-Anne Lescourret), Paris, Gallimard, coll. « folio Essais », 1980.

²⁶ *Ibid.*, p. 205.

La liberté du sacrifice – Sur la philosophie de l’histoire chez J. G. Fichte

TOMOAKI TACHIBANA

PHIER

« ... alles lebt in dem Ganzen, und dieses Ganze selber in unaussprechlicher Liebe stribt unaufhörlich für sich selber, um neu zu leben »

J. G. Fichte

Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters, SW VII, p. 63.

« Man soll vom Leben scheiden wie Odysseus von Nausikaa scied, - mehr segnend als verliebt »

Friedrich Nietzsche

Jenseits von Gut und Böse – Vorspiel einer Philosophie der Zukunft, §96.

Héritage des innovations techniques contemporaines, explicite ou implicite, la société hypermodernisée nous plonge dans de « sombres » temps, temps de l’inquiétude. Il importe sans doute de penser l’orientation fondamentale du temps présent afin d’« élaborer (*ausarbeiten*) » une question tournée vers l’avenir, c’est-à-dire de chercher comment mener une série de réflexions concernant les « façons de penser l’avenir ». L’accomplissement même de cette pensée – à plus forte raison son orientation – demeure néanmoins obscur. Il s’agit d’abord d’examiner le concept qui sera le premier à éveiller notre propre questionnement : le concept d’avenir. En quoi consiste-t-il ? Etymologiquement, le mot est la substantivation du verbe *advenir* qui dérive d’un terme latin, *advenire*, composé du préfixe *ad-* et du verbe *venire*. Ce mot signifie le « temps de l’advenir », puis « temps à venir », ou, si l’on met l’accent sur le

sens verbal, « parvenir », « parvenir à ses fins », « réussir ». Il désigne donc une « période de temps qui n'est pas accomplie », par opposition à « passé » et à « présent »¹. L'avenir est un mot qui indique « ce qui n'advient pas encore ». Que signifie dès lors « penser l'avenir » ? Si le penser ou la pensée authentique, comme le dit Fichte, ont le sens de « la forme substantielle de la vie » dans laquelle apparaissent « ce qui est seul [...] possible, réel et nécessaire »², c'est-à-dire ce qui advient en tant que l'accomplissement de l'être (ou de « ce qui est déjà ») dans le présent³, alors la proposition « penser l'avenir » perdra son sens. Il nous semble qu'un double horizon se cache dans cette proposition. Plus précisément, elle annonce un horizon qui comporte à la fois l'« avenir » et le « présent ». Nous n'aurons aucun pouvoir sur la *relation* à ce qui appartient totalement à l'avenir, c'est-à-dire à ce qui n'advient jamais. Dès lors que nous disons « penser l'avenir », nous considérons, à travers l'accomplissement de l'être en tant que pensée, l'avenir comme son objet. En un sens, nous nous tenons déjà dans la relation à l'avenir. Le concept d'avenir se déploie donc à partir de « nous » vivant dans le présent. Par conséquent, nous l'entendrons en supposant la continuité entre le présent et l'avenir. Cependant, il n'y a pas seulement une *relation* à l'avenir ou une *simple* continuité, parce que si notre pensée de l'avenir s'engage dans l'événement même de l'avenir, cela fait de l'avenir le présent. C'est la raison pour laquelle il existe certainement une rupture entre les deux. C'est à partir de ce double horizon qu'il

- 1 Rey Alain (éd.), *Dictionnaire historique de la langue française*, Vol. 1, Paris, Le Robert, 1992, p. 270.
- 2 Fichte Johann Gottlieb, *Die Anweisung zum seligen Leben* (1806, *AsL*), *J.-G. Fichtes sämtliche Werke (SW)*, éd. I.H. Fichte ; réimpr. : *Fichtes Werke*, Berlin, Walter de Gruyter & Co., 1971, tome V, p. 410 et p. 438 : *Initiation à la vie bienheureuse*, traduction M. Rouche, Paris, Aubier, 1944, p. 108 et p. 139.
- 3 Le contexte contemporain nous apprend aussi que la pensée se présente comme « accomplir » ce qui est déjà : « déployer une chose dans la plénitude de son essence [...] *producere* » (« l'engagement de l'Être », Heidegger Martin, *Lettres sur l'humanisme*, (traduction R. Munier), in *Question III et IV*, Paris, Gallimard, 1966, p. 67-68).

faudra élaborer notre questionnement sans occulter cette ambiguïté. Notre question n'est nullement la question de l'avenir. C'est ce qui advient, à partir du présent, qui doit orienter la question vers l'avenir ou, si l'on veut, la question en direction de l'avenir. La proposition « penser l'avenir » signifie donc ouvrir un chemin vers l'avenir, c'est-à-dire une certaine pensée selon laquelle s'ouvre une perspective sur l'avenir. De là, comment proposer une telle pensée vers l'avenir en philosophie ?

Lorsque nous pensons le sens de l'avenir qui se présente dans sa délimitation temporelle, nous avons affaire à ce que nous appelons une époque. Comment la définir ? Ne serait-elle qu'un segment du temps en tant que l'une de ses déterminations ? Ou bien plutôt la figure temporelle de toute époque ne renvoie-t-elle pas au principe sous lequel elle se tient et à partir duquel se décide le sens de toute l'époque, par lequel elle est conduite inconditionnellement⁴ ? Autrement dit, le sens de l'avenir, s'il y en a un, n'est rien à venir, mais se trouve dans le principe de l'époque à partir duquel l'avenir aura son sens, s'il y a lieu de penser un tel principe en tant qu'unité. Quel qu'il soit, pourtant, la difficulté n'est pas seulement celle de rejoindre un tel principe. Elle consiste surtout à savoir à quelle hauteur lui-même se tient, autrement dit, dans quel questionnement il se situe. C'est finalement la même question que celle que pose la philosophie de l'histoire. Il s'agira donc de savoir quel est le principe selon lequel se déploie l'histoire : le sens de l'histoire. Comment s'accomplit-elle ? De quoi l'histoire est-elle au juste l'histoire ? En effet, il ne s'agit pas seulement de déterminer le principe sous lequel se déploie l'histoire, le principe qui règne en elle, mais, d'abord et en même

4 Voir Cattin Emmanuel, « Nationalité philosophique ? Sur les *Discours à la nation allemande* », in *Études Germaniques*, Janvier – Mars 2001, p.97-108. Notre problématisation s'appuie sur cette étude qui ne manque pas d'éclairer la question philosophique d'une époque.

temps, de mesurer de quelle dimension il s’agit. Kant avait saisi l’histoire comme l’ensemble des phénomènes déterminés selon des « lois universelles de la nature », lois auxquelles le monde, si cachées qu’elles soient, obéit. On trouvera ainsi, selon un « *dessein personnel* raisonnable », un développement constant des « dispositions originelles » de l’être humain en tant que développement de la liberté du vouloir. C’est ce que Kant appelle le « fil conducteur » de l’histoire⁵. Dans son étude dont le sous-titre est « Prélude d’une philosophie de l’avenir », Nietzsche pensera de son côté une nouvelle « perspective » de l’histoire en niant les « idées modernes » qu’il définit comme morale « sacerdotale », ce qui revient à renverser les valeurs⁶. En 1804, lorsque Fichte fait sa deuxième conférence de la *Wissenschaftslehre*, il aperçoit dans son époque la vie pâlie, ce qu’il appelle la vie *historique* et *symbolique*, qu’il oppose à la vie *réelle*, *philosophique*⁷. Mais qu’est-ce qui est réel et philosophique ?

En premier lieu, la philosophie, pour Fichte, doit s’achever en son accomplissement systématique comme un tout organique. C’est ce qu’il appelle *Wissenschaftslehre*, dans laquelle la diversité des expériences dans le monde est ramenée à l’unité du principe un et commun, et, en retour, à partir de cette unité, sont déduites génétiquement des expériences multiples. Lorsque nous tentons de décrire des phénomènes divers, c’est-à-dire des événements dans

5 Kant Emmanuel, *Idée d’une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*, (traduction L. Ferry), in *Œuvres philosophiques* II, Paris, Gallimard, 1985, p. 187-189.

6 Nietzsche Friedrich, *Jenseits von Gut und Böse-Vorspiel einer Philosophie der Zukunft*, §10, in *Nietzsche Werke* VI2, Kritische Gesamtausgabe, heraus. G. Colli und M. Montinari, Berlin, Walter de Gruyter & Co., 1968 ; *Par-delà bien et mal*, (traduction C. Heim), Paris, Gallimard, 1971, p. 22.

7 Fichte Johann Gottlieb, *Die Wissenschaftslehre Zweiter Vortrag im Jahre 1804 vom 16. April bis 8. Juni*, herausgegeben von R. Lauth und J. Widmann, Hamburg 1975 (PhB. 284), p. 3 ; *La Théorie de la Science Exposé de 1804*, (traduction D. Julia), Paris, Aubier, 1967, p. 19-20.

l'histoire, le principe de celle-ci ne se tient pas dans son principe originellement humain. L'histoire humaine appartient elle-même à une autre dimension historique à partir de laquelle la dimension proprement humaine trouve son sens. Le principe de l'histoire, chez Fichte, doit donc être déduit *a priori* à partir de la pensée pure. En d'autres termes, le concept d'histoire découle du principe purement spéculatif de son système théorique⁸. L'application principale de la *Wissenschaftslehre* nous conduit à éclaircir le concept d'histoire. Cela implique qu'il faudra dépasser l'histoire si l'on veut questionner l'histoire elle-même. À partir des principes *fondamentaux* de sa philosophie s'ouvre une perspective tout à fait originale sur l'histoire dont ces principes constituent l'essence.

La neuvième leçon des *Grundzüge* est dévolue à la présentation de la « vue (*Ansicht*) » de ce qu'est l'histoire. Fichte dit sur l'essence de l'histoire que « tout ce qui existe effectivement existe absolument nécessairement, et existe absolument nécessairement tel qu'il existe »⁹. Quel est le sens de cette assertion ? L'Être vrai, d'après Fichte, est « simple, immuable et demeure éternellement semblable à lui-même »¹⁰ ; il n'y a en lui ni naissance, ni déclin, ni changement. Cet Être existe absolument par lui-même, de lui-même et à travers lui-même. Il dépasse donc le temps : il est « intemporel (*zeitlos*) »¹¹. C'est ce qu'on appelle « Dieu ». Libérée de toute conception de fondement et de cause, l'existence de Dieu est identique au savoir lui-même. Ce savoir, à travers la spéculation pure, se déploie en tant que conscience de

8 Voir Hammacher Klaus, « Comment Fichte accède à l'histoire », *Archives de Philosophie*, t. 25, 1962, p. 388 et Radrizzani Ives, « L'ambivalence de l'avenir chez Fichte », in *L'Avenir. Actes du XXI^e Congrès de l'Association des Sociétés de Philosophie Française, Athènes 1986*, Paris, Vrin, 1987, p. 352.

9 Fichte Johann Gottlieb, *Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters* (1804, *GgZ*), *SW VII*, p. 129 ; *Le caractère de l'époque actuelle*, (traduction I. Radrizzani), Paris, Vrin, 1990, p. 140.

10 Fichte Johann Gottlieb, *SW V*, p. 405 ; tr. p. 103.

11 Fichte Johann Gottlieb, *SW VII*, p. 131 ; tr. p. 141.

soi dans le monde. C'est à partir de ce moment qu'advient le temps. Autrement dit, le temps prend sa source dans le déploiement du savoir lui-même en tant qu'existence de Dieu. C'est la raison pour laquelle le temps nous apparaît comme objet de la perception, comme expérience sensible dont la série temporelle est appelée *histoire*. Par conséquent, l'histoire n'est que le développement du savoir sur Dieu qui est conceptuellement incompréhensible (*unbegrifflich*). L'objet de l'histoire n'est-il pas l'existence empirique et « factuelle » ? N'apparaît-il pas alors sous un jour différent, non plus comme déploiement de l'existence de Dieu, mais comme simple existence empirique ? Certes, l'objet de l'histoire se présente comme existence empirique et factuelle à laquelle l'historien touche ; l'histoire se tient elle-même dans la dimension empirique. Mais la possibilité de l'histoire appartient au domaine de la philosophie, elle présuppose la condition de l'existence empirique. Par exemple, l'espèce humaine devait exister pour qu'elle puisse exister ; cela était absolument nécessaire, cela ne pouvait pas être autrement. L'histoire n'affirme que des faits déjà produits. Dès lors le développement de l'existence intemporelle et nécessaire – celle de Dieu – dans l'existence empirique et arbitraire est le sens proprement dit de l'histoire. C'est pourquoi l'histoire fichtéenne nous apparaît comme l'histoire au point de vue de sa totalité : l'histoire rationnelle¹². Mais qu'est-ce qui rend possible ce développement ? De quelle manière s'accomplit-il ? Comment l'histoire déduite de la spéculation pure est-elle en mesure d'avoir un caractère temporel ? Il nous semble que toute la difficulté n'est pas seulement celle de rejoindre ce développement, mais d'unir « le temps et l'éternité »¹³. Chez Fichte, quel est, s'il y en a un, le « fil

12 Voir Hammacher Klaus, « Comment Fichte accède à l'histoire », *op. cit.*, p. 388.

13 Philonenko Alexis, *L'œuvre de Fichte*, Paris, Vrin, 1984, p. 155.

conducteur » de l'histoire tel que Kant l'avait saisi c'est-à-dire comme « dessein personnel raisonnable »¹⁴ ?

L'histoire comporte deux éléments : un élément *a priori* et un élément *a posteriori*. Celui-ci est l'expérience sensible et celui-là est ce que Fichte appelle le « plan universel (*Weltplan*) ». Le plan universel est, selon lui, le « concept unitaire de l'ensemble de la vie humaine sur terre »¹⁵ à partir duquel on peut déduire toutes les périodes de chaque époque particulière c'est-à-dire les divers phénomènes dans le monde. De plus, la thèse fondamentale des *Grundzüge* est : « le but de l'humanité, au cours de sa vie sur terre, est de régler avec liberté tous les rapports en son sein sur le modèle de la raison »¹⁶. Que signifie cette affirmation ? Il s'agira donc du sens de la liberté et de son expression « sur le modèle de la raison ».

Dans la mesure où il s'agit des concepts de l'idéalisme fichtéen, la liberté s'entendra ici dans le sens précis que Kant avait conçu la liberté absolue propre à l'être humain, c'est-à-dire comme principe de son système pratique, comme solution de l'antinomie de la causalité. Dès 1794, au commencement de sa carrière académique, Fichte cherche déjà à penser le concept kantien de liberté. Il s'intéresse en premier lieu à la problématique de la liberté. En 1798, Fichte, contre le déterminisme spinoziste, s'appelant lui-même *successeur* de Kant, écrit : « Je dois agir librement afin de devenir libre »¹⁷. Pour Fichte, la liberté n'est pas une disposition naturelle, mais une tâche à accomplir. L'être

14 Kant Emmanuel, *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*, *op. cit.*, p. 188-189.

15 Fichte Johann Gottlieb, *SW VII*, p. 6; tr. p. 23.

16 *Ibid.*, p. 7; tr. p. 24.

17 *Le système de l'éthique selon les principes de la doctrine de la science Le système de l'éthique selon les principes de la doctrine de la science*, (traduction P. Naulin), Paris, PUF, 1986, p. 147.

humain n’est pas naturellement libre, mais a à « devenir libre » : il doit être ce qu’il devait être. Par conséquent, la liberté est une sorte d’« exigence (*Forderung*) » ou d’« appel », dont l’expression spirituelle n’est rien d’autre que la « conscience morale (*Gewissen*) »¹⁸. Cette liberté conçue comme exigence va viser un acte en tant que tel. Cet acte est lui-même, pour Fichte, le Bien. Cela ne veut pas dire qu’au sens fichtéen tous les actes empiriques sont bons, mais qu’un acte n’est bon qu’en tant qu’il est la réalisation de la liberté. C’est la raison pour laquelle Fichte appelle la liberté « un acte véritable et réel »¹⁹. Toute détermination accomplie à partir des objets extérieurs, toute motivation fondée sur le désir naturel, ce que Kant appelle la « matière du vouloir (*Materie des Willens*) », est éliminée chez Fichte²⁰. « Je deviens libre » veut dire que j’ai conscience de ma « destination intérieure (*innere Bestimmung*) ». Ma pensée est « autonome, vivant en soi (*selbstständiger, in sich lebendiger*) »²¹ : je suis en activité par moi-même (*aus sich selbst heraus tätig zu sein*). Cette conscience de la liberté est ce que Fichte appelle l’« idée ». C’est en cela que réside le sens de la liberté dans la théorie éthique de Fichte. La liberté est donc la tâche suprême ou l’exigence dont l’accomplissement est le seul but de la vie humaine.

La liberté comme exigence doit se réaliser, « conformément à la raison », dans la vie sur terre de l’humanité. Selon Fichte,

la vie de l’humanité ne dépend pas du hasard aveugle (*blindes Ohngefär*) [...], mais elle progresse et va de l’avant selon un plan bien établi qui

18 Voir Hartmann Nicolai, *Die Philosophie des deutschen Idealismus*, Berlin, Walter de Gruyter, 1974, p. 81.

19 Fichte Johann Gottlieb, *SW VII*, p. 8; tr. p. 24.

20 Voir Hartmann Nicolai, *Die Philosophie des deutschen Idealismus*, p. 82 et aussi Kant Emmanuel, *Critique de la raison pratique*, §8, tr. L. Ferry et H. Wismann, p. 647.

21 Fichte Johann Gottlieb, *SW VII*, p. 55; tr. p. 68.

doit nécessairement être réalisé et qui, pour cette raison, sera certainement réalisé.²²

La vie humaine doit se développer « librement » et selon l'élément *a priori* de l'histoire, ce que Fichte nomme le « plan universel ». Dans la première leçon des *Grundzüge*, Fichte présente ce plan à travers cinq époques du monde :

1) L'époque de la domination inconditionnée de la raison au moyen de l'instinct : *état d'innocence de l'espèce humaine*. 2) L'époque où l'instinct rationnel se transforme en une autorité de contrainte extérieure : l'ère des systèmes positifs d'enseignement et de vie, qui ne remontent nulle part aux ultimes fondements [...], mais en revanche ambitionnent de contraindre et exigent la foi aveugle et l'obéissance inconditionnée : *état initial de la faute*. 3) [...] l'âge de l'indifférence absolue à l'égard de toute vérité : *état du péché consommé*. 4) L'époque de la science de l'esprit [...] *état initial de la justification*. 5) L'époque de l'art rationnel : [...] *état de la justification et de la sanctification achevée*.²³

Notons que Fichte situe son propre temps dans la troisième époque. Selon lui, les époques 4^e et 5^e concernent précisément l'avenir. Quant à son temps, il le définit comme « l'indifférence absolue ». Pourquoi ? Parce que la maxime de cette époque est la suivante : « n'admettre strictement comme existant et comme certain que ce que l'on comprend et conçoit clairement »²⁴ ; « n'accorder strictement de validité qu'à ce que l'on conçoit »²⁵. Cela signifie que l'époque n'est comprise simplement que par le « concept d'expérience empirique (*empirischer Erfahrungsbegriff*) ». Dans cette époque l'on ne conçoit que les choses devant nos yeux. On ne s'intéresse qu'à sa propre vie personnelle. Autrement dit, dans cette époque, la vie personnelle ne vise que l'« instinct naturel de préservation de soi (*Naturtrieb der Selbsterhaltung*) » et le « bonheur personnel (*persönlichen*

22 *Ibid.*, p. 17; tr. p. 34.

23 *Ibid.*, p. 11-12; tr. p. 27-28.

24 *Ibid.*, p. 21; tr. p. 37.

25 *Ibid.*, p. 71; tr. p. 83.

Wohlseyn) ». Fichte saisit en ce sens l'essence de son temps, celle de l'époque de l'*Aufklärung*. Il considère donc son temps comme époque de la « liberté vide », où l'on ne pourra pas atteindre la liberté véritable. Un tel discours fichtéen est l'antithèse de « Lumières et épanouissement (*Auf- und Ausklärung*) ».²⁶

Qu'est-ce que la vie conforme à la raison, contraire au principe de la troisième époque ? Ou bien plutôt, comment peut-on parvenir à la vie rationnelle, indispensable à la réalisation de la liberté ? La vie rationnelle consiste, selon Fichte, en « ce que la personne s'oublie dans l'espèce, met sa vie propre au service de la vie de la communauté et la lui sacrifie »²⁷. La vie personnelle doit être placée sous l'espèce humaine, à travers le sacrifice de soi ou l'oubli de soi en vertu de l'idée. L'abandon de la vie personnelle est la condition pour arriver à la vie rationnelle. Certes, la sympathie pour les souffrances des autres ou l'attachement à des choses du monde ne disparaissent pas totalement. Mais, comme ils n'ont pour objet que la personnalité individuelle, ils ne sont que l'« antichambre (*Vorhof*) » de la vie supérieure qui embrasse l'espèce humaine. On ne se fraie le chemin vers la vie supérieure que si l'on abandonne la jouissance de la vie personnelle empirique, à savoir l'amour propre. Mais dans ce cas, comment, dans la vie supérieure, l'individualité se conserve-t-elle ? La vie personnelle disparaît-elle de la vie totale en tant qu'espèce ? Selon Fichte, la vie personnelle renonce d'abord à la joie qu'elle prend à elle-même, par l'« aspiration (*Sehnsucht*) »²⁸ à la vie rationnelle. Puis la « peine (*Mühe*) » et le « travail (*Arbeit*) » lui permettent d'entrer dans le domaine de la vie rationnelle. En d'autres termes, la vie rationnelle pénètre, tout d'abord, en tant qu'image qui se présente comme idée, dans la vie personnelle. Ensuite cette image

²⁶ *Ibid.*, p. 40; tr. p. 54.

²⁷ *Ibid.*, p. 35; tr. p. 50.

²⁸ *Ibid.*, p. 41; tr. p. 55.

est saisie comme impulsion à partir de laquelle la vie personnelle se reçoit comme sa propre existence comme vie rationnelle. C'est un développement par lequel elle déploie sa propre vie dans l'idée, en s'accordant avec elle.

Cette idée s'appelle la spéculation véritable, la pensée autonome.

Elle se suffit parfaitement à elle-même et se trouve comblée par elle-même, car elle n'a besoin de rien d'autre – tirant d'elle-même et de ses propres forces la liberté et la légèreté suprêmes.²⁹

Cette individualité-là anéantit l'individualité sensible et détermine purement à partir d'elle-même l'individualité idéale, plus proprement appelée l'« originalité »³⁰. Comme nous l'avons déjà vu, la philosophie fichtéenne de l'histoire a, dès son origine, une orientation éthique. Dans la mesure où l'histoire doit se déployer selon le « plan universel », elle est rationnelle et téléologique à la fois. En ce sens, il nous apparaît que la tentative fichtéenne envisage l'histoire dans une dimension morale. L'orientation éthique est ce qui rend pratique et actuelle la tentative de Fichte. Pourtant, comme nous l'avons déjà dit, la difficulté est de savoir d'où provient la liberté en tant qu'exigence. Comment concilier la thèse d'un acte libre avec l'élément *a priori* de l'histoire comme plan universel ? Pourquoi la vie personnelle doit-elle être conduite librement vers son sacrifice ?

La philosophie de l'histoire de Fichte a ceci de particulier que son principe s'établit, conformément à la loi morale, comme l'auto-sacrifice de la vie personnelle ou comme l'accomplissement de la vie rationnelle par l'oubli de soi. Pourtant, comment l'existence humaine est-elle conduite à ce sacrifice de soi – ce qui

29 *Ibid.*, p. 41; tr. p. 55.

30 *Ibid.*, p. 69; tr. p. 82.

semble s’opposer au sens commun – ou comment est-elle conduite à un tel *tournant*, à une telle transformation ? Il nous apparaît que l’« orientation (*Zug*) » vers ce tournant – contre l’intention kantienne – dépasse le domaine de l’éthique. Qu’est-ce qui nous pousse à aspirer à la vie rationnelle ? Selon Fichte, seule la religion chrétienne accomplit ce tournant. Dans la religion chrétienne, l’idée devient la pensée vivante. C’est en cela que le système fichtéen de l’éthique s’accorde avec l’enseignement chrétien et plus particulièrement avec l’enseignement johannique. Pourquoi l’évangile de Jean ? On remarquera d’abord que Fichte pense qu’il existe deux formes extrêmement différentes du christianisme : l’une dans l’évangile de Jean, l’autre chez l’apôtre Paul. Fichte rejette le christianisme qu’avaient prêché Saint Paul et ses adeptes en raison de ce qu’ils disent de la Création *ex nihilo*, bien qu’ils soient considérés comme fondateurs du christianisme. L’évangile de Jean est précisément pour Fichte « le document le plus authentique et le plus pur ».³¹

Ce qu’il nous faudra comprendre en premier lieu, c’est la création divine.

31 Fichte Johann Gottlieb, *SW V*, p. 476; tr. p. 182. Le point de vue fichtéen s’oppose à l’histoire de l’enseignement classique du christianisme. Voir Adolphe von Harnack, *L’essence du christianisme : seize conférences*, (traduction entièrement nouvelle), Paris, Fischbacher, 1907. Afin de connaître la vie et la prédication de Jésus, Harnack, se fondant sur le point de vue de l’historicisme, a reconnu la valeur historique des Évangiles synoptiques (Matthieu, Marc, Luc) et nié l’Évangile de Jean parce qu’il a « illustré de hautes pensées par des situations imaginaires » (p. 32). Néanmoins, Harnack a admis que l’Évangile de Jean est un « document de premier ordre » pour comprendre l’intuition vivante ou la lumière de Jésus. En ce sens, il a estimé Fichte ainsi : « C’est à la repentance, au changement intérieur qu’il [Fichte] les [ses concitoyens] appelait, à Dieu [...], à la vérité et à l’Esprit, afin que l’Esprit vînt tout renouveler [...]. Il a su réouvrir les sources obstruées de notre force, parce qu’il connaissait les puissances d’où vient le secours, et parce qu’il avait bu lui-même de l’eau de la vie » (p. 61). Cette déclaration de Harnack trouve son origine dans sa lecture des *Discours à la nation allemande* (1808) de Fichte et il nous semble qu’elle exprime bien la tendance fichtéenne de cette période.

Au commencement – Dieu créa [...] non, dit Jean [...] ; au commencement, au même commencement dont il est aussi question là, c'est-à-dire primitivement et avant aucun temps, Dieu ne créa pas, il n'y eut pas besoin de Création ; – mais était déjà – déjà était le Verbe, – et c'est celui-ci seulement qui fit toute chose.³²

Jean indiquait cela de façon plus flagrante et saillante :

Au commencement était le Verbe et le Verbe était auprès de Dieu et le Verbe était Dieu. Il était au commencement auprès de Dieu. Tout fut par lui, et sans lui rien ne fut. Ce qui fut en lui était la vie, et la vie était la lumière des hommes, et la lumière luit dans les ténèbres et les ténèbres ne l'ont pas saisie.³³

Dieu est l'Être intime et caché en soi : nous ne pouvons que le penser. Alors même qu'il existe, nous ne pouvons le saisir que comme un « ceci (*Dass*) ». Dieu existe par son essence intime et absolue. L'existence de Dieu ne se distingue de son Être qu'à travers nous, mais elle n'en est pas distincte en soi et en lui. Elle est proprement et originellement dans l'Être, identique à l'Être, et l'Être même. Rien ne devient ni ne se produit en Dieu et de Dieu. Fichte dit ainsi :

32 *Ibid.*, p. 479f. ; tr. p. 186f.

33 Jean, 1, 1-5. Nous avons opté pour la traduction assurément la plus connue et répandue, faite par l'École biblique de Jérusalem, mais nous en préférons une autre. Pour la traduction de « λόγος », Bernard Pautrat, connu comme le traducteur de Spinoza, dit : « la signification de ce mot grec, à travers sa longue tradition, est à ce point riche et complexe qu'aucun mot français n'est vraiment à même de la rendre » (*Jean Évangile*, tr., préfacé et annoté par Bernard Pautrat, Paris, Payot & Rivages, 2000, p. 171). Selon lui, dans la traduction par « Verbe », nous perdrons le sens riche de ce mot grec, c'est-à-dire « le rapport qu'il doit bien y avoir entre ce λόγος et tous les λόγοι du texte, lesquels désignent généralement les paroles que dit Jésus » (p. 172). Il propose donc cette traduction : « Dans le principe était la parole » (p. 33). Il traduit le grec « λόγος » par « parole ». « À suivre Jean, c'est cette parole (qui dans le principe était, était auprès du dieu, et était dieu) qui s'est incarnée en Jésus, et les paroles de Jésus ne sont, à en croire Jésus lui-même (et il demande qu'on l'en croie), rien d'autre que celles qu'il a entendues quand il n'était pas encore en ce monde, quand il était parole auprès du dieu son père. Telle est, pour Jean, l'incarnation : une parole devenue chair, et qui parle » (p. 172). Comme nous le verrons, comprendre la « parole (λόγος) » à partir du point de vue de l'incarnation est la base de la pensée religieuse de Fichte (lui-même a opté pour la traduction de « λόγος » par « Wort » en allemand).

ôtez ce phantasme d’un devenir, à partir de Dieu, de ce qui n’est et n’était pas éternellement et nécessairement en lui ; d’une émanation où il n’est pas présent, mais où il abandonne son œuvre.³⁴

Il semble que la reconnaissance d’un devenir de Dieu permette d’attester l’existence de ce qui est devenu. Mais une telle connaissance sépare Dieu et sa créature. Aussi, si Dieu créait la créature à partir du néant, ce ne serait qu’en projetant en elle ce qui n’était pas en lui, et par là nous résiderions dans le « néant vide ». « L’Être auprès de Dieu (*bei Gott Seyn*) », le Verbe, est déterminé comme « l’auto-expression de soi-même par Dieu (*Gottes Sich-Aussprechen seiner Selbst*) »³⁵ ou comme une parole qui parle, qui est l’existence immédiate de Dieu. Comme le Verbe, l’existence était au commencement : il n’y a pas besoin de création. C’est par et dans le Verbe, c’est-à-dire là où il parle ou dans une parole qui parle, que le monde et toutes choses ont été faits : « le Verbe est l’unique créateur du monde »³⁶. L’existence de Dieu est tout à fait identique à son Être même, et les deux sont inséparables l’une de l’autre :

cette existence divine dans sa propre matière est nécessairement savoir, et c’est dans ce savoir seul qu’un monde et toutes choses qui se rencontrent au monde sont devenus réels.³⁷

À travers l’interprétation des deux versets suivants : « Ce qui fut en lui [le Verbe] était la vie, et la vie était la lumière des hommes », Fichte déclare :

C’est en lui, cette existence divine immédiate, qu’était la vie, le fondement le plus profond de toute existence vivante, substantielle, mais demeurant éternellement cachée au regard.³⁸

34 Fichte Johann Gottlieb, *SW V*, p. 480; tr. p. 188.

35 *Ibid.*, p. 481; tr. p. 188.

36 *Ibid.*, p. 481; tr. p. 188.

37 *Ibid.*, p. 481; tr. p. 189.

38 *Ibid.*, p. 481; tr. p. 189.

C'est la raison pour laquelle Fichte pense que l'enseignement johannique est un système de la vérité relevant du sentiment intime de l'homme.

Pour Fichte, la tâche de la philosophie est de justifier cet enseignement chrétien. Finalement, la pensée fichtéenne de l'histoire est parvenue à la religion : la religion est considérée comme le principe premier et ultime des phénomènes qui caractérisent l'histoire. Il écrit :

c'était une pensée religieuse ; toutes nos considérations étaient des considérations religieuses ; notre façon de voir et notre propre œil dans cette façon de voir étaient religieux.³⁹

La religion chrétienne peut seule donner une « éducation »⁴⁰ générale au peuple, elle ouvre un chemin dans lequel on se sacrifie librement afin de parvenir à la vie rationnelle en tant que vie bienheureuse. Les *Grundzüge* démontrent que, à partir de la spéculation pure, la conception de l'éthique est approfondie en vertu de la conception religieuse. Cela ne veut pas dire que la morale s'évanouit dans la religion, mais plutôt que l'homme doit passer par la morale afin de parvenir à la dimension religieuse. Ainsi, la philosophie fichtéenne de l'histoire s'inscrit dans la dimension religieuse et surtout johannique de l'histoire.

39 Fichte Johann Gottlieb, *SW* VII, p. 240; tr. p. 243.

40 Voir Cattin Emmanuel, « Nationalité philosophique ? Sur les *Discours à la nation allemande* ».

Bibliographie

Textes de Fichte (cités uniquement)

Le Système de l'éthique selon les principes de la doctrine de la science, (traduction P. Naulin), Paris, PUF, 1986.

Die Wissenschaftslehre Zweiter Vortrag im Jahre 1804 vom 16. April bis 8. Juni, herausgegeben von R. Lauth und J. Widmann, Hamburg 1975 (Philosophische Bibliothek. 284).

Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters, J.-G. Fichtes sämtliche Werke (SW), éd. I.H. Fichte ; réimpr. : *Fichtes Werke*, Berlin, Walter de Gruyter & Co., 1971, Band VI.

Die Anweisung zum seligen Leben, SW V.

Littérature secondaire (sélection)

CATTIN Emmanuel, « Nationalité philosophique ? Sur les *Discours à la nation allemande* », in *Études Germaniques*, janvier – mars 2001.

HAMMACHER Klaus, « Comment Fichte accède à l'histoire », *Archives de Philosophie*, t. 25, 1962.

HARTMANN Nicolai, *Die Philosophie des deutschen Idealismus*, Berlin, Walter de Gruyter, 1974

PHILONENKO Alexis, *L'Œuvre de Fichte*, Paris, Vrin, 1984.

RADRIZZANI Ives, « L'ambivalence de l'avenir chez Fichte », in : *L'Avenir. Actes du XXIe Congrès de l'Association des Sociétés de Philosophie Française*, Athènes 1986, Paris, Vrin, 1987.

***Le Monde tel qu'il sera* d'Émile Souvestre : anticipation et saint-simonisme**

ALEXANDRE PAGE

CHEC

Penser l'avenir est, et a toujours été une préoccupation importante des auteurs et des artistes, qu'il s'agisse d'un futur lointain, proche, optimiste ou pessimiste. Cette préoccupation devint particulièrement grande au XIX^e siècle, période de bouleversements multiples, et qui, plus que toute autre sans doute, s'est projetée vers l'avenir. Au milieu d'un corpus d'ouvrages nombreux, cette étude va, plus spécialement, s'arrêter sur une publication : *Le Monde tel qu'il sera*. Il s'agit d'un ouvrage publié d'abord sous forme de livraisons entre 1845 et 1846, puis édité en un volume illustré en 1846 par Coquebert. Son auteur est Charles-Émile Souvestre¹. Ce dernier, né à Morlaix en 1806, était surtout connu jusqu'en 1846 pour des recueils de poésies teintés de romantisme sur la Bretagne, des romans régionalistes, s'inspirant de la tradition orale bretonne dont il nourrissait son œuvre. Écrivain engagé, notamment contre les injustices de son temps qui touchaient les petites gens, républicain convaincu, rien ne le prédestinait néanmoins à devenir avec *Le Monde tel qu'il sera*, un pionnier de l'anticipation.

Au préalable de cette étude, il convient de poser d'emblée un problème terminologique concernant la nature de cet ouvrage, puisque celle-ci est sujette à débat.

1 À son sujet nous renvoyons à l'ouvrage de Bärbel Plötner, *Redécouvrir Émile Souvestre, années de jeunesse : 1806-1837*, Morlaix, Skol Vreizh, 2013.

Il y a en effet beaucoup de tergiversations quant à savoir si le livre de Souvestre est dystopique, ou anti-utopique voire contre-utopique. Le problème terminologique relève essentiellement du fait que les auteurs ne s'accordent que très rarement sur le sens des mots qu'ils emploient, parlant tour à tour et sans forcément de distinction, de dystopie, d'anti-utopie, de contre-utopie, de disutopie... Il ne s'agira pas ici de prendre position pour l'une ou l'autre de ces définitions, mais *Le Monde tel qu'il sera* correspond, par certains aspects, à la définition de la dystopie émise par Corin Braga, auteur d'une thèse en 2008 sur cette problématique². La dystopie serait alors une forme d'anti-utopie, mais ayant le particularisme de s'intéresser prioritairement à la question de l'ordre social, et dans laquelle il n'y a pas nécessairement de fatalité inexorable. En quelque sorte la dystopie laisse ouverte l'idée que la société future négative qu'elle décrit peut être renversée. Ce qui est le cas dans *Le Monde tel qu'il sera*. Néanmoins Braga apporte un complément important à sa définition : la dystopie est vouée à correspondre à un futur plausible³. Ainsi l'utopie et son extrême anti-utopique ne pourront par définition jamais correspondre à une réalité physique, à l'inverse de la dystopie. L'ouvrage de Souvestre ne répond pas pleinement à un futur plausible. Il est souvent excessif, parfois absurde, et le futur de Souvestre, sans se rattacher clairement à une anti-utopie, n'est pas non plus totalement plausible et réaliste. Cependant chaque auteur apporte ses nuances, et par exemple,

2 Braga Corin, *De l'utopie à la contre-utopie aux XVI-XIX^e siècles*, thèse de doctorat en philosophie sous la direction de Jean-Jacques WUNENBURGER, Lyon III, 2008.

3 « De plus l'utopie et l'antiutopie retomberont dans la classe de l'impossibilité historique, et l'eutopie et la dystopie dans la classe sinon de l'imminence du moins de la plausibilité historique. » Corin Braga, « Utopie, eutopie, dystopie et anti-utopie », in *Metabasis, philosophie et communication*, n° 2, septembre 2006, p. 15.

Tom Moylan considère qu'il y a des dystopies pessimistes, c'est-à-dire sans échappatoire possible.⁴

Quoi qu'il en soit, anti-utopie ou dystopie, *Le Monde tel qu'il sera* propose une vision de l'avenir qu'un lecteur contemporain est capable d'interpréter comme un monde pire que son propre monde.

Appréhender l'ouvrage de Souvestre dans son intégralité dans le cadre d'une courte étude aurait été peu probant, tant l'auteur s'ingénie à détailler, préciser, et présenter son futur dans sa globalité, en prenant en compte tous les aspects d'une société « moderne ». Aussi ne sera traité ici qu'un aspect du livre, à savoir sa relation avec le saint-simonisme. Souvestre en effet, lorsqu'il écrit *Le Monde tel qu'il sera* est un saint-simonien repent, et son ouvrage, en fait, loin d'être un simple texte d'anticipation, est aussi, au demeurant, un pamphlet piquant contre les thèses idéologiques de Saint-Simon et de ses disciples.

Trois points en particulier seront étudiés, à savoir la question de l'industrie, la question de la politique, et la question du cosmopolitisme, trois points qui ont beaucoup nourri les réflexions des saint-simoniens, et que Souvestre s'engage particulièrement à combattre. En fait, la projection futuriste de ce dernier est très liée à sa vision des transformations de son temps, et notamment, l'emprise de plus en plus forte des nouvelles idéologies du XIX^e siècle.

Avant d'appréhender la question saint-simonienne, il convient d'apporter quelques repères par rapport à l'ouvrage lui-même, et de l'explicitier quelque peu. *Le Monde tel qu'il sera* se

4 Moylan fait en effet la distinction entre dystopie optimiste « utopienne », et dystopie pessimiste « antiutopienne ». (Moylan Tom, *Scraps of the Untainted Sky : Science Fiction, Utopia, Dystopia*, Boulder (États-Unis), Westview Press, 2000).

présente comme une série d'observations du monde futur, en l'an trois mille précisément, où le spectateur est invité à aller à la bibliothèque, au poste de police, dans les arcanes du pouvoir, à la manière d'un ethnologue découvrant une nouvelle civilisation. Le fil conducteur du livre, c'est le duo de héros, Marthe et Maurice. Un jeune couple idéaliste. Ils croient en effet au progrès, et voyant leur monde où subsistent misère, souffrances, maladies, ils pensent que le monde de demain sera bien meilleur, à l'aune des nouvelles théories du XIX^e siècle. Le XIX^e siècle voit en effet une explosion de nouvelles utopies, de nouvelles philanthropies, qui, s'appuyant sur les changements brutaux de la société industrielle, devinrent pour certaines très populaires. C'est vers ces gens-là que Maurice va chercher ses réponses sur l'avenir, et dès le premier chapitre, Souvestre évoque le cas du fouriérisme, et surtout celui du saint-simonisme. Initiée par Saint-Simon, dans le premier quart du XIX^e siècle, et théorisée dans plusieurs ouvrages, cette doctrine repose principalement sur deux piliers. Tout d'abord la notion d'égalité. Les tenants du saint-simonisme souhaitent, à terme, parvenir à une société bannissant les privilèges de naissance et mettant en œuvre le concept d'une juste répartition des richesses selon la proportion des mérites et des œuvres de chacun (ce qui n'implique pas d'ailleurs une égalité de classe). Une égalité qui a ses limites encore, comme le rappelle Jean-Luc Yacine dans son ouvrage *La Question sociale chez Saint-Simon*, qui souligne les craintes de Saint-Simon quant à l'égalité politique⁵. Aussi il n'est pas question de suffrage populaire dans la doctrine saint-simonienne.

Deuxième point essentiel, la domination de l'économie. Ainsi le monde selon Saint-Simon doit-il reposer essentiellement

5 « L'idée d'égalité est fautive, quand elle est prise dans un sens absolu, et son application politique du suffrage populaire, qui met le pouvoir entre les mains des ignorants est un désastre, car elle a fini par engendrer une forme de gouvernement impraticable ». Yacine Jean-Luc, *La question sociale chez Saint-Simon*, Paris, L'Harmattan, 2001, p. 195.

entre les mains des ingénieurs, des scientifiques, des industriels, et chercher à atteindre son objectif d'égalité et de bonheur des peuples *via* la productivité, seul moyen, selon Saint-Simon, de donner du travail à tous et d'éradiquer ainsi pauvreté et misère tout en nourrissant aussi la nécessaire solidarité entre les hommes. Pour Saint-Simon d'ailleurs, l'État n'est finalement qu'une grande entreprise, dont la direction serait partagée entre trois chambres, composées des personnalités ci-dessus évoquées. En fait, pour lui, la France ne se remettrait pas de la perte de ses grands chercheurs, entrepreneurs, artistes, mais pourrait se remettre de la perte du roi et de sa cour, ou même de quelconques gestionnaires. Du coup, il conviendrait de donner le pouvoir aux premiers. Les disciples de Saint-Simon furent d'ailleurs parmi les principaux leaders de l'âge industriel en France, à l'instar de Ferdinand de Lesseps, d'Émile Pereire ou d'Alphonse Lavallée. Le canal de Suez, les travaux haussmanniens à Paris, sont considérés comme quelques-unes des grandes entreprises saint-simoniennes du XIX^e siècle.

Le saint-simonisme a une importance prépondérante dans *Le Monde tel qu'il sera*, car Souvestre a adhéré à cette théorie à la fin des années 20⁶, alors qu'il était encore étudiant et que cette idéologie était en pleine expansion. Il en sera d'ailleurs un des partisans les plus vivaces, allant jusqu'à fonder une revue porteuse de l'idéologie saint-simonienne à Nantes⁷. Il va aussi en 1829 ouvrir une école pour filles dans la même ville, mu par le souci d'égalité de l'œuvre saint-simonienne. Et finalement, le Maurice de l'histoire, c'est un peu Souvestre lui-même, qui, partant l'esprit baigné de l'utopie saint-simonienne, va, au fur et à mesure des

6 Bärbel Plötner, spécialiste d'Émile Souvestre, considérait sa grande période saint-simonienne entre 1828 et 1831. (Plötner Bärbel, « Entre la Bretagne et Paris, la genèse saint-simonienne d'un romancier républicain : Émile Souvestre au tournant de 1830 », dans Philippe Régner, *Études saint-simoniennes*, Lyon, PUL, 2002, p. 207).

7 Il s'agit de la Revue de l'Ouest, qui fut publiée de manière très éphémère entre septembre et novembre 1831.

pages, en revenir. Souvestre, en effet, rompit de manière brutale dans les années 30 avec l'utopie de sa jeunesse, et revint, au contact de la ruralité de sa région natale, à cette doctrine chrétienne « traditionnelle » qu'il voyait peu avant comme concurrente, qui l'éloigna du saint-simonisme, et lui fit prendre conscience d'un certain abandon des vertus humaines face aux progrès d'une industrialisation forcenée.

Cette question de l'industrie dans *Le Monde tel qu'il sera* est prépondérante. Elle arrive très vite dans l'ouvrage, et, du début à la fin, apparaît en fait comme une constante dans *Le Monde tel qu'il sera*, montrant l'importance que lui accorde Souvestre. Marthe et Maurice se retrouvent dans le monde futur *via* le rêve, s'endormant tous deux en songeant au monde de demain. Et c'est le personnage de John Progrès⁸ qui vient les chercher, lequel mérite description. Il est ainsi habillé de caoutchouc, porte des guêtres en drap anglais, une chaîne dorée par le procédé Buolz, une canne de fer, et un portefeuille empli de coupons d'actions industrielles. Il ressemblait, déclare Souvestre, « à un banquier compliqué d'un notaire »⁹ et était assis sur une locomotive avec, derrière lui, un daguerréotype Le Chevalier. Dès cette première description de l'an 3000, Souvestre livre une quasi-caricature de l'homme du monde industrialisé, offrant une vision cocasse sans doute, et assez inquiétante, du progrès. Le progrès industriel, grande assise du saint-simonisme, grande assise plus généralement du XIX^e siècle, dominé par la mécanisation, les manufactures, les inventions dont Souvestre se fait l'écho dans son paragraphe.

8 Le choix d'un prénom britannique n'est pas un hasard, le Royaume-Uni étant, par excellence, le pays de la révolution industrielle, d'autant plus dans cette première moitié du XIX^e siècle.

9 Souvestre Émile, *Le Monde tel qu'il sera*, W. Coquebert, Paris, S.D. [1846], p. 9.

Cela est d'ailleurs une constante du *Monde tel qu'il sera*, Souvestre adjoignant régulièrement à ses observations du futur un adjectif relevant de l'industrie ou de la science pointue, comme pour mieux appuyer sur la pénétration de celles-ci dans le quotidien. Ainsi, ce même petit personnage tend-il aux héros une carte de visite lithographiée. La lithographie qui passe pour un des premiers moyens de reproductibilité artistique de grande échelle avant la démocratisation de la photographie.

L'autre constante, c'est la vision éminemment noire que jette Souvestre sur l'industrie. Dès leur arrivée en l'an trois mille, Marthe et Maurice se réveillent ainsi à Tahiti, rebaptisée Île du Noir-Animal, car devenue un lieu où se bousculent les « gros industriels » pour obtenir des ressources. Dans ce monde, le premier personnage qu'ils rencontrent, si l'on excepte donc John Progrès, c'est M. Omnivore. C'est un personnage très intéressant, car il est à la fois homme politique et archétype du « productiviste » selon Souvestre. Le texte est très explicite sur son cas :

Il [M. Omnivore] exploitait les générations éteintes comme on exploitait ailleurs les végétations carbonisées en houille, ou desséchées en tourbes combustibles. Sépultures antiques, débris de monuments, bronzes précieux, armes, médailles, statues, tout passait par ses mains.¹⁰

Pillages de tombes anciennes¹¹, les opérations « archéologiques » d'Omnivore se résument ainsi en une quête absolue du profit comme en témoignent d'ailleurs les inscriptions commerciales

¹⁰ *Ibid.*, p. 23.

¹¹ Marthe et Maurice se réveillent d'ailleurs en l'an trois mille dans une des tombes ouvertes par Omnivore.

qu'il porte sur son costume : nature et prix des produits, barème pour les calculs.¹²

C'est là un personnage peu attrayant, qui ne met pas dans d'excellentes dispositions pour considérer le progrès industriel. Mais Souvestre en rajoute encore, avec la rencontre, cette fois, d'un industriel, d'un propriétaire d'usine. C'est le passage d'ailleurs le plus frappant de l'ouvrage, au moment où Marthe et Maurice font la connaissance de M. Banqmann. Souvestre donne de cet homme - lui aussi député par ailleurs - une description assez terrible. Ainsi son usine rejette tant de fumée que celle-ci forme un dôme planant au-dessus des alentours, des roues gigantesques tournent à la hauteur des toits, il y a cent cheminées, des machines s'occupent de tout tandis que des hommes les huilent, les refroidissent, elles qui fonctionnent continuellement, tout cela employé pour fabriquer, seulement, des moules de bouton. Souvestre fait ici un parallèle entre cette usine qui offre une imitation artificielle de la vie, et la petite fabrique de l'oncle de Maurice. Fabrique baignée du bruit des métiers maniés par des jeunes filles, et dans laquelle se mêlaient rires et chansons. Banqmann avait méthodiquement ruiné ses concurrents, il avait ensuite augmenté allégrement le prix de ses produits et, du fait de ses accointances politiques, il avait obtenu du ministre qu'une loi oblige les fonctionnaires publics à porté trois boutons de plus à leur caleçon. Évidemment pour ne pas paraître mauvais, Banqmann fournissait gratuitement les hôpitaux en boutons, pour les bébés, les malades et les morts. Hôpitaux ne recevant les malades qu'après leur mort pour être sûrs qu'ils ne soient pas trop bien portants. Par ailleurs Banqmann façonne la société industrielle de demain. Ainsi, dans des loges, il place des couples,

12 À propos de la publicité dans *Le Monde tel qu'il sera*, nous renverrons à l'article de Françoise Sylvos, « Émile Souvestre ou la réclame telle qu'elle sera », in *Romantisme*, n° 155, janvier 2012, p. 71-89.

dont il récupère les enfants. D'après lui, c'est le bonheur parfait, car les femmes n'ont plus à faire la cuisine, à tenir le logis, l'entreprise s'en chargeant, et les hommes non plus à protéger leur famille et à se montrer prévoyants. Banqmann conclue ainsi : « De cette manière le travailleur reste sous notre tutelle, bien logé, bien nourri, bien vêtu, forcé d'être sage, et recevant le bonheur tout fait »¹³. Et pendant ce temps, les enfants sont façonnés, perfectionnés, croisés, pour finir par être ce que Souvestre décrit comme des « métis industriels »¹⁴. Là une race de forgerons, là une race de crieurs publics, tout en bouche et en poumons. Souvestre, ne faisant pas dans la demi-mesure, détaille là une femme, résistant lorsqu'on lui enlève son enfant, « une nature dépravée » d'après Banqmann, et décrit la maison de retraite, mouroir où les ouvriers sont exploités jusqu'à leur mort, avant que leurs corps n'aboutissent sous le scalpel des apprentis médecins, car il n'est nul besoin de tombes, personne n'étant destiné à les pleurer.

Il y a là de nombreux échos à la doctrine saint-simonienne. Il est possible de s'en rendre compte par quelques comparaisons avec des éléments tirés du *Catéchisme des industriels*, publié par Saint-Simon à la fin de sa vie, en 1823, est qui est un excellent résumé de sa doctrine cultivée jusqu'alors dans de nombreux ouvrages théoriques. Ainsi dans ce petit volume, Saint-Simon écrit :

La classe industrielle doit occuper le premier rang. [...] Les autres classes doivent travailler pour elle, parce qu'elles sont ses créatures, et qu'elle entretient leur existence.¹⁵

Évidemment, il n'y a pas dans la pensée de Saint-Simon ce qu'en interprète Souvestre dans *Le Monde tel qu'il sera* : il n'y a pas

13 Souvestre Émile, *op. cit.*, p. 155.

14 *Ibid.*, p. 156.

15 Saint-Simon, *Catéchisme des industriels*, Paris, Imprimerie de Sétier, 1823, p. 2.

chez Saint-Simon cette pensée quasi esclavagiste, violente, qui ressort chez Souvestre, mais ce dernier, montre très clairement qu'entre un monde parfaitement hiérarchisé, organisé, fait pour fonctionner et produire, toujours dans le respect des valeurs d'égalité notamment, et un monde basé sur l'oppression, la domination, la barrière peut vite être franchie. Par ailleurs dans ce même catéchisme, Saint-Simon rejette l'insurrection, la révolte, et insiste sur le nécessaire besoin de passivité de la puissance industrielle¹⁶. Pour Saint-Simon, paix, tranquillité publique, sont nécessaires à l'industrie, et ne peuvent se faire qu'avec l'industrie. Là encore, Souvestre détourne négativement cette position, montrant un monde déshumanisé, dans lequel la révolte est réprimée par l'industrie, dans lequel toute velléité est comprimée parce que l'industriel a la mainmise sur la vie, et même la mort, de ceux qu'il emploie. Certes la tranquillité publique est assurée, mais certainement pas dans les modalités que proposait Saint-Simon.

L'avenir radieux à l'aube de la révolution industrielle, qu'envisageaient Saint-Simon et ses nombreux partisans, se transforme avec Souvestre en un avenir affreux, où la machine ne se contente pas de remplacer l'homme, mais où l'homme lui-même devient une sorte de machine. Il est conditionné pour un métier, il fait le métier pour lequel il a été conditionné, jusqu'à ce qu'il soit mis au rebut. D'ailleurs, il n'y a plus tant de différences, entre l'homme et la machine, car les machines ont, par exemple, un certificat d'état civil. Souvestre donne ainsi la description d'un acte de décès d'un sous-marin appelé « Dorade accélérée ». Il y a son lieu de naissance, l'Île du Noir, son âge, dix-huit mois, son coût, quatre cent mille francs, et la cause de sa mort : choc avec

16 « La tranquillité publique ne saurait être stable tant que les industriels les plus importants ne seront pas chargés de diriger l'administration de la fortune publique. [...] Les industriels les plus importants sont les plus intéressés au maintien de la tranquillité », *ibid.*, p. 4-5.

une baleine. Seuls quelques privilégiés orchestrent tout cela, à savoir les grands industriels appuyés par les ingénieurs et les scientifiques. Aussi, au-delà de l'image d'Épinal touchant l'industrie, entre fumées noirâtres, bruits et laideur, ce qui apparaît le plus critiquable pour Souvestre dans l'émergence d'un monde industrialisé, uniquement basé sur la classe industrielle dominante, c'est son impact sur l'homme. Tout ce que l'homme aurait dû trouver d'épanouissement et de paix, dans la prépondérance de l'industrie selon l'utopie saint-simonienne, relève du mirage ou du rêve cauchemardesque chez Souvestre.

Il convient à présent d'aborder la dimension politique du *Monde tel qu'il sera*.

C'est un point important, mais que Souvestre décrit presque en dernier dans son ouvrage, et il le fait dans un chapitre entièrement consacré à cette question. Ainsi la constitution des Intérêts-Unis¹⁷, repose, comme son nom l'indique, sur la seule notion d'intérêt. Il y a quatre pouvoirs qui s'exercent. Le premier c'est celui du président de la République, que Souvestre nomme « l'impeccable », car il ne peut ni bien ni mal faire. En fait il s'agit simplement d'un fauteuil vide au nom duquel sont prises toutes les décisions des ministres. Outre le fait qu'il y a ainsi une stabilité du pouvoir, l'avantage, c'est qu'il ne coûte pas cher non plus, nécessitant simplement un tapissier et une douzaine de clous pour être remis en état. Pas de personnel, juste une brosse et un plumeau, et il n'y a aucun risque de coup d'État. Ce président est doté du pouvoir exécutif.

Ensuite il y a la chambre des envoyés. C'est à la vérité la chambre des privilégiés, ceux qui dorment sur de bons lits et mangent bien, visant à défendre justement ces deux intérêts et

17 Il s'agit du grand pays unique et mondial dans lequel évoluent Marthe et Maurice.

empêcher ceux qui dorment sur de mauvais lits et mangent mal de bénéficier des mêmes avantages¹⁸. Ensuite il y a la chambre des valétudinaires. C'est celle des infirmes, aveugles, sourds, goutteux, car, pour siéger, de toute manière dit Souvestre, « l'entêtement et l'ignorance peuvent suffire »¹⁹. Enfin, la dernière chambre est celle des banquiers. Ce sont eux qui prêtent l'argent à l'État et tout est en gage auprès d'eux. Fleuves, mers, mines, transports, si bien qu'heureusement qu'il y a les autres pouvoirs, sinon ils seraient les vrais maîtres²⁰. Néanmoins, Souvestre n'en reste pas là, et apporte aussi une définition de l'homme politique du futur. Des personnages qui « heureusement ne croient pas plus ce qu'ils défendent que ce qu'ils attaquent »²¹. Les opinions sont, et il convient de citer l'auteur tant la phrase est explicite :

Des logements à loyer dont on déménage dès qu'on en trouve un meilleur. Aussi les luttes ont-elles plus d'apparence que de réalité : on se combat comme au théâtre, en ayant soin de ne pas se blesser, et seulement pour occuper la galerie. Nul ne porte de coups dangereux de peur d'en recevoir, les adversaires d'aujourd'hui seront nos alliés de demain.²²

Il y a encore le détail des élections. Les députés ne sont plus payés par le peuple et, selon un système clientéliste, c'est le député qui paye ses électeurs pour les inciter à voter pour lui. Ainsi la profession de foi du député Banqmann, indique des généralités : il veut le bonheur de tous, il ne s'est pas marié montrant son souci de la liberté, il fabrique des boutons de toute taille montrant son souci de l'égalité, il appelle les hommes « mes semblables » montrant

18 « Le législateur a, en effet, pensé que tout citoyen bien couché et bien nourri devait être un homme ami du bon ordre, c'est-à-dire, de sa table et de son lit, et qu'il avait nécessairement de lumières tout ce qu'il en fallait pour ne pas vouloir en donner une part aux consommateurs de paille et de pain noir », Souvestre Émile, *op. cit.*, p. 299.

19 *Ibid.*

20 « Ils seraient les maîtres de tout, si le fauteuil et les deux chambres n'étaient là », *ibid.*, p. 300.

21 *Ibid.*

22 *Ibid.*

son souci de la fraternité. Puis, ensuite, il invite à dîner et au bal l'électeur lui ayant donné une voix, il remet mille francs en bière ou en actions pour les télégraphes aériens à ceux ayant réunis dix voix en sa faveur, ou encore, à ceux ayant réunis vingt voix, une rente à vie de deux litres de potage à la gélatine quotidien.

Il y a encore des séances d'assemblée dans ce monde de l'an trois mille, avec les chefs des partis politiques, dont le plus important est celui des équilibristes. Ils arrivent toujours à se maintenir quelque part en politique, ils sont aussi appelés conservateurs, car ils dépensent une ardeur surhumaine à conserver leurs places et leurs pensions. En face, il y a les aspirants, ceux qui aspirent à prendre les places des équilibristes, et au milieu les indépendants qui vont de gauche à droite pour bien montrer qu'ils ne suivent aucun chemin. Ensuite, il y a quelques petits partis aux marges, qui déplacent les majorités faisant qu'une chambre qui déclare quelque chose un jour, déclare l'inverse le lendemain, voire le jour même. Ainsi, Souvestre décrit une séance de vote de loi à l'assemblée. Tandis que les ministres souhaitaient voir disparaître les trois paires de gants des soldats, Banqmann défend l'idée d'accorder six paires de gants pour ces derniers. Après un discours éloquent, le premier article sur les six paires de gants est adopté par trois cent vingt-trois voix contre deux cent quatre-vingt-dix. Les ministres réagissent. Ils déclarent à M. Banqmann que les crochets étrangers qui font concurrence à ses boutons seront interdits, à un autre chef de parti qu'il sera nommé avocat, à un troisième qu'il sera nommé maréchal, à un quatrième que son neveu aura une perception et sa cousine un bureau de tabac. De ce fait, au vote définitif pour l'ensemble de la loi, il y a six cent onze voix contre, et deux voix pour.

La vision de la politique du futur est chez Souvestre ironique, drôle parfois, mais d'une causticité rare. Tout comme

pour la dimension industrielle qui était un moyen pour lui de dénoncer les risques de dérive de son temps, il s'attaque ici aux problématiques de corruption, de manque de conviction des politiques (la première moitié du XIX^e siècle est assez évocatrice de ce problème), et, républicain convaincu, il met aussi en avant les problématiques que peut poser ce système dans lequel chacun, ayant des intérêts privés, ne défend plus l'intérêt public. C'est encore une manière pour lui de critiquer le système saint-simonien, lequel justement envisageait le pouvoir entre les mains des banquiers et des industriels, lesquels sont les premiers à avoir des intérêts particuliers. Dans *Le Monde tel qu'il sera*, les industriels et hommes d'affaires ont tous un poste de député, Omnivore comme Banqmann par exemple. Là encore, Souvestre détourne les intentions louables de la vision saint-simonienne. En somme, puisque les industriels créent la richesse du pays, puisque ce sont eux qui sont les plus utiles à la société, qui donnent du travail aux gens, puisque ce sont théoriquement de bons administrateurs, ils devraient légitimement prendre le pouvoir par rapport aux autres classes décrites par Saint-Simon, à savoir les militaires, les législateurs et les fonctionnaires publics²³. Pour Saint-Simon, le pouvoir militaire est oppressif, il favorise la loi du plus fort, et les législateurs, comme les fonctionnaires d'ailleurs, n'ont aucune légitimité pour intervenir dans le cadre de l'entreprise, pour prélever l'impôt, dont Saint-Simon dénonce la hausse constante. Pour lui, l'industriel occuperait en plus gratuitement ses fonctions institutionnelles²⁴. Souvestre, pour sa part, oppose une vision moins idyllique : les industriels évidemment, et en particulier les plus puissants, utilisent leur pouvoir politique comme une arme

23 Auxquelles il convient d'ajouter les nobles et les rentiers.

24 « Les industriels se constitueront première classe de la société ; les industriels les plus importants se chargeront gratuitement de diriger l'administration de la fortune publique ». Saint-Simon, *op. cit.*, p. 38.

économique, comme un moyen de pression. L'exemple de la séance avec Banqmman est très explicite de ce point de vue.

Il y a enfin un troisième aspect tout à fait révélateur de l'opposition entre Souvestre et la doctrine saint-simonienne : c'est celui du cosmopolitisme.

C'est là un terme complexe à analyser, car il revêt plusieurs interprétations. L'homme cosmopolite pour certains, c'est celui qui est capable de toucher à l'universalité, tout en conservant ce qui fait sa nature propre, sa singularité. C'est l'homme du monde qui garde son identité. Mais c'est un terme qui, pour d'autres, évoque plutôt l'homme déraciné, qui n'a plus ni famille ni patrie, car il n'a plus, en quelque sorte, de cercle référent. L'homme cosmopolite serait alors à la fois de partout et de nulle part. En 1832 déjà, Guillaume Moens dans sa *Réfutation de la doctrine de Saint-Simon* pointait du doigt cet aspect de la doctrine saint-simonienne :

Un point essentiel de la doctrine saint-simonienne consiste à faire de toutes les familles, et de toutes les nations de l'univers un seul corps social, une association universelle, compacte et indivise ; association, où tous les droits privés cesseront ; où les intérêts se confondront ; où les affections particulières se fondront dans l'affection de l'ensemble. L'homme n'aura plus de famille ni de patrie ; son amour sera cosmopolite.²⁵

Durkheim, grand admirateur de Saint-Simon, ne disait pas l'inverse dans les années 20, considérant que, par définition, le rêve industriel saint-simonien ne pouvait s'envisager qu'à une vaste échelle. Il écrit : « La réalisation de la société industrielle

25 Moens Guillaume (abbé), *Revue du Saint-simonisme ou réfutation de la doctrine de Saint-Simon*, Liège, Imprimerie de Jeunehomme frères, 1832, p. 186.

suppose la création d'une société plus vaste, tant au plan temporel que spirituel, bref l'établissement d'un concert européen ». ²⁶

Souvestre, lui, est radicalement anti-cosmopolite. Un anti-cosmopolitisme qui vient notamment de son attachement à la Bretagne, bien conscient de la vision particulièrement négative qu'avait alors l'identité bretonne, et plus largement les identités régionales, dans l'état français centralisé. Ainsi il rapportait le cas de ces voyageurs qui cherchaient en Bretagne des traces « vivantes » du Moyen-âge, comme si la Bretagne était un pays arriéré et barbare. ²⁷

Il était dubitatif sur la possibilité de coexistence entre les traditions bretonnes, sa langue en particulier, et la France de Paris où Souvestre cherchait, assez vainement, à amener sa culture régionale *via* ses écrits. Néanmoins sa considération anti-cosmopolite lui vient aussi de ses études sur la colonisation des Amériques par les Espagnols, puisqu'il avait en effet consacré son temps à une étude sur Barthélémy de las Casas²⁸, célèbre missionnaire espagnol qui avait pris la défense des Indiens d'Amérique. Et pour lui, cette rencontre entre deux civilisations que tout oppose est exactement ce à quoi mène la confrontation de deux cultures dont l'une se jugera toujours supérieure à l'autre. Il est intéressant de souligner que c'est d'ailleurs par son engagement contre le cosmopolitisme qu'il s'engagea contre l'esclavage en

26 Marcel Fournier rapporte cette citation tirée du *Socialisme* dans *Émile Durkheim : 1858-1917*, Paris, Arthème Fayard, 2007, Non paginé (note 119). Il la commente ainsi : « Durkheim met ainsi en évidence la dimension internationaliste et cosmopolite de la pensée saint-simonienne ».

27 Bärbel Plötner, « Enjeux et risques du contact des "races" chez Souvestre », dans Moussa Sarga (textes réunis et présentés par), *L'idée de « race » dans les sciences humaines et la littérature (XVIII-XIX^e siècles)*. Actes du colloque international de Lyon (16-18 novembre 2000), Paris, L'Harmattan, 2003, p. 269.

28 Cette étude s'inscrivait dans une suite d'articles publiés dans la *Revue de Paris* entre 1842 et 1844 et est consacrée à l'histoire des colonies françaises aux Amériques.

1848. À ses yeux, le cosmopolitisme n'était rien d'autre qu'une énième utopie.

Dans *Le Monde tel qu'il sera*, il aborde la question du cosmopolitisme. D'abord il n'y a plus qu'un seul grand état mondial. Ensuite, la société est totalement métissée. Son héros voit ainsi dans la physionomie des hommes des origines mongoles, américaines, malaises, caucasiennes, et conclut : « Ce mélange de types était la conséquence naturelle des progrès des lumières »²⁹. Le terme « conséquence » révèle indéniablement que Souvestre ne marche pas dans les pas de Saint-Simon. Mais, plus loin, il fait une comparaison encore plus appuyée, puisqu'il compare cette mixité à un terrain laissé en jachère où toutes les plantes se mélangent, mais au milieu desquelles une ou deux finiront par étouffer les autres. Pour lui, l'utopie de la « fraternité générale » devient la contre-utopie de la « laideur universelle ».³⁰

L'autre passage où il évoque le cosmopolitisme est lorsqu'il s'intéresse au port de Sans-Pair, la capitale du pays mondial. Il écrit ainsi qu'il y avait plein de bateaux qui « traversaient les mers, remontaient les fleuves, pour porter aux peuplades les plus reculées les bienfaits du vaudeville, ou les enseignements de l'opéra-comique »³¹. Il y a là encore beaucoup d'ironie par rapport, justement, à cette confrontation des peuples que définissait Souvestre, considérant qu'une société se réclamant comme « cultivée » ne pouvait que vouloir s'implanter sur des territoires qu'elle considérait comme « non cultivés ». Il y a là, évidemment, une pique directement adressée à Prosper Enfantin,

29 Souvestre Émile, *op. cit.*, p. 73.

30 « Tout les sangs s'étaient mêlés. Mais, comme dans une terre abandonnée à elle-même, où les plantes les moins précieuses ne tardent pas à tout envahir, les races les plus déshéritées avaient fini par prévaloir dans les générations successives, et la fraternité générale avait amené la laideur universelle », *ibid.*

31 *Ibid.*, p 103.

grand saint-simonien et prosélyte très actif de cette doctrine, qui se rendit en Orient pour le réconcilier notamment avec l'Occident dans une sorte de paix universelle.

Souvestre pointe aussi du doigt l'inanité des échanges économiques comme garantie d'un monde cosmopolite. Il décrit en effet comment, à Sans-Pair, les Chinois amenaient leur plomb et l'étain, les Espagnols leur mercure, les Siciliens leur soufre, les Américains leur or, les Anglais leur charbon, les Africains leur bitume, les peuples du Nord leur fer et leur platine, mais comment finalement, tous ces peuples n'étaient reliés par aucune association fraternelle. Tous ces échanges économiques avaient, selon Souvestre, déconnecté les hommes de leurs villes, de leurs foyers, de leurs patries, sans pour autant leur faire adopter la patrie de l'autre, en l'occurrence celle de Sans-Pair.

Ce troisième point est probablement essentiel pour comprendre toute la profondeur de la rupture entre la pensée saint-simonienne et celle de Souvestre que l'on trouve dans *Le Monde tel qu'il sera*.

Beaucoup d'autres aspects auraient mérité d'être ici approfondis. Notamment la question de la spiritualité, autre notion qui traverse l'ouvrage de Souvestre, et qui préside à sa conclusion. Pour ce dernier en effet, l'échappatoire qu'il évoque dans son épilogue est liée à un nécessaire retour à des valeurs morales dépassant le cadre utilitaire et productiviste. *Le Monde tel qu'il sera* ne se place pas dans une inexorable fatalité par rapport à ce qu'il décrit. Pour autant, l'ouverture est assez ténue puisqu'elle passe pour l'auteur par un revers de la nature qui ramènerait dans l'esprit de l'homme la conscience de sa faiblesse et une pensée

« réenchantée » au sens divin, mais, plus largement, au sens spirituel.³²

Il est important de souligner que Souvestre s'inscrit plus largement au XIX^e siècle, dans une dynamique anti-utopique et dystopique remettant en cause la course à la perfectibilité absolue. Course qui passe souvent par la technologie et par la mise en œuvre de doctrines sociales nouvelles, et qu'avait déjà, sous l'angle de la satire, évoquée Charles Nodier dans *Hurlublu* en 1833³³. Si anticipation il y a en effet dans *Le Monde tel qu'il sera*, il est certain que Souvestre cherche avant tout à jeter un regard sur sa propre société, qui est aux prémices de ce que sera aux yeux de l'auteur, l'an 3000, avec cette dominance croissante de l'industrie, cette volonté d'universalité qui pointe dans la pensée de certains théoriciens de son temps, et cet embourgeoisement de la classe au pouvoir, plus soucieuse de ses propres intérêts que des intérêts publics. Tout ce que pour lui le saint-simonisme contribue à affirmer, ou contribuerait à affirmer si ses théories étaient détournées de leurs intentions premières, dans un but utopiste, par définition inatteignable.

Bibliographie

BRAGA Corin, « Utopie, eutopie, dystopie et anti-utopie », in *Metabasis, philosophie et communication*, n° 2, septembre 2006, p. 1-34.

- 32 La conclusion est tout à fait assimilable au Déluge biblique où Dieu intervient, déchaînant les éléments contre l'humanité, et l'ouvrage se conclue ainsi : « Paix aux hommes de bonne volonté. C'est pour eux que l'humanité renaîtra, et que le monde sortira de ses ruines », *ibid.*, p. 322.
- 33 Sous-titré d'ailleurs « *Histoire progressive* », référence plus ou moins avouée au progressisme vanté notamment par le saint-simonisme.

- BRAGA Corin, *De l'Utopie à la contre-utopie aux XVI^e-XIX^e siècles*, thèse de doctorat en philosophie sous la direction de Jean-Jacques Wunenburger, Lyon III, 2008.
- MOENS Guillaume (abbé), *Revue du Saint-simonisme ou réfutation de la doctrine de Saint-Simon*, Liège, Imprimerie de Jeunehomme frères, 1832.
- MOUSSA Sarga (textes réunis et présentés par), *L'Idée de « race » dans les sciences humaines et la littérature (XVIII^e-XIX^e siècles)*. Actes du colloque international de Lyon (16-18 novembre 2000), Paris, L'Harmattan, 2003.
- MOYLAN Tom, *Scraps of the Untainted Sky : Science Fiction, Utopia, Dystopia*, Boulder (Etats-Unis), Westview Press, 2000.
- PLÖTNER Bärbel, *Redécouvrir Émile Souvestre, années de jeunesse : 1806-1837*, Morlaix, Skol Vreizh, 2013.
- PLÖTNER Bärbel [dir.], Blanchard, Nelly [dir.], *Émile Souvestre : écrivain breton porté par l'utopie sociale*. Actes de colloque, Morlaix, 3-4 février 2006, Brest, Centre de recherche bretonne et celtique, 2007.
- RÉGNIER Philippe [dir.], *Études saint-simoniennes*, Lyon, PUL, 2002.
- SAINT-SIMON Claude-Henri (de), *Catéchisme des industriels*, 3 volumes, Paris, Imprimerie de Sétier, 1823-1824.
- SOUVESTRE Émile, *Le Monde tel qu'il sera*, Paris, W. Coquebert, 1846
- SYLVOS Françoise, « Émile Souvestre ou la réclame telle qu'elle sera », in *Romantisme*, n° 155, janvier 2012, p. 71-89.
- TROUSSON Raymond, *D'Utopie et d'utopistes*, Paris, L'Harmattan, 1998.

TROUSSON Raymond, *Sciences, techniques et utopies : du paradis à l'enfer*, Paris, L'Harmattan, 2003.

YACINE Jean-Luc, *La Question sociale chez Saint-Simon*, Paris, L'Harmattan, 2001.

La vision de l'avenir dans les contes fantastiques du XIX^e siècle : un mirage inaccessible

KAREN VERGNOL-RÉMONT

CELIS

L'avenir, fantôme aux mains vides,
Qui promet tout et qui n'a rien !
Victor Hugo
Les voix intérieures
« *Sunt Lacrimae rerum* »

Le genre fantastique propose une vision bien spécifique de l'avenir. En effet, les personnages n'ont que très peu le loisir de se projeter et d'imaginer ce que sera le lendemain. Étant un genre axé sur la peur, ses conteurs mettent en scène principalement l'instant présent, et cet effet est nommé par Nathalie Prince « l'épiphanie fantastique »¹. Pour elle, tout ce qui apparaît dans le texte est appelé à se concentrer sur l'unique événement et sur la totalité de l'effet. De même, la brièveté de la nouvelle est essentielle puisqu'elle permet de faire vivre le récit de façon immédiate. Selon Nathalie Prince toujours, la longueur d'un roman a tendance à diluer la chose racontée et l'empêche d'exister. Ainsi, soit le narrateur nous propose de vivre le moment présent, soit il relate un événement passé. L'immédiateté de la nouvelle interdit toute digression vers le futur. Le conteur fantastique s'intéresse à l'instant présent pour faire partager au lecteur les sensations et l'angoisse ressenties par le protagoniste. Les récits peuvent aussi évoquer un événement passé, fort en émotions,

1 Prince Nathalie, *Le Fantastique*, Paris, Armand Colin, coll. « 128 », 2008, p. 79.

puisqu'il amène souvent un vacillement de la raison du personnage. Mais même lorsque le héros fantastique a la possibilité de se projeter dans l'avenir, la plupart du temps, il est rattrapé par le passé, source d'idéalisation, mais également de regrets.

Dans les relations amoureuses, par exemple, c'est toujours l'épouse décédée qui supplante la femme vivante. Le fantastique aime en effet mettre en scène des amours malheureuses, impossibles, inconvenantes. Toutes ces romances ont le parfum d'un goût d'antan. Le futur se conjugue toujours au passé. Par exemple, dans la nouvelle « Véra » (1874) de Villiers de l'Isle-Adam extraite des *Contes cruels*, le veuf éploré ne parvient pas à se consoler de la mort de son épouse. Pendant un an, il croit la voir sans cesse à ses côtés. L'oublier semble impossible. Aucune projection vers l'avenir n'est envisageable, le regard du personnage est irrémédiablement tourné vers le passé.

Notre étude s'articule en trois temps. Tout d'abord, en quoi la vision de l'avenir est-elle négative dans les contes fantastiques ? Puis pourquoi aimer la morte plutôt que la vivante ? Et enfin, comment s'inscrit dans le fantastique une vision du temps bien particulière : celle de l'éternel retour ?

Vision négative de l'Avenir

Le premier constat que tout lecteur peut faire, c'est que le genre fantastique offre une vision négative de l'avenir. En effet, le personnage prend souvent conscience que le temps qui passe l'amène, de façon inexorable, vers la mort. Mais ce qui effraye également le protagoniste, c'est de savoir que la jeunesse n'est pas éternelle, et que le temps qui s'écoule entraîne le vieillissement de la chair, la disparition de la jeunesse et de la beauté.

Ainsi dans « Les Milésiennes » (1892) de Marcel Schwob, l'auteur français met en scène de jeunes vierges, belles comme le jour et dont le teint est aussi frais que la rosée du matin. Mais une épidémie de suicides vient frapper la communauté dont font partie ces jeunes beautés.

La première des Milésiennes s'avança vers l'immense miroir, souriante, et se dévêtit. Le voile attaché sur l'épaule tomba, puis le pli du sein, et la ceinture azurée qui retenait la gorge : son corps parut dans sa splendeur. [...] Mais la jeune fille, les yeux horriblement dilatés, pleura un cri de bête épouvantée. Elle s'enfuit, et on entendit le bruit de ses pieds nus sur les dalles. Puis, parmi la terreur du silence, des minutes s'étant écoulées, retentit le hurlement des pleureuses.²

Ce sont les jeunes milésiennes, pleines de vie et aux corps parfaits, qui décident de se pendre après s'être regardées dans le miroir du temple. Seule la personne qui se mire peut voir son reflet. La jeune femme s'avance et s'attend à voir l'image de ses courbes parfaites. Le lecteur ne sait pas ce qu'elle voit dans la surface miroitante. Pourtant, la vision qui s'offre à la jeune fille fait ressortir son animalité puisqu'au moment où jaillissent les larmes, la comparaison est faite avec « le cri d'une bête épouvantée ». Ce que la Milésienne a perçu dans le miroir n'est sans doute pas ce à quoi elle s'attendait. Cette vision, après l'avoir fait pleurer, la conduit à s'enfuir du temple. Mais la jeune femme ne fait pas que prendre la fuite, avec l'évocation du « hurlement des pleureuses », on comprend qu'elle s'est donné la mort. Le thème du miroir est fréquemment usité en littérature. Objet souvent maléfique, il est ici funeste puisqu'il offre aux jeunes femmes, non pas le reflet actuel de leur beauté, mais ce que celle-ci devient dans l'avenir. Le miroir est également le symbole de l'orgueil des Milésiennes qui savent qu'elles ont des corps désirables à la beauté parfaite. Mais l'objet miroitant devient sinistre : il ne montre pas la beauté

² Schwob Marcel, « Les Milésiennes », *Œuvres*, Paris, Phébus, coll. « Libretto », 2002, p. 287.

présente des jeunes femmes, il révèle plutôt que celle-ci est éphémère. Face à leur reflet repoussant, un sentiment de répulsion et de honte envahit les demoiselles et les pousse à la mort.

L'image du miroir sinistre était déformée dans le sens naturel des choses. Semblable à elle-même dans ce miroir, la Milésienne se voyait le front parcouru de plis, les paupières coupées [...]. L'image n'avait plus de cheveux, et sous la peau de la tête couraient des veines bleues opaques. Ses mains qui se tendaient paraissaient de corne et les ongles couleur de plomb. Ainsi le miroir présentait à la vierge milésienne le spectacle de ce que lui réservait la vie.³

La vision du temps qui passe est effrayante puisqu'il aspire toutes formes de beauté pour ne laisser qu'un corps usé par la vieillesse. Les jeunes femmes, plutôt que de vieillir et de voir sur leurs physiques avantageux les affres du temps, préfèrent mettre fin à leurs jours. Ce qui est également souligné dans le texte, c'est que l'homme est totalement impuissant face à la fuite du temps. Ici, ce n'est même pas la mort qui effraie. Les jeunes femmes n'ont pas peur de mourir puisqu'elles se donnent la mort de leur propre chef. Les Milésiennes sont apeurées par les dommages que le temps exerce sur leurs attraits. Pourtant l'homme est défini par sa finitude, donc son enveloppe corporelle se dégrade au fil des années. Tout comme sa beauté, elle est éphémère et évanescence. Mais les Milésiennes, gonflées de vanité par la beauté de leurs attributs, choisissent le linceul plutôt que de voir les ans gâter leur seule richesse. Elles décident alors de ne laisser aucune chance au futur et de figer leur beauté dans l'instant présent. Leur vanité est plus forte que leur instinct de survie.

D'autres textes fantastiques montrent l'impuissance de l'homme face au temps qui s'écoule. Chez Edgar Allan Poe dans « The Island of the Fay » (1841), une réflexion sur le temps apparaît. Le narrateur, placé dans une nature presque merveilleuse,

3 Schwob Marcel, *op. cit.*, p. 287-288.

voire édénique, se retrouve face à une créature féérique. Le temps, qui ne devrait pas avoir d'emprise sur elle, va pourtant la faire vieillir prématurément et la tuer.

And again and again she made the circuit of the island, (while the sun rushed down to his slumbers;) and at each issuing forth into the light, there was more sorrow about her person, while it grew feebler, and far fainter, and more indistinct; and at each passage into the gloom, there fell from her a darker shade, which became whelmed in a shadow more black. But at length, when the sun had utterly departed, the Fay, now the mere ghost of her former self, went disconsolately with her boat into the region of the ebony flood — and that she issued thence at all I cannot say, — or darkness fell over all things, and I beheld her magical figure no more.⁴

Ainsi la fée voit sa jeunesse et sa vivacité s'évaporer peu à peu, montrant du même coup que les créatures enchanteresses sont, elles aussi, soumises aux lois implacables du temps. L'avenir pour elle se traduit également par le vieillissement et par la mort. Les éléments qui composent la scène sont d'ailleurs funestes. L'eau sur laquelle navigue l'être imaginaire est en lien avec la vision héraclitéenne qui indique « qu'on ne se baigne jamais deux fois dans le même fleuve ». L'élément aquatique est lié au temps. Il montre que le passé est révolu et ne peut pas être atteint. Ici, l'instant présent n'a même pas le temps d'exister. Le temps s'accélère de plus en plus puisque la fée est prisonnière de ce

4 Edgar Allan Poe, *Poetry, Tales, & Selected Essays*, Patrick F. Quinn and G.R. Thompson (éd.), New York, Library of America, 1984, p. 938. « Et plusieurs fois encore elle fit le circuit de l'île, pendant que le soleil se précipitait vers son lit, et à chaque fois qu'elle émergeait dans la lumière, il y avait plus de chagrin dans sa personne, et elle devenait plus faible, et plus abattue, et plus indistincte ; et, à chaque fois qu'elle passait dans l'obscurité, il se détachait d'elle un spectre plus obscur qui était submergé par une ombre plus noire. Mais à la fin, quand le soleil eut totalement disparu, la Fée, maintenant pur fantôme d'elle-même, entra avec son bateau, pauvre inconsolable ! dans la région du fleuve d'ébène, et si elle en sortit jamais, je ne puis le dire, car les ténèbres tombèrent sur toutes choses, et je ne vis plus son enchanteresse figure ». Poe Edgar Allan, *Contes, Essais, Poèmes*, (traduction de Baudelaire et de Mallarmé complétées de nouvelles traductions de Jean-Marie Maguin et de Claude Richard), Paris, Laffont, coll. « Bouquins », 1989, p. 563.

minuscule tourbillon⁵ qui tournoie de manière continue autour de cette île. Et tout comme l'homme est impuissant face au temps qui passe, la fée est entraînée dans ce tourbillon mortifère duquel elle ne peut pas s'échapper. L'eau est presque toujours mortifère chez Poe, qu'elle soit stagnante ou vive. Ainsi, tout comme les aiguilles d'une montre courent autour de leur centre, la barque tourne en rond autour de cette île circulaire. Le symbole de la barque n'est pas sans rappeler le complexe de Charon qui transforme le voyage de la fée en un aller simple pour la mort. Selon Bachelard, la barque peut devenir berceau, mais ici elle est clairement assimilée au cercueil⁶. En effet, plus la fée tourne, plus son corps vieillit jusqu'à devenir un spectre ; elle n'est donc plus qu'une âme comme celle que Charon emmène sur sa barque. Ce conte offre encore une vision de l'avenir peu flatteuse, car même les créatures imaginaires sont vouées à la mort. Il souligne le côté injuste de cette finitude puisque la fée apparaît comme une créature fragile, innocente qui, finalement, ne devrait pas mériter cette fin si rapide. Le temps est donc un thème récurrent dans la littérature fantastique, car il est source d'angoisse et il conditionne l'état d'esprit de nos personnages. En effet, la plupart des protagonistes mis en scène sont assez mélancoliques, alanguis ou possèdent un certain dégoût de l'existence.

Maupassant, qui s'intéresse énormément à la psychologie humaine et aux mystères de l'esprit humain, crée souvent des personnages inspirés du réel. Il aime à mettre en scène des protagonistes torturés, mélancoliques, qui n'espèrent plus grand-chose de l'existence. Ses œuvres fantastiques offrent donc

5 Dans « A Descent into a Maelström » (1841), le tourbillon a également un aspect temporel. Le narrateur explique qu'après avoir survécu à la fureur de la tempête, sa jeunesse s'est envolée. Ses cheveux noirs de jais sont devenus blanc neige et son corps est celui d'un vieillard.

6 Bachelard Gaston, *L'Eau et les Rêves*, Paris, José Corti, coll. « Biblio Essais », 1942, p. 88.

également une vision de l'avenir peu flatteuse. Lui-même s'insurge et souligne la monotonie de l'existence : « Je trouve que les événements ne sont pas variés, que les vices sont bien mesquins et qu'il n'y a pas assez de tournures de phrases »⁷. Cette lassitude de vivre de l'auteur transparaît dans ses contes. Par exemple, dans « Suicides » (1880), le narrateur, lassé et abattu par un quotidien trop pesant, décide de se projeter dans le futur après avoir fait une introspection.

C'était fini. J'arrivais à la source, et brusquement je me retournai pour envisager le reste de mes jours. Je vis la vieillesse hideuse et solitaire, et les infirmités prochaines et tout fini, fini, fini ! Et personne autour de moi ! Mon revolver est là, sur la table... Je l'arme... Ne relisez jamais vos vieilles lettres.⁸

L'avenir est peu enviable puisqu'il engendre vieillesse, mort et solitude, sans aucune promesse de bonheur possible. Par contre, le passé lui paraît plus intéressant, il songe à un certain nombre d'événements, à ses anciennes conquêtes amoureuses. Tous les objets qu'il a amassés au cours des années le replongent dans sa vie d'autrefois. Il remonte jusqu'à son enfance. Mais une fois qu'il est arrivé aux prémices de sa vie, il imagine le futur qui vient fortement contraster avec ses souvenirs. Le jeune homme d'autrefois laisse place à la vieillesse et à ses souffrances. Devant cette perspective, le narrateur préfère mettre fin à ses jours de façon délibérée sans attendre la visite de la faucheuse. D'ailleurs, un grand nombre de contes de l'auteur français font une apologie du suicide. Dans « L'Endormeuse » (1889), il met en scène un établissement où l'on peut mourir librement quand on l'a décidé puisque beaucoup de ses concitoyens ne voient rien de bon dans le futur. Ces établissements ont d'ailleurs réellement existé durant le

⁷ Castex Pierre-Georges, *Le Conte fantastique en France de Nodier à Maupassant*, Paris, José Corti, 1951, p. 367.

⁸ Maupassant Guy (de), *Contes et nouvelles*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1974, Tome I, p. 180.

mandat du général Boulanger qui voulait faire de Paris une « ville propre » sans cadavres flottant dans la Seine. Dans « La Nuit » (1887), Maupassant met d'ailleurs en scène un personnage qui finit par se noyer dans le fleuve parisien. Ainsi, la langueur de vivre des protagonistes ne leur donne qu'une vision négative de l'avenir. Le fantastique, avec une vision noire du futur, souligne les peurs de l'homme : la vieillesse qui entraîne la laideur du corps, la mort et l'éternelle question de la survie de l'âme, la solitude. Ainsi, nos protagonistes évitent de se projeter dans l'avenir qui est grandement anxiogène et se retournent vers le passé. Et c'est principalement le cas pour les relations amoureuses.

Des amours funestes

Les amours fantastiques sont toujours malheureuses, tout comme dans le mythe d'Orphée dont la bien-aimée meurt prématurément. En effet, l'épouse d'Orphée, Eurydice, en tentant d'échapper à Aristée, marche sur un serpent qui la mord. Cette morsure lui est fatale. Orphée se rend alors aux Enfers pour tenter de la sauver et les Dieux, touchés par cet amour si fort, lui permettent de la ramener à une seule condition : ne jamais se retourner vers Eurydice pour la regarder. Malheureusement, Orphée succombe à la tentation et regarde sa bien-aimée. Condamné à ne jamais la revoir, il rentre sur terre, seul, où il vit reclus pour pleurer l'objet de ses désirs. Les femmes du village, jalouses de cet amour exclusif, découpent le jeune homme en morceaux et dispersent ses restes dans différents fleuves. Les fantastiqueurs s'inspirent de ce mythe, car le narrateur des récits fantastiques vit la plupart du temps un amour exclusif auquel il se voue corps et âme.

C'est le cas dans « Ligeia » (1838) d'Edgar Allan Poe. Le narrateur est éperdument amoureux de Ligeia qui, par un destin

funeste, décède des suites d'une grave maladie. Le narrateur a beaucoup de mal à s'en remettre, mais il finit par se remarier « dans un moment d'aliénation mentale » avec une femme totalement opposée à la sombre Ligeia. En effet, Lady Rowena est blonde aux yeux bleus, ce qui vient contraster avec les cheveux noirs de Ligeia et son regard couleur encre. Ici s'opposent la lumière, avec la chevelure solaire de Rowena, et l'obscurité, avec celle de Ligeia. Vie et mort diffèrent de la même manière que futur et passé. Mais ce mariage n'est qu'une duperie puisque le narrateur pense toujours à sa défunte épouse.

My memory flew back, (oh, with what intensity of regret!) to Ligeia, the beloved, the august, the beautiful, the entombed. I revelled in recollections of her purity, of her wisdom, of her lofty, her ethereal nature, of her passionate, her idolatrous love. Now, then, did my spirit fully and freely burn with more than all the fires of her own.⁹

Ligeia le hante toujours et à aucun moment le narrateur ne tente de l'oublier et de considérer la vie avec sa nouvelle femme comme la possibilité d'un avenir meilleur. Dans l'extrait ci-dessus, on remarque que le narrateur regarde uniquement en arrière puisqu'il dit que même sa mémoire se retourne : « my memory flew back ». L'énumération qui suit décrit Ligeia par le biais de quatre termes : « the beloved, the august, the beautiful, the entombed ». Le narrateur l'encense jusqu'à clore la phrase par « the entombed ». Il a donc bien conscience qu'elle est morte, mais cette caractéristique l'oppose à sa seconde épouse Rowena qui est vivante. Et d'ailleurs, il ne peut pas aimer cette dernière, car elle est encore en vie et ne peut pas remplacer Ligeia. Dans la suite de cet extrait, le

⁹ Poe Edgar Allan, *op. cit.*, p. 272. « Ma mémoire se retournait, — oh ! avec quelle intensité de regret ! — vers Ligeia, l'aimée, l'auguste, la belle, la morte. Je faisais des orgies de souvenirs ; je me délectais dans sa pureté, dans sa sagesse, dans sa haute nature éthérée, dans son amour passionné, idolâtrique. Maintenant mon esprit brûlait pleinement et largement d'une flamme plus ardente que n'avait été la sienne ». Poe Edgar Allan, *op. cit.*, p. 370.

narrateur emploie six fois le pronom « her » dans une longue énumération. Le lecteur prend conscience que le veuf voue un amour obsessionnel et idolâtrique pour Ligeia. Cette accumulation de pronoms montre l'emprise qu'elle exerce sur lui, même une fois morte. L'époux se tourne irrémédiablement vers le passé et lorsque Lady Rowena meurt, c'est Lady Ligeia qui apparaît sous les yeux du narrateur.

Shrinking from my touch, she let fall from her head the ghastly cerements which had confined it, and there streamed forth, into the rushing atmosphere of the chamber, huge masses of long and dishevelled hair; it was blacker than the wings of the midnight! And now slowly opened the eyes of the figure which stood before me. [...] these are the full, and the black, and the wild eyes — of my lost love — of the lady — of the LADY LIGEIA.¹⁰

Lady Rowena disparaît totalement comme si elle n'avait jamais existé aux yeux de son mari. Sa mort lui sert seulement à revoir une nouvelle fois celle qu'il aime d'un amour sans faille : Lady Ligeia. Le corps sans vie de Rowena devient une coquille vide permettant à Ligeia de réapparaître aux yeux du veuf exploré. Mais Ligeia semble ne pas supporter d'être morte et de partager son mari avec une autre. Elle enferme son époux dans une sphère de souvenirs pour l'obliger à rester dans le passé. En effet, Ligeia est dans la mythologie grecque le nom d'une sirène. Ces femmes hybrides sont célèbres pour envoûter les marins et les attirer à elles pour les dévorer. C'est exactement ce que fait Ligeia par le biais de son tourbillon de cheveux qui envahit toute la chambre et enveloppe le narrateur. Sa chevelure tournoyante la ramène à son

¹⁰ *Ibid.*, p. 277. « Elle se retira à mon contact, et elle dégagea sa tête de l'horrible suaire qui l'enveloppait ; et alors déborda dans l'atmosphère fouettée de la chambre une masse énorme de longs cheveux désordonnés ; ils étaient plus noirs que les ailes de minuit, l'heure au plumage de corbeau ! Et alors je vis la figure qui se tenait devant moi ouvrir lentement, lentement les yeux. [...] — Voilà bien les yeux adorablement fendus, les yeux noirs, les yeux étranges de mon amour perdu, de lady — de LADY LIGEIA ! », *ibid.*, p. 374.

origine antique. Mais le texte insiste également sur la couleur de ce tourbillon capillaire par le biais d'une sombre comparaison animalière. Au moment où le lecteur lit cette ligne, il ne sait pas encore que c'est Ligeia jusqu'à ce que les différences existantes entre les deux femmes soient mises en avant. La chevelure et les yeux qui apparaissent sont couleur de la nuit en parfaite opposition avec la beauté lumineuse de Rowena. Le doute n'est plus permis, les deux corps féminins se superposent pour redonner naissance à celle qui obsède toutes les pensées du narrateur. Le corps de Rowena disparaît et même le souvenir de son existence s'efface. Ligeia possède donc maintenant le narrateur sur tous les plans : physique et psychique. L'obsession dévorante du mari éploré le conduit irrémédiablement vers la mort. Ses souvenirs l'empêchent de vivre et le consomment de l'intérieur.

Parfois, c'est le partenaire encore vivant qui n'accepte pas que sa conjointe soit décédée, et il déploie alors un certain nombre de stratagèmes pour continuer à vivre son amour. C'est le cas de la plupart des nécrophiles qui aime toujours la personne même quand toute vie a fui et qu'elle n'est plus qu'un cadavre. Ils ne se contentent pas du souvenir de l'être aimé, ils ont besoin d'êtreindre le corps sans vie de celui-ci. Maupassant met en scène dans son récit « La Tombe » (1884) un jeune homme qui profane la sépulture de sa bien-aimée pour la serrer une dernière fois dans ses bras.

Je mis le cercueil à nu. Et je soulevai une planche. Une odeur abominable, le souffle infâme des putréfactions me monta dans la figure. Oh ! son lit, parfumé d'iris ! J'ouvris la bière cependant, et je plongeai dedans ma lanterne allumée, et je la vis. Sa figure était bleue, bouffie, épouvantable ! Un liquide noir avait coulé de sa bouche. Elle ! c'était

elle ! Une horreur me saisit. Mais j'allongeai le bras et je pris ses cheveux pour attirer à moi cette face monstrueuse !¹¹

Le jeune veuf refuse la mort de l'objet de son amour et il insiste sur le caractère unique de celui-ci. C'est ce que le texte souligne par la répétition du pronom personnel « elle » suivi de points d'interjection. Maupassant insiste sur la dimension olfactive. Malgré le « souffle infâme des putréfactions », l'amoureux éploré paraît ne pas être incommodé par l'odeur fétide qui se dégage. Il n'est pas atteint par l'instant présent et veut voir la jeune femme comme dans le passé. Le présent n'est que mort et odeur nauséabonde, alors il s'imagine sentir le parfum des iris qui le replonge dans le passé. Cette fragrance est sans doute associée à la jeune femme. La suite de l'extrait continue d'opposer les souvenirs du jeune homme et la vision présente. L'amour empêche le narrateur de voir la dure réalité : le corps qu'il tire de la tombe est en putréfaction, mais il est sur le point de l'embrasser quand surgit le gardien du cimetière. Le personnage est face à deux sentiments contradictoires : le dégoût qu'il exprime par la phrase très courte : « une horreur me saisit », suivie par une seconde phrase qu'il débute par la conjonction de coordination « mais » indiquant que son amour dévorant surmonte cette aversion naturelle face à un corps en décomposition. La vision passée de la jeune femme pleine de vie prend le pas sur la vision présente qui n'est que décomposition et odeur nauséabonde.

Parfois, les amours passées se rapportent seulement à un objet ; c'est le cas dans « La Chevelure » (1884) de Maupassant. Un homme découvre dans un meuble dont il vient de faire l'acquisition, une natte blonde. Par métonymie, le narrateur s'éprend de la femme morte à qui appartenait cette chevelure. Il

11 Maupassant Guy (de), *Contes et Nouvelles*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la pléiade », 1979, Tome. II, p. 216.

avoue d'autre part être attiré par les femmes du passé lorsqu'il affirme : « Le passé m'attire, le présent m'effraie parce que l'avenir c'est la mort »¹². Il préfère rester dans le passé en imaginant la jeune femme à qui appartenait cette chevelure solaire.

N'était-ce point étrange que cette chevelure fût demeurée ainsi, alors qu'il ne restait plus une parcelle du corps dont elle était née ? Elle me coulait sur les doigts, me chatouillait la peau d'une caresse singulière, d'une caresse de morte. Je me sentais attendri comme si j'allais pleurer. Je la gardai longtemps, longtemps en mes mains, puis il me sembla qu'elle m'agitait, comme si quelque chose de l'âme fût resté caché dedans.¹³

Cette natte agit sur le narrateur qui imagine la jeune femme et s'éprend d'elle. Cette gerbe de cheveux morts devient l'objet liant le présent au passé et permettant l'amour entre un vivant et une morte.

D'autres textes fantastiques datant du XIX^e siècle mettent en scène la monomanie d'un personnage face à une « gerbe de cheveux morts ». Dans le roman *Bruges-La-Morte* (1892) de Georges Rodenbach, le veuf, Hugues Viane, conserve précieusement tous les effets personnels de sa défunte épouse. Mais le souvenir qu'il chérit le plus est sans conteste la natte blonde, vestige de la chevelure de sa bien-aimée, qu'il conserve farouchement dans un coffret de cristal. Rendant toujours hommage à ce témoin de l'existence de l'être disparu dont il prend grand soin, il tombe amoureux d'une jeune comédienne, qui ressemble, trait pour trait, à sa défunte épouse. Très vite, le masque évanescant de souvenirs ne suffit plus à faire passer la vivante pour la morte. Et quand celle-ci ose toucher cette relique sacrée gardée dans le coffret transparent, Hugues la tue. Le spectre de l'épouse décédée et la cristallisation des souvenirs heureux sont plus forts que la femme vivante, fade par rapport à son modèle. Ces deux

¹² *Ibid.*, p. 140.

¹³ Maupassant Guy (de), *op.cit.*, p. 111.

exemples¹⁴ soulignent l'aspect vampirique de cette obsession qui aspire la vie et l'esprit du vivant pour nourrir le souvenir de l'être disparu. Le personnage fantastique a besoin de cet objet qu'il chérit comme une relique sacrée. On retrouve un conte analogue, même s'il est beaucoup plus cruel, chez Poe avec le récit « Bérénice » (1835). En effet, le narrateur qui voit sa promise décliner, se met à désirer ardemment une partie de son corps qui n'est pas rongée par la maladie : ses dents. Une fois la jeune femme mise en bière, il déterre le corps et lui arrache ses trente-deux dents afin de posséder, à tout jamais, la dentition de sa bien-aimée.

Selon Nathalie Prince, ces reliques sont des objets « fétiches » : « ils ne sont alors animés que par la grâce d'une folie érotique, d'un imaginaire débridé qui sait [...] se représenter la femme à qui elle [la chevelure] appartenait, mais également sa négation »¹⁵. Ainsi, ces vestiges d'une personne disparue révèlent à la fois la folie du personnage, mais également la contradiction humaine : désirer ce que l'on ne peut pas obtenir. Le monomane ou le fétichiste recherchent un bonheur perdu, un bonheur qu'ils ne peuvent pas réussir à avoir puisqu'il est passé.

Les amours fantastiques sont donc à l'image de leurs personnages, elles révèlent leur peur de l'avenir ; vivre dans le passé est plus rassurant. Le mari éploré tente alors par tous les moyens de se rapprocher de l'objet de ses désirs pour le posséder à tout jamais. Ces relations mortifères empêchent toute possibilité de bonheur et de projection vers le futur. Mais le passé devient l'avenir puisqu'il peut être vécu de façon cyclique.

14 On peut également penser à « La Tresse Noire » (1859) d'Erckmann-Chatriann. Ce conte met en scène le capitaine Taifer qui porte sur lui en permanence une tresse couleur jais. Lorsqu'il la dépose sur le bras de Théodore son ami, elle s'anime et rampe le long de son bras comme un serpent.

15 Prince Nathalie, *op. cit.*, p. 97.

Le passé, c'est l'avenir

Un grand nombre de théories sur le temps existent, mais une en particulier semble bien s'appliquer aux récits fantastiques : le concept de « l'éternel retour » de Nietzsche. Selon le philosophe, la vie est un éternel recommencement, il faut souhaiter revivre encore et encore les mêmes actions. Et le bonheur est possible à condition d'accepter qu'il y ait des jours plus sombres que d'autres.

Le poids formidable — Que serait-ce si, de jour ou de nuit, un démon te suivait une fois dans la plus solitaire de tes solitudes et te disait : « Cette vie, telle que tu la vis actuellement, telle que tu l'as vécue, il faudra que tu la revives encore une fois, et une quantité innombrable de fois ; et il n'y aura en elle rien de nouveau, au contraire ! il faut que chaque douleur et chaque joie, chaque pensée et chaque soupir, tout l'infiniment grand et l'infiniment petit de ta vie reviennent pour toi, et tout cela dans la même suite et le même [...]. L'éternel sablier de l'existence sera retourné toujours à nouveau — et toi avec lui, poussière des poussières ! »¹⁶

Encore une fois, l'homme reste impuissant face au temps. Il est condamné à revivre éternellement les mêmes épisodes de sa vie, qu'ils soient plaisants ou non. Cette vision de la temporalité est le plus souvent négative pour nos auteurs qui voient dans ce recommencement une morne lassitude et une négation de la liberté.

Dans le conte de Guy de Maupassant intitulé « Suicides », la vision du temps qui se répète est vécue de façon très négative. Le narrateur, lassé de son insignifiante existence, projette de se suicider et, pour ce faire, il écrit une lettre pour dresser la liste de ses désillusions et déplaisirs.

16 Nietzsche Friedrich, « Saint Janvier », *Gai Savoir, Œuvres complètes de Friedrich Nietzsche*, Livre quatrième, paragraphe 341, (traduction de Henri Albert), Paris, 1901, vol. I, p. 295-296. <http://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb31018369f>

Mais la répétition des mêmes visions a fini par m'emplir le cœur de lassitude et d'ennui, comme il arriverait pour un spectateur entrant chaque soir au même théâtre. Tous les jours, à la même heure depuis trente ans, je me lève ; et, dans le même restaurant, depuis trente ans, je mange aux mêmes heures les mêmes plats apportés par des garçons différents.¹⁷

La permanence et la répétition des mêmes actions ne combrent plus le narrateur qui ne s'étonne plus de rien et qui exécute, jour après jour, les mêmes rituels. « Depuis trente ans » est employé deux fois dans la même phrase pour montrer la constance et l'aspect répétitif de la vie du narrateur. Chacune de ses journées se déroule à l'identique. Aucune surprise, aucun changement ; la seule différence tient aux serveurs qui ne sont pas toujours les mêmes. Seul face à cette lassitude, et sachant que la vie ne lui apportera rien de nouveau, il préfère en finir.

Jorge Luis Borges utilise lui aussi cette vision du temps. Dans « La Muerte y la Brújula » (1942), la fin du récit peut surprendre. En effet, l'enquêteur se permet de critiquer le mode opératoire du criminel. L'histoire se clôt sur une impression de déjà-vu, mais promet également la rencontre prochaine des deux protagonistes.

En esa línea se han perdido tantos filósofos que bien puede perderse un mero detective. Scharlach, cuando en otro avatar usted me dé caza, finja (o cometa) un crimen en A, luego un segundo crimen en B, a 8 kilómetros de A, luego un tercer crimen en C, a 4 kilómetros de A y de B, a mitad de camino entre los dos. Aguárdeme después en D, a 2

17 *Ibid.*, p. 176.

kilómetros de A y de C, de nuevo a mitad de camino. Máteme en D, como ahora va a matarme en Triste-le-Roy.¹⁸

Les deux hommes discutent comme s'ils allaient revivre encore et encore leur rencontre. Ces deux personnages indissociables l'un de l'autre montrent la cyclicité du temps qui leur fait sans cesse revivre cette rencontre. Le malfaiteur ne peut exister sans l'homme de loi qui le pourchasse, et inversement. Le détective se permet de donner une leçon au criminel en lui donnant un schéma à suivre pour recommencer de nouveau ses quatre assassinats. Et il projette également le fait qu'il va mourir une nouvelle fois. Ainsi, Lönnrot renaît de ses cendres tel un phénix et, de nouveau, il traque son adversaire de toujours. Ce schéma se compose d'une ligne qui est sans nul doute temporelle. Sur cette flèche du temps viennent se greffer des événements représentés par les lettres de l'alphabet. Une fois ces lettres apparues et les événements survenus, les deux hommes se rencontrent de façon inéluctable et Lönnrot meurt pour que tout ceci puisse recommencer. Il diffère le temps de l'instant qui est composé de celui où les hommes se pourchassent. Le temps circulaire intervient à chaque fois que Lönnrot est piégé par Scharlach et meurt de la main de celui-ci. Le temps de ce récit est bel et bien circulaire¹⁹. Selon Jean-Yves Pouilloux, la question du temps a été une interrogation qui a traversé la vie de l'écrivain argentin.

- 18 Jorge Luis Borges, *Cuentos completos*, Barcelona, Debolsillo, 2013, p. 192.
« Sur cette ligne, tant de philosophes se sont égarés qu'un pur détective peut bien s'y perdre. Scharlach, quand dans un autre avatar, vous me ferez la chasse, feignez (ou commettez) un crime en A, puis un second crime en B, à 8 kilomètres de A, puis un troisième crime en C, à 4 kilomètres de A et de B, à mi-chemin entre les deux. Attendez-moi ensuite en D, à 2 kilomètres de A et de C, encore à mi-chemin. Tuez-moi en D, comme vous allez maintenant me tuer à Triste-le-Roy ». Jorge Luis Borges, *Fictions*, (traduction de Roger Caillois, Nestor Ibarra et Paul Verdevoye), Paris, Gallimard, coll. « Folio Bilingue », 1994, p. 295.
- 19 À la fin du récit, Scharlach promet à Lönnrot que la prochaine fois qu'il le tuera, il aura « una sola línea recta y que es invisible, incesante ». On peut alors penser également à Zénon d'Elée et son paradoxe « d'Achille et la tortue ». Les personnages se pourchassent alors sans fin, sans jamais pouvoir se rattraper.

Lorsqu'il se préoccupait de l'éternel retour et du temps circulaire (Histoire de l'éternité), Borges abordait une question abstraite, un problème métaphysique. [...] Sa réflexion l'amenait à une constatation banale empruntée aussi bien à la tradition bouddhiste qu'à Plutarque (« L'homme d'hier est mort dans celui d'aujourd'hui, celui d'aujourd'hui meurt dans celui de demain »), banale et apparemment désespérante, mais dans laquelle il était possible de trouver néanmoins une consolation : « Le temps est un fleuve qui m'entraîne, mais je suis le temps ; c'est un tigre qui me déchire, mais je suis le tigre ; c'est un feu qui me consume, mais je suis le feu ».²⁰

Même si la vision du temps peut paraître négative au premier abord puisque chaque jour l'homme du passé meurt dans celui d'aujourd'hui et passe son temps à mourir et à renaître, il existe cette permanence qui fait que l'homme est le temps. En reprenant la métaphore héraclitienne, il souligne que le temps est humain. Ainsi, le temps est perçu comme un éternel recommencement qui apparaît de façon négative puisqu'on revit le passé encore et encore, avec ses erreurs et ses peines. Cette vision cyclique amène un dégoût de la vie et une lassitude certaine. Dès lors, comme le souligne Maupassant dans « Suicides » : « Chaque cerveau est comme un cirque, où tourne éternellement un pauvre cheval enfermé. Quels que soient nos efforts, nos détours, nos crochets, la limite est proche et arrondie d'une façon continue, sans saillies imprévues et sans porte sur l'inconnu »²¹. La vision du temps qui apporte le recommencement éternel et la permanence devrait être rassurante, mais, au contraire, elle amène peu à peu le dégoût de la vie.

À la lumière de notre analyse, on peut dire que la façon de penser l'avenir se révèle particulièrement négative dans les récits fantastiques du XIX^e siècle. Imaginer le futur est anxiogène et les personnages préfèrent se projeter dans ce qu'ils connaissent : le

20 Pouilloux Jean-Yves, *Fictions de Jorge Luis Borges*, Paris, Gallimard, coll. « Foliothèque, 1992, p. 95.

21 *Ibid.*, p. 177.

passé. Même le verbe « aimer » est conjugué au passé. Sur le modèle d'Orphée, nos protagonistes n'ont foi qu'en un seul amour : celui qu'ils ont perdu. Et bien souvent, cette relation mortifère avec une défunte, cet amour obsessionnel, les conduit aux portes de la folie. Enfin, la vision nietzschéenne du temps, qui se veut positive au départ, devient négative dans le fantastique, puisque pourquoi revivre éternellement une vie médiocre, sans surprise, où l'homme agit tel un automate ? Même si le temps se met à la mesure de l'homme, la seule liberté qu'il reste à nos personnages, c'est la mort.

Bibliographie

- BACHELARD Gaston, *L'Eau et les rêves*, Paris, José Corti, coll. « Biblio Essais », 1942.
- BORGES Jorge Luis, *Cuentos Completos*, Barcelona, Delbolillo (Segunda Edición), 2013.
- BORGES Jorge Luis, *Fictions*, (traduction de Roger Caillois, Nestor Ibarra et Paul Verdevoye) Gallimard, Paris, 1994.
- CASTEX Pierre-Georges, *Le Conte fantastique en France de Nodier à Maupassant*, Paris, José Corti, 1951.
- ERCKMANN-CHATRIAN, *Contes Populaires* (7^e éd.), Paris, J. Hetzel, 1884. Le conte évoqué se trouve aux pages 257-266. <http://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb37291916n>
- MAUPASSANT Guy (de), *Contes et Nouvelles*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », Tome I, 1974.
- MAUPASSANT Guy (de), *Contes et Nouvelles*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », Tome II, 1979.
- NIETZSCHE Friedrich, « Saint Janvier », *Gai Savoir, Œuvres complètes de Friedrich Nietzsche*, Livre quatrième,

paragraphe. 341, (traduction de Henri Albert), Paris, 1901, vol. I. <http://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb31018369f>

POUILLOUX Jean-Yves, *Fictions de Jorge Luis Borges*, Paris, Gallimard, coll. « Foliothèque », 1992.

PRINCE Nathalie, *Le Fantastique*, Paris, Armand Colin, coll. « 128 », 2008.

POE Edgar Allan, *Poetry, Tales, & Selected Essays*, Patrick F. Quinn and G.R. Thompson (éd.), New York, Library of America, 1984.

POE Edgar Allan, *Contes, Essais, Poèmes*, (traductions de Baudelaire et de Mallarmé complétées de nouvelles traductions de Jean-Marie Maguin et de Claude Richard), Paris, Laffont, coll. « Bouquins », 1989.

RODENBACH Georges, *Bruges-La-Morte*, Paris, Flammarion, 1892. <http://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb31232209m>

SCHWOB Marcel, *Œuvres*, Sylvain Goudemare (éd.), Paris, Phébus, coll. « Libretto », 2002.

La théorie postcoloniale et la prospective de l'identité

CAROLINE KALANGI

CELIS

L'identité préoccupe l'humanité depuis des siècles et reste un thème omniprésent¹. En sciences humaines et sociales, ce sujet n'est pas pris comme un phénomène statique, mais est considéré comme le résultat d'un processus de construction. En effet, Bruno Ollivier désigne l'identité comme l'image que nous faisons de nous ainsi que l'image que nous nous faisons des autres². Le philosophe Paul Ricœur, tient compte de l'aspect temporel de l'identité quand il élabore le concept d'identité narrative. Le changement et la mutabilité de cette dernière dans la cohésion d'une vie s'appliquent aussi bien à la communauté qu'à l'individu, ce qui fait sa fécondité³. Ainsi comprise, l'identité n'est pas une étiquette collée ; le sujet participe activement à la narration de sa propre vie et devient aussi lecteur de l'histoire de cette vie. L'identité se fait et se défait. Cela rappelle aussi la perception de Stuart Hall, sociologue et spécialiste d'études culturelles, pour qui l'identité est « une *histoire effective* racontant la *variété des positions* que nous occupons. Elle enchevêtre les différents rôles et elle est toujours

1 Ollivier Bruno, « Les identités collectives : comment comprendre une question politique brûlante ? », in Ollivier B. (éd.), *Les identités collectives à l'heure de la mondialisation*, Paris, CNRS Editions, 2009, p. 7.

2 *Ibid.*

3 Ricœur Paul, *Temps et Récit, T. 3, Le temps raconté*, Paris, Editions du Seuil, 1985, p. 443-444. Il emprunte les termes « mutabilité » et « cohésion de vie » à Heidegger (*L'Être et le temps*).

écrite *en relation avec la différence* »⁴. Cette définition de Hall répond aux aspects évoqués dans les deux premières ; pourtant, toutes trois proviennent de domaines scientifiques différents, ce qui confirme la transdisciplinarité du concept.

Étant hétérogène, le sujet de l'identité fait l'objet de discours scientifiques et de débats politiques depuis des années. Cette question revient au moment des élections dans la quasi-totalité des pays du monde et force à se demander si le sujet n'a pas été trop traité. Cependant la quête perdue, l'homme cherchant toujours un meilleur avenir pour ce qui concerne son identité. Dans l'histoire de l'humanité, la colonisation a ravagé de vastes territoires par des ignominies telles que l'esclavage, les migrations forcées, les déplacements et les dépossession. Cette période se caractérise par une angoisse indicible due aux dislocations culturelles, ce qui a eu pour résultats des crises d'identité. À l'heure actuelle, la globalisation prolonge, d'une manière différente, quelques pratiques de la colonisation. Elle favorise et accélère l'immigration, le métissage, le multiculturalisme et le multilinguisme. De ce fait, la question de l'identité devient de plus en plus complexe.

Si le phénomène de la colonisation mérite des critiques, l'une des plus importantes serait le fait d'avoir brutalement perturbé l'équilibre identitaire des sociétés précolonisées. Un retour aux racines, comme préconisé par certains auteurs postcoloniaux, s'avère un fait impossible⁵. Pourtant, demeurer au stade de deuil n'est pas désirable non plus. Quelles sont les possibilités pour se reconstruire une identité dans l'après-colonisation ? Comment remédier aux soucis de l'identité dans

4 Nous soulignons. Hall Stuart, « Une perspective européenne sur l'hybridation : éléments de réflexion », in Ollivier B. (éd.), *op. cit.*, p. 32.

5 Bardolph Jaqueline, *Etudes postcoloniales et littérature*, Paris, Champion, 2002, p. 27.

l'ère actuelle de la globalisation ? C'est dans le but de rechercher la vision existante au sein de la théorie postcoloniale sur la question de l'identité que nous entreprenons cette étude. Le postcolonialisme étant un champ très vaste, nous limitons notre recherche aux textes de deux théoriciens principaux du postcolonialisme. Notre choix est fondé sur le critère de la thématique de l'identité telle qu'elle apparaît au sein des travaux d'Edward Saïd et de Homi Bhabha.

Notre réflexion s'articule autour de deux axes principaux. Dans un premier temps, nous présentons de manière assez brève, la théorie postcoloniale, dans une partie plutôt informative mettant au clair les points essentiels de la pensée postcoloniale : son origine, sa portée, ses théoriciens et ses axes majeurs. Dans cette partie, nous fournissons quelques informations biographiques sur Saïd et Bhabha. Dans un deuxième temps, nous analysons les concepts-clés élaborés par ces théoriciens pour penser la question de l'identité : hybridité, tiers espace, exil, et liberté universitaire/intellectuelle. Nous montrons comment à travers ces concepts, Saïd et Bhabha proposent non seulement des solutions afin de surmonter les défis liés à l'identité, mais aussi afin de se construire une identité pour aujourd'hui et pour l'avenir. Nous concluons notre analyse par une courte synthèse des aspects prospectifs existants dans les perspectives de Saïd et Bhabha.

La théorie postcoloniale

Comme le terme le suggère, la théorie postcoloniale plonge ses racines dans le phénomène du colonialisme. Il existe, depuis les années 1940 et 1950, une pensée postcoloniale qui se manifeste à travers les discours et écrits des personnes d'expression française, telles que Frantz Fanon, Aimé Césaire, Léopold Senghor, et d'expression anglaise, telles que Chinua Achebe et

Ngũgĩ wa Thiong'o, dont les œuvres ont servi d'inspiration à de nombreux théoriciens postcoloniaux. Pourtant, la théorie postcoloniale se développe en tant que discipline académique dans les années 1980, après la publication par Edward Saïd de son œuvre, *l'Orientalisme* (1978). Les travaux de Bhabha et de Spivak ont également contribué de façon considérable à la nouvelle discipline⁶. C'est le début de la critique postcoloniale. La démarche générale consiste à analyser non seulement des textes coloniaux, mais aussi la littérature dite postcoloniale qui, soi-disant, y répond. Le problème de l'identité constitue le nœud principal de tout le travail dans ce domaine.

Débutant et s'épanouissant dans les aires et les institutions anglo-saxonnes, les études postcoloniales ne font leur entrée à l'université française que dans les années 2000. Paradoxalement, le postcolonialisme en tant que courant de pensée a été inspiré des écrits de langue française tels que ceux de Fanon, de Césaire, de Senghor et de Glissant. D'ailleurs, certaines œuvres de la littérature africaine francophone font partie des textes canoniques de la critique postcoloniale.⁷

Compte tenu de son hétérogénéité, le débat n'a jamais pris fin sur la portée du postcolonialisme. Le terme « postcolonial » peut renvoyer à trois acceptions distinctes : premièrement, un sens purement historique, où le terme « postcolonial » marque une rupture temporelle radicale entre la période d'avant et celle d'après les indépendances. Selon cette acception, seul ce qui se rattache à la période suivant la fin de la colonisation est pris en compte ; deuxièmement, un sens qui renvoie au corpus littéraire et culturel

6 Ashcroft B., Griffith G., Tiffin H., *L'Empire vous répond : théorie et pratique des littératures postcoloniales* (Traduction de Jean-Yves Serra et Martine Mathieu-Job), Bordeaux, Presses Universitaires de Bordeaux, 2012, p. 231.

7 Mbembe Achille, « Qu'est-ce que la pensée postcoloniale ? » (Entretien), *Esprit. Pour comprendre la pensée postcoloniale*, décembre 2006, p. 117-133.

postcolonial, normalement dans la langue héritée des colonisateurs ; et troisièmement, un sens scientifique, donnant lieu à une démarche théorique où les discours et les « données touchant à l'identité »⁸ sont interrogés. L'ensemble des travaux révèle que ces acceptions s'articulent dans la démarche des études postcoloniales. De ce fait, Ashcroft, Griffith et Tiffin emploient le terme « postcolonial » pour « recouvrir toute culture affectée par le processus impérial depuis le moment de la colonisation jusqu'à nos jours »⁹. D'après eux, la critique postcoloniale s'intéresse aux développements dans le monde pendant et après la période de la domination des empires coloniaux européens et à ce que cela induit dans les littératures contemporaines. Domaine fortement transdisciplinaire, la critique postcoloniale apparaît, dès sa conception, comme un champ éclectique et sans frontières nationales, permettant des approches de type sociologique, anthropologique, psychanalytique, historique, politique et littéraire.

Il est généralement reconnu, concernant le postcolonialisme, qu'il est difficile de l'enfermer dans des limites temporelles et de définir ses contours. Mbembe admet que la pensée postcoloniale est « une pensée à plusieurs entrées, qui [...] se fait elle-même en même temps qu'elle fait sa route »¹⁰. Dans la même optique, Bardolph définit le postcolonialisme comme « un chantier aux contours changeants »¹¹. Malgré tout, des recherches et des publications se multiplient sous l'étiquette d'« études postcoloniales ». En défense du bien-fondé du postcolonialisme, Ashcroft et ses collègues affirment ceci :

8 Bardolph Jacqueline, *op cit.*, p. 10-11.

9 Ashcroft B., Griffith G., Tiffin H., *op.cit.*, p. 14.

10 Mbembe Achille, *op. cit.*, p. 110.

11 Bardolph Jacqueline, *op. cit.*, p. 12.

L'idée d'une "théorie littéraire postcoloniale" découle de l'incapacité de la théorie européenne à traiter convenablement des complexités et des diverses provenances culturelles propres à l'écriture postcoloniale.¹²

Edward W. Saïd et Homi K. Bhabha

Edward Wadie Saïd est né à Jérusalem en Palestine en 1935. Il ne grandit pourtant pas dans son pays natal et passe sa jeunesse en constant déplacement avec ses parents entre la Palestine, l'Égypte, et le Liban avant d'arriver aux États-Unis où il entame ses études et fait sa carrière¹³. Sa spécialisation en littérature comparée lui fait découvrir les textes anciens des écrivains anglais et français écrits principalement sous forme de récits de voyage. Vivant quasiment toute sa vie en exil, l'expérience personnelle de mixité, de « ne pas être à [s]a place »¹⁴, influence beaucoup son écriture. Les questions d'identité, de représentation et de culture lui sont chères et figurent de manière omniprésente dans son œuvre. Devenu professeur de littérature comparée à Columbia University aux États-Unis, il consacre une partie importante de ses efforts et de son travail intellectuel à lutter pour les droits des Palestiniens, passionné par sa mission jusqu'à son décès en 2003. Son œuvre critique, qui comprend plus de vingt livres et recueils d'essais, recouvre plusieurs domaines portant ses pensées sur la littérature, la politique, l'économie, le socio-culturel et la religion.

Homi K. Bhabha, professeur de littérature anglaise et américaine à Harvard University aux États-Unis, est né à Bombay

12 Ashcroft B., Griffith G., Tiffin H., *op. cit.*, p. 24.

13 Informations que Saïd donne lors d'un entretien avec Eleanor Wachtel en 1996, publié dans *Dans l'ombre de l'occident et autres propos*, (traduit de l'anglais par Léa Gauthier), Paris/Bruxelles, Black Jack éditions, 2011, p. 33-37 (voir aussi *L'Orientalisme*, p. 7-8).

14 Edward Saïd écrit dans son autobiographie *À contre-voie : Mémoires* : « J'avais la sensation constante de « ne pas être à ma place » (Paris, Le Serpent à plumes, 2002, p. 21).

en Inde au lendemain de l'indépendance en 1949, et grandit dans une atmosphère assez stable. Il se rend en Angleterre pour sa maîtrise et son doctorat en langue anglaise. Le thème de l'hybridité culturelle lui est cher et est bien développé dans son œuvre qui consiste principalement en deux publications majeures : *Nation and Narration* (1990) et *The Location of Culture* (1994).¹⁵

Hybridité : le tiers espace et la négociation

La complexité léguée au monde postcolonial par le phénomène du colonialisme se trouve captée dans le discours de Bhabha : « [l]'angoisse nous lie au souvenir du passé tandis que nous luttons pour choisir une voie à travers l'histoire ambiguë du présent »¹⁶. Aucune expression ne rendrait mieux l'état postcolonial, que ce soit celui d'un individu ou d'une communauté. Bhabha fait le constat de la présence, dans la littérature postcoloniale, de l'« inquiétude incessante sur qui l'on est – en tant qu'individu ou groupe ou communauté – et la complexité d'une perspective globale »¹⁷. Cette réalité convoque le sujet postcolonial, qu'il soit individu ou communauté, à un exercice de reconstruction de son identité. Celle-ci ne saura se faire sans tenir compte des faits de l'histoire ; faits qui soulèvent des questions exigeant des réponses claires : qu'est-ce que j'ai fait ? Qu'est-ce que j'ai subi ? Quels changements ont eu lieu ? Qu'est-ce que je fais maintenant ? Il devra analyser ces faits portant sur sa vie, autrement dit sur son « identité narrative », afin de pouvoir considérer la suite. Cette suite, sous-entendue dans les mots « la complexité d'une perspective globale », implique une vue plus élargie. Le sujet sera obligé de quitter le monde restreint

15 Cette dernière est traduite en français sous le titre *Les lieux de la culture* (2007).

16 Bhabha Homi, *Les lieux de la culture. Une théorie postcoloniale*, (traduit de l'anglais par Françoise Bouillot), Paris, Payot, 2012, p. 18.

17 *Ibid.*

et singulier qu'il connaissait avant et même pendant la colonisation, car de nouveaux éléments ont été introduits au cours du temps. Bien évidemment, la colonisation a introduit chez les peuples colonisés une pluralité culturelle inattendue. Sur les plans linguistique, religieux, économique et politique, de nouvelles structures se sont installées. Les luttes ardentes mises en place par la génération de la période coloniale contre l'intrusion des impérialistes et les nouveautés qu'ils apportaient n'ont pas tout à fait résisté. L'histoire nous apprend que malgré leurs efforts, la nouvelle culture s'installa, soit en supplantant, soit en se fusionnant avec la culture indigène, ce qui mena éventuellement à une dislocation culturelle pour le peuple colonisé. Précisons cependant que cela était le cas pour les sociétés où les peuples indigènes ont été colonisés sur leur propre territoire¹⁸, par exemple en Afrique. Cela a été beaucoup plus complexe pour les cas de déportation et d'esclavage. Avec le croisement culturel, les anciennes colonies attestent une hybridité qui agit, bien évidemment, sur leur identité.

L'angoisse dont parle Bhabha résulte de l'hybridité qui caractérise le monde postcolonial. L'hybridité dans ce cas devient angoissante parce qu'elle laisse entrevoir un passé qui était autrefois, un passé perdu pour toujours ; c'est l'attestation d'une rupture dans la continuité d'un style de vie original, sans aucune présentation d'une voie claire vers le futur. L'hybridité pose problème chez les personnes affectées, car elle n'est pas précise en ce qui concerne la culture ni l'identité. En outre, la complexité qui se présente devant l'obligation de choisir entre l'une ou l'autre des cultures impliquées peut être pénible, désagréable et angoissante, compte tenu du fait que chaque choix entraîne toujours des conséquences. Bhabha lui-même connaît bien cette expérience

18 Ashcroft B., Griffith G., Tiffin H., *op. cit.*, p. 38.

quand, vivant et étudiant en Angleterre, il éprouva une forte envie d'être en Inde qu'il exprime ainsi :

Je suis allé à Oxford en quête des charmes antiques de l'armoire ; j'ai fini par comprendre combien je désirais la nourriture des trottoirs (épicée, bon marché, offerte dans toutes les quantités et toutes les combinaisons possibles, subtil plaisir du gourmet mêlé à la saveur de la sagesse des rues). Pourquoi ai-je été intellectuellement fasciné, mais pas ému, quand je me suis trouvé dans le saint des saints de la culture littéraire où j'avais choisi de vivre ?¹⁹

Les écrivains africains d'expression anglaise, pour leur part, ont eu, à l'issue du colonialisme, à se décider sur la question de la langue à adopter dans leurs productions littéraires²⁰. Lors de la conférence tenue à Kampala, en Ouganda, en 1962, une polémique s'est vite affichée et, selon les positions prises, des expressions telles que « *trahison terrible* » et « *sentiment de culpabilité* »²¹ ont figuré dans les écrits de certains d'entre eux après cette conférence. Ngũgĩ wa Thiong'o, réfléchissant sur cette incidence des années après, se demande pourquoi il devait s'agir des écrivains africains d'expression anglaise²². Pour lui, « africain » et « d'expression anglaise » était une association conflictuelle. Telle est la complexité naissant d'une situation hybride. La difficulté de s'adapter aux nouveautés et l'impossibilité de reconstruire le passé placent le monde postcolonial sur un carrefour de l'identité.

En ce temps de la globalisation, les domaines culturel et linguistique présentent une réalité qui n'apporte aucune solution à ceux qui recherchent l'authenticité. C'est l'ère où, selon Bhabha, les cultures s'entrecroisent et les gens « se glissent entre les traditions culturelles », ce qui mène quelquefois aux « tensions

19 Homi Bhabha, *op. cit.*, p. 10.

20 Ngũgĩ wa Thiong'o, *Decolonising the Mind*, Portsmouth (NH), Heinemann, 1986, p. 5.

21 *Ibid.*, p. 7.

22 *Ibid.*, p. 6.

[...] entre des cultures »²³ et finissent par aggraver la question de l'identité. Facilitée par la « mutation dans les voies de communication » et les « changements dans les moyens de communication »²⁴, la globalisation a pour effet de multiplier les contacts entre des personnes et des groupes de différents coins du monde, ce qui veut dire, mettre en contact différentes cultures et les identités qui y sont associées. Cette coexistence des cultures peut entraîner soit la tolérance et l'ajustement, soit l'intolérance résultant de conditions anormales telles que la xénophobie. Ce « cosmopolitisme vernaculaire », pour emprunter le terme utilisé par Bhabha, peut cependant être bien vécu, comme ce fut le cas pour lui :

[...] ma vie quotidienne m'offrait [...] un héritage tout différent. Je l'ai vécu dans ce riche mélange culturel de langues et de styles de vie que célèbrent et perpétuent les grandes villes indiennes cosmopolites dans leur existence vernaculaire [...].²⁵

Néanmoins, la globalisation, malgré les bienfaits qu'elle offre au monde, par exemple les privilèges du bi/plurilinguisme ou les avantages des associations multinationales, révèle une nouvelle réalité hégémonique qui se rapporte à celle de l'ère de la colonisation, à savoir l'hégémonie linguistique et culturelle. Celle-ci maintient la question de l'identité non résolue.

Les situations hybrides, quoiqu'angoissantes, contiennent en elles la voie de sortie. Ces hybridités correspondent à des tiers espaces qui se situent toujours à l'encontre des positions pures grâce auxquelles elles émergent. Sans aucune obligation de se contraindre aux exigences des parties qui la constituent, le sujet hybride a toute la possibilité de se positionner dans le tiers espace

23 Bhabha Homi, *op. cit.*, p. 13.

24 Ollivier Bruno, *op. cit.*, p. 13.

25 Bhabha Homi, *op. cit.*, p. 10.

et de se transformer selon une toute nouvelle orientation. En cela, Bhabha propose que les intersections des cultures fournissent au sujet l'opportunité de considérer stratégiquement son avenir. Cet espace entre-deux, qu'il appelle aussi l'interstice, permet au sujet de voir les choses de manière plus objective. Cela devient possible, car « les espaces interstitiels offrent un terrain de l'élaboration de ces stratégies du soi – singulier ou commun – qui initient de nouveaux signes d'identité »²⁶. C'est une sorte d'espace liminal à partir duquel le sujet négocie sa position, pour enfin se décider sur son identité au-delà du trouble initié par le contexte hybride. Bhabha l'explique ainsi :

C'est dans l'émergence des interstices – dans le chevauchement et le déplacement des domaines de différence – que se négocient les expériences intersubjectives et collectives d'*appartenance à la nation*, d'intérêt commun ou de valeur culturelle.²⁷

Achille Mbembe renforce ce point en affirmant que « le colonisé est un individu vivant, parlant, conscient, agissant, dont l'identité est le résultat d'un triple mouvement d'effraction, de gommage et de réécriture de soi »²⁸. La négociation incombe au sujet de participer à la construction de son identité ; c'est le moment de mettre en marche le « qu'est-ce que je fais ? » dans le but de finalement atteindre la réponse au « qui suis-je ? »

L'idée de la négociation à partir de l'interstice, sur laquelle Bhabha insiste, ainsi que celle de l'identité narrative, s'illustre chez Saïd qui, dans sa propre vie, transforme l'exil en quelque chose de salutaire et de rentable. Il prend cette réalité « terrible à vivre » pleine du « chagrin écrasant de l'éloignement »²⁹ et en fait

26 *Ibid.*, p. 30.

27 *Ibid.*

28 Mbembe Achille, *op. cit.*, p. 120.

29 Saïd Edward, *Réflexions sur l'exil*, (traduit de l'américain par Charlotte Woillez), Paris, Actes Sud, 2008, p. 241.

une mine à creuser. L'interstice, dans son cas, se traduit par l'exil. D'ailleurs, Saïd avoue qu'il avait toujours ce sentiment de ne pas appartenir ni à l'Amérique, ni à la Palestine, d'être toujours entre-deux³⁰. Profitant de ce tiers-espace, Saïd fait face aux défis et refuse toute assignation identitaire³¹ maintenant ainsi le droit de négocier pour lui-même qui il est, et qui il voudrait devenir. L'exil, qui plonge Saïd dans une situation hybride, devient éventuellement pour lui, non pas une réalité punitive, mais un champ « à cultiver »³². Saïd transforme ainsi l'idée de l'exil en un concept libérateur jusqu'à y voir les solutions aux problèmes liés à l'identité.

Exil : liberté exilique

Edward Saïd établit, de manière subtile, un rapport entre l'université et l'identité. Le rôle du milieu académique est très important, pour ce théoricien, dans le débat autour de l'identité. Les luttes internationales et même internes des nations ont toujours eu un effet sur l'identité d'un peuple. La colonisation, par exemple, a presque anéanti l'identité de certains peuples. Une fois la liberté retrouvée, l'étape de construction ou de reconstruction de l'identité nationale commence, ce qui implique normalement l'enseignement. Par conséquent, l'école et l'université ont toujours pour mission d'accomplir des projets relevant du milieu politique. Cela pose problème parce que l'identité nationale, malgré ses quelques mérites, a tendance à être trop restreinte, limitant le peuple à ce qui est « nôtre ». Pour affirmer une identité nationale, les gouvernements sont la plupart du temps tentés d'insister sur

30 Voir Saïd Edward, *Dans l'ombre de l'occident*, *op. cit.*

31 Dayan-Herzbrun Sonia (dir.), *Edward Saïd théoricien critique*, Coll. « Tumultes », 35, Paris, Editions Kimé, 2010, p. 10.

32 Zecchini Laetitia, « Je suis multiple », *Exil historique et métaphorique dans la pensée d'Edward Saïd*, in Dayan-Herzbrun Sonia, *op. cit.*, p. 51.

l'enseignement de ce qui est « nôtre »³³. De ce fait, l'école et l'université se trouvent impliquées dans un enseignement de ce qui relève uniquement de la culture interne du pays. Cela peut être une action tout à fait compréhensible de la part des nations, puisque tel que l'explique Saïd : « chaque culture affirme naturellement sa suprématie sur les autres »³⁴ ; cependant l'auteur exprime des réserves, car, selon lui, l'enseignement exclusif de ses propres cultures et traditions dans le cadre d'une éducation centrée sur soi-même, ne revient alors qu'à manifester son hégémonie sur les autres. Or, l'identité se construit et n'est pas du tout statique. De plus, elle n'est pas donnée par qui que ce soit. Cette construction doit se réaliser en fonction de ce qui entoure, les « Autres » inclus, ce qui est expérimenté et, bien sûr, ce qui est appris. Ce qui est fait alors, intellectuellement et académiquement, de la libération obtenue et l'identité vers laquelle on se laisse guider sont des questions de prime importance selon Saïd³⁵.

Considérant les « identités nationales assiégées », les « conflits culturels » et les « rapports de force »³⁶ qui caractérisent le monde aujourd'hui, Saïd pense que c'est dans le domaine académique que la solution peut se trouver. Il aborde donc la question d'identité à travers le concept de liberté au sein des institutions d'enseignement, notamment l'université. La vision de Saïd se ressent quand il aborde la question de la Palestine. Les Palestiniens, dit-il, qui ont été privés de leurs écoles et universités principales par les Israéliens dans le but de

nier, effacer, ou en tout cas rendre impossible l'existence d'une identité nationale palestinienne attendent [...] le jour où ils pourront exercer l'autodétermination dans un État indépendant qui sera le leur, où les

33 Saïd Edward, *Réflexions sur l'exil*, op. cit., p. 508.

34 *Ibid.*

35 *Ibid.*, p. 512.

36 *Ibid.*, p. 515.

universités et les écoles palestiniennes pourront enseigner aux jeunes gens l'histoire et les traditions de la culture arabe et celles des autres cultures qui font l'histoire humaine.³⁷

En affirmant cela, Saïd souligne le rôle important de l'université et de l'intellectuel dans la construction de l'identité. Cette responsabilité de l'intellectuel exige pourtant que celui-ci se détache de toute sorte d'adhésions se rapportant à l'identité, car, dit-il, « Si l'université doit être le lieu de l'épanouissement [...], alors, l'intellect ne doit pas être asservi de force à l'autorité de l'identité nationale »³⁸. Et à ce point, Saïd évoque le sujet de l'exil, concept qu'il recommande à tout intellectuel.

Forcé à aborder sérieusement la question de sa propre identité quand la guerre entre Arabes et Israéliens éclate en 1967, le jeune intellectuel, Saïd, décide de se construire une identité palestinienne compte tenu de ses racines culturelles. Plus tard, il est pourtant amené à reconsidérer cette position quand, étant en visite en Palestine avec sa famille, il se rend compte que cela ne sera plus chez lui, qu'il ne se sentirait jamais chez lui là-bas³⁹. Puisant dans son expérience personnelle, Saïd transpose l'expérience d'exil à un autre niveau, celui de l'université, visant l'intellectuel, car il trouve dans son statut d'exilé la solution aux conflits internes. Il souligne l'importance de ne pas s'aligner, surtout pour l'intellectuel, à n'importe quelle identité limitatrice qui risque d'empêcher l'intervention objective sur les questions culturelles et identitaires, impliquant la nation en tant que telle et la nation en relation avec ses « Autres ».

37 *Ibid.*, p. 511.

38 *Ibid.*, p. 508.

39 Voir Ashcroft Bill et Pal Ahluwalia, *Edward Said : The Paradox of Identity*, London, Routledge, 1999, p. 2 et Saïd Edward, *Dans l'ombre de l'occident, op. cit.*, p. 38.

Employant métaphoriquement la notion de voyage, il propose donc de considérer l'université comme un lieu permettant de voyager librement ; « un lieu que nous ne possédons absolument pas, mais dans lequel nous sommes toujours à l'aise »⁴⁰. Ainsi l'intellectuel, comme le voyageur saura « suspendre les poids de la routine » et à leur place adopter de « nouveaux rythmes et rituels »⁴¹. Il doit, comme le voyageur, franchir des territoires et abandonner des positions, à la différence du « potentat » installé, qui se contente de rester à sa place et de « défendre ses frontières »⁴². Voilà une identité d'exilé, sans aucun cloisonnement, par laquelle l'intellectuel devient plus ou moins ailé, ayant la capacité de surmonter toute barrière qui risque d'empêcher son progrès. Saïd appelle en fait les intellectuels à un exil métaphorique, parce qu'en tant qu'exilé, l'intellectuel aura « l'audace de celui qui refuse les places assignées et tous les “préfabriqués” ou les conditionnements de la pensée, de l'identité et du langage »⁴³. Cette vision de l'identité qu'offre l'exil se trouve aussi chez le poète Mahmoud Darwich qui postule qu'avec la liberté de l'exil, il est possible de se construire soi-même et de choisir son exil.⁴⁴

Ayant toujours refusé l'identité unique, cloisonnée, Saïd adopte une existence exilique qui lui permet de traverser sans obstacle les domaines de recherche scientifique au sein des sciences humaines et sociales et de se prononcer avec autorité sur toute une gamme de sujets. Établissant un rapport entre l'identité et le concept de liberté universitaire ou intellectuelle, Saïd propose la notion d'intellectuel exilé, c'est-à-dire, libre de toute identité

40 Saïd Edward, *op. cit.*, p. 517.

41 *Ibid.*, p. 518.

42 *Ibid.*, p. 518.

43 Zecchini Laetitia, *op. cit.*, p. 50.

44 Cité par Zecchini Laetitia, *op. cit.*, p. 58.

exigeant sa soumission. En ce faisant, il place, entre les mains des intellectuels, la tâche d'orienter la société en ce qui concerne les choix ou la construction identitaire. Ceux-ci ne peuvent y parvenir que dans la mesure où, au premier abord, ils se débarrassent de toute identité limitatrice pour pouvoir adresser tout sujet à tout peuple sans se sentir restreints. En d'autres termes, les intellectuels doivent aspirer à une identité exilique afin de pouvoir conduire la société vers des choix identitaires libérateurs susceptibles de survivre dans l'avenir. La pensée de Saïd nous appelle donc à une identité exilique, à une existence qui est, en fait, « un au-delà de l'identité ».⁴⁵

Bibliographie

- ASHCROFT Bill et AHLUWALIA Pal, *Edward Saïd : The Paradox of Identity*, London, Routledge, 1999.
- ASHCROFT B., GRIFFITH G. et TIFFIN H., *L'Empire vous répond : théorie et pratique des littératures postcoloniales* (traduction de Jean-Yves Serra et Martine Mathieu-Job), Bordeaux, Presses Universitaires de Bordeaux, 2012.
- BARDOLPH Jaqueline, *Études postcoloniales et littérature*, Paris, Éditions Champion, 2002.
- BHABHA Homi, *Les Lieux de la culture. Une théorie postcoloniale* (traduit de l'anglais par Françoise Bouillot), Paris, Payot, 2012.
- DAYAN-HERZBRUN Sonia (dir.), *Edward Saïd théoricien critique*, Coll. « Tumultes », 35, Paris, Éditions Kimé, 2010.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 64.

- HALL Stuart, « Une perspective européenne sur l'hybridation : éléments de réflexion », in Ollivier B. (éd.), *Les identités collectives à l'heure de la mondialisation*, Paris, CNRS Éditions, 2009.
- MBEMBE Achille, « Qu'est-ce que la pensée postcoloniale ? » (Entretien), *Esprit, Pour comprendre la pensée postcoloniale*, décembre 2006, p. 117-133.
- NGŪGĪ WA THIONG'O, *Decolonising the Mind*, Portsmouth (NH), Heinemann, 1986.
- OLLIVIER Bruno, « Les identités collectives : comment comprendre une question politique brûlante ? », in Ollivier B. (éd.), *Les Identités collectives à l'heure de la mondialisation*, Paris, CNRS Éditions, 2009.
- RICŒUR Paul, *Temps et Récit, T. 3, Le temps raconté*, Paris, Éditions du Seuil, 1985.
- SAÏD Edward, *Réflexions sur l'exil*, (traduit de l'américain par Charlotte Woillez), Paris, Actes Sud, 2008.
- SAÏD Edward, *Dans l'ombre de l'occident et autres propos* (Entretien avec Eleanor Wachtel, 1996), (traduit de l'anglais par Léa Gauthier), Paris/Bruxelles, Black Jack éditions, 2011, p. 33-37.
- ZECCHINI Laetitia, « Je suis multiple », *Exil historique et métaphorique dans la pensée d'Edward Saïd*, in Dayan Herzbrun (dir.), *Edward Saïd théoricien critique*, Coll. « Tumultes », 35, Paris, Éditions Kimé, 2010.



Façons de penser l'avenir : « La guerre de Troie n'aura pas lieu » 7

Florence Laporte

La liberté du sacrifice – Sur la philosophie de l'histoire chez J. G. Fichte 19

Tomoaki Tachibana

Le Monde tel qu'il sera d'Émile Souvestre : anticipation et saint-simonisme 35

Alexandre Page

La vision de l'avenir dans les contes fantastiques du XIX^e siècle : un mirage inaccessible 57

Karen Vergnol-Rémond

La théorie post-coloniale et la prospective de l'identité 77

Caroline Kalangi

2015

n°1



Pensées vives

1 - façons de penser l'avenir

Numéro coordonné par
Karen Vergnol-Remont, Marlène Barroso, Fatma Bouattour
Frédéric Clamens-Nanni, Julie Crohas Commans

Au sommaire de ce numéro :

Façons de penser l'avenir : « La guerre de Troie n'aura pas lieu »
Florence Laporte

La liberté du sacrifice
Sur la philosophie de l'histoire chez J. G. Fichte
Tomoaki Tachibana

Le Monde tel qu'il sera d'Émile Souvestre
anticipation et saint-simonisme
Alexandre Page

La vision de l'avenir dans les contes fantastiques du XIX^e siècle :
un mirage inaccessible
Karen Vergnol-Rémont

La théorie post-coloniale et la prospective de l'identité
Caroline Kalangi

