

Le secret et l'histoire. Variations sur un thème borgien ¹

Diego Tatián

(Professeur à l'Université nationale de Cordoba, Argentine)

1. Histoire de l'histoire

Dans son manuscrit sur *La question de la guerre*², écrit probablement en 1956 ou 1957, Hannah Arendt explique que bien que la guerre de Troie ait été une guerre d'annihilation, qui se solda par la destruction complète de la ville, il est d'une « importance décisive » que le récit homérique inclue dans son histoire les vaincus, mette en évidence la grandeur héroïque d'Hector ainsi que celle d'Achille et reconnaisse la cause de Troie, dans tout son caractère dramatique, tout autant que celle des Grecs. Cette impartialité du chant homérique le soustrait à la simple autoglorification pour l'inscrire dans un espace plus complexe, qui enregistre aussi le point de vue de l'autre – et chante même sa gloire –, et dans lequel la narration dépasse la haine et l'intérêt pour exposer les affaires humaines d'une façon qui soit libre de jugement, les épisodes humains vécus pouvant se penser de bien des façons. Il s'agit ici, dit Arendt, de l'origine de l'historiographie, mais aussi de la *pólis* et de la politique – et avec elles, de l'Occident –, qui trouveraient ainsi leur matrice dans l'impartialité homérique.

Dans le même sens, et presque dans les mêmes termes qu'Arendt, Simone Weil avait écrit en 1953 : « L'extraordinaire équité qu'inspire *l'Iliade* a peut-être des exemples inconnus parmi nous, mais elle n'a pas eu d'imitateurs. On avertit à peine que le poète est grec et pas troyen »³.

1. Les références des citations des textes de Borges sont données dans l'édition espagnole des œuvres complètes (voir bibliographie à la fin, p. 152).

2. H. Arendt, *¿Qué es la política?*, Barcelona, Paidós, 1997, p. 100 et suiv.

3. S. Weil, « *La Iliada* o el poema de la fuerza », in *La fuente griega*, Buenos Aires, Sudamericana, 1961, p. 39.

Considéré comme le « poème de la force », *l'Illiade* constitue le premier document où l'on puisse trouver une réflexion sur la misère et le malheur des hommes par delà leur défaite ou leur victoire.

Au-delà du texte homérique, dans la recherche de cette faille dans l'histoire où fait irruption ce mystérieux sens humain de l'équanimité (et avec lui, le problème de la justice), Arendt dans le même écrit nomme aussi Hérodote, dont le texte que nous appelons *Histoire* – mais qui en réalité n'a pas de titre – s'amorce de la façon suivante : « Hérodote d'Halicarnasse présente ici les résultats de son Enquête (*historié*) afin que le temps n'abolisse pas le souvenir des actions des hommes et que les grands exploits accomplis soit par les Grecs, soit par les Barbares, – et en particulier leur confrontation mutuelle – ne tombent pas dans l'oubli »⁴. En effet, les quatre premiers livres des neuf livres qui composent l'*Histoire*, comprennent des histoires sur les autres, les non-Grecs (Lydiens, Perses, Babyloniens, Égyptiens, Scythes, Libyens, etc.), alors que les cinq derniers traitent des guerres médiques⁵.

Ainsi, la naissance de la capacité de juger les faits indépendamment de l'intérêt propre (indépendamment de la victoire et de la défaite, du bénéfique et du préjudice, du personnel et de l'étranger), dévoile que les autres sont quelque chose de plus que des ennemis par nature ou de purs objets de haine. Elle dévoile la pluralité telle quelle, et avec elle la philosophie (le problème cardinal de la justice) et la politique (la démocratie au sens large, castoriadien) en tant que significations imaginaires qui permettent de reconnaître l'altérité, sans la réduire à une menace ou une entité inférieure, et les *idola tribu*, précisément, comme institutions de l'imagination radicale. Cette interrogation incessante sur ses significations propres à partir de l'existence des autres serait la dénotation la plus fondamentale du vocable « Grèce », à l'intérieur duquel se conserve le précieux trésor de l'histoire (la capacité de « dire ce qui est »), de la politique (comme forme de vie soutenue par la demande radicale de justice) et de la philosophie (comme exercice de langage qui rompt avec la clôture de la signification).

Le périple qui commence donc avec l'équanimité homérique et l'inclusion de l'autre dans les histoires d'Hérodote, donne en héritage la *phrónesis* et la faculté de juger dans un monde radicalement multiple et dominé par la différence – car autrement, ce ne serait pas un monde mais un « désert », une coexistence pure dans le désert –, jusqu'à parvenir à sa formulation kantienne en tant que capacité de « penser dès la position de n'importe quel autre » (*An der Stelle jedes andern denken*)⁶. En effet, l'impartialité antique a moins de rapport avec le libre examen qu'avec la « mentalité élargie » de Kant, car elle ne concerne pas tant la connaissance des choses que la relation que les êtres humains sont capables d'établir entre

4. Heródoto, *Historia. Libros I-II*, Madrid, Gredos, 1977, p. 85.

5. F. Hartog, *El espejo de Heródoto*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2003.

6. E. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, Frankfurt am Main Suhrkamp, 1995, p. 226.

eux. Ce parcours long et laborieux constitue une étape centrale dans l'invention romaine de la « politique extérieure », inexistante chez les Grecs selon Arendt, et dans la capacité des vainqueurs romains à rechercher ce qui est spécifiquement moral dans la défaite. Arendt se réfère ici à une citation extraordinaire de Tacite qui, dans *Agricola*, se demande par la bouche des vaincus, si « [les Romains] n'étaient pas des brigands du monde, depuis que, dévastant tout, ils n'ont plus de terres à ravager »⁷, de sorte que, suggère Tacite, ce que les Romains appelaient *dominium* ne serait considéré par les peuples vaincus comme rien d'autre que dévastations et pillages, et la *pax romana* comme un autre nom pour désigner le désert produit par Rome⁸.

De même, il est possible de se référer au sens premier de l'art littéraire dans l'origine de cette très étrange capacité humaine à l'équanimité, à travers la constitution d'une raison publique et d'une vie en commun qui essaient d'atteindre une expérience de l'autre et de ce qui est autre, capable de dépasser la tolérance indifférente, autant que le caractère immédiat de la haine. En effet, Martha Nussbaum, dans sa proposition d'une « justice poétique » pour laquelle elle prend le texte de Dickens comme fil conducteur, écrit : « La haine sociale implique généralement un refus d'entrer dans la vie de l'autre comme être humain individuel qui a une histoire différente à raconter, quelqu'un qui pourrait être soi-même. Dans ce sens, le roman cultive, par sa structure même, une attitude morale qui s'oppose à la haine⁹. »

Dans le chapitre IX de la *Poétique*, Aristote détache la poésie de l'histoire non pas parce que l'une est écrite en vers et l'autre en prose (car « Quand l'ouvrage d'Hérodote serait écrit en vers, ce n'en serait pas moins une histoire »), mais parce que « l'affaire du poète, ce n'est pas de parler de ce qui est arrivé, mais bien de ce qui aurait pu arriver. C'est pour cela que la poésie est quelque chose de plus philosophique et de plus élevé que l'histoire; car la poésie dit plutôt l'universel, et l'histoire le particulier »¹⁰. La possibilité non seulement de constater ce qui s'est effectivement passé, mais aussi d'imaginer les choses qui pourraient avoir lieu, constitue la dimension « poétique », importante, de la politique. Autrement dit, cela souligne « la contribution de la littérature à la pensée publique, dans la mesure où elle est capable de lui accorder une imagination sans laquelle la vie sociale tombe facilement dans une hostilité de laquelle elle ne se libère pas avec la seule logique »¹¹. Par opposition à la plupart des ouvrages historiques, dit Nussbaum, les œuvres littéraires invitent les lecteurs à se mettre à la place de personnes très différentes et à acquérir leurs expériences.

7. Tacite, *Vie d'Agricola*, Paris, Les Belles Lettres, 1956, p. 24.

8. H. Arendt, *op. cit.*, p. 128.

9. M. Nussbaum, *Justicia poética*, Barcelona, Andrés Bello, 1997, p. 172.

10. Aristote, *Poética*, traduction de Eduardo Sinnott, Buenos Aires Colihue, p. 66.

11. M. Nussbaum, *op. cit.*, p. 30.

La littérature apprend donc à penser avec une mentalité élargie, et contribue de cette façon à l'intelligence dans les affaires publiques, en accordant une plus grande qualité, complexité et équanimité aux jugements qui concernent les questions essentielles de la vie en commun, telles que la justice. Le roman est considéré ici comme le genre illuministe par excellence, en tant que l'imagination littéraire, selon la thèse de Nussbaum, diminue la stupidité et la violence des personnes dans leur exercice social et politique, en leur inculquant des manières nouvelles d'imaginer le monde et en leur permettant de concevoir des formes de vie différentes et insolites. Ainsi la littérature n'est pas seulement, ni pour autant, un plaisir intime des lecteurs qui se réduirait à la vie privée, ni quelque chose d'étranger à la rigueur rationnelle qu'exigent la justice, la politique et la science, mais une partie essentielle de la théorie et de la pratique de la citoyenneté ; une contribution extraordinaire à la vie publique, à la réflexion morale, et pourquoi pas aussi, selon nous, au travail académique.

L'inexistence de l'imagination de l'autre, son absence radicale ou sa détérioration est précisément ce que J. M. Coetzee met dans la bouche de son attendrissant personnage, l'écrivain Elizabeth Costello, dans un discours imaginaire sur la production des animaux, conçue dans le seul but de les tuer pour leur consommation. Le problème philosophique – à partir de la question de Thomas Nagel : « Quel effet cela fait d'être une chauve-souris ? » (*What is it like to be a bat ?*) – est au centre de la conférence inouïe tenue par l'écrivain australienne Elizabeth Costello devant l'auditoire académique d'un collège américain, selon la fiction de l'écrivain né au Cap : « Je retourne aux camps d'extermination. L'horreur spécifique des camps, l'horreur qui nous convainc que ce qui s'est passé là fut un crime contre l'humanité, n'est pas le fait que les assassins traitaient leurs victimes comme des poux même quand ils partageaient avec eux la condition humaine. Cela est abstrait aussi. L'horreur est que les assassins se refusaient à s'imaginer eux-mêmes à la place de leurs victimes, comme le reste du monde. Les gens ont dit : “Ce sont *eux* qui passent dans ces wagons à bétail”. Les gens n'ont pas dit : “Comment serait-ce si c'était moi dans ce wagon à bétail ?”. Les gens n'ont pas dit : “C'est moi qui me trouve dans ce wagon à bétail”. Les gens ont dit : “Ça doit être les morts qu'on brûle aujourd'hui, qui empuantissent l'air et font que les cendres tombent sur mes choux”. Les gens n'ont pas dit : “Comment serait-ce s'ils étaient en train de me brûler, moi ?”. Les gens n'ont pas dit : “Je brûle, je tombe sous forme de cendres”... Il y a des personnes qui sont capables de s'imaginer en tant qu'autre personne et il y en a qui ne le peuvent pas (quand cette carence est extrême on les appelle des psychopathes). Et il y a des gens qui en sont capables mais décident de ne pas le faire »¹².

Dans l'imagination de l'autre, qui révoque cette impossibilité d'occuper sa place, qui se soustrait au destin de le considérer seulement comme un ennemi et qui renonce à l'affrontement pur avec lui, il y aurait un

12. J. M. Coetzee, *Elizabeth Costello*, Barcelona, Mondadori, 2004, p. 86-87.

déchirement dans la clôture de la signification qui le réduisait à ce qui lui est propre et au rejet complet de ce qu'il n'est pas. Cet *ars imaginandi* serait donc la clef de la civilisation, et le secret de l'histoire.

En 1952, soit quatre ou cinq ans avant l'essai d'Arendt, Borges écrit un texte court, qui figure dans *Autres Inquisitions*, intitulé : « La pudeur de l'histoire »¹³. Son propos est de dire que les dates essentielles de l'histoire sont habituellement secrètes et inapparentes comme telles, et ne sont en aucun cas celles que les gouvernements fabriquent ou simulent avec « approvisionnement de propagande préalable et de publicité persistante »¹⁴. L'histoire adviendrait donc sans révéler sa signification, cachée dans l'incompréhensible empiricité, de la même façon qu'il n'est pas possible de détecter l'unicorne à cause de sa rareté, selon un écrivain chinois ; ou comme Tacite qui ne remarqua pas la crucifixion, même s'il l'enregistra dans son livre ; ou encore comme le sauvage qui ne peut pas apprécier la Bible du missionnaire...

Voilà donc qu'une de ces dates, nous dit Borges, est l'incorporation d'un second acteur dans la dramaturgie d'Eschyle. « Dans cette journée d'un printemps lointain, dans ce théâtre de couleur de miel qu'est-ce qu'ils [les Athéniens] pensèrent, qu'est-ce qu'ils sentirent exactement ? Peut-être ni de la stupeur ni du scandale ; peut-être, à peine, un début d'étonnement »¹⁵. Le passage du *un* au *deux* à travers le drame eschylien est une date essentielle de l'histoire, car elle renferme la pluralité, l'infini, le dialogue. Dans ce lointain printemps où a lieu l'incorporation du second acteur, « un spectateur prophétique aurait vu que des multitudes d'apparences l'accompagnaient : Hamlet et Faust et Sigismond et Macbeth et Peer Gynt et des autres que nos yeux ne peuvent pas encore discerner »¹⁶.

La deuxième de ces dates mentionnées par le texte de Borges est celle qui nous intéresse ici ; elle a eu lieu en Islande, à un moment du XIII^e siècle, et a été enregistrée par Snorri Sturluson, célèbre auteur de poésie eddique, un genre que les scaldes scandinaves ont cultivé pendant des siècles.

Le récit de Snorri porte aussi sur une bataille ; Tostig, frère du roi saxon, avec l'appui de Harald Sigurdanson, débarqua dans l'île pour s'approprier le trône : les deux envahisseurs furent battus et tués par les armées saxonnes. Mais auparavant, le roi avait offert son pardon et un tiers de son royaume à son frère, après quoi ce dernier lui demanda ce qu'il offrirait à Sigurdanson ; la réponse fut : « six pieds de terre anglaise et, comme il est si grand, un de plus ». Borges note : « Il y a une seule chose encore plus admirable que l'admirable réponse du roi saxon : la circonstance que ce soit un Islandais, un homme du sang des vaincus, qui la perpétua... Ce n'est pas le jour où le saxon prononça ses mots, mais celui où un ennemi les perpétua, qui marque

13. J. L. Borges, *Obras completas*, Buenos Aires, Emecé, 1974, p.754-756.

14. *Ibid.*, p.754.

15. *Ibid.*

16. *Ibid.*, p. 755.

une date historique. Une date prophétique de quelque chose qui se trouve encore dans le futur : l'oubli du sang et des nations, la solidarité de l'espèce humaine »¹⁷.

Bien qu'en apparence, l'argument soit le même que l'impartialité dans les chants homériques, considérés par Arendt non seulement comme un épisode essentiel de l'histoire mais comme son origine même¹⁸, les différences entre les deux ne sont pas insignifiantes. En premier lieu, dans la page borgienne, le poète qui perpétue « l'admirable réponse » fait partie (à la différence du poète qui raconte la chute de Troie) des vaincus. En second lieu, si dans la lecture d'Arendt, la non-identité entre faute et défaite, raison et succès, injustice et ennemi, que *l'Iliade* opère pour la première fois, établit la marque décisive de l'aventure occidentale – à partir de la réflexion platonicienne sur la justice jusqu'au « spectateur impartial » de Hume et la théorie kantienne sur la capacité de penser et de juger avec une « mentalité élargie » –, ce que le récit de Snorri implique et anticipe, selon Borges, « se trouve encore dans le futur ». En troisième lieu, et c'est ce qui est le plus important ici, l'épisode borgien d'impartialité poétique qui laisse sa marque décisive dans l'histoire, se décentre du monde grec et est attribué à un poète barbare. La Grèce est évoquée avant, dans l'opération scénique d'Eschyle. Mais quant à cette date essentielle de l'histoire, datant de n'importe quel jour du XIII^e siècle, ce n'est pas de victoire ou de défaite dont il s'agit, mais de l'héritage de l'autre, de la transmission de l'excellence d'autrui, de l'inscription dans la mémoire humaine de la grandeur de l'ennemi étranger par un poète de la faction vaincue, ce qui laisse, indélébile, sa marque décisive dans le cours des générations.

Le décentrement de l'auto-interprétation par l'Occident de sa propre origine comme purement hellénique est une opération borgienne d'importance majeure qui n'est pas sans conséquences dans la représentation de l'histoire. Borges ne destitue pas l'origine grecque tout court, il dit plutôt que cette origine est multiple et non exclusivement grecque. Mais ce qui est en jeu ici touche aussi à une autre discussion, à savoir une polémique avec un autre des grands noms de la littérature argentine ; cette discussion porte sur l'Argentine, et cet auteur est Leopoldo Lugones.

Dans *El payador* (1916), Lugones considérait que *Martín Fierro* était un poème épique, dont la signification pour les Argentins était similaire à *l'Iliade* pour les Grecs. Un an auparavant, en 1915, Don Leopoldo proclamait que dans « la grâce modérée » des montagnes de Cordoba, dans « la vivacité de son air sec et transparent » et dans les ruisseaux de « sonore minceur », il avait pressenti le paysage grec. Mais le livre majeur dans lequel Lugones tente de faire de la Grèce le modèle de l'Argentine est *Prometeo*, qui n'est pas publié durant l'année du *Centenario* par hasard. Il effectue là

17. *Ibid.*, p. 756.

18. R. Esposito, *El origen de la política. ¿Hannah Arendt o Simone Weil?*, Barcelona, Paidós, 1999, p. 27 et suiv.

une exploration des idées et des mythologies grecques, pour que les Argentins se nourrissent d'elles et puissent commencer une nouvelle vie, dominée par la spiritualité¹⁹.

La réponse borgienne la plus explicite à l'argentinisme hellénique de Lugones se trouve dans « L'écrivain argentin et la tradition », dont le but ultime n'était cependant que de répondre au nationalisme qui animait la politique culturelle péroniste²⁰.

Dans un essai récent²¹, Horacio González a attiré l'attention sur la signification antilugonienne du recours aux traditions arabe et juive, invoquées dans cet écrit pour penser l'Argentine. En effet, il cite la célèbre observation de Gibbon sur l'inexistence de chameaux dans le *Coran*, absence qui serait preuve de son authenticité, car Mahomet, son auteur, n'a pas écrit le texte avec un but délibérément arabiste, comme l'aurait fait « un faussaire », « un touriste » ou « un nationaliste arabe », en bourrant chaque page de chameaux. Selon Borges, « Nous, les Argentins, nous pouvons nous assimiler à Mahomet, nous pouvons croire dans la possibilité d'être argentins sans abonder dans la couleur locale »²². Quant aux Juifs, Borges se réfère à une observation de Thorstein Veblen, selon laquelle la prééminence des Juifs dans la culture occidentale n'est pas due à une prétendue supériorité innée, mais au fait qu'« ils agissent dans cette culture et en même temps ne se sentent pas liés à elle par aucune dévotion spéciale »²³. Et Borges conclut : nous, les Argentins, nous trouvons dans une situation analogue à celle de Juifs, car « Nous pouvons traiter tous les sujets européens, les traiter sans superstitions, avec une irrévérence qui peut avoir, et a déjà, des conséquences bienheureuses ». L'évocation des Arabes et des Juifs dans la réflexion borgienne sur l'Argentine a pour cible explicite « l'argentin hellénique » de Lugones, non pas pour y opposer un argentin arabe ou juif, mais pour montrer, ou suggérer, que la tradition argentine est celle de l'univers.

Bien des années plus tard, alors que l'hommage émouvant à Lugones dans le prologue de *El hacedor* avait déjà été écrit, presque à la fin de sa vie, Borges indique un autre épisode secret de l'histoire, qui ne cherche pas à se

19. Un autre témoignage de la persistante passion hellénique de Lugones se trouve dans une conférence prononcée en 1908 dans le Cercle Militaire – et publiée en 1915 – sur *El ejército de la Ilíada. Las industrias de Atenas* (1919) ; *Estudios helénicos* (1923) ; *Nuevos estudios helénicos* (1928). Cf. l'essai de Jorge Luis Borges et Betina Edelberg, *Leopoldo Lugones*, Buenos Aires, Emecé, 1998, p. 61-65.

20. Bien que dans l'édition des *Obras completas* réalisée par Carlos Frías en 1974, comme dans la précédente de Clemente, « L'écrivain... » soit inclus dans *Discusión* de 1932, il s'agit en réalité d'une opération éditoriale postérieure, car le texte fut publié pour première fois en 1953 dans la revue *Cursos y Conferencias*, et présenté comme la version sténographique d'une conférence lue dans le Colegio Libre de Estudios Superiores le 19 décembre 1951.

21. H. González, « Borges político », in *Escritos en carbonilla*, Buenos Aires, Colihue, 2006, p. 290-297.

22. J. L. Borges, *Obras completas*, Buenos Aires, Emecé, 1974, p. 270.

23. *Ibid.*, p. 272.

substituer mais à s'ajouter à celui du poète barbare qui, vaincu, chante la grandeur de l'ennemi saxon. Il s'agit d'un poème de 1984, contenu dans *Atlas*, qui a pour titre « Le principe » : « Deux grecs sont en train de discuter : Socrate peut-être et Parménide. Il / convient que nous ne sachions jamais leur nom ; l'histoire, ainsi, sera plus / mystérieuse et plus tranquille. Le thème du dialogue est abstrait. Ils font par- / fois allusion à des mythes, auxquels aucun d'eux ne croit. Les arguments / qu'ils donnent peuvent être fallacieux et interminables. Ils ne polémiquent / pas. Et ils ne veulent ni persuader ni être persuadés, ils ne pensent pas à / gagner ou à perdre. Ils sont d'accord sur une seule chose ; ils savent que la / discussion est le non-impossible chemin pour arriver à une vérité. Libres de / mythe et de métaphore, ils pensent ou essaient de penser. Nous ne saurons / jamais leurs noms. Cette conversation entre deux inconnus dans un lieu de / Grèce est le fait capital de l'Histoire. Ils ont oublié la prière et la magie »²⁴.

La « pudeur » de l'histoire la rend objet de conjectures sur ses « faits capitaux », dont l'occurrence empirique est toujours incertaine (un printemps lointain où deux inconnus ont une conversation quelque part...) et ne finit jamais d'arriver ; ou bien sa forme est la répétition, jamais le progrès. Le dialogue de la philosophie, qui présuppose l'amitié ou l'impartialité poétique envers l'ennemi, s'inscrit à son tour, *secret* et *mineur*, dans une théologie de l'histoire selon laquelle « dans l'univers il y a deux faits élémentaires qui sont le bien et le mal, ou comme le dirent les Perses, la lumière et les ténèbres, ou comme le disent d'autres, Dieu et le Démon »²⁵. Il n'y a pas de nouveauté historique mais une dispute éternelle des mêmes forces, restitution archétypique de l'identique qui se sert d'acteurs différents, qui ignorent qu'ils le sont. Mais si cette théologie de l'histoire se reproduit dans les générations qui s'y succèdent pour livrer un combat éternel, seule la conversation humaine, quand elle a lieu, est capable de la transcender et d'en faire un avatar de la pensée. Cette conversation, toujours la même, est la poursuite d'un secret que l'histoire, par pudeur, cache.

2. Le secret du monde

Borges ne croit pas au mérite ni à la faute. Ou plutôt il ne croit pas en eux dans un sens profond, bien qu'il les accepte comme illusions nécessaires sans lesquelles, peut-être, la vie serait impossible. On ne rencontrera jamais dans les créatures de ses récits quelque chose comme une subjectivité souveraine, propriétaire de soi-même, lucide sur ses actes et sur leur sens, douée d'un libre arbitre et d'une autonomie morale. Tout cela fait plutôt place à l'hétéronomie du don et à la révélation qui, s'ils se produisent,

24. J. L. Borges, *Obras completas 1975-1985*, Buenos Aires, Emecé, 1989, p. 415.

25. J. L. Borges, « Una efusión de Ezequiel Martínez Estrada », in *Borges en Sur (1931-1980)*, Buenos Aires, Emecé, 1999, p. 174.

permettent de comprendre la singularité du destin propre, ou même de comprendre le monde. Cette révélation est toujours un secret, dont la communication se présente comme inutile, insignifiante, ou impossible.

Dans l'un de ses récits courts, *Un message impérial*, Kafka code sa théologie de l'infranchissable distance, la catastrophe qui affecte toute transmission de sens (qui existe, mais en vain), l'inexorable perte du secret de chaque créature, dont la révélation s'écoule dans la variété du monde comme l'eau, dans le sable. « L'Empereur – dit-on – t'a envoyé, toi en particulier, toi, sujet pitoyable, ombre devant le soleil impérial chétivement enfouie dans la plus distante des distances, toi précisément, l'Empereur de son lit de mort a envoyé un messager. Il a fait agenouiller le messager auprès du lit pour lui souffler le message ; et l'Empereur tenait tant à ce message qu'il le fit répéter à l'oreille. » Le messager ne pourra jamais arriver, « Mais toi, tu es assis à ta fenêtre, et tu rêves de ce message quand tombe la nuit »²⁶. Ce qui perturbe le plus ici n'est pas tant le désespoir inutile du messager d'accomplir l'ordre impérial, ni l'intimité du chuchotement impérial dans son oreille, ni l'attente interminable du destinataire. Ce qui perturbe le plus est le caractère public de cette mission échouée, confiée au secrétaire (celui qui garde le secret) : « on dit que l'Empereur... ». Qui « dit » ? C'est là où semble se coder la tragédie : il y a des personnes qui disent qu'il y a un secret qui t'a été confié, mais il ne sera jamais révélé. Si on ne disait pas cela, peut-être personne n'attendrait à la fenêtre – ou à la porte, comme dans *Devant la loi* – ; peut-être alors pourrais-tu te passer de sa nécessité pour penser les êtres et les choses infinies, en invoquant le dieu enfant du hasard, en confiant que ce sera lui qui permettra que tu trouves ton secret dans la nervure d'une feuille, la peau d'un animal ou dans les veines d'une pierre.

Dans *El espejo y la máscara*, Borges inverse l'orientation du secret : c'est un pauvre poète qui révèle à l'oreille du Roi un poème d'une seule ligne dont les effets seront dévastateurs : « Sans oser le prononcer à voix haute, le poète et son Roi l'expriment comme si c'était une prière secrète ou un blasphème. Le Roi n'était pas moins émerveillé et moins malmené que l'autre »²⁷. Le secret de la Beauté, interdit aux hommes et insupportable pour eux sans les médiations qui empêchent sa profanation, détruit l'ordre humain avec ses hiérarchies, ses significations sociales et ses fastes, et aussi la vie même. « Du poète on sait qu'il s'est tué en sortant du palais ; du Roi, que c'est un mendiant qui parcourt les chemins d'Irlande, qui fut son royaume, et qu'il n'a jamais répété le poème »²⁸. Comme la formule d'une exhortation qui transforme le monde en le laissant tel qu'il est, c'est ici une oralité, un acte bref de parole prononcé à voix basse à l'oreille du Roi, dont le contenu n'est pas révélé au lecteur, sauf par ses effets : le suicide du poète, la mendicité du puissant.

26. F. Kafka, *Relatos completos*, Buenos Aires, Losada, 2004, p. 223.

27. J. L. Borges, *Obras completas 1975-1985*, Buenos Aires, Emecé, 1989, p. 47.

28. *Ibid.*

Dans *Undr*, la ligne poétique se réduit à un seul mot, le seul mot duquel se compose la poésie des urnes. Ce mot ne permet pas d'être communiqué, il peut seulement être trouvé : « tu dois le chercher tout seul ». Lors d'un périple parmi tous les avatars que la vie présente, la trouvaille consiste à comprendre que le mot « *Undr* », prononcé par un vieux barde au moment de son décès, est en fait n'importe quel mot. « Il a dit le mot *Undr*, qui veut dire merveille... J'ai pris la harpe et j'ai chanté un mot différent. – C'est bien – dit l'autre, et j'ai dû m'approcher pour l'écouter –. Tu m'as compris »²⁹. Ici aussi le secret est codé dans une oralité, mais son effet n'est plus la dévastation mais la merveille. La même chose se passe dans *Le congrès*, bien que, dans ce cas, il ne s'agisse pas d'un panthéisme verbal mais du passage d'une collection *ad infinitum* à l'infini en acte, dont l'expérience et la révélation dissolvent le sens de l'exhortation originale et la transforment en célébration, *amor fati*, abandon démuné et heureux à tout ce qui est, dont le caractère précieux supprime tout résumé ou sélection. « Les mystiques invoquent une rose, un baiser, un oiseau qui est tous les oiseaux, un soleil qui est toutes les étoiles et le soleil, une cruche de vin, un jardin ou l'acte sexuel. De ces métaphores aucune ne sert pour cette longue nuit de joie qui nous a laissés, fatigués et heureux, dans les limites de l'aurore »³⁰. Dans *El congreso*, la révélation du secret (à la différence de la forme intime qu'elle adopte dans d'autres textes) acquiert une dimension collective et partagée ; son sens n'est pas esthétique, ni verbal, mais surtout politique : c'est la révélation qui surgit d'une exhortation politique de caractère conservateur, finalement abandonnée pour une compréhension panthéiste, qui se conclura par un pacte de silence : « Quand on a juré de ne rien dire à personne il était déjà samedi matin »³¹.

La conversion que produit le secret quand il s'est manifesté, chez ceux qui y accèdent, n'émet pas de signes, laisse tout tel qu'il est ; elle est seulement comme une lucidité ou la simple conscience d'appartenir à une *république de solitaires*, au royaume des fins, ou à une ville soustraite à l'histoire et indifférente à ses avatars historiques, y compris ceux qui concernent sa propre biographie. Mais il ne s'agit pas de « la communauté disséminée des justes » – motif borgien qui apparaît à plusieurs reprises dans des poèmes, essais et récits –, qui adopte la forme d'une *ecclesia invisibilis* d'êtres « qui s'ignorent » (ils s'ignorent eux-mêmes et ils s'ignorent entre eux) et qui malgré cela, ou plutôt grâce à cela, « sont en train de sauver le monde »³². S'établit chez Borges une équation étroite entre justice et ignorance dans ce mystérieux non-savoir des justes qui trouve son emblème dans la légende juive des *Lamed Wufniks* : « Il y a sur terre, et il y aura toujours, trente-six hommes justes dont la mission est celle de justifier le monde devant Dieu. Ils constituent, sans le soupçonner, les piliers secrets de

29. *Ibid.*, p. 51.

30. *Ibid.*, p. 31.

31. *Ibid.*, p. 32.

32. *Ibid.*, p. 326.

l'univers. Sans eux, Dieu annihilerait le genre humain. Ils sont nos sauveurs et ne le savent pas»³³. La justice n'est jamais présentée comme un programme ou une compréhension, mais comme une hétéronomie dont la préservation dépend de créatures qui ne savent pas ce qu'elles font ni qui elles sont.

Mais ce n'est pas à cette communauté disséminée des justes qu'appartiennent ceux qui sont parvenus, ou à qui a été donnée la possibilité de pénétrer le secret du monde, comme dans le cas du magicien Tzinacán dans *La escritura del Dios*, ou de l'académique médiocre Fred Murdock dans *El etnógrafo*.

Dans ce dernier cas, une université américaine confie à Murdock, un jeune homme taciturne et indifférent qui passe par « cet âge où l'homme ne sait pas encore qu'il est prêt à se rendre à ce que lui propose le hasard »³⁴, la rédaction d'une thèse sur le secret que les sorciers confient à l'initié dans certaines tribus de l'ouest. Il s'agit clairement d'une anticipation de *El informe de Brodie*, bien que contrairement à David Brodie, Fred Murdock ne rédigera jamais la thèse. Dans les deux textes, la confrontation entre civilisation et barbarie apparaît au premier plan, mais si dans *El informe de Brodie*, la conjecture s'inscrit dans « la question de l'ordre »³⁵, *El etnógrafo* en revanche ne révèle pas immédiatement une intention politique. Il s'agit plutôt d'une conversion par le secret ; une histoire qui, comme on le lit au début, « a un seul protagoniste, sauf que dans toute l'histoire les protagonistes sont des milliers, visibles et invisibles, vivants et morts »³⁶.

L'enjeu n'est pas ici le salut individuel ; ni ces milliers de visibles et d'invisibles, vivants et morts, qui sont les favorisés d'une prédestination. L'enjeu est toujours le monde – l'univers, le tout –, dont le secret motive un désir de compréhension qui, une fois qu'elle se produit, délivre une responsabilité et dans le même temps un abandon. Ses dépositaires, en effet, abjurent tout intérêt privé pour se renfermer dans l'anonymat, la solitude, un bonheur peut-être, mais qui n'émet pas de signes, en tout cas une vie inaperçue, un *ethos* singulier dégagé de pathétisme. L'éthique borgienne, qui est une éthique d'initiation, une éthique du secret, n'établit aucune réglementation capable de réguler les relations humaines, et ne dérive jamais vers un commandement. Elle présuppose tranquillement qu'on est « comme toujours, à la fin des temps ».

33. J. L. Borges, « Libro de los seres imaginarios », in *Obras completas en colaboración*, Buenos Aires, Emecé, 1979, p.655. L'histoire des L.W. avait été mentionnée dans un récit : « El hombre en el umbral » (*El aleph*, 1949) ; un essai : « Nuestro pobre individualismo » (*Otras inquisiciones*, 1952), bien que sans le citer ; et finalement un poème : « Los justos » (*La cifra*, 1979).

34. J. L. Borges, *Obras completas*, Buenos Aires, Emecé, 1974, p. 989.

35. B. Sarlo, *Borges, un escritor en las orillas*, Buenos Aires, Seix Barral, 2003, p. 166 et suiv.

36. J. L. Borges, *Obras completas*, Buenos Aires, Emecé, 1974, p. 989.

Bien qu'il ne s'agisse plus d'oralité, *La escritura del Dios* ne renvoie pas non plus exactement au motif du monde comme livre ou comme *caracteristica*, selon laquelle les êtres et les choses constituent l'écriture de Dieu, non révélée mais littérale, dont la grammaire n'aurait pas encore été dévoilée, ou aurait été perdue. Si la métaphore du livre de la nature, ou du grand livre du monde, conçoit la réalité comme un récit dont la lecture réclame le pèlerinage, l'idée borgienne est plutôt celle d'un message divin transmis de manière codée à travers des créatures, une bouteille jetée à la mer des êtres au commencement du monde. « J'imaginai le premier matin du temps, j'imaginai mon dieu confiant le message à la peau vive des jaguars, qu'ils s'aimeraient et s'engendreraient sans fin, dans des cavernes, dans des cannaies, dans des Îles, pour que les derniers hommes le reçoivent. J'imaginai ce réseau de tigres, ce labyrinthe chaud de tigres faisant horreur aux prés et aux troupeaux pour conserver un dessin »³⁷.

La différence entre le monde comme récit de Dieu et le monde comme environnement qui conserve et transmet un message codé de Dieu, marque aussi une différence éthique au sens large. Le premier requiert un *ethos* nomade, un pèlerinage par les cultures et la variété, un parcours attentif par *le grand livre du monde* au détriment des bibliothèques, selon les recommandations de Montaigne ou Descartes. La notion d'un message divin qui franchit l'infinie variété des créatures, se confie à la patience. Transposition théologique du « message impérial » kafkaïen dont l'arrivée à destination, cette fois, n'est pas seulement possible, mais inéluctable. Dans un aphorisme, Kafka dit : « Il ne faut pas que tu sortes de la maison. Reste à ta table et écoute. N'écoute même pas, attends. N'attends même pas, reste complètement immobile et seul. On t'offrira le monde pour le démasquage, il ne peut pas y avoir autre chose, extasié il se déposera devant toi »³⁸.

Dans le récit borgien, le prêtre captif de Qaholom arrive à lire l'écriture de Dieu dans la peau du tigre avec lequel il partage une cage ; une formule de « quatorze mots » qu'il suffira de prononcer à haute voix pour obtenir la liberté, consommer la vengeance et restituer l'empire, sauf que la révélation de ce pouvoir est en même temps celle de son inutilité ou de son insignifiance, car « qui a entrevu l'univers..., ne peut pas penser à un homme, à ses bonheurs et à ses malheurs triviaux, bien que cet homme soit lui..., c'est pour cela que je laisse oublier les jours, couché dans l'obscurité »³⁹.

Ce n'est pas que le secret fasse que les hommes soient positivement dociles, pacifiques ou objectifs ; c'est plutôt la forme même du secret qui fait que l'emploi du pouvoir, qui serait proportionnel à sa révélation, leur est indifférent. Peut-être parce que le secret révélé n'est pas quelque chose, mais rien. Ce n'est pas *le néant*, mais rien avec quoi on puisse faire quelque chose – ou avec quoi cela aurait un sens de le faire. Il ne s'agit pas des « choses

37. *Ibid.*, p. 597.

38. F. Kafka, *Aforismos*, México, Fondo de Cultura Económica, 1988, p. 27.

39. J. L. Borges, *Obras completas*, Buenos Aires, Emecé, 1974, p. 599.

cachées depuis la fondation du monde » ; il ne s'agit pas, par exemple, de la découverte d'un petit couteau avec un manche de hampe que l'enfant captif avait caché dans sa maison d'enfance et dans sa mémoire plus lointaine comme étant son propre secret et la preuve de son origine. De plus, et dans le même sens, *rien* n'est l'arcane de l'identité argentine. Ou plutôt : tout et rien. Mieux encore, en anglais : *everything and nothing* – ou dans n'importe quelle autre langue encore.

Si le secret du monde est *rien* (aucune chose : rien de représentable, rien d'ontique, rien qui ait un sens), pourtant sa révélation, qui est à proprement parler donc révélation de rien, a des effets éthiques dans les vies, et également des effets, non physiques mais herméneutiques, sur le tout. La manière dont ce *rien* agit sur les hommes se tourne à l'inverse chez eux en tranquillité, en une acceptation de la variété et de l'irréductible pluralité, car le secret, qui est rien, n'implique pas une synthèse, une *reductio ad unum* ou une restitution du fondement. Mais surtout, ce rien dont la révélation a tout laissé tel qu'il est, est le gardien du monde; non pas son « salut » par la justice, comme dans la légende des *Lamed Wufniks*, mais sa sauvegarde par la lucidité.

Bibliographie :

- Arendt, Hannah, *¿Qué es la política?*, Barcelona, Paidós, 1997.
- Aristote, *Poética*, traducción de Eduardo Sinnott, Buenos Aires Colihue.
- Borges, Jorge Luis, *Obras completas*, Buenos Aires, Emecé, 1974.
- Borges, Jorge Luis, « Libro de los seres imaginarios », in *Obras completas en colaboración*, Buenos Aires, Emecé, 1979.
- Borges, Jorge Luis, *Obras completas 1975-1985*, Buenos Aires, Emecé, 1989.
- Borges, Jorge Luis, « Una efusión de Ezequiel Martínez Estrada », in *Borges en Sur (1931-1980)*, Buenos Aires, Emecé, 1999.
- Coetzee, J. M., *Elizabeth Costello*, Barcelona, Mondadori, 2004.
- Esposito, Roberto, *El origen de la política. ¿Hannah Arendt o Simone Weil?*, Barcelona, Paidós, 1999.
- González, Horacio, « Borges político », in *Escritos en carbonilla*, Buenos Aires, Colihue, 2006.
- Hartog, François, *El espejo de Heródoto*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2003.
- Heródoto, *Historia. Libros I-II*, Madrid, Gredos, 1977.
- Kafka, Franz, *Aforismos*, México, Fondo de Cultura Económica, 1988.
- Kafka, Franz, *Relatos completos*, Buenos Aires, Losada, 2004.
- Kant, Emmanuel, *Kritik der Urteilskraft*, Frankfurt am Main Suhrkamp, 1995.
- Nussbaum, Martha, *Justicia poética*, Barcelona, Andrés Bello, 1997.
- Sarlo, Beatriz, *Borges, un escritor en las orillas*, Buenos Aires, Seix Barral, 2003.
- Tacite, *Vie d'Agricola*, Paris, Les Belles Lettres, 1956.
- Weil, Simone, « La *Iliada* o el poema de la fuerza », in *La fuente griega*, Buenos Aires, Sudamericana, 1961.