

Simon St-Onge

Université du Québec à Montréal /
Paris VIII

Le nouvel homme nouveau est
l'originnaire

... l'humanité entière, dans l'espace et dans le temps, / est
une immense armée qui galope à côté de chacun de nous, /
en avant et en arrière de nous, dans une charge entraînant /
capable de culbuter toutes les résistances et de franchir / bien
des obstacles, même la mort¹.

Henri Bergson
L'évolution créatrice

Objets auratiques du nouvel homme nouveau. Immortalité, utopie et évolution

Jorge Luis Borges n'est contemporain de la philosophie
posthumaniste que par anachronisme; une nouvelle comme
« L'Immortel » rejoint le siècle *biotech* que par les questionnements
qu'elle suscite et les « objets auratiques » qu'elle véhicule, à savoir
l'utopie, l'immortalité et l'évolution. Ce récit est présenté comme

1. Henri Bergson, *L'évolution créatrice*, Paris, Presses universitaires de France, coll.
« Bibliothèque de philosophie contemporaine », 2001.

celui du mémorialiste et antiquaire Joseph Cartaphilus, originairement connu sous le nom de Flaminus Rufus et tribun d'une légion romaine, qui obtient l'immortalité pour ensuite désirer la perdre. Le récit de Cartaphilus raconte un voyage effectué dans le temps de l'éternité et dans l'espace du non-lieu. Ce double paradoxe est cristallisé par la Cité des Immortels, dont la découverte constitue le point nodal des mémoires de ce personnage et le point de tension entre le danger de l'entropie et un principe de différenciation du même. Or, Cartaphilus quitte la cité, la république des Immortels, regagne pour ainsi dire le temps et le monde afin d'y participer, et ce, en actualisant ses virtualités ontologiques dans le champ d'un devenir pluriséculaire. Ainsi, l'utopique Cité des Immortels de Borges offre à l'imaginaire un triple objet auratique qui n'est pas étranger au posthumanisme, une triade située aux fondements de la conception anthropologique des tenants de cette philosophie. L'utopie, l'évolution et l'immortalité ouvrent à l'*épistémè* sur lequel se construit ce qu'Antoine Robitaille nomme « le nouvel homme nouveau² », une formule qui résume ce programme préconisant le dépassement des limites biologiques humaines. Certes, dans ce récit borgésien, il n'y a aucune référence à la manipulation génétique devant conduire à la réalisation du posthumain et un certain évolutionnisme n'est présent qu'au creux d'une pensée de l'immortalité — qui, *a priori* d'ailleurs, peut apparaître comme l'antonyme d'une pensée de l'évolution, sinon son aboutissement. Or, il n'en demeure pas moins que « L'Immortel » exploite des paradigmes fondamentaux du posthumanisme, en visitant l'immortalité, l'utopie et l'évolution prise en charge par l'homme. L'intérêt de cette nouvelle réside notamment dans la conjugaison de ces objets, c'est-à-dire que les grands schèmes de la tradition utopique conduisent à l'idée de l'évolution à l'intérieur d'une expérience de l'immortalité. Car cette fiction borgésienne questionne le besoin de transcendance de l'homme, qui cherche à altérer l'échelle de son devenir depuis ses origines.

Plutôt que de s'engager ici dans une analyse qui réduirait la nouvelle de Borges à n'être qu'une voix supplémentaire dans le débat entourant l'utopie posthumaniste, il paraît plus profitable d'entreprendre une

2. Antoine Robitaille, *Le nouvel homme nouveau. Voyage dans les utopies de la post-humanité*, Montréal, Boréal, 2007, 220 p.

réflexion sur ce que ces paradigmes cristallisent en objets auratiques, en objets heuristiques qui portent et transportent des constellations de sens pour faire apparaître du lointain. Car « L'Immortel » c'est aussi une archéologie du futur, une expérience des temps ancrés dans ce fantasme immémorial qu'est l'immortalité, ce *parergon* ontologique de la nature humaine — du moins si l'on est d'accord avec Heidegger pour penser l'être comme être-pour-la-mort. Cette nouvelle fait vibrer la figure de l'homme utopique, mais cette part d'utopie ne trouve plus dans l'organisation du sociétal sa raison première ou encore le moteur pour une transformation du monde. La contemporanéité du texte avec le discours posthumaniste tient notamment à cela. On peut penser que Borges anticipe le déplacement du discours utopique. « L'Immortel » n'entretient pas une primauté d'une conceptualisation du sociétal sur une conceptualisation plus étroitement anthropologique. Au contraire, c'est la modification de la nature du sujet humain qui se trouve à la source de la réécriture d'un contrat, dont on peut douter qu'il soit social. Ainsi apparaissent en filigrane les questions auxquelles invite la formule programmatique « le nouvel homme nouveau ».

L'homme utopique. L'hybris comme moteur de l'élan utopique

La figure de l'homme utopique de Borges s'incarne dans le personnage mythique de Joseph Cartaphilus, l'autre nom du juif errant, qui est certes doté de l'immortalité, mais qui est également à comprendre dans sa relation avec la chute d'Israël. La charge sémantique que porte en lui le nom du juif errant est donc double. Son errance dans le temps et l'espace fait éprouver une eschatologie d'ordre messianique qui pointe en direction de la Jérusalem céleste, un toponyme érigé en monument de la tradition utopique. Le mythe donne à lire une figure qui est forcée à un nomadisme éternel, un nomadisme qui le définit en tant qu'être qui est de nulle part, d'*ou-topos* pour reprendre le néologisme forgé par Thomas More dans *Utopia*³. En récupérant le nom de cette figure mythique, Borges n'inscrit pas seulement la destinée de son personnage dans une identité suprahistorique, mais il caractérise également d'emblée Flaminius Rufus

3. Thomas More, *L'Utopie*, Paris, Libro, coll. « Philosophie », 1997, p. 16.

comme un homme déphasé par rapport à son univers. Avant même sa découverte de la cité, avant même qu'il boive l'eau du fleuve qui donne l'immortalité, Flaminius Rufus est d'ores et déjà Joseph Cartaphilus. Les premières lignes de ses mémoires offrent le portrait d'un homme engagé dans un élan utopique; ses premiers souvenirs sont ceux d'un être étranger à son milieu et déjà en phase de disparition d'un monde qui ne cesse pourtant de redéfinir ses frontières, de se renouveler. Le mémorialiste rapporte l'origine de son histoire en insistant sur le rapport problématique qu'il entretient avec l'Empire romain en pleine expansion :

Les Maures furent vaincus; la terre occupée auparavant par les villes rebelles, vouée pour l'éternité aux dieux infernaux; Alexandrie, défaite, implora en vain la miséricorde de César; en moins d'un an, les légions obtinrent le triomphe, mais moi je parvins à peine à entrevoir le visage de Mars. Cette déception me fit mal et peut-être fut cause que je me suis acharné à découvrir, à travers des déserts apeurés et diffus, la secrète Cité des Immortels⁴.

Dans une formule délibérément tautologique, on peut comprendre que l'élan utopique de Cartaphilus, ce « quelque chose qui comba[t] dans [s]on cœur » (*I*, p. 16), résulte d'une mésadaptation avec le monde, une mésadaptation se manifestant avec éclat dans cette déception qui accompagne paradoxalement sa réussite triomphale.

Le Cartaphilus bourgeois se dévoile comme un homme utopique qui semble radicaliser la conception manheimienne de l'utopie et qui peut rappeler à certains égards la philosophie anthropologique d'un Günther Anders, celle que le philosophe définissait dans sa conférence « *Die Weltfremdheit des Menschen*⁵ ». Si Manheim estime que la conscience qui ne coïncide pas avec le monde qui l'entoure est utopique, Anders croit que l'homme est par nature sans monde, étranger au monde, ce qui conduit

4. Jorge Luis Borges, « L'Immortel », *L'Aleph*, Paris, Gallimard, coll. « L'imaginaire », 1967, p. 15. Désormais, les références à ce texte seront indiquées entre parenthèses suite à la citation, précédées de la mention *I*.

5. « *Die Weltfremdheit des Menschen* » [L'étrangeté de l'homme au monde] est d'abord présentée sous la forme d'une conférence à la société Kant de Francfort en 1929, avant de paraître sous le nom de « Pathologie de la liberté » dans le numéro 6 de *Recherches philosophiques* en 1936-1937.

au renversement pour l'homme de la thèse évolutionniste de Darwin. Comme le relève Christophe David,

[Anders] oppose, à la manière du Bergson de *L'évolution créatrice*, l'homme et l'animal. À travers Bergson, c'est en fait de la question darwinienne de l'adaptation du vivant qu'il part. Il présente l'homme comme un vivant non adapté au monde naturel et condamné à se créer le monde artificiel qui lui convient. Anders inverse le concept darwinien d'adaptation : il ne s'agit plus pour l'homme de s'adapter au monde tel qu'il est, comme chez Darwin, mais de créer un monde qui lui est adapté⁶.

L'élan utopique borgésien entre en résonance avec l'utopisme d'Anders dans la mesure où il s'agit initialement d'une volonté de rupture avec un monde qui n'est pas adapté à Cartaphilus. Ce dernier se donne à penser comme un personnage conceptuel qui véhicule l'idée de l'*hybris*, entendu qu'il refuse sa fonction dans l'ordre du monde et cherche non seulement à franchir les frontières dans lesquelles se configurent les structures sociales de l'Empire romain, mais souhaite se rendre là « où se termine le monde », là où il y a un « fleuve dont les eaux donnent l'immortalité » (*I*, p. 16). Cet objet auratique qu'est l'utopie s'offre alors sous les traits d'un dépassement de ce qui est donné, un dépassement qui transite par un refus d'accepter les conditions d'existence imposées par la réalité sociale, mais qui, en définitive, est aussi un refus de souffrir de l'existence même, comme s'il s'agissait de remettre en question à la fois le « *Da* » et le « *Sein* » du *Dasein*, le « là » et l'« être » de l'être-là heideggérien. Car, si l'être-là n'est qu'en tant qu'être-au-monde, l'homme utopique n'est que dans le mouvement de son retranchement de l'univers dans lequel il naît et, chez Borges, ce retranchement vise également la suppression de la finitude du temps. Ainsi, d'une part, le *telos* de l'élan utopique pointe en direction d'une libération du monde et, d'autre part, vers une liquidation de la temporalisation de l'être par son extension, par sa permanence dans ce non-lieu qu'est la Cité des Immortels.

6. Christophe David, « De l'homme utopique à l'utopie négative. Notes sur la question de l'utopie dans l'œuvre de Günther Anders », *Mouvement*, n° 45-46, mai-juin-juillet-août 2006, p. 134.

Borges, avant de tracer les contours de cet autre objet auratique qu'est l'immortalité, caractérise la quête de Cartaphilus par une métaphysique qui récupère les *topos* que l'on retrouve aux fondements de la tradition utopique. À l'exemple du Raphaël de Thomas More, le narrateur livre un récit de voyage en déployant une carte de « l'Extrême Occident » (*I*, p. 16) où des êtres dépourvus d'humanité peuplent un territoire apparaissant comme un agglomérat d'espaces hétérogènes, non déterminés par le politique et ouverts sur l'infini, tel le désert. L'intertexte est d'ailleurs sans équivoque; le Raphaël d'*Utopia* expose le récit de voyage ainsi :

[i]ls ne virent que des vastes solitudes éternellement dévorées par un ciel de feu. Là, tout les frappait d'horreur et d'épouvante. La terre en friche n'avait d'autres habitants que les bêtes les plus féroces, les reptiles les plus affreux ou des hommes plus sauvages que ces animaux⁷.

Dans une rhétorique analogue, Cartaphilus s'étonne que « ces régions barbares, où la terre n'engendre que des monstres, [puissent] abriter une cité illustre » (*I*, p. 17), des régions « où le voyageur doit usurper les heures de la nuit, car la ferveur du jour est intolérable » (*I*, p. 17). Le rapport d'analogie entre les deux textes laisse croire que, comme chez More, l'utopie borgésienne serait située au centre de ce qui par essence lui est contraire. Cette hypothèse de lecture est d'ailleurs renforcée par le système oppositionnel qui polarise l'espace éminemment sauvage avec le non-lieu, l'*ou-topos* pensé en terme d'espace de la *polis*, du politique, le lieu maîtrisé, mais aussi le lieu « mètre », c'est-à-dire celui à partir duquel on mesure la perfection des autres républiques. Cartaphilus s'attend à découvrir un espace en négatif, c'est-à-dire décalé par rapport à la carte tracée par son récit de voyage et, en suivant la logique spéculaire de l'utopie traditionnelle, la Cité des Immortels devrait être située dans une relation de précellence avec le monde d'où part le personnage. Or, Borges rompt avec cette logique en revisitant le platonisme différemment que l'auteur anglais.

More rabat le monde intelligible sur le monde sensible en médiatisant le platonisme par l'humanisme et, en humanisant l'idéal, il fait apparaître

7. Thomas More, *op. cit.*, p. 16.

l'idéal comme réalisable. Dans *Utopia*, les vérités éternelles incarnées dans les grands idéaux humanistes n'appartiennent pas qu'au monde suprasensible; il y a un repliement de l'idéal sur le sensible, donc sur la logique du *symbolon* par laquelle la perfection et l'harmonie peuvent être immanentes au monde qu'habite l'homme. De son côté, à la manière de Platon, Borges maintient l'écart, la frontière, donc l'inadéquation entre le monde sensible et l'éternité dans laquelle baigne la « Cité surhumaine » (I, p. 20). Celle-ci se dévoile par un procédé analogue à celui qui donne accès à la République platonicienne, cette idée éternelle de l'organisation de la vie communautaire, le modèle sur lequel reposent toutes les autres sociétés imparfaites du monde sensible et qui se distingue précisément par sa perfection et son immuabilité. Dans *La République*, Platon écrit :

il faut assimiler le monde visible au séjour de la prison [également identifié comme caverne], et la lumière du feu dont elle est éclairée à l'effet du soleil; quant à la montée dans le monde supérieur et à la contemplation de ses merveilles, vois-y la montée de l'âme dans le monde intelligible, et tu ne tromperas pas sur ma pensée [...]. Dieu sait si elle est vraie; en tout cas, c'est mon opinion, qu'aux dernières limites du monde intelligible est l'idée du bien, qu'on aperçoit avec peine, mais qu'on ne peut apercevoir sans conclure qu'elle est la cause universelle de tout ce qu'il y a de bien et de beau; que dans le monde visible, c'est elle qui a créé la lumière et le dispensateur de la lumière; et que dans le monde intelligible, c'est elle qui dispense et procure la vérité et l'intelligence, et qu'il faut la voir pour se conduire avec sagesse soit dans la vie privée, soit dans la vie publique⁸.

Plus certainement que Raphaël, qui a « navigué [...] comme Platon⁹ » et qui est revenu « que pour révéler [l]e nouveau monde à l'ancien¹⁰ », Cartaphilus effectue le trajet du voyage philosophique. Il parvient à sortir de la « grotte » et du « chaos de galeries sordides » (I, p. 21) pour s'approcher de la lumière, qui, on le rappelle, est ce dans quoi se logent les vérités du monde intelligible chez le philosophe grec. Le mémorialiste écrit :

8. Platon, *La République*, Paris, Gonthier, coll. « Bibliothèque Médiations », 1966, p. 219.

9. Thomas More, *op. cit.*, p. 15.

10. *Ibid.*, p. 48.

Au fond d'un couloir, un mur imprévu me coupa le passage; une lointaine clarté l'illuminait. Je levai mes yeux attaqués; dans le vertigineux, au plus haut, je vis un cercle de ciel si bleu qu'il a pu me paraître pourpre. Des degrés de métal escaladaient la muraille. La fatigue me faisait m'abandonner, mais je montai, m'arrêtant uniquement pour sangloter sottement de bonheur. J'allais distinguant des chapiteaux et des frises. Des frontons triangulaires et des voûtes, confuses magnificences de granit et de marbre. C'est de cette manière qu'il me fut accordé de monter de l'aveugle empire des noirs labyrinthes à la resplendissante Cité. (*I*, p. 22)

Toutefois, cette « resplendissante Cité », celle qui devait être « riche en avenues, en amphithéâtres et en temples » (*I*, p. 16), à savoir les signes architecturaux d'une vie sociétale organisée pour les Romains, ne ressemble en rien au monde intelligible platonicien, sinon par son éternité¹¹, dont le temps n'est qu'imitation imparfaite. Borges retourne contre elle-même cette philosophie en restituant l'enjeu du devenir au centre d'un récit dialectique qui refuse l'adéquation platonicienne de la perfection et de l'éternité.

La Cité des Immortels est maintenue dans le domaine atemporel de l'éternité pour immortaliser une « sorte de parodie et d'envers, et en même temps temple des dieux irrationnels qui gouvernent le monde et dont nous ne savons rien, sauf qu'il ne ressemble pas à l'homme. » (*I*, p. 28) C'est le dualisme platonicien et le modèle du classicisme qui volent en éclats. Les pérégrinations de Cartaphilus dans la cité le conduisent non pas à toucher à l'harmonie et la beauté, ni à l'unicité ontologique de laquelle découle la pluralité sensible, mais à une monstruosité hétéroclite qui remet en question le pouvoir de création de ces hommes qui ont dépassé leur condition de mortel, de ces hommes qui ont agi par *hybris* en brouillant la frontière entre humanité et divinité : « "Ce palais est l'œuvre des dieux", pensais-je d'abord. J'explorai les pièces inhabitées et corrigeai : "Les dieux qui l'édifièrent sont morts." Je notai ses particularités et dis : "Les dieux qui l'édifièrent étaient fous." » (*I*, p. 23) Cette cité, qui devrait avoir précellence sur toutes les autres et en fournir le modèle rationnel

11. Ses constituantes sont « antérieur[e]s aux hommes, antérieur[es] à la Terre » (*I*, p. 23).

d'après les canons de la tradition utopique, fait plutôt éclater le *logos* : « Je ne veux pas la décrire; un chaos de paroles disparates, un corps de tigre ou de taureau où pulluleraient de façon monstrueuse, conjuguées et se haïssant, des dents, des viscères et des têtes pourraient à la rigueur en fournir des images approximatives. » (*I*, p. 24) Elle résiste à la description, à la définition, qui est « l'unité de la pluralité, l'identité de la différence, l'universel dans le particulier [...], le support substantiel du changement¹² », bref ce qui touche à l'essence même de l'être chez les Grecs. Cartaphilus, qui rompt avec sa phraséologie méliorative à la vue du « complet non-sens » (*I*, p. 23), ne fait pas que quitter le platonisme. Certes, la « république des Immortels » (*I*, p. 30) n'est pas la République platonicienne, mais il n'en demeure pas moins qu'elle donne l'image d'une *respublica* éternelle.

En tant qu'œuvre de l'homme qui a fait le saut évolutif dans l'immortalité, la chimérique cité est d'une éternité qui « compromet les astres » (*I*, p. 24), donc l'échelle du devenir et, conséquemment, l'évolution elle-même. Les Immortels, qui sont les architectes de la république dans la nouvelle de Borges, sont à penser comme des docteurs Frankenstein du politique, qui font du dépassement de leur nature ce qui conduit à la création d'un monde qui est l'idée même de l'inadapté, de la non-congruence, « une architecture [...] privée d'intention. » (*I*, p. 22.) Répondant à la logique *hybris/Némésis*, ce qui devait être un gage de la perfection de la république se retourne contre elle; et Cartaphilus, loin de désirer révéler le nouveau monde à l'ancien comme le Raphaël d'*Utopia*, loin de chercher à revenir libérer les hommes enchaînés dans la caverne platonicienne, oublie la Cité comme Thésée oublie la scène du Minotaure : « Cet oubli, aujourd'hui invincible, fut peut-être volontaire; peut-être les circonstances de mon invasion furent-elles si pénibles que, quelque jour non moins oublié, je me jurai de les effacer de ma mémoire. » (*I*, p. 24-25) Cet oubli participe d'une « indétermination fondamentale¹³ » analogue à celle que Bertrand Gervais isolait avec la figure de Thésée, car l'*ars oblivionis* est celui de la nouveauté — « that all novelty is but oblivion »

12. Marc Sherringham, *Introduction à la philosophie esthétique*, Paris, Payot & Rivages, coll. « Petite Bibliothèque Payot », 2003, p. 47.

13. Bertrand Gervais, *La ligne brisée : labyrinthe, oubli et violence. Logiques de l'imaginaire tome II*, Montréal, Quartanier, coll. « Erres essais », 2008, p. 28.

(Francis Bacon dans *I*, p. 16). Oublier la Cité des Immortels, c'est tenter d'oublier que la « seule existence et permanence [de cette république] contamine le passé et l'avenir » (*I*, p. 24), c'est rouvrir le champ du devenir à la durée et à l'évolution. Car c'est chercher à extirper l'être de l'éternel présent dans lequel est immobilisée l'utopie traditionnelle, une éternité mortifère à laquelle on peut opposer, à la manière de Bergson, l'éternité vitale, qui est création d'imprédictibles nouveautés.

L'Immortel utopique. Survivance et évolution par delà l'entropie

Borges inscrit d'abord l'objet auratique qu'est l'utopie dans une métaphysique qui fait de l'élan utopique un mouvement de transcendance. Il radicalise l'écart entre la Cité des Immortels et le monde sensible en conférant à cette cité une dimension surhumaine, divine. C'est cet aspect qui appelle à un renversement du discours utopique et qui déplace l'objet de l'utopie traditionnelle — l'organisation du sociétal — vers un dépassement de la nature de l'homme, c'est-à-dire son passage à l'immortalité. Cartaphilus, comme les Immortels avant lui, transgresse le domaine des dieux. Cette transgression est double; d'une part, elle est spatiale et, d'autre part, elle est morale. Comme le rappelait François Hartog dans *Le miroir d'Hérodote*, « transgresser veut dire sortir par hùbris de son espace pour entrer dans un espace étranger¹⁴. » Le plus souvent motivée par l'orgueil, l'*hùbris* — ou *hybris* — est un crime contre la partition destinale, la *Moïra*, contre ce que le destin réserve à un individu ou à une civilisation, et le dépassement de la limite par l'*hùbris* tend à brouiller la frontière entre humanité et divinité comme le notait Bertrand Westphal : « L'*hybris* est effraction, car par elle la nature divine et la nature humaine cessent de se démarquer¹⁵. » Avec Borges, l'*hybris* marque le saut évolutif dans une autre nature, qui oscille entre éternité mortifère et éternité vitale, entre perte et gain d'intensité créatrice dirait Bergson.

14. François Hartog, *Le miroir d'Hérodote*, Paris, Gallimard, coll. « Folio », Paris, 2001, p. 487.

15. Bertrand Westphal, *La géocritique. Réel, fiction, espace*, Paris, Minuit, coll. « Paradoxe », 2007, p. 73.

À sa sortie de la Cité, Cartaphilus va s'adonner à ce qui prend l'apparence d'une pratique anthropologique, dont l'objet d'étude est la tribu troglodytique. En observant l'un des membres de cette dernière, il a l'impression que la créature apparaît ailleurs même étendue près de lui, ce qu'il relate dans une formule qui rappelle à certains égards la description benjaminienne de l'aura : « À quelque pas de moi, il semblait extrêmement loin. » (*I*, p. 26) Ce lointain extrêmement proche, cette aura, car l'« aura est [notamment] l'apparition d'un lointain, quelque proche que puisse être ce qui l'évoque¹⁶ », est le résultat du saut évolutif que ne soupçonne pas encore Cartaphilus. Cette aura sécularisée, mais extirpée pour ainsi dire des contingences de la temporalité, donne lieu à une première conceptualisation faussée du Troglodyte : « je pensai qu'il n'existait peut-être pas d'objet pour lui, mais un va-et-vient continu et vertigineux d'impressions d'une extrême brièveté. Je pensai à un monde sans mémoire, sans durée » (*I*, p. 27). Cette conceptualisation aurait impliqué une absence de conscience chez le Troglodyte, une conscience pensée, comme chez Bergson, en termes de mémoire vitale dirigée vers l'avenir — qui alterne entre création et anticipation en fonction de choix —, donc de liberté. Si le raisonnement de Cartaphilus l'amène à une conclusion inexacte, de l'autre côté son impression concernant l'aura que projette le Troglodyte se révèle véridique et force à s'interroger sur les temps et les espaces condensés en la créature, du moins si l'on s'intéresse au résultat du saut évolutif de l'homme dans l'immortalité chez Borges.

D'abord, en ce qui concerne les espaces condensés dans l'aura que projette le Troglodyte, on peut revenir au renversement du darwinisme de Günther Anders afin de voir s'il permet d'éclairer la part d'utopie qui réside toujours chez les Immortels. L'homme fondamentalement utopique d'Anders « prouve en tous ses actes sa liberté vis-à-vis du monde. Mais en aucun [acte] aussi expressément qu'en [celui] de se retrancher en soi. Car il prend [...] en mains par celui-ci le destin de sa rupture avec le

16. Walter Benjamin, *Paris, capitale du XIX^e siècle. Le livre des passages*, Paris, Cerf, 1989, p. 464.

monde¹⁷. » Cette sortie du monde empirique et cette entrée dans le monde de l'abstraction font éprouver à l'homme utopique une liberté à partir de laquelle il lui est possible d'entreprendre un engagement : envisager un monde réel qui lui serait adapté. Or, dans son projet de transformation du monde empirique, cet homme est placé devant l'évidence qu'il n'est ni chez lui ni dans le monde de l'abstraction ni dans le monde empirique, et c'est en cela que réside la situation utopique indépassable de l'homme chez Anders. Dans la nouvelle de Borges, le symbole de l'inadéquation des deux cosmogonies se trouve à être la Cité, l'*ou-topos* :

Cette fondation fut le dernier symbole auquel condescendirent les Immortels; il marque l'étape, où, comprenant la vanité de toute entreprise, ils décidèrent de vivre dans la pensée, dans la pure spéculation. Ils élevèrent la construction, l'oublèrent et allèrent se terrer dans les crevasses. Absorbés, ils percevaient à peine le monde physique. (*I*, p. 28-29)

Or, le Troglodyte porte également en lui, de façon syncrétique, la rupture dialectique entre le monde de l'abstraction et le monde empirique. Car il évoque par sa présence physique un lointain qui n'est nul autre que le lieu où le Troglodyte vit une liberté à l'égard du monde. Ainsi, son aura fait apparaître les nouvelles conditions d'adaptation de l'homme immortel devenu Troglodyte, de nouvelles conditions qui se résument au luxe de la spéculation et non pas à une intelligence dirigée par l'action et vers la matière : « Il n'est pas de plaisir plus complexe que celui de la pensée et c'est à celui-là que nous nous consacrons. » (*I*, p. 31) Toutefois, contrairement à ce que l'on retrouve dans l'utopisme d'Anders, le Troglodyte, en se retranchant en lui-même, se réfugie dans une pure virtualité qui n'a d'autre horizon qu'elle-même. Le monde de l'abstraction n'est jamais appelé à s'actualiser dans le champ de la réalité temporelle, et, de ce fait, il conduit à l'épilogue du contrat social où l'idée même de la communauté est liquidée. Coupés à la fois du monde et des gens qui le peuplent, les Troglodytes apparaissent comme des êtres dépourvus de

17. Citation de Günther Anders, rapportée et traduite par Christophe David, « De l'homme utopique à l'utopie négative. Notes sur la question de l'utopie dans l'œuvre de Günther Anders », *Mouvement*, n° 45-46, mai-juin-juillet-août 2006, p. 135. Les troncatures sont de Christophe David.

toute sociabilité et totalement étrangers au politique, voire à toute forme d'engagement : « un homme tomba dans la plus profonde [carrière]; il ne pouvait se blesser ni mourir; mais la soif le brûlait; soixante années passèrent avant qu'on lui jetât une corde » (*I*, p. 31). Si le monde de l'abstraction est le domaine de la liberté, cette liberté n'est gagnée qu'au prix de la perte du politique chez Borges et même d'une dissolution du monde physique dans ce mirage du monde adapté qu'est la cosmogonie de l'abstraction, le lieu du bonheur pour les Troglodytes, l'*eu-topos* pour reprendre un autre néologisme de Thomas More. Or, même ce lieu ne s'offre pas comme la dernière résidence de l'homme qui a su effectuer le saut évolutif dans le « divin, le terrible, l'incompréhensible » (*I*, p. 29), et ce, non seulement dû au poids du passé, mais également à cause de celui de l'avenir, deux modalités temporelles coextensives dans l'expérience de l'immortalité.

Par sa seule présence, le Troglodyte ne fait pas qu'évoquer la rupture dialectique entre deux mondes antinomiques, mais fait aussi imploser les temps de l'évolution en une synthèse; il fait vibrer dans une même image une nature végétative, une nature animale et une dernière spécifiquement humaine. Au jeu spéculatif de l'esprit qui le caractérise, l'Immortel se définit également comme « un docile animal domestique » (*I*, p. 31) et en tant qu'être capable d'atteindre la torpeur d'un arbre, une « quiétude parfaite » (*I*, p. 31) : « je me souviens de l'un d'eux, que je n'ai jamais vu debout; un oiseau avait fait son nid sur sa poitrine. » (*I*, p. 31) Il se trouve pour ainsi dire à la croisée des lignes de fuites de l'évolution, mais sa conceptualisation du monde « comme système de précises compensations » (*I*, p. 31), cette idée qui fait résonner l'éternel retour comme une rengaine nihiliste, fait tinter le danger de la négation de tout élan vital par une forme d'entropie, la menace de l'évanouissement de la conscience dans la pure spéculation : « Chez les Immortels [...] chaque acte (et pensée) est l'écho de ceux qui l'anticipèrent dans le passé ou le fidèle présage de ceux qui, dans l'avenir, le répèteront jusqu'au vertige. Rien qui n'apparaisse pas perdu entre d'infatigables miroirs. » (*I*, p. 32) Certes, dans une telle appréhension de l'existence, la durée demeure, mais elle demeure accompagnée d'un « en vain » qui la rature. Ainsi vécue, l'immortalité nivellement pour ainsi dire la perfectibilité à l'aune d'une temporalisation où passé, présent et avenir ne répondent à

aucun progressisme, mais plutôt à une circularité temporelle vécue comme un éternel piétinement. Cette rengaine trouve par ailleurs une résonnance jusque dans le développement ontogénique de l'Immortel, qui, plutôt que de donner l'image d'un être perfectionné par son saut évolutif, tend à répondre à l'aphorisme antidarwiniste nietzschéen intitulé « L'humanité tourne en rond » : « Peut-être toute l'humanité n'est-elle qu'une phase de l'évolution d'une certaine espèce animale à durée limitée : *l'homme sorti du singe redeviendra singe*, et il n'y aura personne pour prendre le moindre intérêt à ce bizarre dénouement de la comédie¹⁸. » En fait, si ce n'est des « excitations extraordinaires » qui les « restitu[ent] au monde physique », si l'on excepte ces « rechutes [...] rarissimes » (I, p. 31), les Immortels sont de simples Troglodytes, terme qui vient du latin *trogloodyta* et du grec ancien τρωγλοδύτης, de τρώγη signifiant « caverne », et de δύειν qui signifie « pénétrer dans » ou « plonger », mais qui renvoie aussi au Chimpanzé — au *pan troglodyte* — en Histoire naturelle. Cartaphilus effectue d'ailleurs un parallélisme qui rapproche le singe du Troglodyte : « Je me rappelai que les Éthiopiens sont persuadés que les singes délibérément ne parlent pas, pour qu'on ne les oblige pas à travailler. J'attribuai au soupçon ou la peur le silence d'Argos. » (I, p. 26) Toutefois, « L'Immortel » ne se résume pas à une critique d'un projet utopique, qui, après sa ruine politique, court tout droit à une régression anthropologique ou au encore au fixisme. L'auteur réinvestit la catégorie du devenir afin de relancer son récit au cœur d'une dialectique qui se joue entre création et persistance, entre constance et distinction, ou, pour l'écrire différemment, dans une capitalisation de l'origine.

Loin de réserver à son Cartaphilus ce destin « comique » qu'anticipait cyniquement Nietzsche, Borges le relance sur le terrain de l'élan vital, mais d'une telle façon que le vitalisme qui innerve ce processus créateur trouve le véhicule de son expression dans une quête épique dont l'objet est la mort :

Il existe un fleuve dont les eaux donnent l'immortalité; il doit y avoir quelque part un autre fleuve dont les eaux l'effacent. Le nombre des fleuves n'est pas infini; un voyageur qui parcourt

18. Friedrich Nietzsche, « L'humanité tourne en rond », rapporté et traduit par Philippe Granarolo, *L'individu éternel : l'expérience nietzschéenne de l'éternité*, Paris, Vrin, coll. « Bibliothèque d'histoire de la philosophie », 1993, p. 107.

le monde un jour aura bu à tous. Nous nous proposons de découvrir ce fleuve. (*I*, p. 32, je souligne)

La préfiguration de la mort, cette spécificité humaine comme l'écrit Cartaphilus dans ses mémoires, annonce le bris du cercle, la fracture dans la structure temporelle circulaire, une échappée de l'identité présumée des actes et des pensées de la tribu troglodytique, donc une sortie de leur nihilisme. Chez les Immortels, la conscience s'éveille devant la possibilité de ce qui rend « précieux et pathétiques » les hommes, à l'écoute de cette invitation à réintégrer « leur condition de fantômes », à l'éventualité de se parer à nouveau de ce « visage de songe » (*I*, p. 32) prêt à se dissiper à tout instant. Ce qui est en jeu avec l'évocation borgésienne de la finitude humaine, c'est l'expérience même du devenir, de la temporalité spatialisée, c'est-à-dire substantialisée dans l'univers empirique grâce à l'apport de la conscience qui agit sur le monde pour y laisser son empreinte. Celle-ci est essentiellement léguée dans une matière scripturale qui charrie avec elle les mémoires d'un être multiple, d'un être emporté par un véritable processus de différenciation du même. Dès le moment où Cartaphilus quitte la république des Immortels pour trouver ce fleuve qui efface l'immortalité, il participe au monde en traçant, des origines jusqu'au présent de son existence, la ligne de son devenir. Il fait entendre l'écho d'antériorités télescopées au cœur de la nouveauté. L'Immortel qui œuvre le présent transporte avec lui l'originaire jusque dans l'actuel; le Cartaphilus borgésien rapporte au présent de ses mémoires le verbe homérique, « de superbes vocables » (*I*, p. 36). Ainsi, dans la recherche de la mortalité, c'est la vie qui circule, ce sont des virtualités qui s'actualisent au fil d'une évolution qui accumule les temps du devenir; et, chez Borges, la plus sûre représentation de cette hétérochronie est livresque.

Les dernières pages des mémoires témoignent d'un Cartaphilus qui s'est différencié en d'autres individualités au cours de son devenir pluriséculaire : en Homère, en Flaminius Rufus, en l'auteur de « Sindbad et de l'histoire de la Cité de Bronze » — l'autre nom de l'Atlantide platonicienne — et en professeur d'astrologie. Il souscrit également « aux six volumes de *L'Illiade* de Pope » (*I*, p. 36) en 1714. Un commentateur des mémoires de Cartaphilus relève même les traces scripturales de « Pline », de « Thomas

de Quincey » et de « Bernard Shaw » (I, p. 37), qui est, il faut le rappeler, l'auteur de *Back Methuselah*, une œuvre qui porte sur la question de la longévité et dans laquelle l'auteur défend notamment qu'il n'y a aucune limite aux possibilités humaines, et ce, contre le déterminisme biologique et les concepts religieux d'imperfectibilité et de prédestination. Certes, les Immortels contiennent en eux l'ensemble des virtualités puisqu'« un seul homme immortel est tous les hommes » (I, p. 30), mais celles-ci ne s'actualisent pas s'ils s'isolent dans l'abstraction. Une fois qu'il retrouve sa nature fondamentalement utopique, celle de n'être ni chez lui dans l'univers empirique ni dans le monde de l'abstraction, Cartaphilus recouvre du même coup son ouverture au devenir. Car il actualise les virtualités qui l'habitent. Le mémorialiste le reconnaît après qu'il soit redevenu « mortel », donc « *pareil aux autres hommes* » (I, p. 34). Il s'adonne à la génétique littéraire. Il s'intéresse à ses écrits en tant que matière dans laquelle s'est imprimée la survivance du déjà créé, ainsi que l'apparition de nouvelles œuvres, et reconnaît l'interdépendance de la multiplicité et de l'unité, le fait que dans son « *histoire [...] s'entrelacent les événements arrivés à deux individus distincts* » (I, p. 34).

Pour Cartaphilus, « [q]uand s'approche la fin, il ne reste plus d'images du souvenir; il ne reste plus que des mots. » (I, p. 36.) Toutefois, ses virtualités actualisées en différentes individualités se fossilisent dans l'écrit; elles persistent après la mort de Cartaphilus grâce à leur inscription scripturale. Les mots expriment le devenir sur l'échelle du temps, ce par quoi l'immortalité est atteinte même dans la mortalité humaine et ce principe n'est nul autre que celui de la survivance. La seule faveur que laisse le temps à Cartaphilus, c'est précisément sa survivance dans la matérialité du langage : « Mots, mots déplacés et mutilés, mots empruntés à d'autres, telle fut la pauvre aumône que lui laissèrent les heures et les siècles. » (I, p. 38) C'est en ces termes qu'il faut entendre la permanence, l'irréductible ténacité de la culture, qui, elle, donne la forme à cette humanité capable de franchir l'obstacle de la mort, du moins c'est ainsi que l'ethnologue E. B. Tylor pensait son concept de *survival*, ce combat entre évolution et régression :

Il suffit d'un coup d'œil jeté sur les détails vulgaires [...] de notre vie journalière pour nous conduire à distinguer dans

quelle mesure nous sommes créateur et dans quelle mesure nous ne faisons que transmettre et modifier l'héritage des siècles antérieurs. [...] Transformés, transportés ou mutilés [...], [l]es éléments de l'art gardent encore l'empreinte de leur histoire [...]; et si, sur des objets plus anciens, l'histoire est encore plus difficile à lire, nous ne devons pas conclure qu'ils n'en ont pas¹⁹.

Voilà peut-être pourquoi Cartaphilus, qui fut guerrier, poète, écrivain et enseignant, consacre les derniers moments de sa vie à la profession d'antiquaire : il se loge au plus près de la survivance de l'Homme. Il recueille ces vestiges dans lesquels est chiffrée l'histoire de l'humanité qui appelle à son devenir, un devenir apparaissant comme le site sur lequel se déploie cette dialectique entre évolution et persistance.

Le Cartaphilus borgésien. Figure de l'humanité ou du nouvel homme nouveau?

À la lecture de la nouvelle de Borges, on est conduit à penser que ce que nous enseigne l'évolution de l'humanité c'est que l'immortalité individuelle n'est pas la fin de l'Homme comme l'utopie traditionnelle n'est pas la fin de l'Histoire. L'Homme est fondamentalement sans monde même immortel et son noyau modal est et demeure la liberté comprise comme source de dépassement. En ce sens, l'évolution est une effraction en devenir qui thésaurise depuis ses origines. Un tel processus est mis en péril dès le moment où l'immortalité n'est plus comprise comme une simple condition ontologique, mais plutôt comme cette finalité qui est, comme l'écrit Robitaille, « l'obsession centrale des post-humanistes²⁰ » : vaincre la mort. Car, comme on l'a vu chez Borges, triompher de la Faucheuse peut être éprouvé comme l'expérience d'une éternité immobile, d'un temps qui se rature lui-même à la mesure de son expansion. On rejoint ici la critique adressée aux posthumanistes par Leon Kass : « [S]i vous concevez le temps comme homogène, comme la répétition du même, et qu'il n'y a plus cette trajectoire, que la vie, en quelque sorte, ne prend plus la forme

19. E. B. Tylor, traduit et cité par Georges Didi-Huberman dans *L'image survivante. Histoire de l'art et temps des fantômes selon Aby Warburg*, Paris, Minuit, coll. « Paradoxe », 2002, p. 56.

20. Antoine Robitaille, *op. cit.*, p. 59.

d'une symphonie, les gens ne vivront plus leur vie de la même façon²⁰. » Kass évoque des hommes hostiles aux changements et réfractaires aux sacrifices individuels. À terme, une telle utopie ne peut que se trouver dépouillée de toute propension politique. De ce fait, le nouvel homme nouveau aurait-il en commun avec la pensée politique qu'une partie d'une formule dont le cours du XX^e siècle a liquidé le sens? L'immortalité ne serait-elle même pas l'objet d'une pensée, comme l'affirmait Alain Badiou? « Car ce changement ne correspond à aucun projet²¹ », ne serait-ce que parce qu'il n'apparaît pas comme un engagement à l'égard du monde. Ces questions que soulève la philosophie posthumaniste sont toutes visitées par Borges et sont dirigées vers la caractérisation de l'Homme. Une nouvelle comme « L'Immortel » donne à penser la spécificité humaine comme participation à l'humanité : être doté de la capacité d'articuler et de réinventer l'utopie comme idée de l'évolution à l'intérieur d'une expérience de la survivance. Alors, si le Cartaphilus borgésien est la figure du nouvel homme nouveau, il n'en est pas moins le plus ancien, l'originaire.

Bibliographie

Günther Anders, « Pathologie de la liberté », *Recherches philosophiques*, n° 6, 1936-1937, p. 54-63.

Alain Badiou, *Le siècle*, Paris, Seuil, coll. « L'ordre philosophique », 2005, 253 p.

Walter Benjamin, *Paris, capitale du XIX^e siècle. Le livre des passages*, Paris, Cerf, 1989, 974 p.

Henri Bergson, *L'évolution créatrice*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Bibliothèque de philosophie contemporaine », 2001, 693 p.

Jorge Luis Borges, « L'Immortel », *L'Aleph*, Paris, Gallimard, coll. « L'imaginaire », 1967, p. 13-38.

21. *Ibid.*, p. 198.

21. Alain Badiou, *Le siècle*, Paris, Seuil, coll. « L'ordre philosophique », 2005, p. 21.

Christophe David, « De l'homme utopique à l'utopie négative. Notes sur la question de l'utopie dans l'œuvre de Günther Anders », *Mouvement*, n° 45-46, mai-juin-juillet-août 2006, p. 133-142.

Georges Didi-Huberman, *L'image survivante. Histoire de l'art et temps des fantômes selon Aby Warburg*, Paris, Minuit, coll. « Paradoxe », 2002, 592 p.

Bertrand Gervais, *La ligne brisée : labyrinthe, oubli et violence. Logiques de l'imaginaire, tome II*, Montréal, Quartanier, coll. « Erres essais », 2008, 207 p.

Philippe Granarolo, *L'individu éternel : l'expérience nietzschéenne de l'éternité*, Paris, Vrin, coll. « Bibliothèque d'histoire de la philosophie », 1993, 174 p.

François Hartog, *Le miroir d'Hérodote*, Paris, Gallimard, coll. « Folio », Paris, 2001, 386 p.

Thomas More, *L'Utopie*, Paris, Librio, coll. « Philosophie », 1997, 125 p.

Platon, *La République*, Paris, Gonthier, coll. « Bibliothèque Médiations », [1963], 363 p.

Antoine Robitaille, *Le nouvel homme nouveau. Voyage dans les utopies de la post-humanité*, Montréal, Boréal, 2007, 220 p.

Marc Sherringham, *Introduction à la philosophie esthétique*, Paris, Payot & Rivages, coll. « Petite Bibliothèque Payot », 2003, 323 p.

Bertrand Westphal, *La géocritique. Réel, fiction, espace*, Paris, Minuit, coll. « Paradoxe », 2007, 278 p.