Le refus du monde

Essais de développements

# Baudelaire. L’art. La dialectique

Dans son poème *Anywhere out of the world*, édité dans *Le Spleen de Paris* en 1869, Baudelaire développe l’image de l’hôpital « où chaque malade est possédé de l’envie de changer de lit ». Cette quête est vaine, car c’est en vain que chacun croit qu’il « guérirait à côté de la fenêtre ». Le poète avoue : « Il me semble que je serais toujours bien où je ne suis pas ». Il propose à son âme muette de l’emmener à Lisbonne, ville de lumière et de minéral, d’où toute vie semble bannie ; à Rotterdam, dont le port est symbole d’éternels départs ; le plus loin possible de toute vie. Car c’est la vie qu’il ne supporte pas ; et son âme ne réagit que pour dire « sagement » : N’importe où ! Pourvu que ce soit hors de ce monde ! ». Ce refus du monde est vain, car on ne sort pas de l’hôpital ; et l’on pourrait voir dans ce refus stérile le mouvement même qui anime le recueil des *Fleurs du mal*, qui met l’Ennui au cœur de l’Avis au lecteur, pour passer en revue toutes les tentatives du poète pour échapper au monde : quête de l’idéal, quête de la sensualité, de l’ivresse, des paradis artificiels – entreprise poétique, dont le poème en prose *Le mauvais vitrier* indique la vanité, s’il est vrai qu’on ne saurait trouver un verre qui fasse voir le monde « en beau ». La poésie de Baudelaire met peut-être essentiellement en scène ce refus du monde essentiel à l’entreprise poétique, en même temps qu’il en dénonce la vanité – car on ne saurait sortir de l’hôpital que par la mort (*Ô mort, vieux capitaine, il est temps, levons l’ancre !*).

L’art procèderait-il ainsi fondamentalement d’un refus du monde ? Il est vrai que beaucoup y cherchent distraction, ou consolation, ou puissance onirique, toutes attentes qui peuvent s’apparenter à un refus du monde. Mais ne disons-nous pas également du poète, de l’artiste, qu’il a aussi pour puissance propre de nous reconduire au monde ? Bergson, vantant dans *Le rire* « l’âme artiste » et sa « pureté de regard », indique que l’artiste se situe par-delà le rapport utilitaire au monde qui fait que nous vivons « dans une zone mitoyenne entre les choses et nous, extérieurement aux choses, extérieurement aussi à nous-mêmes ». Le paradoxe est peut-être que c’est précisément par une certaine forme de refus du monde que l’artiste peut nous y reconduire. Cette innocence même du regard marque l’étrangeté de l’artiste au « monde », au monde humain, aux préoccupations vulgaires. Proust nous suggère que, si l’existence consiste essentiellement à passer à côté des choses, le retrait dont témoigne sa propre existence, et sa propre expérience littéraire, fait resurgir, plus que le souvenir, le monde même, tel qu’il n’avait jamais su être en sa présence. Marcel passe son temps à passer à côté des choses et des êtres ; mais les quelques resurgissements miraculeux du souvenir (la madeleine dans *Du côté de chez Swann*, le pavé inégal dans *Le temps retrouvé*), loin de lui *redonner* une sensation oubliée, font *surgir* une sensation avec une plénitude que la première expérience n’avait pas su livrer. « Je ne jouissais pas que de ces couleurs, mais de tout un instant de ma vie qui les soulevait, qui avait été sans doute aspiration vers elles, dont quelque sentiment de fatigue ou de tristesse m’avait peut-être empêché de jouir à Balbec, et qui maintenant, débarrassé de ce qu’il y a d’imparfait dans la perception extérieure, pur et désincarné, me gonflait d’allégresse ».

Dans *Novecento, pianiste*, Alessandro Baricco dresse le portrait de ce pianiste génial, trouvé sur un bateau qu’il n’a jamais quitté, et qui, tenté par le monde, remonte à bord, effrayé par l’infinie diversité des « touches » du monde, dont il ne saurait jouer comme il sait le faire avec les 88 touches de son instrument. On pourrait dire ainsi que l’artiste incarne le refus du monde ; mais le récit du duel pianistique (avec « l’inventeur du jazz ») insiste aussi sur la capacité de Novecento à *convoquer* en quelque sorte le monde, par son jeu – à *mettre son public* en présence du monde, d’un monde que pourtant il ne saurait lui-même habiter. On retrouve ici l’albatros de Baudelaire, ou encore le mot de Cézanne que rappelait Merleau-Ponty dans *L’œil et l’esprit*: « C’est effrayant, la vie ». Mais tout se passe comme si l’artiste rassemblait en lui cette incapacité d’être au monde et la puissance d’y reconduire son lecteur, son auditeur, son spectateur. Et c’est d’ailleurs cette même « étrangeté » de l’artiste au rapport utilitaire aux choses qui le rend capable, chez Bergson, de nous mettre davantage en présence des choses, et surtout de nous-mêmes.

# La religion

Peut-on considérer la religion comme un refus du monde ? Les raisons. La figure de l’ascète. L’opposition de la loi des membres et de la loi de l’esprit (Paul). Le refus de s’ouvrir à la « vérité scientifique ». Les raideurs sociétales (attention). La pureté opposé au monde (immonde).

Il faut évidemment ici se garder de tout schématisme. Max Weber indiquait ainsi dans sa *Sociologie de la religion* qu’à ses yeux le judaïsme était une religion résolument « tournée vers le monde », « naturaliste », reconnaissant dans la richesse un don de Dieu, investissant la sexualité, étranger à tout esprit « d’ascèse » ; que l’Islam pouvait être considéré comme une religion « adaptée au monde », d’ailleurs d’emblée orienté vers une suprématie temporelle, et ne méprisant en rien, selon les dires mêmes du Prophète, les signes extérieurs de richesse. Si le bouddhisme peut apparaître assez clairement comme un refus méthodique du monde et une entreprise de libération à l’égard des liens terrestres, comme la tradition gnostique qui demeure vivace à l’intérieur du christianisme, on ne peut considérer par définition que la religion procèderait d’un refus du monde. Denis de Rougemont, dans *L’amour en Occident*, oppose ainsi l’hérésie cathare, origine supposée de la tradition de l’amour courtois, à l’orthodoxie chrétienne de l’*agapè*; pour les cathares comme pour les Gnostiques, l’amour ne peut atteindre son unique objet, à savoir Dieu, que dans la mort ; c’est pour eux que le corps est une prison et le monde un exil dont l’âme n’aspire qu’à être délivrée ; et c’est pourquoi, lorsque l’effet du philtre se dissipe entre Tristan et Iseult, ils peuvent enfin accomplir leur amour en vérité, ce qui implique qu’ils se séparent. La tradition « orthodoxe » de l’*agapè* impose à l’inverse l’idée que l’amour de l’homme se porte très légitimement vers la créature, seul objet à la mesure de l’amour humain ; elle indique que la vocation de l’amour est l’ici-bas, et que le refus du monde constitue presque une insulte à l’égard de la Création, et donc à l’égard du Créateur.

Refaire la même analyse ? Le monde et l’arrière-monde. *Religio*, le chiffre. Weber et la relation magique au monde : le refus de l’apparence du monde, modalité de notre inscription active dans le monde. Le rationalisme religieux. Mais on peut aussi faire un autre type de remarque.

D’une façon très suggestive, Foessel indique, dans sa *Critique de la raison apocalyptique*, la probable origine judéo-chrétienne d’une culture du refus du monde. La question de la *valeur* du monde se pose à ses yeux de façon radicalement différente quand on pense qu’il a été *ordonné* par les dieux ou quand on pense qu’il a été *créé*, tiré du néant par Dieu même. Car s’il n’était pas, il est loisible de se demander *au nom de quoi* il a été créé ; il est possible de lui demander des comptes, ce que ne fait jamais le héros grec, qui sait bien que même les dieux ne peuvent pas grand-chose sur le Destin. Aux yeux de Foessel, autant le monde est *nécessaire* pour un Grec, autant il est *contingent* pour un esprit judéo-chrétien. Dès lors sa valeur est relative ; si je vois dans le monde la condition de réalisation de mon salut, je lui accorderai valeur ; s’il perd cette justification, je peux être tenté par le mépris, voire par le refus du monde, tentation à laquelle précisément cède la « raison apocalyptique ».

Ce que souligne également Foessel, c’est que le refus du monde, y compris sous ses formes contestataires ou révolutionnaires, s’alimente probablement au sentiment de « privation de monde » qui définit d’ailleurs le prolétaire aux yeux de Bourdieu. On est privé de monde quand ce qu’on appelle le monde ne nous offre plus la perspective d’une action efficace – progrès, émancipation. Un monde qui ne m’offre pas de prise n’est plus un monde que je puisse habiter et investir. Et cette privation de monde alimente le désir de disparition de ce monde qui me rejette ou me renvoie à mon insignifiance, soit de façon purement négative, soit dans la perspective souvent confuse que les ruines de l’ancien monde offriront un terrain de recréation qui me sera à nouveau offert.

# La loi du désir

Désir = attachement au monde. Un certain refus du monde est d’ailleurs refus du désir. L’ascète. C’est paradoxalement chez Épicure que l’on trouverait sans doute une justification philosophique du refus du monde. Le monde ici désigne le monde humain, la cité frémissant des passions sociales, qui menacent le plus sage de troubles contre lesquels il n’aura jamais assez de puissance. Épicure se retire en son jardin, avec des amis choisis. Retrait salutaire, refus du monde qui est une des conditions de la pax de l’âme. Et il en va de même à l’égard des plaisirs que le monde, cette fois pris dans toute son étendue, peut offrir ; l’épicurien se méfie des tentations, et même des désirs naturels non nécessaires, qui menaceraient si aisément la précieuse sérénité du sage. À l’inverse, les Stoïciens, dont on critique souvent l’inhumanité, s’endurcissent parce qu’ils sont voués au monde, et qu’il faut précisément renforcer la « citadelle intérieure » pour pouvoir jouer son rôle dans le monde sans se laisser atteindre par ce qui affecte les âmes vulgaires. Et Sénèque n’hésitait pas à dire que le luxe est permis au sage, du moment qu’il sait ne pas s’en rendre esclave.

Cependant, lors même qu’ils nous semblent témoigner de notre attachement au monde, nos désirs peuvent toujours être suspectés d’exprimer notre refus fondamental du monde. Ainsi Hannah Arendt voyait-elle, dans la fascination pour la conquête spatiale, le signe du refus par l’homme de se vouer à *son monde*, c’est-à-dire de refuser cette tâche proprement humaine de recréation perpétuelle de son espace politique. L’homme se rêve de nouveaux espaces parce qu’il refuse d’assumer sa tâche d’homme. De la même façon Max Weber soulignait que l’esprit du capitalisme s’enracine dans la tradition du puritanisme protestant, profondément habité par la pensée de la prédestination, et qui se détourne très logiquement du monde comme du lieu où se décide mon salut ; il s’agit ici, sans doute, d’un *discrédit* plus que d’un refus du monde ; d’un discrédit qui fait que je ne vais plus chercher dans le monde autre chose que le signe de ma prédestination, de la faveur divine, qui m’a de toutes façons de toute éternité déjà été accordée ou refusée – une faveur qui se marquera pas le succès de mes entreprises, qui n’ont pas d’autre enjeu que de me témoigner cette faveur et de m’installer dans l’espérance – ou dans le désespoir.

Aux yeux d’Alquié, la passion même est, par définition, un refus du monde, parce qu’elle est un refus du temps : « « Orientée vers le passé, remplie par son image, la conscience du passionné devient incapable de percevoir le présent : elle ne peut le saisir qu’en se confondant avec le passé auquel elle retourne, elle n’en retient que ce qui lui permet de revenir à ce passé, ce qui le signifie, ce qui le symbolise ». De la même façon, ce refus pathologique de la temporalité est la structure essentielle de l’inconscient freudien, indifférent à la réalité du monde, indifférent aussi au passage du temps. L’hystérique *commémore*, et rejoue perpétuellement une scène qui n’a plus aucune actualité réelle, perturbant par cette répétition le rapport normal de l’individu à la succession réelle des événements. On peut rappeler que la *pulsion de mort*, chez Freud, désigne moins une pulsion destructrice et violente qu’une tendance essentielle à *ne pas vivre*, à *ne pas interagir avec le monde*; la fin de tout désir est la fin du désir, le retour au non-désir, que symbolise assez bien le retour à la vie intra-utérine, cette vie paradoxale (et fantasmée) où *je n’avais pas à vivre*. Ainsi nos désirs mêmes se nourriraient d’un refus d’interagir avec le monde – désir de mettre fin à l’excitation, qui me force à agir.

On voit ainsi que même nos désirs les plus apparemment tournés vers le monde peuvent procéder, en dernière analyse, et paradoxalement, d’un refus inconscient du monde. Alquié regardait avec suspicion, non seulement la tentation de la *vita contemplativa* comprise comme affranchissement des contraintes réelles (et c’est bien en cela qu’Aristote déclarait, à la fin de *L’éthique à Nicomaque*, le *bios theorètikos* supérieur au *bios politikos*), mais même l’énergique entreprise du savant, apparemment fondamentalement vouée au monde. Descartes, dans la Préface aux *Principes de Philosophie* se donnait comme but ultime la constitution d’une médecine capable de soulager les maux humains, d’une mécanique soulageant le travail des hommes, et d’une morale le soulageant de ses tourments intérieurs. Nul refus du monde ici ; et cependant Alquié voit dans toute vocation principalement intellectuelle une tendance au refus du monde, fidèle à la formule de Socrate dans le *Phédon*: « philosopher, c’est apprendre à mourir ». La formule désignait l’exercice des mathématiques ; mais elle témoignait, aux yeux d’Alquié, d’un bonheur de mourir au monde qu’il dénonçait au nom de la responsabilité humaine. L’homme se doit au monde ; et il n’en finit pas d’inventer des façons de se soustraire à cette responsabilité. « L’action s’exerce en renonçant à l’éternel, car notre vie est temporelle, et notre moi n’est pas l’Esprit ».

Sans doute Stendhal objecterait-il, en faveur de la passion, que l’amour ne nous détourne en rien du monde. La cristallisation ne désigne pas une sorte d’aveuglement (volontaire ou inconscient) qui ferait que l’amoureux refuse de voir son aimée telle qu’elle est « en réalité ». La cristallisation consiste à *magnifier* toutes les qualités réelles de l’être aimé, de la « voir en beau », comme le sel cristallisé magnifie chaque détail du rameau qui y a été plongé, mais sans le faire voir pour autant *autre* qu’il n’est. Ainsi la passion ouvre-t-elle au monde (ou du moins à son objet, au détriment, il est vrai, de tous les autres). Et sans doute le *détour* intellectuel est-il ici encore à penser, comme dans le cas de l’artiste, comme ce détour paradoxal qui nous met d’autant plus en présence du monde qu’on a commencé par s’en retirer. Ainsi Durkheim recommande-t-il, d’une certaine manière, au sociologue de *mourir au monde*, de cesser de le penser comme il l’habite, pour considérer les faits sociaux non comme des phénomènes familiers et compréhensibles, mais comme des « choses » à lui indifférentes, ce qui est une forme d’ascèse, mais salutaire pour se penser en présence des « choses mêmes », comme d’une certaine manière la science l’exige.

# Le refus et la dureté du monde

Il y a un refus qui est révolte, activité, projet de réforme. « Penser, c’est dire non », disait Alain, qui ajoutait que le geste du « oui » est d’un homme qui s’endort. La conscience est jugement, interrogation, ébauche de rectification, refus de se contenter de ce qui est ; et c’est par là que l’homme est entreprenant. « Indignez-vous », lançait Stéphane Hessel ; non pour détruire, sauf l’inacceptable, mais pour dépasser. L’animal n’est pas passif à l’égard du monde. Si la vague détruit son abri, il s’empresse de corriger le monde dans le sens de son intérêt vital. Mais l’homme, ce roseau pensant, s’élève à vouloir changer le monde ; et comme le souligne Pascal, quand le monde l’écraserait, il serait encore plus grand que ce qui le tue, parce qu’il sait qu’il meurt, alors que l’univers n’en sait rien. C’est la grandeur de bien des héros tragiques. C’est aussi la grandeur d’Antigone, qui refuse la loi du monde, alors même que la fin de la pièce souligne que tous n’ont pas le droit de s’y soustraire ; ainsi Tirésias rappellera-t-il à Créon qu’il se doit de demeurer roi. Il est peut-être parfois plus difficile de se résigner à son devoir d’homme que de le mépriser au nom d’un devoir supérieur.

Il ne manque pas de romans pour illustrer la difficulté du refus du monde, en particulier de s’affranchir des pesanteurs sociales. Thomas Hardy, dans *Jude l’obscur*, nous présente ainsi avec un raffinement de cruauté l’échec de Jude et Sue, ces enfants avides de vivre selon eux-mêmes et sous le signe d’une certaine authenticité – Sue refusant l’esclavage sexuel et l’institution du mariage, et se résignant pour finir, accablée par un sentiment de culpabilité évidemment socialement construit, à accepter de se faire l’objet sexuel d’un époux avec qui elle avait cru pouvoir entretenir une liaison affranchie des préjugés de l’Angleterre pré-victorienne. Thomas Hardy sait montrer comment le monde broie ceux qui refusent ses lois. Jude lui-même mourra, quasiment dissous par ce monde qu’il ne veut pas penser mauvais, qu’il ne se sent pas le droit de rejeter ou de mépriser, mais auquel il ne peut qu’être étranger, dans la sorte de pureté qui est la sienne.

On pourrait sans doute faire une lecture analogue de *L’étranger* de Camus, dans la mesure où Meursault, s’il est étranger au monde des hommes, ne l’est pas au monde lui-même. On a le sentiment que Meursault vit au plus près du monde. Le meurtre même n’est presque plus un acte. Meursault tue comme le monde lui-même tue parfois, sans haine, par une convulsion qui brise l’homme, auquel au fond le monde est indifférent. C’est le monde des hommes qui est en ce sens un refus du monde, un refus de cette indifférence du monde à son égard. L’homme veut des égards ; la haine à l’égard de Meursault est peut-être une image de cette haine du monde qui menace l’homme quand il prend conscience de l’absurdité du monde – c’est-à-dire de la totale indifférence de l’ordre du monde à l’égard de l’homme lui-même. La culture est refus de nature. Nos sentiments, dit Merleau-Ponty, sont « institués comme les mots ». Meursault est à l’image du monde, et c’est ce qui le rend insupportable aux hommes, sans que nous puissions pourtant, nous-mêmes lecteurs, légitimer cette condamnation.

C’est pourtant bien ce monde, dans sa dureté, que Nietzsche nous invite à affronter dans un élan créateur. Nietzsche n’a pas de mots assez durs pour les « contempteurs du monde » (*Ainsi parlait Zarathustra*) ; il est si facile de désespérer du monde, et de le condamner. Mais Zarathustra prône l’*amor fati*, l’amour de ce monde qui ne promet rien, qui exige le perpétuel dépassement de l’homme par lui-même. Zarathustra conseille bien la dureté ; c’est la condition pour que la dureté du monde ne provoque pas en chacun cette haine du monde qui caractérise le dernier des hommes, et qui conduit l’homme à renoncer à son vouloir-vivre.

# Introduction

« N’importe où ! N’importe où ! Pourvu que ce soit hors de ce monde ! » Ainsi s’éveille l’âme du poète dans *Le spleen de Paris*, traduisant la difficulté d’être au monde, et cette attitude de refus désespéré qui constitue le mal propre au poète des *Fleurs du mal*. Ce mal est-il la marque de Baudelaire ? S’il structure singulièrement son œuvre poétique, il reste que l’Avis au Lecteur du recueil le désigne (sous le nom d’Ennui), pour le moins, comme mal du siècle, celui que partage son « Hypocrite lecteur – mon Semblable – mon Frère ! ». Et Heidegger, dans *Les concepts fondamentaux de la métaphysique*, fera également de l’Ennui un des rapports fondamentaux de l’homme au monde, et développera à partir de son analyse la question même du monde. Ainsi l’Ennui, le Spleen, et l’attitude de refus qu’il engendre, sont-ils peut-être plus universels qu’on ne pourrait croire. Il n’y a pas que l’ascète qui refuse le monde, il n’y a pas que le révolutionnaire, qui d’ailleurs refuse peut-être le monde tel qu’il est au nom d’un monde meilleur ; il n’y a pas que le marginal, qui refuse de se soumettre aux lois du monde, du monde social. Le refus du monde n’est-il pas plus constitutif de l’humanité qu’on ne pourrait croire ? L’homme, être conscient, s’op-pose au monde ; Alain disait que le « non » est le geste de l’homme qui s’éveille. Il y a certes des attitudes plus négatives, plus désespérées, et des refus du monde plus porteurs de promesses ; mais la première chose est peut-être de se demander dans quelle mesure le refus du monde constitue peut-être notre attitude fondamentale, celle par laquelle s’instaure un rapport proprement humain au monde. Nous traquerons ainsi dans un premier temps ce refus du monde comme constituant le fond de toutes nos attitudes à l’égard du réel. Nous nous demanderons ensuite si, dans l’art comme dans la religion, ce refus ne constitue pas la condition même d’une présence proprement humaine au monde. C’est enfin dans l’analyse du désir que nous essaierons de mettre à jour cette dialectique qui, dans un même mouvement, nous attache au monde en nous incitant à nous en arracher.