UNIVERSITE DE STRASBOURG
ECOLE DOCTORALE DES HUMANITES
EQUIPE D'ACCUEIL D'ETUDES GERMANIQUES
(EA 1341)

VISION DE L'EUROPE ET JEU AVEC LES CULTURES DU MONDE DANS L'OEUVRE NARRATIVE D'ALFRED DÖBLIN (1912-1938)

VOLUME I

Thèse pour le Doctorat en Etudes Germaniques

Sous la direction de Mme Le Professeur Christine MAILLARD

Présentée et soutenue publiquement par

Julie HOUVER

Année universitaire 2008-2009

VISION DE L'EUROPE ET JEU AVEC LES CULTURES DU MONDE DANS L'OEUVRE NARRATIVE D'ALFRED DÖBLIN (1912- 1938)

VOLUME I

À mes parents.
À Alexis, Georges et Edouard.
À ma grand-mère.

REMERCIEMENTS

Je tiens d'abord à remercier tout particulièrement le Professeur Christine Maillard qui, au fil de mes travaux, a toujours fait preuve à la fois d'exigence et de bienveillance à mon égard. Plus qu'une directrice de thèse, Madame Maillard s'est montrée attentive au moindre de mes questionnements et a pleinement contribué à l'aboutissement de cette étude.

Je remercie également l'équipe pédagogique du département d'allemand qui m'a suivie et encouragée à poursuivre mon cursus jusqu'au bout, de la Première année au Doctorat.

Mille mercis à l'équipe du SRED qui m'a soutenue et beaucoup aidée dans les bons comme dans les mauvais jours.

Je quitte l'Université Marc Bloch tandis que celle-ci tire sa révérence pour laisser la place à l'Université unique de Strasbourg. L'UMB fut mon second « foyer » car c'est là, confinée dans mon minuscule Bureau de la Vie Etudiante, que s'est dessiné une partie de mon avenir. C'est grâce à des rencontres exceptionnelles- je rends ici hommage à M. Le Professeur et ancien Président de l'UMB, M. Cuche, ainsi qu'à M. Wallis, chargé de mission Handicap-, à ce désir de participer pleinement à l'événement qui se joue, ici et maintenant, que cette thèse a pu voir le jour.

Enfin, mes pensées les plus tendres vont à mes proches. En premier lieu à mes parents, qui n'ont eu de cesse de me soutenir en me transmettant l'exigence de soi et l'amour de la connaissance. Jamais je n'oublierai les *disputes* animées, de jour comme de nuit, avec celle que je considère comme mon mentor, ma mère.
Et puis, mon compagnon Alexis, qui m'a encouragée sans relâche, subissant ces fameuses phases de mélancolie qui guette chaque instant de la vie d'un doctorant.

Merci à Alfred Döblin, car c'est en écrivant que j'ai appris à lire.

VOLUME I

INTRODUCTION..... p.11

A. La *Dichtung* döblinienne ou l'écriture de tous les possibles.....p.11
B. Une recherche transdisciplinaire.....p.18

PREMIERE PARTIE

L'étonnement- la bonne illusion : le choc entre un Orient qui pose et un Occident qui oppose.....p.32

SECTION 1

Se défaire des concepts judéo- chrétiens pour saisir le moi profond.....p.33

A. Pour une pensée ouverte à tous les possibles..... p.33

B. La Chine ou la « Grande Commençante ».....p.45

C. Emprunter l' « extrême détour » pour redonner vie à l'Europe.....p.60

SECTION 2

***Wang-lun* ou les « trois sauts » döbliniens : faire naître une pensée étrangère dans sa propre pensée**.....p.73

A. Le « saut » comme transmission, circulation de la pensée entre Orient et Occident.....p.73

B. Sauter hors du Temps et danser par- delà l'Histoire.....p.84

C. Le passage d'un moi éclaté à un soi revisité: « je » est « des *autres* », ici et ailleurs.....p.96

SECTION 3

Döblin, sage immobile à la pensée nomade.....p.110

A. Une pensée « *in actu* » pour éprouver les limites du langage.....p.110

B. Voyage chinois, voyage « ascétique »: se connaître et « *re* »-connaître autrui en tout lieu.....p.122

C. Le voyage comme condition de l'étonnement chez Döblin: s'élever vers *la* nature pour transcender *sa* propre nature.....p.134

SECTION 4

Une philosophie döblinienne de la nature : une théorie de l'émerveillement, de l'Eveil.....p.147

A. De la « conquête » de la nature à une nouvelle « quête » du sens.....p.147

B. Le voyageur « bondissant » : devenir un être authentique grâce à une connaissance véritable du monde.....p.163

C. Relier son entendement à toutes les forces créatrices de l'Être.....p.175

DEUXIEME PARTIE

Vers le principe de réalité: la sortie du fantasme, l'histoire, la chute, l'abîme, l'exil.....p.196

SECTION 1

D'une culpabilité passive à une responsabilité effective face à la tragédie de l'histoire.....p.197

A. Le « *Sonderweg* » allemand: destin et décadence d'une Europe désorientée.....p.197

B. Irresponsabilité des « Puissants », impuissance des « contre- pouvoirs », échec de la transmission intellectuelle.....p.211

C. La « *geistige Revolution* », nouvelle forme de combat éthique chez Döblin.....p.230

SECTION 2

***Babylonische Wandrung oder Hochmut kommt vor dem Fall*: de la souffrance de l'exil au salut par la conversion**.....p.245

A. Du déni à la reconnaissance d'une situation historique tragique et inédite.....p.245

B. L'épopée döblinienne en tant qu' expérience fondatrice du « moi essentiel ».....p.264

C. L'errance « babylonienne » ou l'Être tendu vers la tragédie.....p.278

SECTION 3

Le mythe comme accès au Sens. De la théorie à l'acte didactique.....p.291

A. Döblin ou la figure du Juif errant: suis-je condamné à errer toute mon existence?.....p.291

B. L'intellectuel au coeur d'une rivalité mimétique entre résignation et engagement.....p.305

C. L'épopée döblinienne sur les traces de l'éternité de l'existence humaine.....p.318

SECTION 4

Döblin face au « scandale » du Mal absolu: Le saut hors du deuil, l'espoir d'une conversion.....p.333

A. Babylone, double monstrueux d'une Europe « barbare ».....p.333

B. *Babylonische Wandrung* ou la défaite de l'*hybris* face aux limites de la condition humaine.....p.345

C. Le sursaut döblinien ou l'obligation éthique de « (se) rendre humain ».....p.358

VOLUME II

TROISIEME PARTIE

L' *amor fati* , le sursaut- l'Eveil- l'âme libérée: une nouvelle *catharsis*.....p.381

SECTION 1

***Amazonas* ou l'éclatement du « scandale » döblinien**.....p.382

A. Le voyage amérindien, hommage à l'altérité, à l'Humain, à l'Être authentique.....p.382

B. Döblin en exil: réexaminer l'Histoire et revivifier le « Connais- toi toi-même » socratique.....p.395

C. L'exigence politique de Döblin: une posture contre l'oubli, un face- à- face sidérant.....p.410
.

SECTION 2

La rupture dialectique *mythos*/ *logos* au nom d'une universalité « barbare ».....p.425

A. Refus döblinien de l'exotisme au profit du mythe « véritable » *in Amazonas*.....p.425

B. Le paradigme occidental univoque au regard de l'équivocité des cultures amérindiennes.....p.439

C. La colonisation chrétienne des terres amérindiennes ou le *princeps* d'une communauté idéale de la culture.....p.455

SECTION 3

Critique de l'Humanisme universaliste et de ses avatars « modernes ».....p.470

A. Anéantissement des « Nouveaux Mondes » au nom du Progrès.....p.470

B. Conflit historique et rivalité mimétique entre le « Primitif » et « Prométhée ».....p.484

C. Döblin en quête d'une « médiété » au service d'une humanité multiple et renouvelée.....p.503

SECTION 4

L'Europe du XXe siècle : « *Nouvelle Jungle* » et mauvaise « mimesis ».....p.519

A. L'Allemagne, civilisation mortelle de l'Europe prométhéenne.....p.519

B. L' « *homo occidentalis* » et la crise de la conscience européenne.....p.536

C. La « Troisième voie » döblinienne : construire une Europe de tous les possibles, réévaluée, réconciliée.....p.548

CONCLUSION.....p.561

TRADUCTIONS DES CITATIONS FIGURANT DANS LE TEXTE.....p.571

BIBLIOGRAPHIE.....p.642

I. Littérature primaire.....p.643

Section 1.Œuvres d'Alfred Döblin.....p.643

A. Oeuvres étudiées.....p.643
B. Autres œuvres.....p.643

Section 2. Autres œuvres et textes.....p.645

II. Littérature secondaire.....p.653

Section 1. Sur Alfred Döblin.....p.653

A. Sa vie et son œuvre.....p.653
B. Son œuvre narrative et théorique.....p.657

Section 2. Döblin et l'exil.....p.662

Section 3. Littérature secondaire (autres auteurs).....p.664

A. L'Allemagne des années Döblin.....p.664
B. Philosophies orientales et réception de l'Orient.....p.666
C. La civilisation occidentale en question.....p.669
D. Identité/Altérité.....p.673

INDEX DES OEUVRES D'ALFRED DÖBLIN.....p.675

INDEX DES NOMS DE PERSONNES.....p.677

INTRODUCTION

A. La *Dichtung* döblinienne ou l'écriture de tous les possibles

Alfred Döblin, l'homme, l'écrivain, le sage aux nombreux visages et aux multiples existences, n'a jamais cessé de mettre la culture occidentale à l'épreuve de la nature. Sa vie, ponctuée de conversions tant intellectuelles que spirituelles, a toujours été celle d'un passeur, d'un traducteur, d'un artisan de la paix au service du bien commun. Loin des oppositions, des idéologies et des courants qui rythment son époque, Döblin cherche bien plutôt à « déconstruire » une certaine tradition philosophique qui, au lieu d'élargir ses horizons culturels et spirituels, préfère le repli, l'isolement, la séparation.

Dès lors, l'écrivain se met à l'écoute du vivant et dévoile à ses lecteurs une manière *autre* d'accéder à la connaissance du monde en intégrant toutes les expressions de la vie au coeur d'une rationalité ouverte, poétique, protéiforme. C'est dès lors dans cette infinité vitale, cette extériorité mystérieuse, que l'homme occidental puise l'énergie créatrice dont il ne pourra jamais se passer.

Dans cette perspective, il conviendra d'examiner les différentes pistes que Döblin se propose d'explorer afin de remettre en *jeu* cette rencontre manquée entre *les* cultures du monde. Il insiste ainsi sur la situation tragique de la civilisation occidentale qui, dans sa course effrénée au progrès, se trouve rattrapée par sa propre folie prométhéenne. À force de défier les lois de la nature, l'Occident doit désormais faire face à ses propres débordements, à sa propre barbarie. Malgré sa toute-puissance et ses multiples politiques impérialistes, le héros prométhéen gréco-romain n'est plus qu'un être misérable déchu non seulement de l'Olympe mais aussi de la terre des hommes dont il s'est lui-même exclu. Face à lui ou plutôt, tout autour de lui, *ses* cultures « sauvages » n'ont pas disparu car elles ont su sauvegarder ce qui fait vivre une culture: un lien social fort et une pulsion de vie inaltérable.

Döblin, philosophe aussi, bondissant, saltimbanque[1], passeur de cultures, voyageur impénitent, toujours à mi- chemin entre deux épreuves, étapes, carrefours, histoires, veille sur le seuil d'un monde en suspens. Nous verrons que dans la pensée

[1] De *salto*, le « saut ».

döblinienne, les représentations sont multiples, « multiplex », dans un univers de tous les possibles, par-delà le vrai et le faux. Ainsi, Döblin ouvre, s'ouvre, nous ouvre sur cette combinatoire à l'infini de langages, tant sur le plan sémantique que géographique. Il « (re)- convertit » et (re)- suscite les violences d'un art qui n'appartient plus exclusivement aux artistes et d'où jaillirait cet « *ars militans* »[2] où l'Éthique devient l'enjeu majeur: un art double, dédoublé, redoublé, engagé pour le vivant.

C'est en ce sens que l'*ars militans* porte l'ambition de réunir tous les types de langage sans jamais vulgariser le savoir. C'est un discours à multiples voix qui tend à mieux pénétrer les choses. Créer un discours capable de comprendre l'ouverture d'un monde nouveau, autre et complexe, voilà le risque réel que prend l'homme de science, l'homme de culture qu'est Alfred Döblin.

Contestant le *logos* en tant principe suprême et ultime auquel tous les autres discours qui peuplent notre monde doivent s'inféoder, Döblin réaffirme l'exigence du déchiffrage, de la lecture, pluralise et multiplie les lieux, les réflexions, réapprend à lire l'histoire de l'humanité en redonnant la parole à ceux dont on a tu le témoignage. Redonner aux « Vraiment-faibles »[3] leur identité, leur humanité en la confrontant à la nôtre permet à l'écrivain- lecteur de révéler plusieurs vérités, volontés, idées qu'il se donne pour tâche de traduire. Poète ethnologue, nomade sédentaire, Döblin ne cherche pas à opposer la « civilisation » occidentale à d' « Autres », ni à réitérer le fameux mythe du « Bon sauvage » afin d'aller chercher « ailleurs » ce qui nous manque profondément. Nous tenterons bien plus de démontrer que selon lui, les antagonismes culturels, les unités trop condensées n'ont aucun sens dans un monde où se crée l'humanité. Si les œuvres döbliniennes font appel à différents registres ou discours, leurs topologies à l'inverse se brouillent, s'entrechoquent, se pénètrent l'une l'autre, non pour se confondre, mais pour se prolonger, se régénérer, s'harmoniser. De

[2]« Kunst ist nicht frei, sondern wirksam »: ars militans » (« l'art n'est pas libre, mais actif: *ars militans* ») (1929). In: *Aufsätze zur Literatur*. Walter Verlag. Olten/ Freiburg in Breisgau 1963. L'activité littéraire exige, selon Döblin, un regard très aigü sur la réalité. La tâche première de l'art n'est pas de revendiquer sa liberté, mais de dire la vérité contre toute forme d'aliénation. Döblin s'insurge contre toute « sacralisation de l'art » (« Die Kunst ist aber nicht heilig ») qui ferait de l'artiste un dieu ridicule (babylonien), cet « homme sans qualités » que la recherche insatiable de vérité ne rendra jamais libre, ni même heureux, mais juste humain (« Die Kunst ist heilig » bedeutet aber praktisch nichts weiter als: der Künstler ist ein Idiot, man lasse ihn ruhig reden »).

[3]Terme employé par Döblin pour désigner la secte de Wang-lun, « die Wahrhaft- Schwachen ». In: *Die drei Sprünge des Wang-lun*. *Ein chinesischer Roman.* Walter Verlag. Olten/ Friburg in -Breisgau 1960.

livre en livre, de voyage heureux en exil douloureux, Döblin le poète protéiforme apparaît toujours en disparaissant, laissant derrière lui un masque chaque fois différent- de Lao- tseu à Nietzsche, en passant par Spinoza et Rousseau.

Ainsi, comment reconnaître les diverses plumes döbliniennes, calames des sages, des fous, des hommes de foi, de Wang-lun à Konrad, jusqu'à Las Casas? Comment distinguer ce qui lui appartient en propre? L'œuvre ou plutôt, l'ouverture, n'est pas dissociable de ses ruses et stratagèmes, de son ironie et de ses déguisements. Dès lors, le critique Döblin s'avance devant nous masqué, nous qui sommes lecteurs d'un futur encore trop proche pour être un avenir, un nouvel âge, un monde autre. Sous le voile de l'écrivain, du lecteur, puis d'un autre, celui de l'homme d'action, du militant, puis sous celui-ci, celui encore de l'homme que recouvrent tous les autres. Döblin n'a plus un visage, mais des glyphes innombrables comme les stries de sa propre pensée qui devient accumulations de rêves et de visions mythiques.

Döblin l'équivoque se propose ainsi de recréer un langage commun et universel en puisant aussi bien dans le discours mythique que dans le discours scientifique.

S'il se refuse à imiter et à suivre les modèles héroïques que l'Occident a glorifiés, il se tourne en revanche vers d'autres modèles de pensée qui tous s'adressent à l'humanité. Kaléidoscopique, le poète- passeur est double et double en même temps le représentant unique du *logos*, le philosophe.

Ce jeu avec les cultures du monde induit chez Döblin une remise *à* la question majeure des concepts véhiculés par la civilisation occidentale en ce début de XX^{ième} siècle. Le XIX^{ième} siècle de la science conquérante et voué au culte du progrès a légué à certains de ses successeurs l'illusion ô combien rassurante que tous les maux de l'humanité seraient p*a*nsés grâce à la science qui peut tout, voit tout et maîtrise tout. L'engagement döblinien, tout comme celui de quelques partisans de l'autonomie intellectuelle, consiste à combattre toute forme de superstition. C'est en ce sens qu'un philosophe tel que Nietzsche, aidé de sa fameuse flèche lancée à ses héritiers *du futur,* a trouvé un écho sans précédent dans la pensée döblinienne, notamment *Le Gai savoir* (1882)[4] symbolisant la fin du règne tout-puissant du Sacré

[4] Friedrich Nietzsche: *Die fröhliche Wissenschaft (la gaya scienza)*. Wilhelm Goldmann Verlag. München 1959.

auquel l'homme était si attaché et dont il devra retrouver, au prix d'un long voyage, un sens nouveau.

Ce n'est pas non plus un hasard si le romantique Hölderlin[5] et sa quête d'un sens autre et de valeurs sacrées inédites a profondément marqué le jeune Döblin des années 1890 dont l'imaginaire était traqué par les maîtres d'une école prussienne vouée corps et âme au conquérant Siegfried[6].

Si l'on parle communément du fameux « tournant » du XX^{ième} siècle, c'est aussi que nombre d'idéologies ont semé le trouble au sein de l'Europe: le libéralisme à la française, hérité de la Révolution, prône une société d'individus libres et égaux et fait de chaque homme un être unique et singulier. Rompant définitivement avec l'Ancien Régime, cette doctrine célébrée par les Lumières traverse le XIX^{ième} siècle pour consolider l'idéal de démocratie défendu par des humanistes épris d'égalité entre tous les hommes. Döblin lui aussi en son temps est un héritier de l'esprit des Lumières, ou plutôt de l'*Aufklärung* allemande qui, avec Kant, exhorte les individus à se délivrer de leurs tutelles et à se servir enfin de leur propre esprit critique[7]. Cette révolution tant intellectuelle que politique ne cessera d'alimenter les débats de philosophie politique jusqu'à nos jours[8] comme si l'éveil des consciences se retrouvait, à chaque coup barbare porté à notre humanité, au seuil d'un « nouveau monde ».

---

[5]« Den « Hyperion » von Hölderlin trug ich zwischen 1898 und 1900 mit mir herum, in einem zuletzt völlig aufgelösten Reclambändchen ». In:*Schicksalsreise. Bericht und Bekenntnis* (1949). In: *Autobiographische Schriften und letzte Aufzeichnungen*. Olten/ Freiburg in Breisgau. Walter 1980. Hrsg. Von Walter Muschg, p. 208. Face à la rigidité de l'Institution, le jeune Döblin découvre chez Hölderlin la passion de l'ailleurs. Le romantisme offre ainsi une posture artistique autre, inédite et propose une alternative à la toute-puissance de la raison, un autre type de connaissance de l'Absolu. L'homme, relié à l'infini, fait partie intégrante de la nature. Cette inspiration « mystique »- héritée du panthéisme mais aussi de l'*Ethique* de Spinoza (« Dieu ou la Nature »)-, se trouve une nouvelle fois au coeur d'une philosophie de la nature chez Döblin: « Mein Magen, meine Muskeln denken [...]. Wir sind Elemente, Pflanzen, Tiere, Körper, freilich auch schaffende Götter [...]. Wir sind in einer großen, starken, anonymen Vielheit verankert, gebunden und versichert. Es heißt im Leben sich der Vielheit bemächtigen. Und zwar fühlend, erkennend, verändernd ». Alfred Döblin: *Das Ich über der Natur*. Fischer Verlag 1927, pp. 84- 91.

[6]« Man lernet viel auf dem Gymnasium, auch aus dem klassischen Altertum, lernte auch die deutschen Heldensagen und deutsche Literatur, so daß man sie kannte. Es wurde auch Geschichtsunterricht gegeben, auf das Preußische und Deutsche hin. Man war jung, man nahm alles hin, es waren staatliche Lehren, die zu dem Gymnasium gehörten und für seine Dauer ihre Gültigkeit hatten ». In: *Schicksalsreise* (note 5), p.206.

[7]« Habe Mut, dich deines eigenen Verstandes zu bedienen! ». Immanuel Kant: *Was ist Aufklärung?* Reclam. Stuttgart 2000, p. 12.

[8]Cf: le débat entre Jürgen Habermas et Jacques Derrida peu après la catastrophe du 11 septembre 2001 in: *Le concept du 11 septembre. Dialogues à New York (octobre- décembre 2001) avec Giovanna Borradori.* Galilée. Paris 2004.

C'est bien en héritier de l'*Aufklärung* – et nous tenterons de le démontrer tout au long de ce travail-et par conséquent, de cette rupture à l'aulne de la modernité occidentale, qu' Alfred Döblin réfléchit à sa propre culture mais aussi à des cultures autres, à des altérités qui fondent notre identité. Car Je est *des autres* et ces autres prennent aussi bien leur source dans la Chine du XVIII^{ième} siècle (*Wang-lun*) que sur les rives du fleuve Amazone (*Amazonas*). Cependant, un autre événement majeur va apparaître vers le milieu du XIX^{ième} siècle et qui, une nouvelle fois, va profondément bouleverser l'organisation de la société: la classe ouvrière va s'opposer à une société restée en marge des contraintes matérielles de l'existence et totalement ignorante des luttes sociales. Si l'individu ne peut exister suivant le modèle libéral qu'à travers son inaliénable singularité, les ouvriers quant à eux, n'existent qu'à travers leurs misérables conditions de vie qui font d'eux non pas des individus uniques, mais des bêtes humaines. Médecin dans les quartiers ouvriers de Berlin, Döblin recueille les *mots* de ceux qui n'ont pas de tribune afin de rendre la parole aux véritables acteurs de l'Histoire, qu'ils ressurgissent dans notre mémoire de « civilisés » sous les traits des « Wahrhaft- Schwachen »[9] ou des Indiens guarani[10.]

À la Révolution à la fois philosophique et politique de 1789 qui célèbre l'avènement du sujet kantien en tant qu'acteur de l'histoire succède ainsi celle de 1848 où le social devient le principal enjeu. Ces deux événements seront déterminants pour l'histoire du XX^{ième} siècle, tant ils vont se confronter et diviser l'Europe du XX^{ième} siècle. C'est pourquoi, face à l'idéologie qui nie l'individu aussi bien dans son essence que dans son existence, Döblin sait l'urgence d'écrire pour passer les frontières, non pas géographiques, mais spirituelles de l'Europe. Ainsi cherche-t-il, non pas à faire voyager son lecteur dans l'avenir, mais bien dans un ailleurs intemporel qui lui permettra de s'affranchir du lien indéfectible qui l'attache à ses racines judéo- chrétiennes. Döblin n'envisage jamais de substituer un exotisme à un autre, mais au contraire, de prendre toute la distance nécessaire du philosophe pour réexaminer l'actualité. Dès lors, une autre question s'impose à nous: Dans quelle mesure ces philosophies ou cultures venues d'ailleurs peuvent-elles orienter, voire

[9]Les « Vraiment- faibles ».
[10]La culture guarani notamment apparaît dans la deuxième partie de la trilogie *Amazonas*, « Der blaue Tiger ». Les guarani vivent dans la région du Brésil et du Paraguay. Un grand nombre de ces peuples a été converti par les missionnaires jésuites au XVI e siècle. Cf: Abou Sélim: *La « République » jésuite des Guarani (1609- 1768) et son héritage*. Librairie Académique Perrin/UNESCO. Paris 1995.

« convertir » des individus issus d'une culture qui s'érige depuis deux mille ans en véritable guide universel?

Face aussi à la montée du nationalisme et d'une peur irrationnelle de l'altérité, Döblin va s'engager dans ses œuvres à chercher les fondements d'une communauté à caractère universel et non plus national. Il s'agit alors de renverser cette conception morale et métaphysique de l'idée nationale dont la finalité consistait à postuler le caractère universel de la culture allemande dans le mouvement de la civilisation. Selon ses partisans héritiers du romantisme, la *Kultur* est assimilée à des valeurs éthiques, esthétiques et politiques, à un univers spirituel « intérieur », « naturel », « organique » typiquement allemand. La *Zivilisation* anglo- française, quant à elle, se réfère à l'inverse au progrès matériel, technicien, « extérieur », « mécanique », « artificiel »[11].

Selon Döblin, cette opposition entre *Kultur* et *Zivilisation* ne fait que renforcer les haines qu'entretiennent les Allemands à l'égard d'un Autre, cet ennemi omniprésent. La visée universaliste döblinienne intervient dès lors « à contre-temps » du débat culturel puisque le peuple allemand et les autres nations européennes se préparent déjà à la guerre de 1914. À cette *Gemeinschaft* créée à l'intention d'un peuple conscient de son appartenance à la même culture, Döblin propose une communauté culturelle qui ne supposerait aucun ancrage dans un sol déterminé mais qui transcenderait les frontières en attribuant à chacun la liberté de participer également à la construction de cette universalisme. Une telle posture rejoint celle, plus tardive mais tout aussi critique, d'Edmund Husserl dans son discours *Die Krisis des europäischen Menschentums und die Philosophie* (1935):

[11]C'est ainsi que le père de la sociologie allemande Ferdinand Tönnies oppose deux univers socio-économiques, la *Gemeinschaft* et la *Gesellschaft* qui démontre que toute la contradiction entre d'un côté les valeurs collectives et essentielles de la communauté comprise comme un organisme vivant et de l'autre, un processus de quantification marchande mécanique et artificiel se trouve au coeur des problématiques sociales: « C'est dans *Gemeinschaft und Gesellschaft*, ouvrage achevé en 1887 [...] que Tönnies introduit l'opposition entre *Gesellschaft*, « La vie publique, le monde extérieur », et *Gemeinschaft*, la « vie commune, intime, privée et exclusive », qui va devenir la dichotomie fondamentale de la sociologie allemande. Le contraste entre la société moderne, décrite comme « pluralité dans l'unité », « formation idéale et mécanique », et les communautés archaïques, « unité dans la pluralité », « vie réelle et organique », formera la base de toute sa pensée sociologique jusqu'en 1936, ainsi que la source de maintes controverses idéologiques ». In: *De la société à la sociologie.* Textes réunis par Catherine Colliot- Thélène et Jean- François Kervégan. Coll. « Theoria ». ENS éditions. Lyon 2002, pp. 95-96.

« Es bildet sich eine neue und innige Gemeinschaft [...] idealer Interessen zwischen den Menschen, die der Philosophie leben, verbunden in der Hingabe an die Ideen, die nicht nur allen nützen, sondern allen identisch zu eigen sind. Notwendigerweise bildet sich eine Gemeinschaftsform besonderer Art heraus, die des Miteinander- und Füreinanderarbeitens, einander hilfreich Kritikleistens, aus der die reine und unbedingte Wahrheitsgeltung als Gemeingut erwächst »[12].

[12]Edmund Husserl: *Die Krisis des europäischen Menschentums und die Philosophie*. Ed. Bilingue. Traduction Paul Ricoeur. Coll. « La philosophie en poche ». Aubier Montaigne. Paris 1977, p.54.

B Une recherche transdisciplinaire

Ainsi conviendra-t-il d'illustrer les différentes pistes de réflexions proposées par Döblin à ses lecteurs pour *bondir* ou *rebondir* face aux vicissitudes de l'Histoire. Trois œuvres vont alors ponctuer ces *conversions* successives : *Die drei Sprünge des Wang-lun. Ein chinesischer Roman* (1913) ou l'étonnement du poète avant l'horreur de la Première Guerre, *Babylonische Wandrung oder Hochmut kommt vor dem Fall*[13] (1934) ou la chute de l'Humain, puis *Amazonas*[14], trilogie[15] écrite entre 1935 et 1937 et qui marquera le sursaut du résistant ou le désir irrépressible d'écrire *hic et nunc*.

C'est en ce sens que ce travail cherchera à mettre en exergue l'intrication vitale dans l'écriture döblinienne entre art et action (*ars militans*), tout comme celle, idéale, entre culture et liberté puisque selon Döblin, une culture ne prend son sens que dans la seule perspective de franchir ses propres frontières et de circuler par de multiples tours du monde en un « jeu » de traductions, de rencontres et d'échanges pour devenir la culture de tous, une culture à visée universelle. Nous avons choisi d'étudier trois œuvres narratives dont chacune symbolise une conversion, un commencement, une révolution tant philosophique qu' affective dans la vie de l'auteur. Cinquante ans après la mort d'Alfred Döblin, il convient d'effectuer non pas un retour mais un détour par cette œuvre incroyablement actuelle. En effet, l'auteur ne pense pas seulement son époque, mais réfléchit bien plus à ancrer les individus dans un « a- venir » qui leur serait proche, quelle que soit leur histoire.

---

[13]Alfred Döblin: *Babylonische Wandrung oder Hochmut kommt vor dem Fall.* Walter Verlag. Olten/ Freiburg i. Br. 1962.

[14]Alfred Döblin: *Amazonas. Romantrilogie*. Walter Verlag. Olten/ Freiburg i. Br. 1988.

[15]Le nombre « trois » se retrouve au coeur de la pensée de Döblin: les « trois sauts de Wang-lun », la trilogie amazonienne, mais aussi les influences de la philosophie taoïste (« Le Tao produit un; un produit deux; deux produit trois [...] ». In: Taote king, 42): « Trois synthétise la tri- unité de l'être vivant, où il résulte de la conjonction de 1 et de 2, produit en ce cas de l'Union du Ciel et de la Terre. Mais le plus souvent, 3 comme nombre, premier impair, est le nombre du Ciel et 2 le nombre de la Terre, car 1 est antérieur à leur polarisation. 3, disent les Chinois, est un nombre parfait (*t'cheng*), l'expression de la totalité, de l'achèvement: il ne peut y être ajouté. C'est l'achèvement de la manifestation: l'homme, fils du Ciel et de la Terre, complète la Grande Triade. C'est d'ailleurs, pour les Chrétiens, la perfection de l'Unité divine: Dieu est Un en trois PersonnesLe bouddhisme possède son expression achevée en *Triple Joyau*, ou *Triratna*. Le temps est triple: passé, présent, avenir; le monde est triple [...]; en mode hindou encore, la Manifestation divine est triple (*Trimûrti*) [...] ». In: Jean Chevalier, Alain Gheerbrant: *Dictionnaire des symboles*. *Mythes, rêves, coutumes, gestes, formes, figures, couleurs, nombres*.Coll. Bouquins. Robert Laffont/ Jupiter. Paris 1982, p.972.

Les différentes problématiques que soulève le sujet de cette thèse déterminent ainsi la méthode que nous nous proposons d'adopter. Il s'agit en effet de suivre en filigrane et de manière chronologique ces différentes étapes de la vie d'Alfred Döblin dont l'écriture des trois œuvres narratives constituant notre corpus correspond à une « crise » toujours plus inédite tant sur le plan spirituel que politique. Döblin se veut à la fois dans son temps et hors du temps, comme pour rappeler à son lecteur mais aussi à lui-même que nous avons toute place en ce monde mais que nous ne pouvons tout maîtriser.

Afin d'étayer notre thèse et de saisir les enjeux de ce que nous nous risquons à nommer l'« universalisme döblinien », nous nous attacherons à analyser des textes, propositions et projets à la lumière de la pensée ou plutôt, *des* pensées döblinienne(s); il s'agit en premier lieu de découvertes déterminantes dans la construction de l'individu et de l'artiste Döblin et qui vont profondément orienter ses champs d'action dans le domaine de l'art et de la vie publique[16]. En second lieu, nous avons choisi de faire appel aux auteurs et textes qui selon nous, étaient en mesure d'alimenter notre propre travail de recherche et de nous apporter des pistes de réflexions aussi multiples que l'exige la complexité d'un artiste tel que Döblin lui-même. Enfin, il était indispensable de relier le discours döblinien au contexte historique, culturel et social, de l'intégrer au coeur d'une dialectique à plusieurs voix afin de mieux saisir les enjeux de son époque.

En outre, certaines problématiques que nous soulèverons ont déjà été abordées par nombre de recherches sous différentes formes, qu'il s'agisse d'articles, d'essais ou de thèses consacrés à Alfred Döblin. Dans un premier temps, il nous était indispensable d'intégrer à notre étude de l'œuvre primaire döblinienne les différents travaux de recherche relatifs à la vie et à l'œuvre de l'auteur afin de confronter des faits objectifs avec des considérations subjectives propres à chaque chercheur, à son

[16]Döblin nous en relate les bouleversantes rencontres dans son autobiographie *Schicksalsreise*. Kleist et Hölderlin, puis Nietzsche et Dostoïevski lui ont fait don du désir d'écriture, l'écriture en ce qu'elle recèle de magique et de vivant: « Diese beiden, Kleist und Hölderlin, wurden meinen geistigen Paten. Ich stand mit ihnen gegen das Ruhende, das Bürgerliche, Gesättigte und Mäßige [...]Ich stieß [...] auf Dostojevski und dann auf Nietzsche [...]. Nein, es war überhaupt nicht Roman- Lektüre, das Gebiet der Literatur überhaupt war überschritten ». In: Alfred Döblin: *Schicksalsreise* (note 5), pp.207-209. Puis, les lectures de Kierkegaard en plein exil annoncent l'imminente conversion au catholicisme: « Mir ist spät, etwa 1935, in Paris noch ein Zauberer begegnet, Kierkegaard [...]. Kierkegaard will die Wahrheit um jeden Preis. Er sagt, er wolle sie- aber er will sie nicht. Er hat sie schon, zwar nicht die Wahrheit, aber seine Wahrheit. Und er hält sie fest, besser, er hält sich an ihr fest ». *Ibid*, p.211.

époque et à son domaine de recherche. Dans un second temps, il nous importait de suivre, pas à pas, une certaine chronologie dans l'écriture de l'œuvre döblinienne, tant narrative que théorique. Dès lors, une littérature secondaire aux horizons culturels les plus divers s'est penchée sur des problématiques formulées dans le roman *Wang-lun* de 1912 et nous a permis, là encore, d'accéder à une multiplicité d'interprétations indispensables dans le cadre d'un travail transdisciplinaire.

Une telle orientation de travail implique par conséquent la constitution d'un corpus large, pluridisciplinaire et contrasté dans le respect des différentes idées sur lesquelles cette thèse s'est penchée.

1912 et 1938 annoncent chacune la voie d'une conversion, d'un « saut »[17] périlleux vers un monde et une existence « autres ». 1912 retentit comme la promesse d'une Allemagne dynamique, forte et ambitieuse, avec ses cercles d'artistes, ses distinctions scientifiques et son économie florissante. 1912 symbolise également l'année de tous les élans littéraires: *Wang-lun* est composée dans l'art de la symphonie: fougueuse, pulsionnelle et dans l'urgence de relater ce que l'homme voit, vit et ressent, de redonner la parole à ceux que l'on fait taire: les opprimés, les affamés, les « Vraiment- faibles » que le médecin Döblin rencontre au gré de ses consultations. 1912 est enfin l'année du premier « saut » döblinien, de la quête insatiable et infinie d'un sens autre, de l'étonnement aussi face à l'œuvre d'art qui rend public l'engagement de l'écrivain.

1938 n'annonce pas, quant à elle, la fin d'un voyage, mais bien la naissance, l'avènement d'Alfred Döblin « Le Second »[18] après la douloureuse maïeutique des premières années d'exil à Paris. Döblin a quitté l'Allemagne, se sent et se sait étranger dans la France de l'exil, ce voyage de la honte, de la défaite, préparé et organisé de longue date par l'idéologie triomphante du nazisme. Cependant, l'exil döblinien ne s'amorce-t-il pas déjà lors de l'écriture du « périple babylonien » en 1932? C'est bien quelques mois avant l'arrivée des nazis aux pouvoir que Döblin commence son long exil à travers sa propre histoire mais aussi notre histoire, celle d'une humanité ni surhumaine ni inhumaine, mais « humaine, trop humaine »[19] .

[17]Allusion aux « Trois sauts de Wang-lun » (note 3).
[18]En référence à « Konrad der Zweite » in *Babylonische Wandrung* (note 13) qui met en scène la *conversion* du « dieu » Konrad; en d'autres termes « döbliniens », le choix de devenir enfin humain et simplement humain. Cette analogie est toute autobiographique, annonçant pendant l'exil parisien le « sur*saut* » de l'auteur face à la Tragédie du nazisme et de l'exil qui s'en est suivit.
[19]Référence à l'ouvrage de Nietzsche: *Menschliches, Allzumenschliches*.

L'exil, c'est aussi faire le choix risqué de « porter sa vue au loin »[20], c'est être capable de « sauter » toujours plus loin et plus haut, « au-dessus de la nature »[21] et toujours parmi les hommes[22]. L'existence et l'œuvre de Döblin sont reliées à l'exil, à la recherche d'une humanité autre, d'une culture autre, « an- historique », qui serait enfouie sous les décombres d'une Europe « déculturée »[23].

Comme l'indiquait Husserl en 1935, le principe européen est en *crise*. Les rapports qu'entretient l'Europe avec le reste du monde mais aussi avec sa propre histoire, doivent sans cesse être réévalués. Rattrapé par sa propre utopie, Döblin est une fois encore soumis, au lendemain de la prise de pouvoir des nazis, au réexamen de la « rationalité » européenne jusque dans ses fondements, afin de saisir comment cette *crise* doit être surmontée, et pourquoi pas, dépassée.

Selon lui, il faut sans cesse remettre en question les évidences acquises et traditionnelles que cette « civilisation » n'a pas su ou voulu réévaluer. L'homme occidental déculturé n'est plus le centre du monde. Il devra désormais, dit Döblin, surmonter cette blessure narcissique dont parle Freud, non pas dialectiquement mais par « saut », comme les événements eux-mêmes qui sont « crises »[24] . Ainsi Döblin énonce-t-il différentes problématiques qui fondent ses réflexions aussi bien philosophiques qu' anthropologiques. Ainsi: comment redonner du sens à un monde qui a abandonné depuis longtemps toute visée universelle? L'Europe a- t-elle la capacité de reconnaître qu'elle n'a pas vocation à soumettre et diriger le monde?

La déviation du monde « moderne » doit alors trouver son origine dans les racines profondes de la nature humaine dont Döblin représente dans ses œuvres aussi bien la grandeur que la misère. Il s'agit pour l'auteur de se mettre à l'écoute de l'expérience vivante en ce qu'elle a d'inopiné, d'étonnant. Le « jeu » avec les cultures

[20]Expression tirée de l'ouvrage de Claude Lévi- Strauss: *Le regard éloigné*. Plon. Paris 1983.
[21]*Das Ich über der Natur* (note 5).
[22]« Wir strahlen. Wir fließen in die Welt ein. Wir sind am Bau, am Dasein, an der Realität und dem Realisieren des geistigen Weltwesens beteiligt ». In: Alfred Döblin: *Das Ich über der Natur* (note 5), p.93. « [...] Die Welt hält sich und wird real durch eine Überrealität, welche aus dem Ur-Ich, dem Ur-Sinn stammt ». Leitsatz VI.
[23]Le désir de voyage chez Döblin constitue notamment un moyen de lutter contre le repli identitaire et l'exacerbation des nationalismes en Europe . L'auteur cherche ainsi à redéfinir une culture entre l'« ici » et de l'« ailleurs » par un jeu de traductions, de mouvement et d'échanges qui n'est autre que la culture de tous. Patočka écrit d'ailleurs à ce sujet: « La culture européenne, c'est une culture universelle. Pour cette raison, seuls peuvent s'y faire valoir les thèmes ayant une signification universelle, ayant la prétention inhérente de s'appliquer à tous les individus et à toutes les collectivités [...]. Jan Patočka: « La culture tchèque en Europe ». In: *L'idée de l'Europe en Bohême.* Jérôme Million. Paris 1991, p. 136.
[24] De *krisis*: « jugement ».

du monde se retrouve dans toutes les réflexions que Döblin porte sur la perte spirituelle de l'Europe. Ainsi, nous l'avons dit, si l'auteur tente de retrouver les vestiges d'un universalisme occidental dans ses voyages autour du monde, il découvre aussi lors d'un voyage initiatique en Pologne en 1926[25] une judéité autre qui le place à son tour face à ses propres altérités. Dans *Unser Dasein* (1933)[26], il est une nouvelle fois question de cette différence « culturelle » entre Juifs d'Europe de l'Est et Juifs d' « Occident » à proprement parler et que l'on peut identifier à cette menace spirituelle qui sonnerait le glas de tout espoir d'unité et la fin de l'idée même d'Europe que le philosophe tchèque Jan Patočka a analysé dans un texte de 1939 intitulé *La culture tchèque en Europe*[27]:

> « La carte spirituelle de l'Europe accuse depuis longtemps une sorte d'hiatus mouvant qui court du nord au sud, le long tantôt de la Vistule, tantôt du Rhin- frontière entre l'Europe au sens le plus propre (l'Occident) et les nouveaux éléments en fermentation, non encore assimilés, qui en sont encore à chercher un *modus vivendi* avec cette formation d'ores et déjà stabilisée. Depuis longtemps, cet hiatus menace de devenir une barrière séparant l'Europe occidentale des pays du centre de l'Est européen. Ce serait la ruine de l'idée de l'Europe qui signifie l'universalité, la validité universelle de l'esprit. Cette idée représente un des principaux espoirs de l'humanité, l'espoir que l'unité à laquelle les hommes aspirent ouvertement [...] demeure possible [...] »[28] .

Ce que Patočka révèle dans ce texte fait écho aux inquiétudes exprimées par Döblin dès son retour de Pologne et plus encore en cette année 1933 annonçant la chute de la civilisation occidentale et l'échec de l'idée même d'Europe. La culture occidentale et ses rêves impérialistes de conquête de la totalité du monde l'a définitivement coupée de « ses » autres dont elle nie toute implication dans le processus d'universalisation du monde. Selon Döblin, la civilisation occidentale n'a aucune visée universelle, puisqu'elle affirme être « maître et possesseur de la nature » pour reprendre les propos de Descartes.

---

[25] Alfred Döblin: *Reise in Polen.* Walter Verlag. Olten/ Freiburg in Breisgau 1968.
[26] Alfred Döblin: *Unser Dasein*. Olten/ Freiburg i.Br: Walter 1964.
[27] Jan Patočka: « La culture tchèque en Europe ». In: *L'Idée d'Europe en Bohême* (note 23)
[28] *Ibid,*p.134.

Il s'agissait ainsi de respecter les différentes étapes qui ont permis à Döblin d'accéder à la conversion, cette sortie vers les « Lumières » qu'il désire pour tout individu. Il a fallu montrer ces multiples « existences » et avec elles de nombreuses problématiques, de nouvelles angoisses, les drames, les joies et les bouleversements qui font de cet éternel exilé un « voyageur entre ciel et terre »[29].

Et comme pour traduire à son ami- lecteur la trame d'une pensée spirituelle qui ne s'arrête jamais de voyager, son roman chinois *Les trois sauts de Wang-lun* (*Die drei Sprünge des Wang-lun*) nous guide sur les pas de mutations successives qui fondent une existence multiple à l'intérieur de laquelle plusieurs vies vont se chevaucher, se confronter et s'arracher à la mort. *Wang- lun* est l'œuvre de l'étonnement, de l'éveil créateur. S'ouvrir à l'Orient, en particulier à la Chine, est un moyen pour le poète d'amener son lecteur à penser l'existence autrement, vers d'autres horizons, plus larges et plus colorés que ne l'a jamais été la pensée logocentrique occidentale. S'envoler vers la Chine *par la pensée* permet de sortir hors de soi et des poses de la raison pour réévaluer les concepts imposés par la Civilisation judéo- chrétienne. La littérature, véritable laboratoire d'une pensée mobile et *joueuse*, fait danser les mots et rend sa liberté à la structure formelle de l'histoire pour créer alors une singulière composition musicale où les tons, les silences et les mouvements s'harmonisent en produisant un son nouveau, un sens réellement autre. Ainsi, la Chine devient l'« extrême » détour qui permet de nous examiner à distance pour mieux nous « (re)-connaître » les uns les autres. Terre d'altérité absolue, la Chine n'est-elle pas, en somme, cette conscience « bondissante » que l'Occident a laissée à la traîne de son histoire?

Comment faire naître une pensée étrangère dans sa propre pensée? Voilà tout l'enjeu de la littérature selon Döblin.: puiser dans chaque pensée, dans chaque culture ce qu'il y a de meilleur en elle pour créer une humanité protéiforme et kaléidoscopique. Grâce à la Chine médiatrice, le poète veut redonner à son époque quelque chance d'« ex-ister » en retrouvant les fondements de la culture occidentale pour faire émerger cette pensée aurorale, inessentielle qui préexistait dans l'ordre du monde. Les sauts de Wang-lun correspondent autrement dit aux différents seuils et passages d'une vie à une autre, à ces ponts jetés entre deux pensées qui circulent et

[29] Cf: « eine Reise zwischen Himmel und Erde ». In: Alfred Döblin: *Schicksalsreise* (note 5), p. 239.

transmettent à leur tour, et ceci à l'infini, afin que la pensée ne s'éteigne jamais. Wang-lun n'est pas victime de l'Histoire et de sa propre condition. Opprimé, méprisé et bafoué au plus profond de son être, il fait le choix de combattre aux côtés de ses frères faibles, « Vraiment-faibles », et devient ainsi acteur de l'Histoire. Ni héros ni vaincu, mais simplement et dignement humain, Wang apprend et progresse par la connaissance de soi et du monde. Chacun de ses mouvements est une danse de la vie qui le maintient debout et le rend apte aux métamorphoses.

Une pensée *in actu*, opposée à celle univoque et répétitive d'un Occident devenu barbare, permet ainsi d'accéder à la transcendance du « Non-agir »[30], à l'humilité créatrice seule capable de résister à la violence et à la barbarie. Le voyage döblinien consiste par conséquent à se connaître et à reconnaître autrui en tout lieu, à tout moment dans un espace-temps dilué. Cet itinéraire ascétique serait selon Döblin la condition nécessaire pour dépasser sa condition d'homme solitaire, désoeuvré et séparé.

C'est ainsi que le poète a pu relier sa philosophie de la connaissance et de l'Eveil à une philosophie nouvelle de la nature: *Das Ich über der Natur* (1927)[31] propose en effet de redéfinir la posture de l'individu en tant que voyageur « connaissant » uni à toutes les forces créatrices du Cosmos. Selon Döblin dont la pensée est sans cesse imprégnée des mythes anciens, l'homme est un être composé de deux substances, l'une corporelle et finie et l'autre, incorporelle et immortelle, capable de croître. C'est la dernière qui doit être privilégiée de toutes les manières possibles durant l'existence humaine et mortelle, ce qui permettra à l'individu de parvenir à une sorte d'accomplissement et de paix intérieure et à l'accord entre l'âme et l'esprit. Ainsi parvient-il à réunir toutes les parties de l'Être. L'ouverture vers le

[30]« Nicht- Handeln » ou « Nicht- Tun » fait écho au « non-agir » prôné par Lao tseu, qui ne signifie pas être inactif, mais bien d'« agir sans agir » (*wei wu wei)*, i.e. sans aucune intention d'atteindre un but dans ce monde. Le rôle du Sage (dont Döblin se fait le fervent disciple) est d'aider autrui à libérer les forces vives qui sont en lui, à accoucher de lui-même et à recouvrer la liberté, ce qui suppose, une vie non pas régie, programmée et déterminée à l'avance, mais spontanéité et création. A la valorisation occidentale de l'action et du courage guerrier, la sagesse de Lao tseu oppose le non- agir comme méthode universelle: Döblin met ainsi en question les préceptes mêmes de notre civilisation: D'après le mythe biblique, Dieu a créé le monde selon un plan bien établi. Le fondateur de la philosophie chrétienne moderne, Descartes, affirme que l'homme serait « maître et possesseur de la nature ». Théoriciens et praticiens de la révolution ne songent qu'à l'action. Le propre des nations occidentales est d'agir à des fins qui souvent justifient les moyens. Comment vivre enfin en paix dans une société qui ne vit que *dans* et *par* l'action? se demande Döblin; autrement dit: comment agir – sans action, sans violence- dans l'idéal pour le rendre réel?

[31] Alfred Döblin: *Das Ich über der Natur* (note 5).Ces idées seront en partie reprises dans son ouvrage philosophique et politique de 1933, *Unser Dasein* (note 26).

sacré chez Döblin rend l'homme capable de se connaître tout en accédant à la connaissance du monde : puisque l'homme est la plus démunie des créatures et qu'il n'arrive pas à trouver *naturellement* sa place dans l'harmonie et l'ordre du monde, il se retrouve seul et démuni face à sa propre finitude, envahi par un sentiment profond de manque. Il appartient dès lors à chaque individu de préserver l'ordre, la beauté et l'harmonie du monde, ce qui implique des rencontres sans cesse renouvelées entre toutes les composantes vivantes. L'homme ne peut être complet sans la présence résonante de toute la Création dont il reste, par ailleurs, un élément indispensable[32].

Le deuxième saut döblinien est marqué par la défaite des valeurs démocratiques en Allemagne et en Europe et la victoire de la barbarie nazie qui va contraindre le poète à s'exiler en Suisse, puis en France en 1933[33]. Döblin, comme beaucoup de ses contemporains, n'a pas su saisir l'ombre inquiétante d'une idéologie barbare qui, quant à elle, s'est rapidement emparée de la peur et de la colère d'un peuple abandonné par la classe politique, humilié par le *Diktat* de Versailles. L'enthousiasme et l'espérance font désormais place à l'abîme et au dégoût de n'avoir pu, à temps, entendre l'appel désespéré de millions d'âmes oubliées.

En 1931 pourtant, Döblin écrit *Wissen und Verändern!*[34], œuvre certes très critique à l'égard du paysage politique actuel mais toujours trop éloignée d'une réalité tragique qui avance à grands pas et gagne progressivement le coeur des masses.

---

[32]Ces réflexions que l'on peut trouver dans l'ouvrage philosophique *Das Ich über der Natur*, ont profondément marqué l'ensemble de l'œuvre döblinienne. Son attachement à replacer l'homme au centre d'un univers dont il se sent étranger prend tout son sens à une époque traversée par la guerre, l'exil et la barbarie: « Das Urwesen ist nah. Auf viele Art empfinden wir täglich seine Nähe im Ausruhen, im Blick auf ein Feuer, eine Wasserfläche, im stillen Lehnen an einen Baum [...]. Energisch nähert [das Ich] das kraftvolle Denken [...]. Wir haben in unserem Gefühl und Erkennen die Stimme, um das Urwesen, das ja Ur-Ich ist, anzurufen ». Alfred Döblin: *Das Ich über der Natur* (note 5), p. 237.

[33]« Aussi évidente que fût la nécessité de quitter l'Allemagne, la plupart des écrivains ne prirent cette décision que la mort dans l'âme et, le plus souvent, dans un complet désespoir. Les difficultés de s'arracher à leur patrie, à leur existence quotidienne, sont d'ordre aussi bien matériel que psychologique. La nécessité d'échapper aux arrestations, aux SA, aux poursuites et aux surveillances des frontières est évidente. Mais la lecture de leurs journaux intimes montre que les obstacles psychologiques ne sont pas moins importants que les dangers objectifs. L'émigré doit souvent se séparer de sa famille pour ne pas éveiller les soupçons. Il doit quitter son domicile, sa bibliothèque, ses manuscrits, ses activités professionnelles, affronter des difficultés matérielles sans nombre, auxquelles il n'était pas préparé, quitter son espace linguistique, ce que ne peuvent supporter souvent les écrivains. En émigrant, ils fuient leur pays, leur source d'inspiration, leur langue, leurs lecteurs. Beaucoup savent qu'ils ne seront plus publiés, qu'on ne pourra plus les lire ». Jean-Michel Palmier:*Weimar en exil. Vol.1: Exil en Europe, 1933-1940: de l'incendie du Reichstag à la guerre d'Espagne.* Paris: Payot 1988, pp.135-136.

[34]Alfred Döblin: « Wissen und Verändern! Offene Briefe an einen jungen Menschen“. In: *Der deutsche Maskenball. Von Linke Poot. Wissen und Verändern!* Walter Verlag. Olten/ Freiburg i. Br. 1972.

Döblin va alors se poser la question de l'utilité réelle de l'écrivain dans la société et de la place de la littérature dans le débat public. Mais qu'aurait-il pu faire de plus ? Döblin a lutté pour la sauvegarde et la pérennité de la République de Weimar, il s'est activement élevé au sein de l'Académie des Arts de Berlin contre le discours national-socialiste de certains écrivains et a créé son propre groupe de discussion qu'il réunissait chaque semaine dans son appartement berlinois de mai 1931 à février 1933. Il est vrai que cela n'a pas suffi à éradiquer l'idéologie ultra- conservatrice de cette époque, ni la large victoire de Hitler en 1933, mais l'Allemagne comptait aussi de nombreux politiques, intellectuels, individus d'horizons divers, capables ensemble de porter les idéaux d'une grande démocratie. Ainsi commence le long exil « babylonien », châtiment mérité selon Döblin...

L'exemple de *Babylonische Wandrung* est unique dans la vie d'homme et d'écrivain de Döblin, puisque l'auteur commence son écriture en 1932 , chez lui et en homme *encore* libre pour l'achever à Paris à la fin de l'année 1933 en exil, arraché à sa propre nature, à son passé. Conscient de sa propre responsabilité dans la chute de la culture allemande, Döblin va s'infliger à lui-même le douloureux chemin vers l'expiation et s'en remettre à l'écriture comme pour laver l'humanité entière de ses « péchés »[35]. Döblin sent désormais que l'écriture doit, ici et maintenant, entrer dans les rangs de la résistance face à la barbarie nazie. *Babylonische Wandrung* est bien l'œuvre de l'exil, le long et douloureux accouchement d'une culpabilité innommable mais dont l'issue annonce déjà le commencement, la naissance, la Vie.

Finalement, le tyran, le despote, le barbare occidental n'a toujours pas abdiqué. Döblin va alors le défier en créant ce dieu des origines, difforme, vieux et laid, banni de son royaume et contraint de descendre sur la terre des hommes afin de sentir *avec* eux, de ressentir toute la misère du monde. Ce dieu symbolise pour Döblin l'*hybris*[36] occidental, l'orgueil démesuré des hommes qui se prenaient pour Dieu, immortels et invincibles, omnipotents et omniprésents en fait, tous aliénés car enchaînés à leur propre finitude. Dieu l'innommable devient Konrad l'homme faible

[35]« Er deutet an, wie sehr wir wahren Europäer gestürzte Götter sind, wie schuldig an der Heraufkunft der Halbkreaturen, dieser nach Tritten, Lügen und Sklavenfesseln lüsternen Menschenwesen [...]. Auch wir haben gesündigt. Auch wir sind gestürzte Götter! Und wir sind mitten in der babylonischen Wandrung- denn Hochmut kommt vor dem Fall! ». Hermann Kesten: « Alfred Döblin. *Babylonische Wandrung oder Hochmut kommt vor dem Fall* » (1934). In: *Die Sammlung. I. Jahrgang. Literarische Monatsschrift.* Hrsg. Von Klaus Mann. Rogner und Bernhard 1986, p.663.

[36]*ὕβρις*: « excès d'orgueil », « insolence », « violence » (*Le Bailly*). Cette notion est inséparable de la pensée grecque qui caractérise le héros de la tragédie ou de l ' épopée.

et ordinaire qui, s'il veut survivre, doit parcourir son propre périple existentiel d'Est en Ouest, de Bagdad à Paris, là même où Döblin s'est « échoué » en exil. Ce voyage initiatique va permettre progressivement à Konrad de voir le monde tel qu'il est, ce monde pétri de plusieurs humanités, de rencontres, de souffrances, d'obstacles, mais aussi d'amour. Mais surtout, le dieu déchu va se confronter à l'Autre et ses différentes représentations du monde. Le mythe, réintroduit par Döblin pour dévaluer le *logos*, prend toute sa place dans un monde « dés- orienté » et « in- sensé ».

Dans cette perspective, Döblin s'engage lui aussi à réévaluer sa pensée en redécouvrant les mythes originels du « pré- *logos* », avant que la malédiction du péché originel n'envahisse nos esprits. Babylone devient ainsi le double monstrueux de l'Occident, la transposition mythique de l'événement historique qui dévoile l'angoisse humaine face au mal incompréhensible.

Döblin face au « scandale » du Mal absolu, c'est autrement dit la reconnaissance de sa propre responsabilité, mais aussi et surtout, l'espoir d'une conversion qui ne peut « ad-venir » sans l'omniprésence de cet autre- moi qui nie toute culpabilité, toute prise avec le mal, tout sentiment d'humanité. Babylone, double monstrueux d'une Europe barbare, résiste ainsi à la conversion, au combat de l'écrivain qui appelle à nommer et à dénoncer le scandale du nazisme.

Ainsi se joue le troisième saut döblinien, qui sera « sur- saut », arrachement et conversion à la vie. Dans *Amazonas* , trilogie commencée en 1935 et achevée en 1937, Döblin s'interroge sur les causes de la substitution des valeurs matérielles aux valeurs spirituelles qui fondent toute civilisation digne de ce nom. L' « au-delà » européen, de l'autre côté de l'Atlantique, exprimait alors les fantasmes d'une civilisation désarmée et angoissée. En même temps, c'est bien là- bas que l'on pouvait trouver le fameux Paradis terrestre qui s'est appelé Eldorado. Ici, Döblin réaffirme le refoulement de la Nature par les Occidentaux qui ont fini par perdre le lien charnel qui les unissait à toutes les créatures de l'univers, ne l'évaluant plus qu' en terme de profit. *Amazonas* ou l'éclatement du « scandale » döblinien, relate ainsi les vagues successives de colonisation qui ont pour noms: universalisation, progrès, développement et ont pour vocation d'éventrer les terres « vierges » de culture chrétienne et de raison humaine.

La clé de voûte de la culture amérindienne se trouve ainsi selon Döblin dans l'espace naturel, dans la magnificence de la forêt amazonienne, les rivières et les lacs,

dans chacune des créatures vivantes qui jouissent du même droit de vivre sur terre[37]. Cette culture autre n'appartient à personne mais est au sein même de l'humanité comme toute altérité, quelle qu'elle soit. Cette alternative tant culturelle que scientifique se *joue* non pas hors du monde, mais au coeur d'une pensée mythique qui ordonne et rythme la Création. Une pensée « alternative » qui n'est pas, d'après Döblin, l'apanage des seuls « primitifs », ce que nous tenterons de démontrer dans la troisième partie de ce travail.

C'est ainsi que selon Döblin, l'état actuel de la civilisation et la victoire de la barbarie nazie en Allemagne au début des années trente s'expliquent en grande partie par la volonté obsessionnelle des savants et religieux occidentaux complices des politiques d'universaliser le monde entier; autrement dit, d'imposer leur modèle, leur culture, leur *logos* à tous, partout, au détriment des valeurs éthiques, humaines et « naturelles ». À travers les siècles, seules les méthodes et les armes ont changé, les SA ont remplacé les Conquistadors, mais la barbarie, quant à elle, perdure. Il s'agit pour Döblin de pointer les maux d'une civilisation qui sans cesse domine, soumet, brutalise, corrompt et tue tous ceux qui s'élèvent contre sa logique inhumaine[38]. Les deux premières parties de la trilogie annoncent autrement dit l'inévitable malheur qui frappe l'« homo occidentalis », qui serait aussi en voie de disparition selon les Indiens, une intellectualisation et une distanciation du rapport de l'homme au monde, l' « hyper-spécialisation » de son adaptation à un univers paradoxalement de plus en plus réduit par de fausses conquêtes -jusqu' à celle des étoiles- conduisent peut-être notre espèce à sa perte. *Amazonas* traverse ainsi notre histoire à la cadence hachée du progrès et de la disparition de cultures traditionnelles. Face à cela, quelle alternative spirituelle Döblin va-t-il proposer à une civilisation en crise, en errance? Cette quête döblinienne du Sens induit toute une série d'épreuves, de risques, de périls qui obligent l'individu à explorer tous ses *sens* (dans toute l'acception de ce terme) qui

[37]« Die Dinge sind Wahrheiten [...]. Man muß sie geistig nehmen -als sinnvoll im Ganzen, wie sie im Einzelnen sinnvoll sind. Siegfried versteht plötzlich die Sprache der Vögel ». Alfred Döblin: *Das Ich über der Natur* (note 5), p. 63.

[38] Döblin se fait le passeur, le traducteur de ces « exclus » de l'histoire qui n'ont jamais la parole. Ainsi en va-t-il aussi de la responsabilité du chercheur, du scientifique, de réhabiliter la mémoire des oubliés et des victimes d'une histoire qui est aussi celle de notre humanité, comme le souligne Michael Hofmann dans son ouvrage *Interkulturelle Literaturwissenschaft*: « Die interkulturelle Literaturwissenschaft hat [...] die Aufgabe, an die Opfer des historischen Prozesses zu erinnern und den Anteil der besiegten und unterdrückten Kulturen hervorzukehren, der von der Geschichte der Sieger systematisch verdeckt ist [...]. Eine Interkulturalität, die sich ihrer gesellschaftlichen und politischen Verantwortung bewusst ist ». Michael Hofmann: *Interkulturelle Literaturwissenschaft. Eine Einführung.* München*:* W. Fink 2006, pp.44, 48.

sont autant de directions possibles et de *sauts* périlleux pour accéder à la connaissance de soi et du monde. Nous verrons ainsi comment Döblin s'y prend pour déconstruire le « bon sens », le « sens commun » afin de recréer du Sens, principe même du langage et dont la nature propre est l' « antilogique ».

Qu'il s'agisse des colons européens des XV^{ième} et XVI^{ième} siècles dans *Amazonas* ou des puissants empereurs mandchous dans *Wang-lun*, la finalité est la même: anéantir la Nature et ceux que Döblin qualifie de peuples naturels, les « Vraiment-faibles » de Wang ou encore les Indiens d'Amérique du Sud. Jeter à la face de l'Occident l'histoire oubliée de ses attentats culturels et humains revient donc pour Döblin à expliquer les raisons du repli spirituel de sa propre société, victime de guerres successives, de coups d'état et d'actes barbares en tout genre. Les œuvres döbliniennes ont ainsi valeur de témoignage, comme pour rappeler aux dirigeants actuels que sommeillent en eux leurs ancêtres archaïques.

La formulation même de notre sujet indique que toute tentative de définition de termes tels que « Occident », « Orient » ou encore « Europe » est exclue. Nous verrons ainsi que Döblin s'opposera sa vie entière à une représentation archaïque et falsifiée d'un monde pétri de concepts, d'objectivité, d'absolu. Ce qui nous importe ici, ce n'est pas de déterminer quelle définition serait la plus cohérente, mais de *jouer* avec d'autres cultures afin de dépasser nos propres automatismes. Dès lors, à nous de découvrir dans la pensée d'Alfred Döblin en quoi notre reconnaissance de l'altérité nous ramène à nous-mêmes et contribue à faire de nous des êtres plus humains.

Ce *jeu avec les cultures du mondes* consiste ainsi à « parier » sur l'avenir de l'Europe, sur une ouverture possible à l'altérité, et par là même, à déconstruire ce concept devenu archaïque de « culture ». Car en effet, Döblin fait le pari risqué de revenir aux fondements mêmes de l'Europe et ceci afin de surmonter les menaces d'un déclin imminent. Le choix délibéré d'articuler deux idées, deux hémisphères, de relier l'Europe à d'autres cultures qui toutes ont vocation à incarner le principe d'universalité, nous incite dès lors à réfléchir sur l'Europe telle que Döblin l'idéalise, la rêve, en tant que projet « à venir », en tant qu' idée, voire idéal culturel mais aussi politique. L'Europe de ce début de XX e siècle « éclate » en effet en 1914 et s' « effondre » en 1933 pour les uns, 1945 pour tous. La crise devient brutalement

chute, abîme, l'Europe impératrice de l'humanité n'est plus qu'un champ de ruines, « expropriée »[39] de ce monde dont elle n'est plus propriétaire.

Partant de ce constat, comment Döblin parvient-il à accorder une nouvelle chance à cette Europe déchue? Par quels moyens est-elle en mesure de devenir- et non *re*devenir- une culture neuve, autre, épurée?

Ce *jeu avec* et non *l'un contre l'autre* n'est autre qu'un jeu entre crise et espérance, entre l'Europe *en* crise et les cultures *du monde*- dont elle *peut* et *doit* faire partie un jour-. Afin que l'Europe ne soit plus le seul maître du *jeu*, il appartient à tous les Européens de déterminer quelles sont les origines de cette crise profonde du sens. Autrement dit, pour reprendre les propres termes de Marc Crépon in *Altérités de l'Europe*: « Pourquoi l'héritage de l'Europe est-il devenu un héritage *impossible*?[40] Et c'est peut-être la raison pour laquelle les voyages döbliniens sont autant de détours: afin de saisir, par-delà des siècles de civilisation et jusque dans les années trente, le lourd héritage devenu fardeau que l'Europe a légué à *son* XXe siècle, entre responsabilité et déviance.

Döblin s'inquiète de ce fait de cette relation d'unilatéralité que n'a cessé d'entretenir l'Europe avec les autres cultures du monde. C'est ainsi qu'il instaure une réciprocité entre d'une part, l'Europe, culture épurée, et des altérités qu'elle considérait comme de simples satellites gravitant autour de son centre. Penser l'Europe *avec* d'autres possibles, c'est ainsi renoncer à la répétition d'un processus d'exclusion en admettant l'existence d'une infinité de discours. Ainsi Jacques Derrida, lui aussi interrogé sur la situation spirituelle de son époque[41] au lendemain de la catastrophe des attentats du 11 septembre 2001, invoque-t-il l'espérance possible du principe européen. Lui aussi, à la manière de Kant répondant à la fameuse question *Was ist Aufklärung?* « déchiffre, parie, espère [...]. Pour ce que je viens de *risquer* au sujet de l'« Europe », disons que je m'interroge [...] à partir d'un certain nombre de signaux [...]. Je ne suis sûr de rien. Surtout pas de l'Europe ou de la Communauté

[39]Jan Patočka: « Réflexions sur l'Europe ». In: *Liberté et sacrifice. Ecrits politiques*. Trad. fr. par E. Abrahms. Jérôme Million. Paris 1990, p.81.
[40]Marc Crépon: « Le souci de l'âme, héritage de l'Europe ». In: *Altérités de l'Europe.* Galilée. Paris 2006, p.159.
[41]Rappelons que Döblin a répondu à la lettre d'un jeune étudiant (Gustav René Hocke) le 5 juillet 1930 dans la revue *Das Tagebuch* sous le titre: « Offene Antwort an einen jungen Menschen ». In: Gabriele Sander. *Alfred Döblin*. Reclam 2001, p.300. Il incombait à Döblin, en tant que « Geistiger » (« intellectuel »), de faire l'examen critique de la situation spirituelle actuelle, moins de trois ans avant l'arrivée des Nazis au pouvoir et de déterminer par quels moyens les individus étaient en mesure de transformer la société.

européenne *telle qu'elle existe* ou s'annonce *de facto*. Il y va de la pensée de ce « peut-être » dont j'ai tant parlé [...] au sujet de la « démocratie à venir »[42]. Cette posture de l'intellectuel qui consiste à sans cesse réévaluer pour sortir de l'idéologie, du dogme, de l'absolu, est aussi celle d'un Döblin qui cherche à dérouler une autre pensée du possible contre les stratégies du confinement intellectuel, contre un déterminisme tant historique que philosophique. Ce « peut-être » sans lequel l'Europe resterait à la dérive, c'est cette infime part d'espérance à laquelle Döblin s'attache, tout comme il croit à ce désir d'humanité qui ne peut cesser de croître en nous-mêmes.

L'Europe est ainsi « à venir » selon Döblin, i.e. ce qui peut advenir, ce que l'on peut encore espérer, en toute humilité et avec toute la prudence nécessaire afin de ne pas réitérer les « déviances », voire les « dégénérescences » qui ont conduit l'Europe sur la voie du déclin. Car l''Europe dévoilée et réévaluée par Döblin est aussi celle des conflits, des guerres, des empires coloniaux, des écocides et ethnocides qui ont contribué à sa construction identitaire. Mais ce désir de relier une culture dont il se sent tout à la fois héritier et « étranger », lui permet tout en même temps de compter parmi ceux qui, comme lui, se risquent à « vivre *indifféremment* dans tous les pays »[43] ; en somme, ce *cosmopolite* qui ne chérit qu'une seule patrie, l'Humanité.

[42]Jacques Derrida: *Le concept du 11 septembre* (note 8), p.175.
[43] Définition du *kosmopolitès*, « citoyen du monde ». In: *Le Petit Robert* 2003.

PREMIERE PARTIE :

L'ETONNEMENT, LA BONNE ILLUSION : LE CHOC ENTRE UN ORIENT QUI PROPOSE ET UN OCCIDENT QUI OPPOSE

Section 1. Se défaire des concepts judéo- chrétiens pour saisir le « moi » profond

A. Pour une pensée ouverte à tous les possibles

« Daß ich nicht vergesse »[44]… Plus qu'un hommage au vieux « maître » chinois Liè-Dsi que l'on entend comme une promesse juste avant de découvrir *Wang-Lun*, Döblin marque par trois fois la pause qu'il recherche tant et qui manque toujours de lui échapper : ne pas « oublier ». « Was denn? »[45] , écrit-il, avant de fermer sa fenêtre qui donne sur un Berlin martelant sans cesse qu'il est ici- bas, dans ce monde fou, fuyant et malade de sa propre névrose.
Cet oubli dont on va si souvent parler dans la deuxième moitié du vingtième siècle et qui va nourrir à nouveau notre mauvaise conscience européenne au lieu de la combattre. Les mots de Döblin sont durs, cyniques même :

> „Die Menschen auf dem Trottoir kenne ich doch. Ihre Telefunken sind neu. Die Grimassen der Habgier, die feindliche Sattheit des bläulich rasierten Kinns, die dünne Schnüffelnase der Geilheit, die Roheit, an deren Geleeblut das Herz sich klein puppert, der wässerige Hundeblick der Ehrsucht, ihre Kehlen haben die Jahrhunderte durchkläfft und sie angefüllt mit- Fortschritt [...]. Im Leben dieser Erde sind zweitausend Jahre ein Jahr"[46].

Cette notion de progrès propre à l'Occident fait l'objet d'une redéfinition dans toutes les œuvres tant narratives que philosophiques et politiques döbliniennes. Dans *Wang-Lun*, c'est le principe même d'« action », d'« agir » que l'auteur va réévaluer, voire démythifier pour contraindre l' « homo occidentalis » à « re- connaître » les horreurs de son passé et surtout, à admettre qu'il existe une représentation « autre » de la vie, un savoir et une pensée « autres », une relation de l'homme à la

[44] „ Que je n'oublie pas „. In: Alfred Döblin : *Die drei Sprünge des Wang-Lun* (note 3), p.7.
[45] *Ibid.*
[46] *Ibid,* pp.7-8.

transcendance « autre » que l'unique « voix »- et non pas « Voie »- à laquelle il s'est toujours soumise sans l'avoir jamais questionnée.

La culture occidentale dont l'Europe se réclame depuis deux mille ans, n'a eu de cesse de parler de progrès, tout en se persuadant que les Chinois ou plus généralement les « Orientaux » - en somme, « La » civilisation opposée aux « autres »,- n'étaient porteurs d'aucune valeur progressiste, n' « avançaient pas ». Ce à quoi des lecteurs pourvus tant de connaissance que de passion à l'égard d'une autre pensée « in actu » telle que la pensée ou les pensées chinoises, répondront :
« Avancer, certes, mais pour aller où ? ».

Avancer, progresser, agir, devenir, être, connaître, mais aussi gagner et conquérir, quelle en serait la finalité? Nos choix éthiques ont-ils encore un sens?
Ainsi Döblin rend-il hommage à Liè-dsi comme un disciple à son maître dont l'enseignement de non-agir et d'éducation de l'esprit se retrouve dans cette habile métaphore de la fenêtre qui s'ouvre, puis se referme sans rester close totalement, car la véritable action pour Döblin l'engagé n'est pas d'intervenir ou même de transformer la société dans laquelle il vit et à laquelle il appartient en tant qu'individu parmi les autres, mais bien de proposer des alternatives qui servent les hommes de bonne volonté et sur la voie de l' « éclairement » :

> „Gewinnen, Erobern ; ein alter Mann sprach : « Wir gehen und wissen nicht wohin. Wir bleiben und wissen nicht warum. Das alles ist die starke Lebenskraft von Himmel und Erde; wer kann da sprechen von Gewinnen, Besitzen?"[47]

Döblin est à la recherche d'une pensée ouverte à tous les possibles, qui rassemble et transcende en même temps les êtres et les choses. En vérité, le décor tragique de l'Europe bouleversée par des guerres sanglantes et de révolutions avortées reste identique: la pauvreté des uns fait la richesse de quelques autres, la solitude de l'individu qui se perd au milieu d'une masse informe, cette Allemagne qui vibre et retentit au son d'une culture immense et d'un empire jalousé par ses voisins européens.

[47] *Ibid.*, p.8.

L'appel tant spirituel qu'intellectuel de Döblin pour un Orient asiatique en ce début de XX e siècle va de pair avec les préoccupations politiques, sociales et culturelles de certains autres écrivains conscients de la régression mortifère que l'Europe s'inflige à cette époque. Aussi, certains ouvrages illustrent sous forme de paraboles, la recherche et/ou la découverte d'une vérité « autre». Il s'agit en effet d'établir un « pont » philosophique entre Orient et Occident, à l'instar de Maurice Maeterlinck, opposant le lobe occidental et le lobe oriental du cerveau humain dans son ouvrage, *Les sentiers dans la montagne* (1919) :

> « L'un produit ici la raison, la science et la conscience; l'autre sécrète là-bas l'intuition, la religion, la subconscience. L'un ne reflète que l'infini et l'inconnaissable; l'autre ne s'intéresse qu'à ce qu'il peut limiter, à ce qu'il peut espérer de comprendre. Ils représentent, par une image peut-être illusoire, la lutte entre l'idéal moral et l'idéal matériel de l'humanité. Ils ont plus d'une fois essayé de se pénétrer, de se mêler, de travailler de concert; mais le lobe occidental, tout au moins la plus active de notre globe, a jusqu'ici paralysé et presque annihilé les efforts de l'autre. Nous lui devons d'extraordinaires progrès dans toutes les sciences matérielles, mais aussi des catastrophes telles que celles que nous subissons aujourd'hui et qui, si nous n'y prenons pas garde, ne seront pas les dernières ni les pires…Il est temps de réveiller le lobe oriental paralysé »[48].

Le refus d'un système binaire d'opposition entre barbarie (occidentale) et nature (orientale) est également un élément majeur dans l'œuvre de Döblin, car il ne s'agit en aucun cas d'opérer une sorte de redistribution géographique des valeurs, consistant à situer la barbarie en Europe et le bien au sein des communautés d'opprimés, à l'image des sectes de *Wang-lun*[49]. L'originalité de l'œuvre de Döblin consiste au contraire à examiner les qualités intrinsèques des deux « pôles spirituels » de l'humanité pour définir enfin les possibilités d'une rencontre ultime et nécessaire. Cette rencontre entre une Europe quelque peu désenchantée et l'élan vital de toutes les « possibilités » chinoises passe avant tout par une synthèse de la musique et de la

[48] Maurice Maeterlinck : *Les sentiers dans la montagne*. Ed. E. Fasquelle. Paris 1919, pp.181-182.
[49] Ainsi est- ce le cas dans *Wang-lun*, comme le souligne Ingrid Schuster: « Erfolg und Mißerfolg, sogar Gut und Böse sind relativ. Deshalb tragen fast alle Hauptfiguren ein doppeltes Gesicht, sind Retter und Mörder, Heilige und Verbrecher zugleich [...]. Konstant bleibt nur der Dualismus aller Erscheinungsformen in der Welt ». In: Ingrid Schuster: *Zu Alfred* Döblin. Literaturwissenschaft-Gesellschaftswissenschaft. Ernst Klett. Stuttgart 1980, p. 91.

littérature qui rompt avec le roman traditionnel, fidèles à des règles rigides empêchant de dévoiler les forces démoniaques qui poussent le créateur à sortir de son moi angoissé.

Döblin veut nous dire qu'il faut avoir plusieurs visages, comme ces masques de l'art océanien et africain qu'on appelle « primitifs », qui s'ouvrent en découvrant un « sous- masque ». Un musée à Paris, le musée Branly, réalisé par l'architecte Nouvel et ouvert au public fin juin 2006 après des travaux longs et rigoureux offre enfin ces « visages » protéiformes si chers à Döblin ou à un Kokoschka découvrant l'art sud- américain en 1902 au musée d'histoire naturelle de Vienne. Autant dire que les œuvres des peuples d'Afrique, d'Asie ou d'Amérique furent présents dans notre culture européenne dès les tout débuts du musée européen, car nous avons oublié qu'à peu près toutes les collections d'ethnographie constituées aux XIX e et XX e siècles étaient rassemblées dans les chambres de merveilles ou les cabinets de curiosités de la Renaissance. Dans les cabinets encyclopédiques du XVI e siècle, ils côtoient les marbres antiques, les bronzes, les peintures, les maquettes, les prototypes de machines, les armes précieuses, les cartes topographiques…Ces objets et techniques des peuples les plus « étranges » ont pris tout leur sens dans les collections de la Renaissance. Les grandes explorations du continent africain, des Indes orientales puis des Indes occidentales, la conquête des Amériques, ont suscité au XVI e siècle un trafic continu d'objets et d'œuvres aussi rares qu'inconnues entre l'Europe et les nouveaux mondes.

Le journal qu'Albrecht Dürer rédigea lors de son voyage aux Pays-Bas en 1520-1521 témoigne de cet émerveillement que suscite la première cargaison expédiée par Cortès depuis le Mexique à l'empereur Charles Quint et qui, quatre siècles avant Döblin, Kokoschka, Picasso ou Kandinsky, rappelle l'influence indéniable de cet art de l' « origine », qui permet peut-être de ne plus s'avancer « masqué » et de s'ouvrir et de se confronter aux autres cultures :

> « Il m'a été donné de voir les choses qu'on a rapportées du nouveau pays de l'or pour le roi […]. Elles sont si précieuses qu'on les estime à cent mille florins. Aussi loin qu'aille ma mémoire, je n'ai vu de ma vie aucune chose qui m'ait à ce point ravi le cœur. Il s'y trouvait des œuvres d'un art vraiment prodigieux et je fus émerveillé de la subtile ingéniosité des hommes vivant dans ces lointaines contrées. Et je ne puis trouver les mots pour dire tout ce que je vis là »[50].

Dès sa jeunesse, Döblin a été « possédé » par la passion d'écrire. S'il crée, c'est précisément afin de conjurer l'univers démoniaque qu'il pressent. Fasciné par les œuvres qu'il découvre dans les musées ethnologiques de Berlin ou de la section orientaliste de la Bibliothèque de Halle, l'auteur fait d'intenses recherches sur la philosophie et la religion chinoises, réunit « tout ce sur quoi [il a] pu mettre la main », qu'il s'agisse des travaux de traductions et de recherches de Groot, Grube, Oldenberg et Wilhelm qui l'initient à la civilisation chinoise ou encore la masse de documents brassés à la Staatsbibliothek ainsi qu'à la bibliothèque universitaire. On comprend mieux le sens quelque peu hyperbolique des propos de Döblin :

> „Der im Original fast zweibändige « Wang-lun » samt Vorarbeiten in acht Monaten geschrieben, geströmt, auf der Hochbahn, in der Unfallstation bei Nachtwachen, zwischen zwei Konsultationen, auf der Treppe beim Krankenbesuch; fertig Mai 1913"[51].

Döblin peut enfin laisser libre cours à sa « fougue » créatrice en rompant définitivement avec le paradigme monolithique de la littérature traditionnelle et académique :

> « La plupart de mes livres ont pour thème des pays étrangers, exotiques. Je ne les ai pourtant pas visités. La cause de ce choix est la volonté de libre création et la répugnance pour la seule description de l'univers contingent »[52] .

[50] Cité par Patricia Falguières. In : « L'Etrange Etranger. D'un regard l'autre. L'exposition-manifeste du musée du quai Branly ». *Télérama* hors série (septembre 2006), p. 12.
[51] Alfred Döblin : „Autobiographische Skizze". In: *Autobiographische Schriften und letzte Aufzeichnungen* (note 5), p. 322.
[52] Cité par H. Regensteiner: „Bedeutung Alfred Döblins Romane*"* . In: Louis Huguet: *L'œuvre d'Alfred Döblin ou la dialectique de l'exode*. Paris: Champion 1978, p.416.

Il est évident que cette découverte « vitale » prend un autre sens sous le regard de Döblin l'Européen, à mesure que de nouvelles propositions tant philosophiques que spirituelles s'offrent à lui. Pour la première fois dans sa production littéraire, Döblin va confronter œuvres d'art et productions de la nature en une sorte de tableau épique où objets, textes et images entrent en « résonance ». En somme, son *Wang-lun* est une sorte d'épopée matérialisée, où l'histoire naturelle et l'histoire des hommes se répondent terme à terme. Döblin réintroduit l'héritage oublié d'une culture pluraliste qui donnait leur place aux peuples « ethniques », ce savoir qui transitait généreusement par les traités de médecine, d'architecture, les recueils d'anecdotes, les ouvrages techniques, les histoires naturelles, les chronologies.

Une des problématiques majeures de *Wang-lun* et qui prévaudra dans toute l'œuvre de Döblin par la suite, concerne la question des origines de l'humanité, des langues, de l'écriture, de la poésie, des arts et des techniques et à laquelle l'humanisme chrétien a cru pouvoir répondre de façon unilatérale. En effet, toutes les questions qui avaient auparavant recueilli une réponse plausible et, croyait-on, définitive, se posent avec une nouvelle urgence et doivent être réévaluées. La question de la *Zivilisation* sous sa forme de progrès technique destructeur de l'unité entre l'homme et la nature, est au cœur des réflexions döbliniennes. On la retrouve d'ailleurs dans l'hommage à Liè-dsi, où Döblin nous fait part du dégoût profond qu'il éprouve face à la violence d'une modernité toujours plus écrasante et annihilante pour l'homme :

> „Die Straßen haben sonderbare Stimmen in den letzten Jahren bekommen. Ein Rost ist unter die Steine gespannt; an jeder Stange baumeln meterdicke Glasscherben, grollende Eisenplatten, echokäuende Mannesmannröhren. Ein Bummern, Durcheinanderpoltern aus Holz, Mammutschlünden, gepresster Luft, Geröll. Ein elektrisches Flöten schienentlang. Motorkeuchende Wagen segeln auf die Seite gelegt über den Asphalt; meine Türen schüttern. Die milchweißen Bogenlampen prasseln massive Strahlen gegen die Scheiben, laden Fuder Licht in meinem Zimmer ab.
>
> Ich tadle das verwirrende Vibrieren nicht. Nur finde ich mich nicht zurecht.
>
> Ich weiß nicht, wessen Stimmen das sind, wessen Seele solch tausendtönniges Gewölbe von Resonanz braucht.
>
> Dieser himmliche Taubenflug der Aeroplane.

Diese schlüpfenden Kamine unter dem Boden.
Dieses Blitzen von Worten über hundert Meilen:
Wem dient es?“[53].

Le regard döblinien pourrait fort bien ressembler à celui d'un Sage chinois qui s'interroge sur l'absurdité d'une culture névrosée et violente qui n'a aucunement conscience qu'elle prépare décidément sa propre déchéance. On envisage mal en effet un quelconque processus de conscientisation spirituelle de l'Europe, alors même que ses nations n'ont soif que de compétitions en tout genre, des prix Nobel au nombre de « sauvages » colonisés en passant par le nombre de victimes de guerres millénaires. Cependant, il ne s'agit pas de rejeter ou encore de comparer l'une ou l'autre cultures, mais bien plus d'appréhender en chacune d'elle ce qu'il y a de meilleur pour construire un monde plus stable, plus équilibré, plus harmonieux et plus juste. Döblin affirme d'ailleurs qu'il « ne blâme pas ces vibrations déconcertantes »[54], puisque » la dynamo peut rivaliser avec la cathédrale de Cologne »[55].

Autrement dit, c'est le concept même de « bon sens », de « prudence », de « modération », de faculté de « raisonner » qui réside en chaque être humain et auquel se réfère la philosophie occidentale depuis Platon, Aristote, Descartes jusqu'à Leibniz, Kant, Hegel et Heidegger qui est remis en question par Döblin. Celui- ci envisage en effet une altérité de la pensée par opposition au fameux *logos* ou à la *Vernunft* occidentaux qui depuis plus de deux millénaires règnent en despotes « éclairés » sur l'Europe. Rappelons la formule de Hegel selon laquelle « tout ce qui est réel est rationnel, tout ce qui est rationnel est réel » : la raison est dans le vrai en faisant le vrai, donc en réalisant le réel. Le terme « raisonner » contient d'autre part plusieurs sens étymologiques qui traduisent en fait la manière de collecter et de calculer de façon très précise, sans risque de se tromper. Le terme *logos* (« discours » *et* « raison ») signifie également « recueil »[56], que l'on retrouve aujourd'hui dans « collecte ». Le vocable *ratio* signifie quant à lui « tri »,

[53] Alfred Döblin: *Die drei Srünge des Wang-lun* (note 3), p.7.
[54] „Ich tadle das verwirrende Vibrieren nicht“. In: *Die drei Sprünge des Wang-lun* (note 3), p.5.
[55] Cité par Michel Vanoosthuyse. In : *Alfred Döblin.* Voix allemandes. Belin 2005, p.54.
[56] Cf. *Le Bailly*

« calcul »[57]. Enfin, l'allemand *Vernunft*, « perception », vient du verbe *vernehmen*, équivalent allemand du latin *per- cipire*[58].

En d'autres termes, « raisonner » signifie aussi bien calcul que faculté de comprendre ou jugement porté. La Raison est donc bien ce qui définit en même temps le critère et les limites mêmes de la pensée[59]. Il faut cependant noter que « Raison » est intraduisible en langue chinoise, ce qui exclut totalement son caractère prétendument universel. En Chine, pourtant, le « rationnel »-au sens où les Occidentaux l'entendent-, existe bien, mais sous d'autres formes et à partir de critères qui nous apparaissent souvent comme trop éloignés de la réalité.

Selon Anne Cheng in *Histoire de la pensée chinoise*, le confucéen Xunzi appelle *LI* ce qui permet de rendre compte de l'ordre du monde, lequel se lit en toutes choses. On peut traduire *LI* par « sens profond des choses »[60]. D'autre part, dans les textes confucéens postérieurs, Lu Xiangshan (XII e siècle) et Wang Yangming (XV e siècle), *LI* est désigné comme principe et identifié à *xin*, le « cœur- esprit », lequel n'est pas essentiellement différent du corps. Sous sa forme la plus épurée, *LI* est « esprit de la Voie », forme la plus parfaite de l'esprit humain. Il est à la fois ce qui permet à la connaissance d'opérer valablement, efficacement, i.e. de se trouver correctement traduite en action, et au corps de vivre en correspondance harmonieuse avec le reste de la nature. Ainsi peut-on lire de Zhou Xi (XII e siècle), célèbre néo-confucéen et père de l'orthodoxie confucéenne, que « le Faîte suprême n'est rien d'autre que le *LI*, de toutes choses du ciel et de la terre »[61].

LI se trouve ainsi à la fois en nous et dans le monde et aussi bien *LI* est la trace, le signe, la manifestation de l'unicité fondamentale du monde. Pour le découvrir, il ne faut pas aller au-delà, ce qui nous conduit nous autres Occidentaux, de la raison à la Raison, mais bien plutôt en deçà, ce qui est la démarche chinoise par excellence. Les lois de l'univers sont inscrites aussi bien en nous-mêmes, dans notre corps tout comme dans notre esprit, que dans toutes choses du monde. *LI* est donc ce qui rend le

---

[57] Cf.*Le Gafiot*

[58] « représentation ». Car pour percevoir, nous en passons par la raison; d'où le terme de « représentation » (*per* en latin: « par le moyen de »).

[59]Ce que Kant pointera remarquablement in *Kritik der reinen Vernunft* où la Raison instaure pour elle-même et par elle-même son propre « Tribunal ».

[60] Anne Cheng : *Histoire de la pensée chinoise*, Editions du Seuil, Paris, 1998, p.566.

[61] Cité dans « Le taoïsme. Miroir immortel de la sagesse chinoise ». In : *Religions et Histoire* (N°4 septembre- octobre 2005), p.34.

monde plus lisible. On le retrouve par exemple dans des expressions comme *tianli* (mot à mot : « sens profond du Ciel, de la Nature ») qu'on retrouve en usage à l'époque des Han (206-220 av. notre ère dans le sens d' « ordre », « principe « céleste » ou « naturel » », ou encore *dili* (mot à mot : « sens profond de la terre ») qui signifie aujourd'hui « géographie »[62]. Le caractère chinois *LI* nous éclaire de ce fait sur la perception döblinienne de la philosophie chinoise, car puisqu'il s'écrit avec la clef du jade, cela signifie qu'il convient d'observer avant d'opérer. On retrouve ici l'appel à la patience de l'observation qui prévaut chez Döblin dans cette attitude propre au lapidaire : en effet, « si celui-ci prend un morceau de jade et qu'il le taille sans l'avoir au préalable scruté avec le plus grand soin, il court le risque de rencontrer une veine et de gâter le morceau tout entier, ou en tout cas de se voir contraint de dévier et ainsi de ne pas pouvoir mener à bien la tâche qu'il s'était assignée »[63]. Cette histoire va bien à l'encontre du parcours de la Raison occidentale qui ne cesse de nous rappeler la dualité de notre nature spirituelle et corporelle. La pensée chinoise, quant à elle, ne sait pas opposer des concepts, donc des idées les unes aux autres. Elle nous appelle à un effort constant de réalisation de l'unité du monde dont nous faisons partie intégrante et dont *LI* nous donne une clef. Ainsi, Raison et *LI* n'ont pas la même origine ni finalité, puisque constituant une partie supérieure de notre être, la Raison doit nous tirer vers le haut, alors que *LI*, veine de ce monde, strie de ce monde, sinon pli de ce monde, nous permet au contraire d'y demeurer, dans une relation de continuité qui est celle de la partie avec le Tout. La pensée chinoise offre à chaque individu de se concevoir comme auteur et acteur de sa propre histoire et donc, de l'Histoire.

Cette pensée ouverte à tous les possibles ne penserait donc plus le progrès en tant que concept occidental visant à l'instauration d'une civilisation qui ruinerait un équilibre déjà fragile entre un pôle « dominant » et un autre, sorte d'agrégat de peuples soumis et primitifs; elle serait idéalement, à l'image de l'enseignement du confucianisme, une sorte de synthèse habile entre connaissance et action; seul l'apprentissage de la connaissance peut en effet donner à l'action sa dimension pleinement réfléchie, et seule l'action, i.e. l'intégration au monde, justifie cet apprentissage. Döblin insiste ainsi sur la nécessité fondamentale de ne pas dissocier

[62] Anne Cheng (note 60), p. 467.
[63] *Ibid.*, p. 99.

les différents aspects de l'existence : connaître et agir s'appellent et se répondent. C'est dans le sens de l'exploration des possibilités offertes par l'Unité, qu'il faut entendre la phrase de Wang Yangming :

> « Connaissance (*zhi*) et action (*xing*) ne font qu'Un »[64].

Il ne saurait y avoir de connaissance sans implication dans le monde. L'action consiste donc à la fois en la faculté de connaître, de savoir, de penser, et dans le choix de chacun d'entre nous d'appliquer cette connaissance au réel. Cet engagement de la conscience individuelle si difficile à mettre en pratique en Occident va préoccuper Döblin dans sa conception et sa volonté d'éduquer ses lecteurs à la capacité d' « être homme », dépouillé des artifices et des excès de la société techniciste et narcissique dans laquelle il ne peut exister vraiment. L'agir dont il est question ici n'est donc ni l'opposé du pâtir ni celui du connaître ; il est au contraire profondément compatible avec l'idéal du Sage immobile. Cette unité entre un savoir en action et un agir orienté vers l'accomplissement de soi ne saurait donc affirmer l'existence de telle ou telle doctrine, tout comme Döblin rejette les « –ismes » des idéologies, qu'ils proviennent de l'art ou de la science.

En effet, au fondement de la pensée chinoise repose l'idée que le monde est unique et qu'il forme une totalité dont certains aspects sont visibles à l'homme tandis que d'autres ne lui sont pas perceptibles. Tous les éléments, toutes les composantes, toutes les entités sont concernés par cette unicité qui fait de la pensée chinoise une pensée protéiforme et kaléidoscopique. Ainsi, toutes choses sont solidaires au sein de ce monde unique et elles obéissent à des règles analogues. L'arbre et la forêt, la branche et l'arbre, la feuille et la branche, de même que l'homme et la famille, la famille et le clan, le clan et la société participent d'une même totalité au sein de laquelle sont en jeu les mêmes principes.

Döblin s'engage ainsi dans une remise en question radicale de ce mode de pensée propre à l'homme social occidental qui conduit à considérer le monde uniquement sous la forme d'une matière à exploiter, c'est-à-dire à n'envisager la vie que sous l'angle d'une succession de moyens et de fins, en sorte que, totalement

[64] Weijan Liu: *Die daoistische Philosophie im Werk von Hesse,Döblin und Brecht.* Bochum. Brockmeyer 1991, p. 8.

asservi aux fins, l'individu n'est lui-même plus qu'un moyen et comme tel ne pèse pas lourd face à l'environnement technique qu'il s'est créé. C'est en ce sens que Döblin insiste sur le fait que celui qui est détenteur d'un savoir se doit de le transmettre, car cela constitue un devoir moral. Lorsque Confucius s'exclame :
« Le Ciel ne parle pas, mais moi, j'y suis bien obligé »[65], un tel impératif s'impose au nom du respect des rapports humains et dans l'intérêt de l'harmonie générale du cosmos. Ce devoir moral implique aussi bien de relier l'homme au monde que les hommes entre eux dans un souci d'égalité et de justice sociale.

Selon Döblin, il existe bien un ordre du Vrai en littérature qui ne se confond pas avec l'ordre du Beau, de l'Esthétique[66], car la médiocrité touche aussi le monde de la culture. L'écrivain n'écrit donc pas pour restituer le Beau, mais bien pour transmettre un message d'ordre éthique et politique à des lecteurs également « aptes » à lire et retranscrire à leur tour ce message :

> « Der Autor [...] ist *eine besondere Art Wissenschaftler*. Er ist ein spezieller Legierung Psychologe, Philosoph, Gesellschaftsbeobachter. Ich möchte hinzufügen, daß leider in Deutschland relativ wenige Autoren den Namen solcher Wissenschaftler verdienen [...]. Ein Buch lebt vom andern Buch, was man so leben heißt, und dies schreibt sich hin in einer ebenso überkommenen Sprache, die, wenn es hoch geht, gekünstelt ist [...]. sie scheiden sich in Aufgeweckte und Eingeschlafene [...]. Manche Dichter haben sich diesem Wunsch gefügt, der Schlaf hat sich über ihre Augen gesenkt, und natürlich lag der ganzen kapitalistischen Zeit nichts so sehr am Herzen, als die Basis ihrer Existenz und ihre fatalen Hintergründe zu verschleiern. Dazu brauchte man Blinde, Schaumschläger, Schönredner, am besten Verseschmiede, Dichter in den Wolken, Entrückte, zum mindesten Idioten. Daß Dichtung eine Form der Idiotie ist, war jedem besseren Bourgeois eine Selbstverständlichkeit. Wenn der Dichter kein Idiot ist, so erzieht man ihn dazu, indem man ihn nicht bezahlt [...]. Gewiß hat die Bourgeoisie ihre Lakaien immer schlecht bezahlt, aber sie hat sie doch auf Erden intensiv gebraucht, nämlich mißbraucht [...]. Die Schriftsteller und Dichter, nochmals gesagt, sind eine besondere Art Wissenschaftler und stehen daher fest auf der Erde. Sie haben aus Gründen ihrer Wissenschaft mehr Zugang zur Realität und zu mehr Realität Zugang als sehr viele

[65] Cité par François Jullien. In : « La Chine. De Confucius à Gao Xingjian ». *Le Magazine littéraire* (n°429 de mars 2004), p.31.
[66]Comme ce fut le cas dans le système platonicien où le Vrai côtoyait le Beau, le Juste, le Bien, la Belle Unité.

andere, denen ihr bisßchen Politisieren, Geschäftemachen und Handeln als die einzige Realität vorkommt »[67].

Selon la pensée chinoise en effet, écrire, peindre[68] sont autant de façons de s'accomplir moralement. La perfection de l'œuvre, sa qualité esthétique, dépendent entièrement de la vérité humaine de l'artiste, de sa qualité éthique. Ainsi, cette idée que la qualité esthétique de l'œuvre d'art reflète la qualité éthique de son auteur, est tellement essentielle dans la pensée chinoise, qu'elle n'a pu échapper à un autodidacte tel que Döblin, pour qui les « scribouillards » et autres critiques dénués de talent font le lit de l'ignorance et de la décadence de nos civilisations occidentales. D'autre part, si le poète, le musicien ou le peintre peuvent transmettre leur art à quelques uns, il n'en reste pas moins que l'objet premier selon les Chinois demeure la culture et le développement de leur vie intérieure, ce qui fascine Döblin au plus haut point :

„ Ich hielt Literatur und Kunst überhaupt nicht für ernst. Man hat sich, war meine Auffassung, der Worte und der Literatur zu bedienen, für andere Zwecke, für die wichtigen Zwecke“[69]:

On écrit en effet pour perfectionner sa personnalité, pour s'accomplir moralement avant de s'identifier artistiquement, afin d'accorder son humanité individuelle à la création universelle : telle est la tâche première du poète qui engage toute son individualité au service de son « peuple » lecteur et acteur du monde.

[67] Alfred Döblin : « Der historische Roman und wir ». In: *Aufsätze zur Literatur* (note 2), pp.175-176.
[68]Même gestuelle, même posture, même pensée.
[69] Cité par Walter Heist: „Der Fall Döblin“ (pp. 1114-1120). In: Neue Deutsche Hefte. Heft 4. 1958, p.1116.

B. La Chine ou la « Grande Commençante »

Lorsque l'italien Marco Polo transmit à l'Europe les premières informations sur la culture et les traditions de la Chine en 1298[70], la représentation occidentale de ce vaste pays prit un nouveau tournant qui ne cessera d'occuper les esprits les plus raffinés d'Europe jusqu'à nos jours. La Chine en tant qu'étranger culturel sera associé à toutes sortes de stéréotypes censés « rassurer » en quelque sorte les intellectuels privés d'exotisme et d'images chaleureuses, au lieu de créer une véritable révolution culturelle qui aurait pu permettre de jeter les bases d'un dialogue fructueux entre deux mondes moins antagonistes qu'il n'y paraît.

À l'époque baroque, la culture chinoise est alors perçue comme superfétatoire. Elle représente en effet le lieu typique de l'exotisme, des voyages lointains, de l'universalisme et de la curiosité ; bref, le symbole des passions et du rêve inaccessibles.

Cependant, l'époque de l'*Aufklärung*, celle de la Raison et de l'autonomie politique de l'individu, admirait le « confucianisme », dont les principes fondamentaux reposaient sur l'apprentissage du pouvoir étatique, l'idéal d'éducation et l'Ethique. Les écrits de Confucius traduits par les Jésuites à la fin du XVII e siècle trouvèrent un écho positif chez des philosophes tels que Voltaire, Wolff et Leibniz. Ce dernier déclara d'ailleurs à ce propos :

> „daß man Missionare der Chinesen zu uns schickt, die uns Anwendung und Praxis einer natürlichen Theologie lehren können"[71].

[70] Jonathan D. Spence: *La Chine imaginaire: La Chine vue par les Occidentaux de Marco Polo à nos jours.* Montréal. Presses universitaires de Montréal. Coll. « Sociétés et cultures de l'Asie » 2000, p.14.
[71] Gottfried Wilhelm Leibniz: „Vorwort zu „Novissima Sinica"". In*: Deutsche Denker über China.* Hrsg. Von Adrian Hsia. Frankfurt a. M. Insel Taschenbuch 1985, p.17.

C'est donc avec l'*Aufklärung* que l'Europe commencera à considérer la Chine comme une alternative culturelle objective et à envisager de se confronter à sa philosophie (confucéenne) de façon critique. C'est le cas par exemple du philosophe Christian Wolff :

> „[Er] versucht, am Beispiel der Chinesen seine eigene Lehre von der ethisch-politischen Macht der natürlichen Vernunft zu beweisen"[72].

L'esprit rococo, quant à lui, proposa une diversité dans la production littéraire chinoise. Non seulement la Chine est présente dans le genre dramatique ou lyrique[73], mais en plus, elle sert de contraste à une Europe culturelle sans repères ni modèles ethico-philosophiques : dans le roman d'Albrecht von Haller, *Usong* (1778)[74], l'Europe est redécouverte de manière fictive à travers le voyage d'un Chinois. Certes les idées occidentales et les principes esthétiques sont mis en exergue dans la littérature chinoise de cette époque, mais la représentation du monde chinois est plus identifiable que dans le roman baroque.

Dans la seconde moitié du XVIII e siècle, les écrivains du *Sturm und Drang* ainsi que les Romantiques se détournent aussi bien du rationalisme de l'*Aufklärung* que du sentimentalisme du rococo. La nature, l'Originel et la passion représentent les valeurs que défendent les écrivains de ces courants. Avec l'intérêt des Romantiques pour le sentiment réel, l'imaginaire et l'inconscient, la Chine apparaît comme une utopie sans fondement ni volonté de créer le Réel. Elle n'est qu'une contrée sauvage inaccessible, trop éloignée des tourments que l'homme européen doit combattre ici et maintenant :

> „Wüsteneien. Wilde, Räuber, Hungersnote und vor allem natürlich der Despotismus [...]. Die chinesische Kultur hat so wenig Geschmack an wahrem Naturverhältnis, so wenig Gefühl von innerer Ruhe, Schönheit und Würde"[75].

---

[72] Cité par Tscharner: „China in der deutschen Dichtung bis zur Klassik", p.50. In : Ma Jia. *Döblin und China*. Frankfurt am Main. Peter Lang 1993, p.16.
[73] Par exemple la pièce *Der junge Weise vom Haus Zhao*, joué et chanté, monté en Ballet par Matastasio. In : Ma Jia (note 72), *Ibid.*
[74] *Ibid.*
[75] Johann Gottfried Herder: *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (1784-91). *Bibliothek deutscher Klassiker*. *Band 41.* Frankfurt-am-Main 1989, p.657.

Selon Herder en effet, la Chine n'est qu'une „balsamierte Mumie"[76] qui n'est plus capable d'évoluer, de progresser. Ou encore :

> „ Wenn der erwachsene Mann noch kindischen Gehorsam bezeugen soll, so *muß* er die selbstwirksame Kraft aufgeben, die die Natur in seinen Jahren ihm zur Pflicht machte[...]"[77].

Herder voit en effet dans l'obéissance aux parents et à l'autorité étatique une soumission de l'individualité et les racines du despotisme comme les obstacles au progrès culturel. Ces obstacles sont selon lui sources de régression : « entkraftende, falsche Gebräuche »[78].

Tout comme Herder et dans l'esprit du *Sturm und Drang*, le jeune Goethe rejette les « chinoiseries » du rococo et se moque impertinemment de ces absurdités, en utilisant un terme tout aussi grotesque : « Schnickschnack »[79].

Cependant, de nouveaux aspects de la culture chinoise voient le jour après d'autres traductions au début du XIX e siècle. Il apparaît alors que la dureté de Herder à l'égard de la Chine était infondée, permettant ainsi à un Goethe plus affirmé de se rapprocher de cette culture si mal comprise jusqu'alors : ses adaptations intitulées *Chinesisch-Deutsche Jahres- und Tageszeiten*[80] de 1827, sont l'exemple le plus typique de cette époque.

En tous les cas, tout le XIX e siècle sera dominé par les clichés soulevés par Herder au sujet de la Chine : des cérémonies inutiles, un manque d'efficacité et un certain immobilisme du processus d'évolution historique ; tout ceci exacerbé par August Wilhelm Schlegel considérant le drame chinois comme figé et informel ou Hegel définissant l'état chinois comme une tyrannie et « sa religion », un recueil de « formalités »[81] (*Formelkram*).

Il faudra tout de même attendre les écrits de Schopenhauer et plus tard, de Nietzsche, pour mettre en avant la Chine en tant que source et partage vivants de la philosophie européenne.

---

[76]« une momie embaumée ».*Ibid.*.
[77] *Ibid.*.
[78]« Des entreprises dévitalisantes, erronnées ». *Ibid.*
[79]„ des broutilles". *Ibid*.
[80] In: Johann Wolfgang Goethe: *Chinesisch-Deutsche Jahres- und Tageszeiten*. Charlottenburg. Hoennicke 1918.
[81] Ma Jia (note 72), p.17.

Au tournant du XIX e siècle en effet, un regain d'intérêt et d'enthousiasme pour la Chine se fait jour dans un contexte d'industrialisation et de crise des valeurs sans précédents. Loin d'une idéalisation de la Chine au XVIII e siècle comme exemple d'un Etat éclairé modèle et des clichés cruellement faussés du XIX e siècle romantique, une nouvelle représentation émerge, qui va transformer la relation des intellectuels avec une culture enfin considérée comme « alternative » au modèle socio-économique européen de plus en plus cynique et inégalitaire. Ainsi, la Chine fait figure de patrie de la mystique universaliste, dont le modèle sera le penseur taoïste Lao tseu. Son influence fut telle que Tolstoï affirma : « la tâche de l'Asie est de montrer au reste du monde le vrai chemin menant à la vraie liberté ; et ce chemin n'est autre que le Tao »[82]. Durant les années 1910-1920, ce renouveau intellectuel mené par Tolstoï se fit entendre aussi bien en Europe qu'en Asie. En Europe, au sein de la fièvre nationaliste, on n'entendit que les voix discordantes de Hermann Hesse, Stefan Zweig et Romain Rolland notamment, crier au pacifisme, mais sans effet. En Asie, la société du « Lotus Blanc », en chassant enfin les Mandchous du pouvoir, contribuait à la victoire de Sun-Yat Sen et à la naissance de la République chinoise.
La situation spirituelle de l'Europe, et en particulier de l'Allemagne au tournant du XX e siècle est déterminée par « un champ très étendu de tensions »[83] (*durch ein weitverzweigtes Feld von Spannungen)* qui rongent la société aussi bien de l'intérieur que de l'extérieur. Sur le plan extérieur, l'Allemagne se trouve sur la voie royale d'une politique impérialiste violente. La puissance politique wilhelminienne ainsi que le rayonnement tardif de l'Allemagne en sa qualité de puissance coloniale, bouleversent le climat culturel et social du pays et alimentent les questionnements les plus pessimistes quant à son avenir. Avec l'évolution fulgurante des techniques médiatiques, de communication et de transports, la mobilité évolue, le marché s'ouvre à l'économie mondiale et la concurrence se durcit. La technologie moderne, enfin, fait se confronter l'individu avec l'anonymat de la masse.

Cet engrenage techniciste et scientiste dans une époque qui s'absente de ses anciennes valeurs humanistes va alors provoquer cette fameuse « Krise des modernen Ich » dont parle Nietzsche et l'irrésistible appel philosophique et profondément humain d'intellectuels tel que Döblin avec son « roman chinois », *Die*

[82] Cité dans la revue *Religions et Histoire* (n° 4, sept-oct. 2005) : « Le taoïsme, miroir immortel de la sagesse chinoise », p.24.
[83] Friedrich Nietzsche, cité par Ma Jia (note 72), p.17.

drei Sprünge des Wang-lun de 1912. On cherche alors à transcender la vie sous toutes ses formes organiques et même anorganiques. Même la mort de l'individu fait partie intégrante de la vie quotidienne. Cette mystique de la vie emprunte de *pathos* autour de 1900, à l'image de Wolfdietrich Rasch, n'est plus orientée vers Dieu :

> « Es ist eine säkularisierte innerweltliche Mystik ohne Gott […]. Sie ist vom Menschen gesuchte gesteigerte innere Wahrnehmung des Gesamtlebens und das Innewerden des großen Zusammenhangs »[84].

Aussi bien l'aspiration à une relation harmonieuse avec la nature que le sentiment profondément universel d'appartenir à la même humanité sont apparentés à l'image taoïste du monde tel qu'il devrait être. Ainsi, le monde formerait une unité cosmique qui se trouverait dans un cours cyclique éternel de devenir et d'effacement. Dans cette conception unitaire du monde, l'homme- en tant qu'individu (au sens étymologique: celui qui ne se divise pas)- se trouve au centre de l'évolution du monde, et les valeurs de puissance, de pouvoir, de gloire et de richesse sont vaines.
Ce regain d'enthousiasme pour la Chine trouve sa source dans les traductions de Lao tseu et de Li Tai Bai, le grand poète chinois. Confucius, à l'inverse, n'aura pas les mêmes échos qu'au XVIIIe siècle. À cette époque troublée et chaotique, les intellectuels, Döblin le premier, se tournent plutôt vers Lao tseu ou Tchouang tseu, i.e. vers un enseignement plus « spirituel », « individuel », où la « non- résistance » (*Nicht- Widerstreben)* et la « non- action » (*Nicht-Handeln*) vont primer. Dans la conception taoïste du monde, beaucoup d'écrivains vont essayer de (re)trouver ces fondements originels, cette pensée aurorale de l'Occident, afin de donner à leur époque quelque chance d' « ex-ister » à nouveau.

Dans un article de 1920, l'historien Ernst-Robert Curtius a dessiné les étapes de la dynamique « orientaliste » agitant les intellectuels de son pays et en a retracé toutes les causes. Si les effets de ce mouvement se font sentir après la Grande Guerre, ses racines doivent être recherchées au début du siècle, « dans l'insatisfaction que créait parmi l'élite intellectuelle d'Allemagne la substance de

[84] Wolfdietrich Rasch: „ Aspekte der deutschen Literatur um 1900". In: *Zur deutschen Literatur seit der Jahrhundertwende*. Stuttgart 1967, p. 21.

notre culture moderne. Le réveil de la conscience métaphysique chercha dans l'esprit de l'Orient une sanction, un aliment, une force fécondante »[85].

Est soulignée également la part considérable de l'esprit juif dans ce processus : Martin Buber redécouvrit les sources ensevelies de la mystique judéo-orientale, mais loin de se confiner au judaïsme, il rendit vie à cette notion reprise depuis par Döblin. Selon Buber en effet, la « doctrine hassidique » enseigne que l'on atteint la sagesse non en se détachant du monde, mais en s'en imprégnant profondément pour mieux la comprendre:

> « Wozu soll ich mich auf mich selbst besinnen, wozu meinen besonderen Weg erwählen, wozu mein Wesen zur Einheit bringen? Die Antwort lautet: Nicht um meinetwillen [...]. Bei sich beginnen, aber nicht bei sich enden; von sich ausgehen, aber nicht auf sich abzielen; sich erfassen, aber sich nicht mit sich befassen »[86].

Son étude des philosophies asiatiques amena Buber à traduire en allemand les discours et paraboles de *Tchouang-Tseu*. Par là, il eut une grande influence sur Döblin, à qui il fit découvrir cette œuvre monumentale :

« Il a exercé, écrit Curtius, pendant les dernières années de la guerre et depuis lors, une force d'attraction surprenante sur un grand nombre d'esprits les mieux doués parmi la jeunesse allemande »[87]. Sur l'accueil enthousiaste du taoïsme, le livre de *Tchouang-Tseu* est devenu une référence dans les milieux de la *Freideutsche Jugend*. Dans la *Neue Rundschau*, Döblin, alias *Linke Poot*, écrit en avril 1920 :

> « Neben diesem Buch kann sich keins halten, denn es nimmt sie alle auf. Es überwindet sie im Hegelschen Sinne, indem es sie nicht beseitigt oder widerlegt, sondern ihnen ihren Platz anweist. Dieses Buch [...] wird von vielen Europäern der folgenden Jahrzehnte in den Taschen getragen werden. »[88].

---

[85] *Revue de Genève* (1920).Cité par Jean Chesneaux : *Modernité- monde*. La Découverte 1989, p.32.
[86] Martin Buber: „ Sich mit sich nicht befassen". In: *Der Weg des Menschen nach der chassidischen Lehre.* Verlag Lambert Schneider. Heidelberg 1972, p.37.
[87] Jean Chesneaux (note 85), p.33.
[88] Alfred Döblin: „ Der rechte Weg" (pp. 84-105). In: *Der deutsche Maskenball. Von Linke Poot* (1921). Olten und Freiburg-in- Breisgau. Walter 1972, p.93.

De toutes les tentatives théoriques et littéraires allemandes de méditation sur l'Orient analysées par Curtius, celle du comte Hermann von Keyserling sur l'Orient est alors l'une des plus connues. Ses œuvres les plus fameuses sont *Das Reisetagebuch eines Philosophen* (1919), qu'il rédigea après un voyage autour du monde accompli en 1911-1912, et *Das Spektrum Europas* (1928). Par ailleurs, il est le fondateur de l'Ecole de la Sagesse à Darmstadt (23 novembre 1920)[89]. Il s'agissait alors d'une sorte de centre d'impulsion, de renouvellement au nom de l'esprit chargé d'inspirer au monde une secousse qui le porterait en avant. Les sessions de l'Ecole débutent dès 1922 ; à la grande session annuelle étaient conviés Frobenius, Carl Gustav Jung, Thomas Mann, Tagore ; elle alternait avec des cours adressés à un public restreint. L'arrivée au pouvoir des Nazis provoquera son déclin. Keyserling se rapproche en effet de la thèse de Döblin selon laquelle la tâche du philosophe ou de l'écrivain est d'appeler à un développement moral nécessaire de l'Europe qui devrait accompagner toute tentative de régénération du continent européen. L'Orient, notamment l'Inde qui a saisi directement la réalité psychique et dont le peuple est le plus métaphysique du monde, offre ainsi le mirage d'un Sens vécu dont l'Occident a tout oublié. L'objectif est donc de « respiritualiser » une Europe en crise de « connaissance créatrice » (*Schöpferische Erkenntnis*, 1927)[90] sans faire pour autant de l'Orient un modèle absolu. *Das Spektrum Europas* (1928)[91] développe ce programme par l'analyse du caractère de chaque peuple européen pour tirer de chacun le meilleur de ce dont il est capable, en vue d'arrêter l'extinction de l'Esprit. Le programme est typique de cette volonté syncrétique qui anime une partie des intellectuels européens.

En outre, l'intérêt pour la Chine sera renforcé par les événements politiques qui y sévissent: la révolte des Boxers de 1900 intrigue particulièrement les ennemis de la monarchie que sont des intellectuels socialistes tels que Heinrich Mann, Erich Kästner ou Alfred Döblin[92]. Après le renversement du dernier monarque chinois en 1912 et la proclamation de la République, un nouveau chapitre s'ouvre alors sur la question de la Révolution citoyenne qui annonce celle de la Russie impériale, en

[89]Ma Jia (note 72), p.18.
[90] *Ibid.*
[91] Hermann von Keyserling: *Das Spektrum Europas*. Heidelberg. Niels Kampmann 1928.
[92] Walter Biedermann: *Die Suche nach dem dritten Weg. Linksbürgerliche Schriftsteller am Ende der Weimarer Republik. Heinrich Mann, Alfred Döblin, Erich Kästner*. Frankfurt am Main. Johann Wolfgang Goethe Universität 1982.

1917. C'est dans le milieu expressionniste que la Chine va enfin s'exprimer. Ingrid Schuster fait d'ailleurs référence à cet incroyable engouement :

> „In Deutschland läßt sich die Blütezeit der Ostasien-Begeisterung, auf die Jahre 1890 bis 1925 festlegen [...]. Impressionismus und Jugendstil weisen eine „japanische Komponente" , der Expressionismus eine starke „chinesische Komponente" auf. Erst um 1925 begann die „Neue Sachlichkeit", China und Japan wieder aus der deutschen Literatur zu verdrängen"[93].

La mystique taoïste représente ainsi une alternative, mais aussi un salut pour ceux qui ne supportent plus la crise intérieure qui les submerge, comme l'écrivain Hermann Hesse qui s'est intéressé dès 1907 à la Chine. Il écrit à ce sujet en 1910 :

> „[…]und vollends neben manchen entarteten Seitensprüngen abendländischer Denkakrobatik kann man den beschämenden Eindruck gewinnen, dieser uralte Chinese (Lao Zi) habe die elementaren Werte besser erkannt und habe großer und zweckmäßiger an der Entwicklung der Menschheit gearbeitet als so viele instinktverlassene Abendländer in ihrer anarchischen Spezialistenphilosophie"[94].

Tirer les enseignements optimistes de la pensée chinoise pour créer un nouveau souffle en Europe, c'est aussi une occasion unique selon Paul Ernst :

> „ Schon lange hatte ich die Ahnung, dass in der chinesischen Kultur manche Aufgaben gelöst sind, um welche wir uns heute bemühen müssen"[95].

[93] Ingrid Schuster: *China und Japan in der deutschen Literatur*. Bern/ München. Peter Lang 1988. pp. 5-6.
[94] Hermann Hesse: „Weisheit des Ostens". In: *Die Propyliien*. 1910, p. 533. Cité par Adrian Hsia in: *Hermann Hesse und China. Darstellung, Materialen und Interpretation*. Frankfurt a. Main. Suhrkamp 1974, pp. 96-97.
[95] Paul Ernst: „Völker und Zeiten im Spiegel ihrer Dichtung". In: *Aufsätze zur* Weltliteratur. Hrsg. Von Karl August Kutzbach. München. Langen/ Müller 1941,p.112.

Klabund, quant à lui, se dit lui-même « Schüler Laotses »[96] et écrit, tout juste avant de traduire le *Tao Te King* à Hesse (1920) :

> « Ich brauche Ihnen kaum zu sagen, dass ich das Tao Te King für das politische Buch halte, das der Welt augenblicklich am meisten not tat: als Erlebnis und Verwirklichung“[97].

La Chine de Klabund ne représente pas seulement le pays de la musique et du lyrisme, mais bien plus une voie qui mène à un monde idéal. Ainsi écrit-il dans sa *Geschichte der Weltliteratur in einer Stunde* de 1923:

> „Das östliche Denken, wie Lao Tse es denkt, ist ein mythisches, ein magisches Denken, ein Denken an sich. Das westliche Denken ist ein rationalistisches, empiristisches Denken, ein Denken um sich, ein Denken zum Zweck. Der östliche Mensch beruht in sich und hat seinen Sinn nur in sich. Seine Welt ist eine Innenwelt. Der westliche Mensch ist „außer sich“. Seine Welt ist die Außenwelt. Der östliche Mensch schafft die Welt, der westliche definiert sie. Der westliche ist der Wissenschaftler, der östliche ist der Weise“[98].

Après sa rencontre avec la sagesse indienne, Hermann Hesse se rapprocha de la philosophie et de la littérature chinoises. Il trouve dans l’esprit chinois « un refuge spirituel et une seconde patrie »[99]. Hesse considère alors les Chinois comme un peuple culturel, à qui l’avenir appartient et pour lequel il éprouve « eine tiefe Sympathie » […][100]:

[96] „ élève de Lao tseu“. In: Klabund: „Kunterbuntergang“. *Nachwort*, p.93. In: Ma Jia (note 72), p.20.
[97] Cité par Adrian Hsia: *Deutsche Denker über China* (note 71), p.94.
[98] Klabund: G*eschichte der Weltliteratur in einer Stunde.* Leipzig. Dürr/ Weber 1923, p.14.
[99] « als geistige Zuflucht als auch zweite Heimat ». In: Adrian Hsia: *Hermann Hesse und China* (note 94), p.9.
[100] « une profonde sympathie ». *Ibid.*, p. 66.

„Die Wurzel der chinesischen Kultur in unseren aktuellen Kulturidealen, so entgegengesetzt, daß wir uns freuen sollten, auf der anderen Hälfte der Erdkugel einen so festen und respektablen Gegenpol zu besitzen. Es wäre nicht, zu wünschen, die ganze Welt möchte mit der Zeit europäisch oder chinesisch kultiviert werden; wir sollten aber von diesem fremden Geist lernen und den fernsten Osten ebenso zu unseren Lehrern rechnen, wie wir es seit Jahrhunderten mit dem westasiatischen Orient getan haben“ [101].

Dans son texte *Europäer* de 1917, Hesse exprime sa certitude quant à la force de l'esprit taoïste et sa fascination à l'égard des Chinois qu'il considère comme les hommes du futur, car proches de la perfection. De plus, il s'agit de s'imprégner de nouvelles images issues de ce monde lointain afin d'en extirper d'autres pour rétablir un ordre nouveau et sortir l'Europe de son déclin menaçant :

« ich kann die ganze Welt in meinem Gehirn denken, also neu schaffen »[102].

Ce que Hesse condamne dans son texte de manière caricaturale, c'est l'orientation occidentale, anthropocentrique, la pensée dualiste entre un monde séparant le réel du spirituel, la domination de la nature qui causera selon lui la perte de l'individu. Cette attitude fortement critique, à l'image de son contemporain Döblin, atteint son apogée avec la réponse décisive de Noé qui montre du doigt l'Européen, le « bon à rien » qui sera chassé du bateau :

„ Dieser Mann bleibt uns aufbehalten als eine Mahnung und Antrieb, als ein Gespenst vielleicht. Fortpflanzen aber kann er sich nicht, es sei denn, er taucht wieder in den Strom der vielfarbigen Menschheit unter“[103].

[101] Hermann Hesse : « Chinesen ». In : *Vorwärts* 18.3.1916. In: Adrian Hsia: *Hermann Hesse und China* (note 94), p.74.
[102] Hermann Hesse: *Der Europäer.Gesammelte Erzählungen.* Dritter Band. Suhrkamp 2002, p.7.
[103] *Ibid,* p.8.

Après la Grande Guerre, Hesse appelle plus que jamais ses concitoyens à se renouveler, se « respiritualiser » grâce au Tao :

> « Die Weisheit, die uns not tut, steht bei Lao Tse, und sie ins Europäische zu übersetzen, ist die einzige geistige Aufgabe, die wir zur Zeit haben »[104].

À l'inverse de Hesse, Albert Ehrenstein exprime tout son pessimisme à l'égard de la „culture occidentale" qu'il hait profondément. Cet être révolté par son temps s'est beaucoup intéressé à la Chine, en commençant en 1912 par écrire une nouvelle intitulée *Tai- Gin*[105]. Il a ensuite poursuivi avec des adaptations de poésie et d'œuvres épiques chinoises jusqu'en 1933. Son attirance pour la Chine qu'il nomme « ein poetischer Rettungsversuch »[106]est lié à un mal-être profond. Ehrenstein est un poète qui souffre de la solitude, du vain combat qu'il mène contre les esprits étriqués et conventionnels de son époque. Tout ceci le conduit à un désespoir immense et latent que l'on ressent lorsqu'on lit ces vers :

> « Real ist alles,
> Nur die Welt ist nicht ! »[107].

Ce désespoir se transforme subrepticement en désir d'anéantissement :

> « Ich will alles Leben töten »[108].

[104] Cité par Adrian Hsia: *Hermann Hesse und China* (note 94), p.99.
[105] Albert Ehrenstein.: " Die weiße Zeit". In : *Gedichte und Prosa*. Neuwied-am-Rhein/ Berlin-Spandau. Luchterhand 1961, p.34.
[106] « une tentative de sauvetage poétique ». In: Lettre d' Albert Ehrenstein à Berthold Viertel du 1.7.1928. Cité par Ma Jia (note 72) p. 27.
[107] „ Tout est réel, seul le monde ne l'est pas!" . In: Albert Ehrenstein:" Die weiße Zeit" (note 105), p.22.
[108] « Je veux tuer toute vie ». .

Si Ehrenstein fait figure d'intellectuel désespéré, il n'en demeure pas moins un conseiller avisé pour Döblin, passionné comme lui par le regard neuf de cette pensée qui ose relier le Réel à l'inessentiel.C'est par conséquent en pleine crise des valeurs – spirituelles, politiques, culturelles- que Döblin achève l'écriture de son roman chinois *Die drei Sprünge des Wang-lun* en 1913. Il réfléchit dès lors à l'application politique du taoïsme dans la Chine du XVIIIe siècle, autrement dit : une révolte peut-elle durablement réussir sans trahir le précepte taoïste du *wou-wei* - c'est-à-dire de « non-action » ? Est-il possible, sans résister au destin, de trouver le paradis ? Ce roman de tous les possibles semble porter, au seuil de la Première Guerre mondiale, un message d'alerte aux Occidentaux avides d'activisme. Pressentant sans doute le chaos qui attendait l'Europe, Döblin les amenait à s'interroger sur l'attitude politique des taoïstes. Sans idéalisme quant à son efficacité puisque la révolte échoue, et puisque les « Vraiment Faibles » semblent finalement n'aspirer qu'au « chaos ordonné » de la nature, le romancier ne nous offre-t-il pas ce choix pathétique, non sur la fin, mais sur les moyens d'arriver au chaos ? Il se pourrait malgré tout que son message se veuille optimiste : une révolution basée sur l'idée d'inaction, ou du moins de désobéissance civile est envisageable ! Et c'est l'Asie qui nous en montre la Voie. Selon Döblin, la Chine est peut-être - c'est du moins ce qu'il souhaite- le théâtre d'une répétition de ce qui pourrait advenir en Europe notamment. En effet, l'Allemagne est prête à tous les changements : à la guerre, à la révolution, aux fascismes ; tout y est possible. Cette fluidité actuelle de l'Europe peut prendre toutes les formes. Döblin voit dans la Chine une mission nette et évidente pour tous, un idéal commun. Mais l'Allemagne ne trouve pas son emploi, ni moralement, ni matériellement ; la jeunesse qui sort des écoles se trouve devant le néant. C'est pourquoi elle serait la plus apte, en Europe, à recevoir de grandes influences.

La diffusion de la philosophie taoïste de Martin Buber et de Richard Wilhelm permit à Döblin de découvrir le concept de *wou-wei.* Il le définira ainsi dans *Wang-lun*, comme le « Non-Agir » (« Nicht-Tun »/ « Nicht-Handeln ») ou la « Non-Résistance » (« Nicht-Widerstreben »). Buber a publié en 1910 une traduction des écrits de Tchouang-tseu : *Reden und Gleichnisse des Tschouang- Tsé*, suivie d'une postface : *Die Lehre vom Tao*. En 1911 paraît *Chinesische Geister- und*

Liebesgeschichten[109]. C'est donc tout naturellement que Döblin va s'adresser à Buber le 18 août 1912 :

> „Herr Ehrenstein sagte mir, daß Sie wahrscheinlich Kenntnisse oder Bücher betreffend chinesische Religion oder Philosophie und Verwandtes wüßten oder hätten. Ich wäre Ihnen sehr dankbar, wenn Sie mir mitteilten, was Ihnen zugänglich ist; ich sitze in einem chinesischen Roman und sammle alles mir irgendwie Erreichbare (besondere Sektenwesen, Taoïsmus“)“[110].

Dans une autre lettre, Döblin demande à Buber de l'éclairer sur la secte taoïste du *wu-wei*. Ainsi va naître le personnage de Wang-lun, personnalité attestée, et meneur de la secte de l'eau pure (*Jinshuijiao)* qui s'est soulevée contre l'empereur Khien-Loung (1736-96)[111]. La révolte de Wang -lun fait partie de l'histoire chinoise comme étant l'une des plus sanglante et reste encore présente dans la mémoire des sectes secrètes (interdites par les pouvoirs officiels et décrites dans *Wang- lun*). Parmi la quantité impressionnante de documents sur la Chine que Döblin recueille à la Staatsbibliothek de Berlin ou à la Bibliothèque universitaire de Halle, les ouvrages traitant des sectes secrètes l'intéressent tout particulièrement. Ainsi, la secte du *Lotus Blanc* (*Bailianjia*), créée en 1133, va apparaître dans le roman sous le nom de « Weiße Wasserlinie ». Döblin étudia tous ces détails sur l'histoire de la Chine dans l'œuvre de De Groot, *Sectarism and religious persecution in China* et dans celle de Johann Heinrich Plath, *Geschichte der Mandschurey*. Il entreprit ainsi une étude très approfondie de la philosophie chinoise, mais aussi son histoire, sa géographie et ses mœurs[112].

Döblin interroge la pensée chinoise tout en la faisant dialoguer avec la philosophie occidentale. Selon lui, ce détour par la Chine permettra peut-être enfin de mieux appréhender nos propres représentations. L'évidence du progrès, la tyrannie de la logique, du sens, le désir de liberté à n'importe quel prix, l'action qui permet d' « avancer », toutes ces affirmations occidentales croient servir un idéal et une vérité universels. A-t-on vraiment conscience qu'il s'agit d'instruments culturels

[109] Ma Jia (note 72), p.29.
[110] Weijan Liu : *Die daoistische Philosophie im Werk von Hesse,Döblin und Brecht* (note 64), p. 134.
[111] *Ibid.*, p. 135.
[112] Ma Jia (note 72), p. 16.

purement occidentaux apparus à un moment précis de notre histoire ? Sait-on seulement que d'autres cultures, bien plus vastes et hétéroclites, existent, voire coexistent dans le monde, et qu'elles aussi ont leur propre appréhension de la vie et de la mort, de l'immanence et de la transcendance, de l'homme et de son rapport à la nature et à la société ? Il s'agit pour Döblin de nous détourner des seuls paradigmes judéo-chrétiens qui visent à enfermer l'individu dans une sorte de métaphysique unique qui l'empêche non seulement de devenir autonome, mais aussi de s'accomplir en tant qu'acteur du monde dans lequel il vit.

En outre, Döblin s'interroge à travers *Wang-Lun* sur ce que nous savons du monde et quelle emprise nous avons sur celui-ci. L'expérience du monde et du langage constituent en effet les premiers éléments nécessaires à l'acquisition de tout savoir. S'y ajoutent, à des degrés divers, de larges ensembles que l'on nomme philosophie, religion, science, chacune ayant son domaine et ses lois propres. Le savoir « occidental » contient donc toutes les informations que nous avons acquises et que nous restituons ensuite sans avoir besoin de les justifier. Chez Döblin, nous avons affaire à une remise en question radicale et permanente de ces évidences qui font de l'individu occidental un homme « déculturé », qui ne peut plus être considéré comme le centre du monde. C'est cette « blessure narcissique »[113] dont parle Freud et que l'homme devra surmonter, non pas de façon dialectique, mais par « sauts », par « bonds », comme des événements qui sont pointés comme des crises (de *krisis* : « jugement ») et dont le personnage Wang-Lun montre la « voie » :

> „Ich glaube, liebe Brüder, und will mich daran halten : daß der allmächtige Weltenlauf starr, unbeugsam ist, und nicht von seiner Richtung abweicht. Wenn ihr kämpfen wollt, so mögt ihr es tun. Ihr werdet nichts ändern, ich werde euch nicht helfen können. Und ich will euch dann, liebe Brüder, verlassen, denn ich scheide mich ab von denen, die im Fieber leben, von denen, die nicht zur Besinnung kommen. Ein Alter hat von ihnen gesagt: man kann sie töten, man kann sie am Leben lassen, ihr Schicksal wird von außen bestimmt. Ich muß den Tod über mich ergehen lassen und das Leben über mich ergehen lassen und beides unwichtig nehmen, nicht zögern, nicht hasten. Und es wäre gut, wenn ihr wie ich tätet. Denn alles andere ist ja aussichtslos. Ich will wunschlos, ohne Schwergewicht das Kleine und Große tragen, mich abseits wenden, wo man mich tötet. Ja, dies will ich euch

[113]« Première blessure narcissique » ou « révolution copernicienne ».

von der Kuan-Yin und den anderen goldenen Fos sagen, die Ma-noh verehrt; sie sind kluge und gereifte Götter, ich will sie verehren, weil sie dies gesagt haben: man soll nichts Lebendiges töten. Ich will ein Ende machen mit dem Morden und Rächen; ich komme damit nicht von der Stelle. Seid mir nicht böse, wenn ich euch nicht zustimme. Ich will arm sein, um nichts zu verlieren. Der Reichtum läuft uns auf der Straße nach; er wird uns nicht einholen. Ich muß, mit euch, wenn ihr wollt, auf eine andere Spitze laufen, die schöner ist, als die ich sonst gesehen habe, auf den Gipfel der Kaiserherrlichkeit. Nicht handeln; wie das weiße Wasser schwach und folgsam sein; wie das Licht von jedem dünnen Blatt abgleiten“[114].

[114] Alfred Döblin: *Die drei Sprünge des Wang-lun* (note 3), p.80.

C. Emprunter l' « extrême détour » pour redonner vie à l'Europe

Pourquoi Döblin cherche t-il alors à emprunter cet « extrême » détour ? Sans doute parce que la Chine présente les conditions d'extériorité les plus grandes par rapport au monde européen : extériorité vis-à-vis de la langue indo-européenne, d'une part, extériorité vis-à-vis de l'histoire de « l'autre », à la différence des mondes arabe et hébreu qui sont liés à notre histoire. En effet, nous n'avons pas de page commune avec la Chine, son lieu est *autre*. Notre pensée n'a cessé de s'inspirer d'une double source, d'osciller entre Athènes et Jérusalem, la Grèce ou la Bible, le *logos* et la Révélation. Or la Chine fait entendre d'autres paroles de l'origine. Il n'y a notamment pas de verbe « être » en chinois classique. Il est dès lors impossible de parler d'ontologie et ainsi se défait tout ce qui se tisse autour de lui (le « devenir » aussi bien que « l'essence », etc…[115]). Tout en Chine est « transformation » et cette idée, fonds commun de la pensée chinoise, renvoie à la notion de Ciel : le Ciel est la totalité des processus en cours. On retrouve cette notion de changement dans le roman de Döblin : le Ciel, c'est l'alternance du jour et de la nuit, des saisons, cette persévérance et cette régulation qui ne cessent de faire advenir le procès des choses. D'autre part, la Chine est passée à côté de la pensée de Dieu aussi bien que de la pensée de l'Être, ou encore de la Liberté, de tous ces philosophèmes qui ont articulé la pensée européenne. À l'encontre de la Liberté, la Chine a pensé la spontanéité des devenirs, ainsi que la disponibilité, comme attitude intérieure y répondant sans parti pris. La pensée chinoise reste donc évolutive et la sagesse consiste à demeurer en phase avec ces processus. La Chine n'a pas développé sa pensée morale autour du choix ni de la transgression, bien loin en somme de l' « obsession » du bien et du mal et de la culpabilité mise en scène de façon dramatique en Occident.

[115] Se référer à cet égard aux travaux du philosophe et sinologue François Jullien sur la Chine en tant qu'*autre* extrême de l'Occident. In: François Jullien, Thierry Marchaisse : *Penser d'un dehors (La Chine). Entretiens d'extrême- Occident.* Seuil 2000.

En outre, la beauté de l'œuvre épique selon Döblin réside dans son adéquation naturelle à la « vérité » que l'écrivain nourrit en lui- authenticité, pureté originale, naturel absolu (l'équivalence de ce que les Allemands appellent *Echtheit*). Döblin compte ainsi faire partie de ces « génies » excentriques, aux côtés d'un Stendhal qui affirmait que pour être grand dans quelque chose que ce soit, il importait d'être soi-même, ou encore d'un Wittgenstein qui déclarait que seul un homme vrai avait le droit d'écrire.

Quant à Döblin, l'accueil de son premier grand roman *Wang-lun* en 1913 par ses « amis » expressionnistes de la revue *Der Sturm* fut selon lui, très injuste :

> « Ich drehte der überlieferten « Schönheit » noch mehr den Rücken als meine Expressionisten, die mich deswegen für einen Abtrünningen hielten »[116].

Pour sa défense, seul contre tous, Döblin parle de cette « indécence » qu'est l'art européen, tout comme la « pensée » européenne reste figée jusqu'à une certaine obscénité. L'art véritable selon Döblin, c'est celui animé, aimé, bousculé par un esprit passionné, sans parti pris ni peur des jugements ; autrement dit, un esprit vivant qui sait se situer en même temps au-delà du préjugé et en deçà du langage pour retrouver le silence du vide originel :

> „Früher – sehr lange her- saßen und standen die Epiker vor ihren Zuhörern: sie sprachen, sie wirkten, sie waren lebendig [...]. so sitzt, wer etwas sagen will, vor dem toten Papier, um sich tote Wände, -und geht er unter Menschen, begegnet er bestenfalls dem und jenem, der ihn „gelesen" hat, der ihn „schätzt", eventuell „außerordentlich schätzt", noch mehr schätzt als den oder den- [...]. Mir scheint nur die „Kritik" berechtigt, die aus einem liebenden oder kämpfenden Herzen kommt [...]. Kunstbetrachtung ist Frivolität. Ist ein Hohn auf das, was der Arbeitende geleistet hat oder leisten wollte. Das Groß der Kritiker kennt aber nicht Liebe oder Hass, sondern nur Profession, und ferner eine Schamlosigkeit: „Kunst" [...]. Sind unsere Opera Gegenstände für ästhetische Spekulationen, oder hat nicht die Kritik an unseren Werken zu lernen?"[117].

---

[116] Alfred Döblin: „ Epilog" (1948). In: *Aufsätze zur Literatur* (note 2), p.441.
[117] Alfred Döblin : « Der Epiker, sein Stoff und die Kritik ». In: *Der neue Merkur* (1921). *Aufsätze zur Literatur* (note 2), pp.335-336.

Ainsi Döblin insiste-t-il sur la fonction cognitive et critique de la littérature, « manière de penser » qui ne doit pas seulement s'inscrire dans un processus purement théorique, mais aussi et surtout dans le combat permanent qui incombe à tous les « vrais » écrivains et qui consiste à coucher sur le papier la réalité dramatique de la situation spirituelle et sociale de son époque. Le roman est ainsi requalifié d' « œuvre épique », tout comme l'*Epiker* doit opérer sinon un « retour », du moins un « détour » extrême par une culture certes lointaine géographiquement, mais tellement plus adaptée aux nouveaux questionnements philosophico- politiques du XX e siècle naissant :

> „Diese Romane stehen ein bißchen mehr von der Wissenschaft weg wie die Historie, drapieren sich mit Requisten aus den Kleinhäusern der älteren Kunst, und in der Regel haben sie einen bestimmten praktischen Zweck: zu unterhalten und ethisch etwas zu erreichen [...]. oder sie wollen politisch agitieren, oder sie wollen sozialkritisch wirken und aufklären, oder sie wollen nur der Ort sein, wo der geplagte Autor sein Herz ausschütten kann [...]. Es ist sonst, wie bemerkt, ein praktischer und nützlicher Schriftstellereibetrieb [...]. Dichtung steht im klaren Gegensatz zur zweckgetragenen rationalen Schriftstellerei"[118].

Il est temps, prévient-il, de restituer tous leurs droits à l'imagination et au rêve, de transmettre le vrai. La littérature est bien, en reprenant les paroles de Nietzsche, un rire de supériorité par rapport aux faits :

> „Die Berichtform zeigt den souverären Willen des Menschen an, zum mindesten des Autors […] mit der Realität zu spielen [...]. Die Dichtung ist mehr als ein Traum [...]. In der Dichtung ist die Leichtigkeit und Verspottung der Realität vollkommen"[119].

[118] Alfred Döblin: „Schriftstellerei und Dichtung". In: *Aufsätze zur Literatur* (note 2), pp.93-94.
[119] Alfred Döblin, « Der Bau der epischen Werk ». In: *Aufsätze zur Literatur* (note 2), p.110.

On retrouve dans les propos de Döblin la symbolique du *jeu* qui apparaît également dans l'intitulé de la thèse : « Vision de l'Europe et *jeu* avec les cultures du monde ». Il s'agit bien dans l'œuvre döblinienne de lutter contre les forces hostiles, mais aussi contre soi-même, ses peurs, ses faiblesses, ses doutes ; du dialogue sempiternel de l'écrivain et de l'homme Döblin avec l' « invisible ». *Jouer* signifie également préparer le chemin vers l'adaptation à l'objet réel, une synthèse du social et de l'affect qui s'équilibrent. Le jeu fait éclater et résoudre des complexes qui se surmontent grâce au rite d'entrée que garantit l' « ouverture » chinoise. Ainsi se libère une intense créativité, une *energeïa* qui s'ajuste sans cesse et prépare à l' « a-venir ». Ce jeu döblinien représente le Vivant par excellence, le lien souple prêt à se rompre sous l'exigence absolue de vérité :

> „Es gibt genaue und ungenaue Phantasie. Verblaßte, verwachsene und lückenhafte Wirklichkeit ist nicht phantastische Wirklichkeit. Die Dichtung steht voraus ein übernormal scharfes Sehen und Sinn für die Wahrheit der Wissenschaft. Dichtung ohne große Geistigkeit ist nicht möglich »[120].

Cependant, ce « déni » d'imagination, mais aussi de vérité, s'inscrit dans un aveuglement général de ses contemporains face à une régression de plus en plus inquiétante et qui mène irrémédiablement à une crise des valeurs judéo-chrétiennes, à un nihilisme que va fustiger le philosophe Nietzsche. La recherche constante d'un Absolu, l'élaboration de concepts figés, la certitude de l'universalité de la culture occidentale, l'obsession de progrès et l'image idéalisée de l'homme d'action ; tout ceci oscille entre une volonté incessante de mouvement et un refus de concevoir d'autres « universalités », entre un certain « progrès » et un blocage culturel. Alors que l'Occident s'efforce d'identifier et d'isoler des entités pures de toute relation, la pensée chinoise s'attache à mettre en lumière ce qui, liant les uns aux autres les différents éléments du monde, leur donne à la fois sens et existence. La manière chinoise d'explorer le monde consiste à respecter les caractéristiques fondamentales de fluidité, de non-stabilité, qui sont celles du fonctionnement de l'univers au sein duquel l'homme vit et pense et dont il fait partie intégrante. Le fait que Döblin se

[120] Alfred Döblin: « Schriftstellerei und Dichtung ». In: *Aufsätze zur Literatur* (note 2), p.95.

tourne vers la Chine n'a ainsi rien d'une évidence. Cet extrême détour lui permet en effet de se délivrer en quelque sorte de la « tutelle » de l'héritage grec et latin qui cherche à tout prix à retenir les penseurs anciens et contemporains. La Chine intervient dans la vie de Döblin assez tardivement, ce qui l'amène à prendre ce « détour » tant philosophique que spirituel par un autre type de connaissance, et non pas un « retour » qui le ferait régresser jusqu'au bégaiement et à bredouiller les erreurs de la pensée occidentale, académique et institutionnelle. Döblin n'était-il pas, ainsi, travaillé par ce « savoir ennuyeux » dont parlait Nietzsche, un de ses pères spirituels ? N'était-il pas affolé à l'idée de s'enfermer dans une espèce de routine intellectuelle à l'image d'un Thomas Mann qu'il jugeait trop « immobile » -non pas au sens chinois, mais bien au sens occidental de « passivité » ou encore d'« ennui»-?:

> « Wie bei meinen Freunden Kleist und Hölderlin handelte es sich hier weder um Kunstliteratur, noch eigentlich um Philosophie. Wieder einmal stieß einer auf den Ursprung zu. Ich verhielt mich bei der Lektüre dieser Werke wie ein Mann, der, ohne Alpinist zu sein, unversehens genötigt wird, eine gefährliche Gletscherpartie zu machen, der dieses Abenteuer aber besteht und der während seines Verlaufs und nun erst nachher konstatiert, was eigentlich in ihm ruht, welche Kräfte er in sich trägt. Denn so ist es ja mit dem Leben unserer bürgerlichen Gesellschaft, nein, bestimmt in jeder Gesellschaft. Es äußert sich nur einiges von uns, man schläft größenteils ein, eine große Anzahl von Fragen werden überhaupt nicht gestellt, das Leben spielt sich in einem engen festgelegten Kreis ab. Wie ein Igel rollt man sich ein. Wo sind da noch Probleme, was sind überhaupt Probleme? Außerhalb der Suche nach Nahrung, Behausung, Bequemlichkeit, Ehre? Wenn der Hunger und die Kälte, die Liebe und die Wohnungsnot und vielleicht noch der Ehrgeiz geregelt sind, was bleibt? Über den Rest der Existenz,- welch ungeheuerer Rest- legt sich ein Schleier » [121].

De toute évidence, ce qui importe à Döblin, c'est de rouvrir cette fenêtre des possibles à la pensée, de faire ce « grand écart » dont parle le philosophe et sinologue François Jullien :

[121] Alfred Döblin : *Schicksalsreise* (note 5), pp. 129-130.

> « Le choix de la Chine s'est imposé de façon simple ; c'est-à-dire non pas parce que j'en connaissais déjà tel ou tel aspect, mais parce que je voyais bien à quoi elle ne correspondait pas, quelle *rupture* à nulle autre pareille elle signifiait. De fait, si l'on veut « dépasser le cadre grec », et si l'on cherche alors un appui et une perspective appropriés, je ne vois pas d'autres voyages possibles qu' « à la Chine », comme on disait jadis. C'est, en effet, la seule civilisation qui se soit donnée dans des textes consistants, et dont la généalogie linguistique et historique soit non européenne »[122].

En somme, Döblin réclame la vérité et rien que la vérité, et non pas celle, figée, d'un judéo- christianisme. Ainsi faut-il complètement redéfinir, voire réévaluer certains concepts proprement occidentaux : le Sujet, le Progrès, l'activisme, la théorie, la maîtrise. Tous ces concepts ont été développés par la pensée européenne pour occuper la place dominante qu'elle s'est attribuée et dont la finalité reste le plein accomplissement de son individualité, user d'une liberté dont on ne connaît pas le visage, vivre une vie épanouie, ou pire encore, « se réaliser soi-même ». À l'inverse, Döblin veut donner à l'Europe une chance de ne pas retomber dans la barbarie et de se servir d'autres richesses que celles, matérielles et économiques, qu'elle a puisées sans relâche et sans égards pour son peuple, de plus en plus affaibli par la misère tant sociale que psychique. La « Voie » taoïste dans laquelle s'est engagé Döblin, n'est pas tant celle qui permet de devenir un homme accompli que celle qui s'efforce d'approcher, de susciter en chacun ce qui va lui permettre de devenir un *Homme vrai* (*zhen ren)*, voire un saint comme l'enseigne Tchouang tseu :

> « La perfection morale chez les uns peut faire oublier aux autres leur difformité physique. Celui qui parvient à faire oublier au monde sa propre perfection, celui-là atteint la béatitude. […]. Les quatre qualités du saint s'appellent la nourriture du Ciel. La nourriture du Ciel, c'est dire que le ciel nourrit. Qui reçoit du ciel la nourriture, aura-t-il encore besoin de l'homme ? Il a la forme de l'homme, mais non le sentiment de l'homme. Ayant une forme humaine, il vit parmi les hommes ; n'ayant pas de sentiment humain, il n'est point troublé par les notions de bien et de mal. Il est tout petit, ayant appartenu au genre humain ; il est extrêmement grand, ayant parachevé son ciel à lui »[123].

[122] François Jullien, Thierry Marchaisse : *Penser d'un dehors (La Chine). Entretiens d'extrême-Occident* (note 115), p.39.

Il s'agit en outre de préserver une pureté originelle, celle-là même dont est porteur l'enfant qui parle en balbutiant et marche en trébuchant, présent en chacun de nous et dont il faut se souvenir:

> « Peux-tu, en concentrant ton souffle jusqu'à l'extrême de la souplesse, atteindre le nouveau-né ? »[124].

La pensée taoïste intéresse également Döblin le médecin, puisqu'elle puise à la fois dans la médecine et la cosmologie. Pour vivre mieux, en harmonie avec le monde qui nous contient, il faut veiller à la bonne circulation des souffles vitaux, *qi*, ceux-ci circulant aussi bien dans l'homme que dans l'ensemble de l'univers. Il faut donc privilégier les rapports qui existent entre l'homme et la nature dont il fait partie intégrante, avant de s'intéresser aux liens entre les individus. Lao Tseu, auteur mythique traditionnellement considéré comme l'auteur du *Tao Te King* (« Livre de la Voie et de la vertu »), ainsi que Zhuangzi (IIIe siècle av. JC) qui a participé amplement à ce même ouvrage, sont tous deux les figures de proue du taoïsme. La, ou plutôt, *les* pensées taoïstes qu'ils ont transmises à leurs héritiers et qui vont servir d' « adversaires » redoutables à la pensée européenne moderne, vont complètement à l'encontre d'un système philosophique au service du bien-être individuel et social. Le taoïsme considère en effet que les règles sociétales constituent bien une perversion des équilibres naturels. Celui qui cherche la Voie doit donc refuser de se compromettre dans le jeu social. Il s'efforce d'atteindre une pureté originelle, une immédiateté que le langage, autre concept occidental, est venu trahir[125]. Le monde contient donc bien l'homme-microcosme mais n'implique pas la société ritualisée, symbolisée. Ainsi, l'analogie entre les lois qui régissent l'existence de l'homme et celles qui régissent l'ensemble du monde doit passer par l'expérience du *Tao*, de l'oubli des mots. Il faut emprunter cette fameuse « Voie » qui me guidera et m'autorisera à opérer ce « détour », patiemment, pour défaire tout ce qui a été édifié entre moi et la loi du monde.

---

[123] Tchouang - tseu : « La vertu surabondante et authentique ». In : *Œuvres complètes*. Connaissance de l'Orient. Gallimard/Unesco 1969, p.64.
[124] Lao tseu :*Tao Te king* X, 2. Traduit par Marcel Conche. Perspectives critiques. PUF 2003, p.85.
[125]Cf: l'italien *traditore* (« traître »), qui n'est pas le *traduttore*, le « traducteur » fidèle au sens et à la justesse des mots.

L'arbitraire du langage, la loi des conventions, l'impossibilité de désigner clairement le mal qui ronge ce XX e siècle naissant, poussent Döblin le sceptique à admettre que seul le silence est transmissible. Ce détour, qui est en fait au Centre où le mouvement et l'immobilité se confondent, permet alors au monde de se régénérer, de se réorganiser perpétuellement.

L'action humaine par conséquent, est au cœur du roman chinois de Döblin et de sa philosophie « idéalisée » autour de l'engagement de l'intellectuel au sein d'une société de masse. En effet, comment Döblin envisage-t-il le principe de « non-action » et de « non- résistance » dans une Europe tournée vers la domination des puissants sur les plus faibles et dont le seul credo consiste à utiliser la violence pour accroître et conforter cette toute-puissance ?

L'attitude de l'homme vrai selon Döblin consiste alors non pas à agir, comme nous l'avons déjà remarqué, mais à réussir à atteindre cet équilibre universel au sein duquel il nous faut trouver notre place silencieuse. *Nourrir le souffle*[126], c'est se fondre dans l'harmonie universelle, après avoir enfin compris que seul le non- agir, le *wu-wei,* permet à l'homme de ne pas tomber dans l'erreur, la prétention des mots et des actions volontaristes :

> „Die Worte von Nan-ku fand er wieder; wie klein die Menschen wären, wie rasch alles verginge und wie wenig der Lärm nütze. Die Kaiserlichen und Mandschus könnten siegen; was würde es ihnen helfen? Wer im Fieber lebt, erobert Länder und verliert sie; es ist ein Durcheinander, weiter nichts. Die Wölfe und Tiger sind schlechte Tiere, wer sich diese zum Vorbild nehme, fresse und werde gefressen. Die Menschen müßten denken, wie der Boden denkt, die Wälder denken: ohne Aufsehen, langsam still; alle Veränderungen und Einflüsse nehmen sie hin, wandeln sich nach ihnen. Sie, die wahrhaft schwach gegen das gute Schicksal waren, seien gezwungen worden zu kämpfen. Die reine Lehre dürfte nicht ausgerottet werden, gelöscht wie eine schlechte Tusche. Nun sei alles Kämpfen für sie vorbei, sollte vorbei sein; Beile, Schwerten, Sensen brauchten sie nur noch einmal zu nehmen. Das Wu-wei sei eingegraben in die Geister der hundert Familien. Es würde sich nach ihnen ausbreiten in heimlicher, wunderstrotzender Weise, während sie auf den weißen Wolken des Westlichen Paradies spazierten und bis die Lenden in dem schönen Ambraduft versänken“[127].

[126] *Lao tseu :Tao Te king X, 2* (note 124).
[127] Alfred Döblin: *Die drei Sprünge des Wang-lun* (note 3), p.471.

Retrouver la Voie qui permet de sortir des aveuglements sociaux, tout en respectant l'équilibre universel dont nous sommes tous responsables, là est le véritable enjeu pour une Europe qui se doit d'observer *au cœur* même des conflits et non plus marcher aveuglément droit devant elle. Döblin, enfin, n'a pas attendu la Grande guerre ni la montée du chômage ou encore la crise mondiale de 1929 pour alerter ses lecteurs du danger extrême que courrait l'Europe et prendre conscience d'une crise profonde et radicale remettant en cause une objectivité forcément univoque.

Une vingtaine d'années plus tard en effet, c'est Karl Jaspers qui analysera *La situation spirituelle de notre époque (Die geistige Situation der Zeit)*, en 1931. Sa thèse n'est semble-t-il pas très éloignée de celle de Döblin qui avait repris bien avant les mêmes thématiques quant à la situation spirituelle de cette époque et donc, celle de l'homme, aliéné et perverti par la domination techniciste. Aujourd'hui, écrit Jaspers, nous ne pouvons faire qu'un constat dramatique devant la décadence et le déclin de l'existence de l'homme : l'unique lien qui puisse unir les hommes et créé par l'Etat se trouve dans l'organisation extérieure du monde qu'engendre la pensée utilitariste. Autrement dit, il n'existe plus de lien social, de volonté propre, de « vouloir vivre ensemble », de solidarité. Comment se battre pour sa liberté lorsque sa propre existence en tant qu'individu est menacée, voire paralysée ?

En outre, Jaspers pose clairement le problème de la situation de l'homme et de la philosophie dans le temps et surtout dans *leur* temps, distinction dont Jaspers souligne la nouveauté fondamentale. La situation des valeurs spirituelles est une question qui accapare les esprits « depuis plus d'un siècle »[128].

D'emblée, Jaspers situe l'homme de son temps par rapport à une histoire qui lui est devenue étrangère. La conscience d'une crise, ignorée des hommes des siècles passés- parce que la crise était perçue différemment, comme une déchirure terrible mais momentanée de valeurs incontestées- est le phénomène qui distingue plus que tout autre notre époque de celles qui l'ont précédée. La situation de l'esprit et celle des valeurs spirituelles dans leur temps n'étaient pas un problème qui préoccupait autrefois les hommes parce qu'ils n'avaient pas précisément de conscience historique. L'homme vivait dans un univers ordonné par rapport à deux pôles, celui

[128] „Seit mehr als einem Jahrhundert". In: Karl Jaspers : *Die geistige Situation der Zeit* (1931). Sammlung Göschen. Band 1000. Walter de Gruyter 1960, p.5.

de « l'Âge d'or » ou du « Paradis perdu » et celui de la fin du monde. Son histoire avait un sens, celui de la ligne du temps. Le monde avait la densité que confère la permanence. Le bref intermède de la vie individuelle, qui prenait place dans la succession interminable des générations, pouvait tout au plus être consacré à des améliorations matérielles et ponctuelles de la condition humaine.
L'irruption de l'histoire dans la vie de l'homme ou plutôt la conscience que l'homme a désormais de vivre une existence insérée dans l'histoire, a pour conséquence de faire de lui un déraciné. L'homme ne prend conscience de son historicité qu'à l'instant où il découvre qu'il n'y a plus d'histoire construite et délimitée en fonction de sa personne et de ses propres fins.

Die geistige Situation der Zeit est en fait et surtout une étude critique et pessimiste de la situation de l'esprit à notre époque, dont l'auteur cherche les caractéristiques dans les grands phénomènes propres à notre civilisation, qu'il s'agisse du développement de l'emprise des masses sur l'individu, des fonctions envahissantes de l'Etat ou de l'essor des sciences nouvelles et particulièrement de celles portant sur l'homme. Tout au long de l'ouvrage, Jaspers montre ce que l'homme perd en se soumettant : la liberté, l'existence authentique, le sens de la transcendance et la possibilité d'y accéder, le lien avec son origine propre et la tradition commune à tous, donc sa nature véritable d'homme fondamentalement différent et pourtant toujours solidaire des autres et semblable à eux.

La critique de la massification chez Jaspers est, déjà comme chez Nietzsche, -repris par Döblin en lecteur inconditionnel du philosophe du Soupçon-, une critique du nivellement, de la standardisation, de la médiocrité générale, de l'utilitarisme et de l'égalitarisme qui entraînent une fausse conception de la justice et de la liberté.
Autrement dit, Jaspers met en garde contre l'enlisement dans la société de production et de consommation. Contre ceux qui veulent en faire un absolu, il veut en montrer les limites. Il ne craint pas tant que l'homme y devienne autre, mais plutôt qu'il *oublie* qu'il est aussi « autre ». D'où la dernière phrase de l'ouvrage :

> « Die erweckende Prognose des Möglichen kann nur die Aufgabe haben, *den Menschen an sich selbst zu erinnern* »[129].

Cette critique virulente intervient d'ailleurs deux ans après la rédaction de l'ouvrage de Freud, *Das Unbehagen in der Kultur* (1930), qui démontre bien le pessimisme freudien après la parution de *Die Zukunft einer Illusion* en 1927 où il constatait la montée en puissance de la Pulsion de mort. *Das Unbehagen in der Kultur* réactualise en effet cette réflexion sur l'avenir. Là, après avoir rappelé plus crûment encore le caractère archaïque et illusoire de la religion, Freud se demande où va cette culture élevée dont l'homme d'aujourd'hui est si fier, quoiqu'elle impose d'énormes sacrifices à sa recherche du bonheur. Selon toute apparence, elle s'oriente vers une répression de plus en plus dure des instincts et Freud voit là la cause de son malaise, car c'est folie que de *forcer la nature* au-delà d'un certain degré, c'est folie que d'assigner à la sublimation de la libido humaine des limites indéfinies. Il y aurait alors peut- être un espoir du côté de l'abolition de la propriété telle qu'elle a été décrétée par la jeune société communiste, car la propriété procède effectivement de l'agressivité et des instincts de destruction qui, périodiquement, mettent la civilisation en péril. Encore faudrait-il, dit Freud, qu'elle n'entraînât pas la mystification de l'homme bon, naturellement capable de hautes visées, en d'autres termes, qu'elle se refusât à accréditer une nouvelle et dangereuse illusion :

> « Die Schicksalsfrage der Menschenart scheint mir zu sein, ob und in welchem Maße es ihrer Kulturentwicklung gelingen wird, der Störung des Zusammenlebens durch den menschlichen Agressions- und Selbstvernichtungstrieb Herr zu werden. In diesem Bezug verdient vielleicht gerade die gegenwärtige Zeit ein besonderes Interesse. Die Menschen haben es jetzt in der Beherrschung der Naturkräfte soweit gebracht, daß sie es mit deren Hilfe leicht haben, einander bis auf den letzten Mann auszurotten [...]. Und nun ist zu erwarten, daß die andere der beiden « himmlichen Mächte », der ewige Eros, eine Anstrengung machen wird, um sich im Kampf mit seinem ebenso unsterblichen Gegner zu behaupten. Aber wer kann Erfolg und Ausgang voraussehen? »[130].

[129] *Ibid*, p.211.
[130] Sigmund Freud : « Das Unbehagen in der Kultur" (pp. 421-506). In: *Gesammelte Werke. 14. Band. Werke aus den Jahren 1925-1931*. Hrsg. Von Anna Freud. Frankfurt-am-Main. S. Fischer Verlag 1963,p. 506.

Selon Freud en effet, l'Europe est mal en point, et ce n'est sûrement pas de l'Amérique que l'on peut attendre quelque réconfort, car là- bas menace un autre danger culturel : la « misère psychologique de la masse »[131]. L'analyse psychanalytique proposée par cet ouvrage est aussi essentielle que celles, philosophiques, de Jaspers ou de Döblin: elles sont toutes trois aussi intraitables les unes que les autres à l'égard de l'homme et de son inhumanité confinant au chaos et à sa chute. Freud, philosophe du Soupçon, oriente sa pensée vers la réflexion sur la croyance religieuse, qui selon lui, n'est pas une erreur de jugement, mais une illusion, une pensée consolante semblable à celles qu'inspire à l'enfant le sentiment de son infinie faiblesse. En regard de cette illusion qui berce et endort l'individu, Freud considèrera alors la science comme capable de se rectifier elle- même et malgré ses tâtonnements, ses erreurs, susceptible de progrès.

Mais dans le *Malaise*, c'est bien de destruction qu'il s'agit, et ni Freud ni Jaspers ni Döblin ne pourront, en tant qu' « amoureux du savoir » et du combat pour l'éveil de la conscience de l'homme, se remettre de ce premier succès du national-socialisme en septembre 1930. L'évolution du cours du monde a ainsi confirmé le diagnostic alarmant émis par Jaspers. L'emprise toute- puissante de la technique qui devance son créateur n'a ainsi cessé de s'amplifier, entraînant l'absence de croyance de l'individu en ses propres valeurs.

Enfin, *Wang- lun*, tout comme *Die geistige Situation der Zeit*, résonne comme un véritable défi pour l'homme : celui- ci doit en effet concevoir la liberté comme l'indépendance par rapport aux puissances sociales, économiques, civiles ou politiques. Mais ces libertés ne sont pas encore *la* liberté ; elles ne sont que des « chances » pour l'exercice de la liberté, dont il ne faut ni méconnaître ni exagérer l'importance. Ces nouvelles chances de renouvellement spirituel que Döblin a tant de fois brandies à l'Europe pour tenter de rallumer d'autres « Lumières », plus authentiques cette fois, n'ont pas été entendues. « Europa » a sombré profondément, non plus dans un sommeil léthargique, mais dans le chaos qui fera de notre existence un néant sans retour ni « détour » :

[131] „ Das psychologische Elend der Masse". *Ibid*, p. 475.

„Der Hass, der Egoismus, die Grausamkeit, der Besitzbetrieb ist fürchterlich tief im Menschen verwurzelt und blüht in der heutigen chaotischen Zeit [...]. Gegen alles, was man gesellschaftlich und ideell will, springt immer etwas Böses mit gelben Augen an“[132].

[132] Alfred Döblin : *Unser Dasein* (note 26), p 471.

Section 2 : *Wang-lun* ou les « trois sauts döbliniens » : Faire naître une pensée étrangère dans sa propre pensée

A. Le « saut » comme transmission, circulation de la pensée entre Orient et Occident

Le *saut* ou le *bond* hors d'une pensée tournée vers la performance et l'action permet à Döblin de donner plus de sens à un monde fait d'illusions et de mirages en tout genre. Dans *Wang-lun*, il s'agit de faire danser la pensée pour que de nouvelles propositions spirituelles émergent de nos sociétés qui n'aspirent plus à aucun avenir structuré. Wang représente cet homme nouveau qui, tout au long de sa vie, doit choisir entre la tentation du meurtre, de la vengeance, du vice, et la volonté difficile et exigeante de se comporter en homme véritable et accompli. La vie de cet être dur et fragile à la fois est parsemée d'étapes, de *sauts*, qui vont correspondre à différents âges de la vie, dont la maturité, qui va finalement le transformer et lui permettre de sortir de son infantilité.

« Was einen Ort schön macht, ist die dort waltende Humanität. Wer, wenn er wählen kann, nicht unter Humanen sich niederläßt, ist nicht weise »[133], disait Confucius. Döblin, lui, fait naître dans son personnage différents questionnements, retournements, qui visent à le rendre sage. Ainsi, Wang ne trébuche pas, mais « saute » pour transcender sa condition humaine; il tente par là même de maîtriser sa haine et sa violence à l'égard de l'empereur, du pouvoir, pour accéder à la pulsion de vie, puis au repos que lui promet l'enseignement du Tao. En effet, ramper n'est pas marcher qui n'est pas danser (« sauter ») :

[133] Karl Jaspers : „Konfuzius". In: *Die großen Philosophen. Ier Band.* R. Piper & co Verlag. München 1959, p.163.

„Er nahm seinen Strohhut ab [...], dann stach er das Schwert in den weichen Boden [...], schwang die Arme und setzte die Beine, als wenn er Anlauf nehme : „Aufgestanden, Bruder Gelbe Glocke, ich mache Sprünge [...]. Jetzt bin ich auf Nan-ku. Ma- noh tut, was ich tun will. Es wird alles schlecht. Ich muß weiter springen [...]. Jetzt im Hia-ho. Eine schöne Zeit, Gelbe Glocke. Der Damm, der Hwang-ho, der Jang-tse ; eine Frau hatte ich. Das Wu-wei kommt zu mir gewandert, noch bin ich nicht da, ich kann nicht so rasch folgen. Schlachte, mein gelbes Schwert! Und jetzt »- Er hob sich im dritten Sprung über das Wässerlein: „wo bin ich? Auf Nan-ku wieder, bei dir, Gelbe Glocke. Der Wink war gut. Die Verbrecher waren gut. Ich bin wieder zurückgekehrt aus dem Hia-ho, ich bin wieder zu Hause, in Tschi-li. Komm zu mir herüber, lieber, lieber Bruder: bringe meinen Gelben Springer mit, denn hier muß gekämpft werden »“[134].

À chaque saut, Wang fait bondir sa pensée, introduisant ainsi une pensée étrangère dans sa propre pensée, tout comme Döblin fait pénétrer la pensée chionoise du *wu wei* dans sa pensée d' « Européen », afin de réveiller son côté vivant. À travers Wang, Döblin lit des deux côtés –*lie* les deux côtés-, celui qui sait s'oublier et celui qui a oublié qui il est. Tendu entre une pensée univoque (un seul critère, un seul paradigme, dictés par le *logos* occidental) et une pensée équivoque (une tension, une visée), Wang représente la figure du vagabond, du « saltimbanque » (de *salto*, le saut) qui va de saut en saut, jusqu'à se trouver sur le seuil de la véritable action : la résistance non-violente lui confèrera un statut quasi- divin, libéré enfin des pulsions qui le dépouillaient de son humanité. Wang, en tant que chef de la communauté des « Vraiment- Faibles », sert de miroir à Döblin, en tant que « guide » intellectuel ; tous deux sont tenus de rendre des comptes à leur « fidèles » compagnons en tâchant de prendre les bonnes décisions et de ne pas sombrer dans l'erreur qui serait fatale à ceux qu'ils servent. Devenir noble, dit Confucius, c'est s'éduquer soi-même:

[134] Alfred Döblin: *Die drei Sprünge des Wang-lun* (note 3), pp.465-466.

> « Die Wahrheit haben ist des Himmels Weg, die Wahrheit suchen ist der Weg des Menschen. Wer das wahre hat, trifft das Recht ohne Mühe, erlangt Erfolg ohne Nachdenken »[135].

Celui qui a choisi d' « éduquer » ou de « guider » les autres, qu'il s'agisse du chef militaire ou politique, ou encore de l'intellectuel, celui à qui, en somme, incombe la responsabilité de décider pour les autres, doit s'y engager pleinement, ne pas se détourner de sa mission ni faillir à son devoir de justice, car il en va de l'avenir de tout un peuple :

> « Andere können es vielleicht aufs erstemal, ich muß es zehnmal machen. Andere können es vielleicht zehnmal, ich muß es tausendmal machen. Wer aber wirklich die Beharrlichkeit besitzt, diesen Weg zu gehen: mag er töricht sein, er wird klar werden; mag er auch schwach sein, er wird stark werden »[136].

Le choc entre un Orient qui propose et un Occident qui oppose, se retrouve dans la réflexion « surgissante » de Wang : suis-je capable d'atteindre la noblesse et donc, d'endurer jusqu'au bout les blessures de la vie, ou bien n'ai-je pas assez de courage et d'humilité pour sauver ce qui me reste d'humanité ? Wang se trouve en effet en perpétuel mouvement entre l'irrésistible désir de vengeance, donc de mort sans avoir rien accompli, et la volonté de transcender cette violence qui le ronge depuis son enfance. Sortir de son enfance ou de sa jeunesse puérile, c'est sortir de son état d'esclave face à son destin. Ainsi, Döblin joue une fois de plus à confronter un Occident laid et brutal (Wang- lun) avec un Orient raffiné et « moins sombre » (son frère jumeau et néanmoins « autre ») :

[135] Karl Jaspers : "Konfuzius". In: *Die großen Philosophen* (note 133), p. 166.
[136] *Ibid*.

„Wang-luns Gesicht war schwarzbraun und viereckig, breit ; kräftige Linien holten ein reges, verschlagenes Gesicht aus. Die zarte mehr *gelbe* Tönung der Haut seines gleichaltrigen Bruders nahm trotz aller Meeresgluten keinen tieferen Schatten an; der Knabe blieb elastischer, weicher und ernster als Wang-lun, der wegen seiner bösartigen Späße unter den Spielgefährten wenig beliebt war, auch wenig Verständnis für einen der Sätze seines Vaters hatte; daß zu den fünf höchsten sittlichen Beziehungen die Bruderliebe gehörte“[137].

Un peu plus loin, le père de Wang-lun porte un masque de tigre blanc pour effrayer et éloigner toutes sortes de démons par l'exorcisme. Le « Blanc » effrayant contraste avec le « Jaune » noble du visage juvénile du frère « jumeau »:

„ Wang-schen tobte bei solcher Not in seiner weissen Tigermaske vor der hockenden Frau im Zimmer herum [...]“[138].

Cette symbolique du jaune représente en Chine la couleur de la terre fertile, mais cette couleur des épis mûrs de l'été annonce *déjà* celle de l'automne, où la terre se dénude, perdant son manteau de verdure. Elle est alors annonciatrice de déclin, de vieillesse, de mort. Le jaune (*yang*, rond, actif) émerge du noir (*yin*, carré, passif) dans la symbolique chinoise comme la terre émerge des eaux primordiales[139]. Le jaune rappelle aussi celle de l'Empereur (de la dynastie raffinée Ming renversée par les Mandchoues et que Wang veut à tout prix rétablir) que l'on retrouve à plusieurs reprises dans le roman : il est le centre de l'univers, comme le soleil au centre du ciel. Quand le jaune disparaît, il n'y a plus que perversion des vertus, de foi, d'intelligence. Voilà pourquoi Wang ne cesse d'agiter son « drapeau jaune » à chaque bond qu'il décide d'exécuter : il s'écarte de la mort pour entrer dans la lumière de l'Éveil.

[137] Alfred Döblin: *Die drei Sprünge des Wang-lun* (note 3), p.16.
[138] *Ibid*, p.20.
[139] *Jean Chevalier, Alain Gheerbrant: Dictionnaire des symboles. Mythes, rêves, coutumes, gestes, formes, figures, couleurs, nombres* (note 15), p.536.

Cependant, on ne peut pas dire que cette « étrange » gémellité repose uniquement sur l'opposé entre deux êtres pourtant si proches. La situation de Wang enfant et adolescent va évoluer par sauts, comme nous l'avons déjà vu. De plus, sa position n'est pas la même, selon qu'il se trouve face à son père, face au Bouddha ou encore face à un ennemi. C'est en effet sa relation à autrui, et non Wang en tant qu'individu qui prend le qualificatif de *yin* ou de *yang*. Ainsi, en Chine, la différenciation des comportements n'est pas conçue à partir d'un modèle masculin-féminin, mais vient s'inscrire dans un ensemble de correspondances rythmées par l'existence et l'alternance du *yin* et du *yang.* Dans l'Occident chrétien, à l'inverse, on affirme l'existence d'une verticalité des créatures dont certaines seraient « purement spirituelles » à côté d'autres qui auraient aussi une nature corporelle. Ces notions antagonistes formées en couples sont toujours le signe de la duplicité du monde, de son irréductible bipartition en deux niveaux[140].

Il est autrement dit inconcevable pour les penseurs chinois d'imaginer séparer le *yin* et le *yang*, de les saisir indépendamment l'un de l'autre, puisqu'ils opèrent au sein d'une unicité indissociable. Le *yin* en effet, contient, appelle, attend, exige le *yang* pour se manifester en tant que *yin.* Et de même le *yang* contient, appelle, attend, exige le *yin* pour se manifester en tant que *yang*[141]. Leur relation, loin d'isoler deux pôles antagonistes, est celle qui unit deux opposés strictement complémentaires, aussi bien dans leur existence qu'au regard de leur mode opératoire. Cette relation en forme de balancier constitue ainsi l'archétype du couple de notions chinoises, de même que la relation lumière- ténèbres par exemple constitue le modèle de celle existant entre les notions que l'on oppose en Occident. Il ne s'agit pas, en effet, de faire un choix définitif entre deux absolus[142], mais de prendre conscience d'une circulation perpétuelle. Ici encore, il s'agit d'en revenir au contraste surprenant entre la référence occidentale à l'immuable et la référence chinoise au mouvement que suit la vie. N'oublions pas que la Voie, le *tao*, que recherchent sans fin les penseurs de toutes les écoles chinoises, s'écrit avec la clef de la marche, ce qui désigne bien un itinéraire certes douloureux, mais ô combien libérateur, qu'il s'agit de découvrir au sein de l'instabilité de ce monde.

[140]Ou ce qui perdure d'un monde platonicien avec ses deux mondes, l'un sensible, l'autre intelligible. La dialectique occidentale est implacable quant à cette répartition inéluctable, ce dualisme sans appel.
[141] « Le taoïsme. Miroir immortel de la sagesse chinoise » (note 61), p.21.
[142]Nietzsche renoue avec cette belle rivalité entre l'« apollinien » et le « dionysiaque ». La vie est inconcevable sans cette rivalité mimétique.

Marcher, faire le « saut » pour l'intellectuel qu'est Döblin, sauter le pas d'une pensée à une autre, faire circuler des idées neuves dans un monde en mouvement, comme un corps serait secoué par les pulsations qui rythment sa vie, voilà la réelle posture de celui qui désire sortir littéralement des délimitations, des hiérarchies, des identités nettes, du *logos*, du *Cogito* et de la dialectique hégélienne- pour laquelle la chouette de Minerve ne se lève qu'à la tombée de la nuit-.

Roger- Pol Droit, dans son ouvrage *L'oubli de l'Inde*, analyse cette obsession occidentale selon laquelle nous nous efforçons de toujours faire un travail de précision, de faire en quelque sorte un « tri » pour stabiliser, croyons-nous, les contours: d'une idée, d'un projet, d'un acte : entre le vrai et le faux, le juste et l'injuste, l'homme et la nature :

> « Le mouvement de fond, en Asie, est exactement inverse: il s'agit d'effacer les barrières, les distinctions, de dissoudre ou d'écarter le sujet clos, le concept qui agrippe, les apparentes contradictions qui bloquent le mouvement. But ultime: la fusion avec le Tout, l'insertion immédiate dans un réel fluide et mouvant. Parvenir à cet état où toutes les frontières s'estompent ou s'effacent, vivre dans cette indistinction suprême, telle serait la sagesse »[143].

Cette interpénétration des cultures que Döblin s'efforce de défendre est également développée par le bouddhisme. Un nouvel ordre spirituel a sonné, où l'obligation s'impose de concilier l'universalité des valeurs et la diversité des cultures. À travers la rencontre de Wang avec le Bouddha, se produit également une rencontre étonnante entre la culture occidentale de l'accomplissement de soi de l'individu et celle, orientale, de la délivrance du « moi ». Cette rencontre permettra peut-être, enfin, le salut de « Narcisse » dans l' « Éveil ».

Dans *Wang-lun*, la figure du Bouddha ouvre la voie à un possible éclaircissement, dans lequel nos traditions occidentales commenceraient à se dévoiler elles-mêmes, au lieu de n'exprimer que *nous*-mêmes. Ainsi, ces dernières décennies, Pierre Hadot a entrepris une relecture de grande portée de la tradition classique occidentale, en vue de *renouer* pour nous le lien entre l'être et la pensée dans la philosophie grecque. Dans son ouvrage *Qu'est-ce que la philosophie antique* ?,

[143] Roger-Pol Droit : *L'oubli de l'inde.* Paris. PUF 1989, p.16.

Pierre Hadot réfléchit au concept d' « exercice spirituel » que nous retrouvons également dans l'œuvre de Döblin. En effet, Pierre Hadot explique, à travers sa lecture de la mort de Socrate, de son interprétation par Platon et de sa postérité dans le stoïcisme et autres traditions hellénistiques, que « l'exercice qui consiste à changer radicalement de point de vue et à embrasser la totalité de la réalité dans une vision universelle permet de vaincre la crainte de la mort. La grandeur d'âme se révèlera ainsi comme le fruit de l'universalité de la pensée »[144]. Cet exercice spirituel particulier se retrouve effectivement dans la littérature bouddhique, dans des textes comme le *Visuddhimagga* (« Chemin de la pureté »), de Buddhaghosa (indien, Ve siècle), ou le *Lam-rim chen-mo* (« Grand enchaînement des étapes du chemin »), de Tsongkhapa (tibétain, XIV e siècle). Par exemple, ces vers du maître indien Shantideva (VIIe siècle) dans son *Bodhicaryavatara* (« la Marche vers l'éveil ») illustre bien cette posture:

> « Le plaisir et le déplaisir ont été maintes fois pour moi des occasions de péché. / J'oubliais qu'un jour il faudrait tout laisser là et partir. / Ceux qui me déplaisent ne seront plus, celui qui me plaît ne sera plus. / Moi-même, je ne serai plus, et rien ne sera plus »[145].

Shantideva nous invite ici à mettre en œuvre un exercice spirituel dans lequel la préparation à la mort est liée, d'une part, à l'attention à l'égard de la qualité morale de nos actions, et d'autre part, à une méditation plus générale sur la nature de tous les phénomènes conditionnés en tant qu'elle est contingente. Les actions qui procèdent de cet appétit de posséder ce que l'individu désire et d'éviter ce qui lui paraît indésirable sont toutes également enracinées dans une illusion totale –une erreur intellectuelle qui, au fond, est un refus clair de prendre en considération frontalement l'inconstance de ce qui constitue son expérience –en fait, une dénégation obstinée de sa propre mortalité. C'est pourquoi il lui faut lutter contre cette disposition profonde qui le porte à se regarder, lui-même et ce qui lui appartient, comme des réalités assurées et immuables. Ainsi Döblin incite-t-il lui aussi son lecteur, dans *Wang-lun*, à contempler la contingence universelle qui lui révèle qu'il n'est finalement guère plus

[144] Pierre Hadot : *Qu'est- ce que la philosophie antique ?* Paris. Gallimard 1995, p.54.
[145] Cité par Matthew T. Kapstein.: « La philosophie du bouddhisme. De la paix en soi à la paix du monde » In : *Le nouvel Observateur* (N°50 avril/juin 2003), p. 5.

qu'un grain de poussière tournoyant en un souffle éphémère:

> « Das Ich- Ego verdirbt und zerstört die Liebe zwischen Menschen. Und um es zu überwinden, war Döblin unermüdlich auf der Suche und näherte sich auch dem ostasiatischen Denken, besonders dem Taoismus [...]. Nach der Lehre des Taoismus herrscht in der Natur vollkommende Ordnung, und die Natur bringt uns unzählige Gnaden [...]. Wu -wei, was ja wörtlich « nichts tun » meint, bedeutet also nicht, daß der Mensch sich völlig passiv verhalten, sondern daß er sich wie die Natur verhält (und das Natürliche tut) [...]. Das, was nun aber der Natur entgegensteht, ist nichts anderes als das Herz (Ich-Ego) des Menschen »[146].

Cependant, Döblin ne cherche pas à opposer deux types de systèmes, deux schémas s'ignorant ou se rejetant l'un l'autre. L'auteur pose en effet les problématiques à la place de deux cultures qui n'ont pas pensé l' « Autre » en tant qu' hypothèse intellectuelle. La philosophie aristotélicienne a souvent été assimilée à la Logique, sans que l'on se préoccupe de connaissance spéculative et pratique. La fameuse *theoria* aristotélicienne ne renvoie pas seulement à notre conception moderne de la recherche et de la découverte scientifiques, mais semble aussi parler en faveur d'un tout autre modèle qui engloberait sa dimension contemplative. De même trouve-t-on, à côté de la littérature bouddhique du cheminement spirituel, une grande quantité d'écrits bouddhiques consacrés à la logique et à la théorie de la connaissance, aux catégories et à l'ontologie élémentaire. C'est en fait la différence entre la théorisation de la « philosophie » en Occident et la pratique de l'exercice spirituel chez les bouddhistes qui mène à cette représentation binaire des deux modèles culturels. Dans *Wang- lun* d'ailleurs, l'Empereur Khien-loung représente aussi bien le pouvoir « divin » autoritaire en place et la faiblesse « immanente » qui lui rappelle sans cesse qu'il n'est qu' homme, doutant de ses choix, préférant la poésie à l'exercice du pouvoir[147] :

---

[146]Hajime Kojima: « Bemerkungen zu Alfred Döblins Roman *Die drei Sprünge des Wang-lun* (pp. 10-15). In: *Internationales Alfred Döblin Kolloquium Marbach/Berlin 1984-1985. Band 24*. Peter Lang. Bern 1988, pp. 10-11.

[147]Ernst Ribbat croit reconnaître dans les monologues à plusieurs « voix » de l'empereur, celle (intérieure), à peine voilée, de Döblin. L'auteur réapparaîtra plus tard in *Babylonische Wandrung* sous les traits du dieu déchu. A travers ces figures de pouvoir, Döblin interroge par là même sa propre responsabilité en tant qu' intellectuel; autrement dit, en tant que personnage « public »: « « Im dritten Buch [...] konzentriert sich der Erzähler doch in ungewöhnlicher Weise auf die Gestalt des Kaisers, ja, er nähert sich der Identifizierung mit ihr: Im Gespräch über das Wesen der Dichtung hört man die

„Die Ahnen lasteten auf Khien-lung ; sie peitschten ihn. Der hitzige rastlose Mann vermochte, je älter er wurde, seinen Vorfahren nicht gerecht zu werden. Ihn schüttelte, daß er in die furchtbare Verantwortung des Nachfolgers geboren war“[148].

Puis:

„Eine Bauersfrau, wie die dort drüben, wirft das weiße Korn in den Boden; ein Knabe führt eine Karre hinter ihr her mit Jauche. Lerchen singen, Herbst. Man hat keinen Anlaß, diesen Anblick –zu dichten; er ist unübertrefflich vorhanden. Immerhin könnte ich in die Versuchung kommen, ihn zu dichten, aber dann übernehme ich eine Verpflichtung gegen- den Anblick“[149].

Le personnage de Paldan Jische, Lama du Tibet, représente certes l'incarnation vivante du Bouddha et donc, l'engagement juste dans le monde, mais insiste aussi sur l'impuissance et la faiblesse de sa posture, jusqu'à le réduire lui aussi à sa position d'être humain :

„Das Leiden, das er in Nähe und Ferne sah, erschütterte ihn gewaltsam. Dies war in der Tat die Welt, auf die noch die Welt eines Maitreya folgen mußte; die Buddhas dieser Epoche und ihre Emanationen reichten nicht aus für die niederringende, niederklafternde Last des Leidens und Verderbens“[150].

En revanche, c'est le personnage de Wang qui, partant d'une existence minable et vile, réussit finalement cette synthèse entre théorie de la connaissance et progrès sur la voie de cette connaissance. Le Bouddha historique, le « Sage des Shakya » (*Shakyamuni*), se présente d'ailleurs lui-même comme un simple homme qui s'est éveillé (*bouddha*) à la loi (*dharma*) des choses et s'est attaché à la montrer aux

Stimme des Erzählers selbst, und auch die prinzipielle Problematik, der Widerspruch zwischen Selbsterlösung durch Meditation und Kunst und sozialer Verantwortung in politischen Ordnungen ist durch eine autobiographische Tönung gekennzeichnet ». In: Ernat Ribbat: *Die Wahrheit des Lebens im frühen Werk Alfred Döblins.* Hrsg. Von Wolfdietrich Rasch. Aschendorff. Münster 1970, pp. 133-134.

[148] Alfred Döblin: *Die drei Sprünge des Wang-lun* (note 3), p.285.

[149] *Ibid*, p.279.

[150] *Ibid*, p.297.

autres[151]. Sa quête a été la délivrance, mais contrairement à ses contemporains, il l'a voulue accessible par la pratique et le mérite, et non pas grâce à une connaissance réservée à quelques privilégiés. L'on retrouve cette *transmission* lors de la rencontre de Wang avec la statut de la déesse Kuan-yin :

> „Stumm und mild saßen seine Buddhas im Hintergrund der Hütte [...]; Nur ein Buddha war anders, dessen Name schon nach Schantung gedrungen war, eine Göttin, die Kuan-yin. Aus Bergkristall stand sie inmitten der andern, mit unzähligen Armen, die sich wie Schlangen aus den Schultern rangen und einem Mund, der sich so zart verzog, wie wenn ein leichter Wind über eine Weidenpflanzung fegt. Und mit aufschließenden Erschütterung hörte Wang, was diese Fos lehrten: daß man keinen Menschen töten dürfe"[152].

Le choix définitif de Wang de ne pas tuer, de ne pas intervenir dans le cours du destin, le rapproche par conséquent de la libération ultime qu'il trouvera plus tard dans la mort. Son apprentissage fidèle de la connaissance taoïste et bouddhique lui a permis de se délivrer de la souffrance et de la crainte devant la mort. Cette découverte du comportement et de l'action justes s'achève à la veille de l'anéantissement de la secte de Wang par les troupes de l'empereur. Wang se retrouve alors sous un sycomore, tout comme *Shakyamuni* s'était retrouvé sous l'arbre de l'éveil[153] pour accéder enfin à cette délivrance du mal-être engendré par l'homme vil :

> „Im Traum stand er unter einer Sykomore, an deren Stamm er sich hielt. Über seinen Kopf wuchs der Wipfel des Baumes in die grüne Breite und Höhe, so daß er, als die schweren Äste sich senkten, ganz eingehüllt und versunken im kühlen Blattwerk war und niemand ihn mehr sehen konnte von den vielen Menschen, die vorbeispazierten und sich an dem unerschöpflichen Wachstum ergötzten"[154].

---

[151] *Dictionnaire de la sagesse orientale : bouddhisme, hindouisme, taoïsme, zen.* Paris. Robert Laffont- 1989, p.54.
[152] Alfred Döblin: *Die drei Sprünge des Wang-lun* (note 3), pp 49-50.
[153]L'arbre comme axe du monde est célébré dans toutes les cultures. L'arbre de vie serait aussi le signifiant par excellence. Cf: *Dictionnaire des symboles* (note 15), pp. 62-68.
[154] Alfred Döblin: *Die drei Sprünge des Wang lun* (note 3), p.467.

Wang a réussi à s'en affranchir, car la pratique de ces doctrines vise non seulement à expliquer le monde, mais aussi et surtout à s'en émanciper en l'élucidant. Une des conséquences de cette pratique, nous dit Döblin, est sa portée universelle, puisqu'elle offre à quiconque la possibilité d'obtenir la libération, tant psychique que spirituelle, et dont l'Occident doit trouver la voie pour sortir de son aveuglement décidément tenace, comme l'insensé de Nietzsche errant de maison en maison, une lampe à la main et en plein jour, annonçant le fameux : « Dieu est mort ! »[155] :

> « Zahllose Menschen leben hin im Nichtwissen, entspannt, von Tag zu Tag, wie jungere Tiere. Sie leben, als gäbe es nicht Schuld und Erkenntnis. Sie schweifen durch die Existenz. Sie schlafen. Soll man sie aufwecken? Nehmen wir an, sie ließen sich aufwecken, -wozu? Damit sie beginnen, was die andern schon treiben? Nein, nicht dazu. Aber es wäre für die Welt ein Gewinn, wenn sie erhellt, geklärt und zum Leben geführt würden, wenn sie aufgeklärt und zum Licht geführt würden. Es gab schon eine Aufklärungsperiode. Eine neue bessere muß kommen »[156].

Mieux vaut finalement achever sa vie et rire face à la mort[157], tout comme les frères et sœurs de la secte du *Gebrochene Melone*[158], se livrant dans la joie et ivres de folie, à cette ruse collective de non-résistance…tout en dansant :

> « Sie tanzten nackt auf den Straßen, jauchzten mit markerschütternden Stimmen, sie wüßten den wahren und guten Weg, und den *tanzten* sie »[159].

[155] « Gott ist tot ». In: 3. Buch: « Neue Kämpfe » (108), « Der tolle Mensch » (125); 5. Buch: « Was es mit unserer Heiterkeit auf sich hat » (343) In: *Die fröhliche Wissenschaft* (note 4), pp. 150, 166, 271.
[156] Alfred Döblin: *Schicksalsreise* (note 5), p. 366.
[157] Döblin insiste en effet sur cette volonté de dépasser le côté tragique de sa propre mort en célébrant la joie enfin retrouvée, la délivrance ultime, cette pulsion de vie chère à l'auteur. Car comme l'affirmait La Rochefoucauld, si l'« on ne peut voir ni le soleil, ni la mort en face », nous pouvons en revanche laisser éclater notre rire à la manière d'un Diogène – lui aussi- saltimbanque et vagabond.
[158] Le « Melon Cueilli ».
[159] Alfred Döblin : *Die drei Sprünge des Wang-lun* (note 3), p. 468.

B. Sauter hors du Temps et danser par-delà l'Histoire

L'originalité de l'œuvre döblinienne réside dans la représentation de grands mouvements collectifs et scènes de masse[160], nouveauté que Brecht sera un des premiers à admirer. Le livre s'ouvre alors sur cette description qui donne le ton au roman :

> „Auf den Bergen Tschi- lis, in den Ebenen, unter dem alles duldenden Himmel sassen, gegen welche die Panzer und Pfeile des Kaisers Khien- Lung gerüstet wurden [...] die Wahrhaft Schwachen hatten keine Wohnstätten [...]. Nachts schlugen viele ihr Lager auf unter Felsen, in den riesigen Waldungen, Berghöhlen"[161].

Döblin raconte le déferlement collectif, le „Fleuve des Vraiment Faibles"[162], qui roulait en plusieurs branches à travers la plaine de l'Ouest et du Sud du Tché-li, ou à travers les villes:

> „Die fernere Stadt erwachte. Über den Präfekturmarkt hallten die Schreie zuerst. Einzelne Menschen schossen wie Bälle aus den Seitengassen. Dann warfen die Straßen größere Fetzen einer Menschenmenge über den ungeheuren Platz. Schließlich stand diese Menge selbst, gleichzeitig aus allen umliegenden Straßen aufwachsend, ein tausendarmiger Buddha schwarzen Gesichts vor der stummen Präfektur, dem Gefängnis, der Stadtkaserne[163].

[160]Ernst Ribbat rappelle à cet égard la fonction du personnage de Wang-lun en tant que « Typus des chinesischen Menschen « (« incarnation de l'homme chinois »): « « Da [Wang-lun] der Anführer der Sekte « Die wahrhaft Schwachen » ist, sind zwar alle Aussagen über das Kollektiv mit seinem Namen verbunden, aber der eigentliche Held ist kein einzelner, sondern das leidende Volk, das sich zur Revolte gesammelt hat ». In: Ernst Ribbat (note 147), p.121.
[161] Alfred Döblin: *Die drei Sprünge des Wang-lun* (note 3), p.11.
[162] *Ibid*.
[163] *Ibid*, p.449.

Parfois, à l'inverse, la description se fixe sur des danses, des scènes de rue ou des fêtes. Dans tous les cas, il s'agit de saisir par le langage le flux anonyme. Les nombreuses scènes de bataille permettent de saisir le mouvement de la masse, loin de vouloir glorifier les uns ou humilier les autres. La narration rend le mouvement confus de la bataille, capte la vision fugitive des membres, et non des corps, qui n'appartiennent à personne; une épopée du bruit, des cris d'hommes et d'animaux entremêlés. La dramatisation idéalisée des combats héroïques laisse place au grouillement anonyme et sanglant des morceaux de corps enchevêtrés. À travers *Wang- lun*, Döblin réfléchit aux possibilités qu'ont les masses d'agir pour sortir de l'oppression et devenir sujet de l'histoire. Les « trois bonds » scandent cette réflexion, que le roman résume à la fin.

Le premier bond est l'adieu à la violence initiale. Wang- lun explique alors son parcours :

> „Aufgestanden, Bruder Gelbe Glocke, ich mache Sprünge [...]. Ich muss weiter springen [...]. Das Wu-wai kommt zu mir gewandert, noch bin ich nicht da, ich kann nicht so rasch folgen. Schlachte, mein gelbes Schwert! Und jetzt-„ Er hob sich im dritten Sprung über das Wässerlein: „wo bin ich? Auf Nan-ku wieder, bei dir, Gelbe Glocke. Der Wink war gut. Die Verbrecher waren gut. Ich bien wieder zurückgekehrt aus dem Hia-ho, ich bin wieder zu Hause, in Tschi-li. Komm zu mir herüber, lieber Bruder: bringe meinen Gelben Springer mit, denn hier muss gekämpft werden"[164].

Le premier bond rappelle la volonté de se détourner du monde, de vivre en « Vraiment- faible ». Wang est en effet présenté au départ comme une brute ne connaissant que le droit du plus fort. Il découvre ainsi que le *non- agir* est le véritable agir. Le *wou- wei* est la doctrine qui commande de ne pas tuer, de ne pas faire le mal, de na pas tromper, de ne pas agir, de ne pas résister : l'action est perverse. Ne pas agir ne veut pas dire être inactif. Est seulement récusée l'action brutale, violente. Wang accepte ainsi ce monde dans lequel la vie et les phénomènes naturels sont étroitement liés.

[164] *Ibid*, pp.465-466.

Le second bond signifie le retour dans la vie, i.e. dans la violence du combat contre l'oppression. Wang-Lun n'est pas détourné du *wou-wei*, mais de l'interprétation qu'il en donnait jusqu'ici : il a désormais en tête de conquérir l'empire pour les opprimés, pour les « Vraiment- faibles », de chasser la dynastie mandchoue et de restaurer l'empire des Ming. Wang incitera son peuple à prendre les armes pour ne pas se laisser exterminer par, dit-il, « des prêtres et des empereurs étrangers ». :

> „es sei für die Anhänger des Wu-wei Notwendigkeit da, sich des Schwertes zu bedienen. Sie müßten alle ihre Reinheit und Hoffnungen wie schöne Kleider und Weihrauch auf einen Altar von sich entfernen und vor ihm opfern. Kaiserliche Truppen müßten sie opfern, die letzte Dynastie, sich selbst; es bliebe nichts übrig"[165] [...]. Wir sind auf der gelben Erde geboren und wollen uns nicht, da wir friedlich sind, von fremden Priestern und Kaisern ausrotten lassen"[166].

Wang exprime ainsi, en tant que chef de la secte, sa responsabilité à l'égard de ses frères et soeurs. Mourir dans la passivité sous les coups de l'armée impériale reviendrait à renier le projet politique de restaurer l'empire rayonnant des Ming, mais aussi et surtout à laisser l'Histoire suivre son cours, tout comme le destin, autrement dit, de façon aveugle et irrationnelle :

> „ Ma-noh bemerkte schon, als sie in der Gerätekammer zu Pa-ta-ling saßen, wie sich in Wang ein erbarmendes Gefühl für die Brüder festsetzte, die ihm vertrauten [...]. Er mußte kämpfen für die Ausgestoßenen seines Landes"[167].

Puis, plus loin:

> „Man konnte nicht die vielen Hundert, zu denen entartete Angehörige der ältesten Familien gehörten, durch Polizei und Provinzialtruppen niedermetzeln lassen; das Schauspiel der Abschlachtung von Wahnwitzigen, die sich mit keiner Handbewegung wehren würden, wagte man nicht"[168].

[165] *Ibid* , p. 379.
[166] *Ibid*, p. 390.
[167] *Ibid*, p.162.
[168] *Ibid*, p.180.

Döblin réfléchit ainsi à une nouvelle sorte de révolution - idéale - qui réussirait à concilier résistance et non-violence. Cependant, la rébellion est la seule réponse à l'anéantissement d'un peuple. Il faut refuser la fatalité car l'empereur, dit Wang, est un bourreau et non pas une force du destin. Ainsi, Wang se livre à une critique de l'interprétation non –violente du wou- wei :

> „ Ein Wahrhaft Schwacher kann nur Selbstmörder sein [...]. Und das ist Unsinn, Ngoh, und das kann ich nicht mitanschauen, und darum bin ich wieder hergekommen, weil ich schuld daran bin, und es kann doch nicht so endlos weitergehen"[169].

Döblin teste en même temps les limites du renoncement à la non- résistance, ce qui le mènera également à l'échec :

> „Ich bin selbst schon eine Leiche, nach der der Boden nicht schnappen will, um mich fernzuhalten von den teuren Geopferten. So werde ich noch eine Zeitlang auf der Erde herumrasen; der Name Wang-Lun wird den Klang eines Höllengottes bekommen [...][170]; die Gemeinheit durfte nicht in das Streben dieses Traumes hineinjohlen. Er schleppte noch in einer Art Rachsucht sein Schwert, lief todverheißend von dem Totenfeld, aber heimlich erkannte er schon, daß hier eigentlich nichts zu rächen war, dass kein Feind da war, gegen den er sein Schwert erheben sollte, weil alles dies Ende nehmen mußte"[171].

Wang se rend compte non seulement de l'impuissance et de la faiblesse de ses actions, mais aussi du malheur qui le plonge dans la solitude et la culpabilité après avoir lui-même empoisonné ses frères prisonniers du pouvoir. Ce suicide collectif plonge Wang dans un profond désespoir et l'amène enfin à cette terrible question : restaurer la paix par l'action échoue, rester immobile face à l'histoire échoue également. Quel salut politique et spirituel reste-t-il alors en ce monde pour les « Faibles » ?

[169] *Ibid*, p. 403.
[170] *Ibid,* p.427.
[171] *Ibid,* pp.429- 430.

Le troisième bond éloigne à nouveau Wang-lun de l'épée, le « Sauteur jaune », sans toutefois qu'il y ait retour à la situation initiale. Si Wang renonce au projet politique de fonder un royaume, il ne renonce pas à se défendre. La solution politique échoue, il faut résister à l'injustice, quoique sans espoir, mais la solution la plus sage serait de « penser à la douceur de la non- résistance » qui libèrera tous ceux qui surmonteront leur souffrance en plaçant l'exigence de justice au-delà du pouvoir comme en deçà du langage et réduira le cours du destin et de l'histoire en un imperceptible silence :

> „Weißt du, Gelbe Glocke, wie das Schicksal aussieht ? Wie eine Leiche; sie läßt sich nicht ansprechen, nicht besänftigen, nicht erzürnen; du kannst nach ihrer Seele mit Tüchern wedeln in Gärten, auf dem Dache, vor der Tür, im Hof![...] Ich bin der Boden, auf dem das Wu-wei gewachsen ist, das einen Teil meines Geistes mit sich fortgenommen hat [...]. Jetzt richtet sich, lieber Bruder, alles auf mich und nimmt ein so sonderbar gequältes Gesicht an [...]. aber mein Sohn, den ich ohne Frau gezeugt habe, das Wu-wei, winselt nach mir. Du weißt ja selbst, was ich sagen will. Mein Sohn kann winseln. Ich muß die Brüder und Schwestern beschützen, wie ich's schon immer getan habe. Wir müssen das Kaiserreich der Mings aufrichten [...]" [172].

En fait, l'absurdité de l'Histoire chez Döblin est mise en lumière par son attirance pour le taoïsme. Le mythe gandhiste est à cet égard particulièrement significatif, puisqu'il emprunte des doctrines réactionnaires comme des doctrines progressistes. Par là, il ne vit ni dans la nostalgie d'un Paradis Perdu ni dans l'espoir d'une Terre Promise. En démystifiant la nostalgie du Paradis Perdu et de la Terre Promise, il parvient alors à les dépouiller de toute possibilité d'horizontalité pour leur redonner leur véritable dimension verticale par laquelle ils se risquent dans le transhistorique et dans le métaphysique. Le taoïsme (tout comme le gandhisme) offrait une solution métaphysique aux problèmes politiques. L'Inde et la Chine semblaient pouvoir résoudre la question des masses, ce qui séduisit une partie des Européens voyant par là une possibilité de retrouver ce dont ils se croyaient à jamais dépossédés : une utopie. Le problème chinois est le problème de la masse. On retrouve alors ce « dialogos » vivant, vivace, emprunt à la fois de métaphysique et de politique entre

[172] *Ibid*, p.428.

Ma-noh et Wang-lun, tout comme Romain Rolland l'Européen oriental et Gandhi l'Oriental européen, l'ont réhabilité.

On sait en effet d'après le *Journal*[173] de Romain Rolland que sa *Vie de Tolstoï* (1921) eut une grande importance dans la maturation des idées de Gandhi. Le message de Gandhi au monde est celui de l'*Ahimsa*, que l'on traduit souvent par « Non-violence », mais que Romain Rolland préférera expliciter en « Non-acceptation », voire en « Non-résistance active »[174]. Pourtant, dans l'histoire comme dans le roman de Döblin, les faits ne sont pas immédiats. Quelle similitude entre la situation de Wang-lun et celle de Gandhi qui se voit reprocher par son ami Rolland son attitude durant la Première Guerre :

> « Mais qu'un homme de grand courage, de foi absolue, comme vous, qui condamne sans compromis le meurtre humain, la guerre des nations, y prenne part - et de son choix, sans y être contraint -, rien au monde ne peut me le faire, non pas seulement admettre, mais comprendre »[175].

Rolland s'inquiète également de savoir comment ce qui prend corps en Inde se résoudra :

> «Toute la question pour nous, dit-il, est maintenant que cette révolution inévitable s'accomplisse par la Non-violence et par l'amour - et qu'elle ne soit pas livrée aux forces aveugles de la haine, qui soufflerait la destruction sur toute la terre », ajoutant même que Gandhi est « pour ces combats à venir, notre général reconnu et éprouvé ».[176]

Pour le romancier, l'Inde est peut-être - c'est du moins ce qu'il souhaite- le théâtre d'une répétition de ce qui pourrait advenir en Europe notamment. En 1931, Romain Rolland et Gandhi s'accordent pour affirmer que les temps sont incertains :

---

[173] Gandhi et Romain Rolland: « Journal » . In: *Correspondance, extraits du Journal et textes divers* (10.12.1931).Paris. Albin Michel 1969, p.46.
[174] Par Régis Poulet : « Autour de Romain Rolland et Etiemble». In : *Contributions de l'Asie aux eschatologies politiques de l'Occident.* (www.larevuedesressources.org). Article du 5 septembre 2003.
[175] Dialogue entre Romain Rolland et Gandhi du 07 mars 1928. In: « Journal » (note 173), p.53.
[176] *Ibid*, p.58.

> « (R. Rolland) : La jeunesse allemande est prête à tous les changements : à la guerre, à la révolution, aux fascismes ; tout y est possible. [...] - (Gandhi) : Cette fluidité actuelle de l'Europe peut prendre toutes les formes. [...] R. R. : - Vous, aux Indes, vous avez votre mission nette et claire pour tous, votre idéal commun. Mais l'Allemagne ne trouve pas son emploi, ni moralement, ni matériellement ; la jeunesse qui sort des écoles se trouve devant le néant : chômage absolu, matériel et moral. C'est pourquoi elle serait la plus apte, en Europe, à recevoir de grandes influences » [177].

Ces propos interviennent bien sûr vingt ans après l'écriture de *Wang*-lun, mais ne peut-on pas déjà déceler dans cet ouvrage un appel en direction des Européens de bonne volonté, à ceux qui désirent ardemment devenir acteur de l'histoire ? Autrement dit, il faut réévaluer l'*Aufhebung* hégélienne de la *Phénoménologie* : sauter, bondir, grandir, transcender son moi pour ne plus rester à la surface ou pire encore, sombrer dans l'oubli de sa propre histoire. À l'aube de la Grande Guerre qui guette les terres d'Occident, Döblin affirme, à l'image de Rolland, que c'est contre l'exploitation du reste du monde qu'il faudrait soulever les masses.

Selon Gandhi, le problème est celui de « l'Argent anonyme », du capitalisme, et Romain Rolland convient avec lui que « le problème qui se pose est un problème de tactique. Le but est net : il faut la victoire du peuple humain, du Travail »[178]. Sera-ce par la violence ou par la non-violence ? Pragmatique, le Français affirme que le moyen le plus efficace sera celui qui obtiendra « l'ordre juste ». Et selon lui la non-violence en serait capable « si elle est appliquée dans l'esprit absolu, sans compromis »[179] - ce que Gandhi représente en Inde. Les propos suivants de Rolland font étrangement écho à la volonté politique döblinienne d'allier action non-violente et action révolutionnaire :

> « Tout le problème serait, pour moi, si j'étais le maître des circonstances, d'opérer maintenant le mariage de la Non-violence et de la Révolution. Et la lecture que je viens de faire [...] de l'Autobiographie de Gandhi [...] m'a démontré qu'une telle union est possible et féconde, dans certaines conditions. Il faut chercher à ce que

[177] *Ibid*, dialogue du 10 septembre 193, p.61.
[178] *Ibid*, p.74.
[179] *Ibid*, p.75.

ces conditions soient réunies en Europe. Mais ce n'est pas de sitôt qu'elles seront réalisées »[180].

Mais Gandhi éprouve « une profonde méfiance du succès ultime » de l'expérience russe qui est à ses yeux « un défi à la non-violence »[181]. Il dit ainsi à son ami français :

> « Les problèmes que vous avez placés devant moi sont terribles. Tandis que la non-violence agit et agira efficacement dans l'Inde, il se peut qu'en Europe elle échoue. Mais cela ne me gêne pas. Je crois que la non-violence a une application universelle. Mais je ne crois pas que moi, je puisse donner à l'Europe ce message [...] »[182].

L'espoir est encore permis ; l'un comme l'autre pensant que la non-violence peut se satisfaire d'une organisation de taille modeste ; il suffirait d'un chef, et elle s'imposerait en Europe. Ce chef que Döblin a -comme il le dira plus tard lors de son douloureux exil, loin des espérances passées de l'Europe du début du siècle- « naïvement » mis en scène a certes courageusement vaincu sa haine et son désespoir, mais il a finalement échoué, car la restauration d'un ordre nouveau et juste n'est possible sans le consentement, la volonté et l'action de tout un peuple, uni, structuré, organisé ; tout ceci montre bien s'il en est que la non-violence radicale, voire un certain déni de violence reste de l'ordre de l'utopie qu'aucun peuple européen ne pourra transformer en fait historique. Gandhi rappelle d'ailleurs à ce titre sa « profonde méfiance » quant à l'issue politique de la Révolution russe, véritable « défi à la violence ». En d'autres termes, l'établissement de la démocratie est-il possible pour un peuple qui n'a connu que la violence et l'injustice ?

Il est par ailleurs intéressant de constater l'intérêt de Rolland pour l'Allemagne qui selon lui, serait « la plus apte en Europe à recevoir de grandes influences », car c'est l'absence d' un « idéal commun » qui fait d'elle un état déchu tant spirituellement que politiquement. C'est bien ce « manque » de lien social, cet oubli du passé et ce déni du présent que Döblin tente de faire renaître dans l'esprit de

[180] *Ibid*, p.261.
[181] *Ibid*, p.84.
[182] *Ibid*, pp.83-84.

ses compatriotes à travers Wang-lun, sorte de Gandhi dont l'Allemagne, comme chaque peuple, aurait besoin pour affronter sinon défier son avenir.

Cependant, Döblin rappelle les limites de notre propre liberté lorsque l'esprit critique laisse place à l'aveuglement de la croyance. Wang représente certes le chef -sage grâce à son apprentissage du wou-wei, mais son ascension n'aurait pu se faire sans l'incroyable « envoûtement » qu'il exerce sur les membres de sa secte :

> « Du mußt uns führen, Wang. Tu, wie du willst » [...]. Ich führe euch nicht. Wenn ihr meinen Willen habt, will ich euch auch führen. Ihr müßt mir zustimmen, gleich und in diesem Augenblick. Und ihr werdet nicht zögern, und die im Dorfe sind, werden nicht zögern, denn im Grunde spricht ja keiner von euch anders [...] ».[183]

Puis:

> „Wang-lun, der lange gefährliche Kerl aus Hun-Kang-tsun in Schan-tung, hat sonderbare Sachen von den goldenen Fos erzählt; er hilft uns, er kann zaubern, wir wollen mit ihm zusammengehen"[184].

Possédé lui-même par le rêve de rupture, d'aventure et de mouvement, Wang s'adresse à des êtres atypiques, à ceux que ne satisfont ni la paix, ni l'ordre, et leur promet ainsi un destin plus dense et plus fort.

Döblin développe d'ailleurs cette idée d' « éducation » de la masse, tâche assignée aussi bien à l'intellectuel qui doit montrer le vrai et réel chemin à suivre, qu'au « chef » politique ou spirituel qui doit amener celle-ci non pas à sa perte, mais à la concrétisation d'un idéal de liberté et de justice pour tous :

> „Die Masse erfuhr niemals, was wirklich eine Gesellschaft ist, weder in der Schule noch draußen. Statt dessen fing man sie ein und berauschte sie mit Vorstellungen aus der Sphäre des Herrn und Knechtes, mit den Vorstellungen der Gewalt, des Krieges, der Technik, des Erfolges, des Rekords [...]. Die Entlarvung und Anprangerung dieser ungeheuerlichen Entartung, das ist das Eine, was dem, der heute schreiben

[183] Alfred Döblin: *Die drei Sprünge des Wang-lun* (note 3), p.80.
[184] *Ibid*, p.103.

> will, mit auf den Weg zu geben ist, - als Aufgabe und Kraft, die den Zuberstab bewegt. Es ist das Negative.
> Positive: die Autoren haben sich weit aus der Sphäre der Gewalt, der Menschenverachtung und der Grausamkeit zu entfernen. Sie haben die Feigheit und die bequeme Unklarheit zu vermeiden. Das Schreckliche ist nicht um seiner selbst willen aufzusuchen, sondern als abscheulich und entartet zu zeichnen. Der unermüdliche Kampf aller Menschen, besonders der Armen und der Unterdrückten, um Freiheit, Frieden, echte Gesellschaft und um Einklang mit der Natur gibt genug Beispiele für Tapferkeit, Kraft und Heroismus"[185].

En d'autres termes, les membres de la secte confie à Wang leur „sauveur", leur avenir, voire leur vie toute entière. A travers lui s'exprime tout à fait clairement une vision cohérente et complète du destin collectif. Autour de lui se cristallise de puissantes poussées d'émotions, d'attente, d'espoir et d'adhésion. Héros au sens que le mythe greco- latin attribuait à ce terme, à la manière encore de l'*Ulysse* de Joyce, doté d'attributs contradictoires. Cependant, à force de rencontres, de conflits, de « disputes »[186], Wang va devenir le moteur de l'ouvrage, au gré de la composition architectonique de l'auteur, l'idéal possible qui se nourrit continûment des individus qu'il croise, les uns le haïssant, les autres l'adorant, mais tous lui vouant une admiration qui fait de lui un « sur-homme », sommation de toutes les différences, de toutes les altérités, de toutes les interrogations ; en somme, un « Vraiment-faible » :

> „So habe ich in einem chinesischen Roman mit solchem Paukenschlag begonnen und mit solchem dumpfen Trommelwirbel der unterirdischen Revolution. Darin wird begonnen aus rein formalen, ich möchte sagen musikalischen Gründen mit dem Bericht von einem einzelnen Mann, welchen Bericht ich dann weit ausspinne, und dieser Mann muß der rote Faden werden, an den sich andere Fäden anlagern, und so gruppiere ich um ihn Menschen nach Menschen, dränge ihn zu Handlungen, damit sich mehr und mehr Menschen um ihn sammeln, uns so machte ich ihn zum Helden, zum Beweger dieser Bewegung, füge zur Verbreiterung noch einige Episoden hinzu und habe nunmehr rein artistisch den Beginn meines Buches hingesetzt. Nein, so hinsetzen müssen. Dieser bestimmte Wille zur Dynamik und Proportion, eine

[185] Alfred Döblin, « Der historische Roman und wir » (1936). In: *Aufsätze zur Literatur* (note 2), p.186.
[186] Au sens étymologique, *disputatio:* « dispute », « débat contradictoire ».

> musikalische Tendenz, Tendenz einer architektonischen Musik, hat jene Figuren, ihre Ansammlung und ihre charakteristische Fortbewegung erfordert und mithervorgebracht. Das Fortgesetz, muß ich sagen, hat eigentlich den Inhalt, wie er konkret dasteht, erzeugt. Episches Thema aber war: einer kämpft vergeblich gewaltlos gegen die Gewalt, ein schwacher Held, der wahrhaft Schwache"[187].

Autrement dit, qu'importe la forme si l'histoire ne fait pas sens. Döblin rejette aussi bien les « monuments » épiques des Anciens que les mauvais romans modernes de type dramatique, qui, au fond, préfèrent le Beau au Vrai, ou plutôt, au Véritable, comme dirait Döblin : l'Être véritable qui vit et ressent à travers la vibration et le mouvement des mots. L' « œuvre épique » selon lui est donc une sorte de « sens en mouvement ». Le sens se construit en fonction de considérations ou d'intuitions formelles. Ce sont elles qui gouvernent les dispositions et proportions, elles-mêmes produisant à leur tour accélérations et ralentissements, ruptures et relances, regroupements et actions individuelles pour créer du sens : la révolution tant épique que politique est en marche ! Wang- lun ne devient le héros, le « moteur de ce mouvement », dit Döblin, seulement pour créer ou recréer un mouvement collectif autour de lui. L'action n'est donc pas déterminée par les dispositions singulières d'un « caractère » et l'action fait place à ce « roulement sourd de tambour de la révolution souterraine »[188], au cri de l'âme des « Vraiment- Faibles », à une métamorphose des mouvements de l'âme en un seul et même élan; d'où une tessiture narrative particulièrement intense qui accompagnera ses futurs romans:

> „Von anderen Teilen der Mauer waren die Männer schon vorher in sie gedrungen. Die Lungen waren ihnen sonderbar gefüllt. Ihnen schauderte unter einer Hitze, die fingertief unter ihrer Haut flammte und erlosch. Das Blut sprühte in ihren Köpfen. Der Rumpf fiel ihnen weg [...]. Hunderte versteckten sich in den Häusern, auf den Korridoren, unter den Tischen, denen eine Presse die Därme, die Milz und den Magen zusammenschnürte, dann wieder losliess. Die Traubenpresse arbeitete an ihnen in einem Rhythmus, der immer schneller wurde. Sie würgten die gelbe Galle heraus, ihr Darm verspritzte sich und suchte zu entweichen. Ihre Gesichter

[187]Alfred Döblin : « Der Bau des epischen Werks ». In: *Aufsätze zur Literatur* (note 2), pp.126-127.
[188] « [mit solchem] dumpfen Trommelwirbel der unterirdischen Revolution ». *Ibid*.

verlängerten sich. Grüne Tiere liefen an ihren Gesichtern vorbei nach rechts, dann kehrten die Tiere um; die ganze Reihe lief nach links herübe“[189].

Wang- lun, en tant que support du mouvement collectif, disparaît de la scène au Livre III, quand le mouvement de masse fait place, pour des raisons formelles d'équilibre, à des tons plus solennels ; en d'autres termes, après le rugissement souterrain du mouvement révolutionnaire, un temps de répit, de « méditation » en quelque sorte, est nécessaire. Wang-lun effectue un revirement intérieur, il quitte sa secte, disparaît bien loin des siens. Apparaît alors la figure solennelle du pape tibétain, avec un décor très différent, très austère, clos, que Döblin décrit ainsi : des monastères, les contrées glacées du Tibet, et le cortège somptueux du pape pénétrant en Chine pour rencontrer le grand empereur mandchou. L'appel du « Sauveur » qui ne cesse de retentir dans notre histoire, n'est plus d'actualité dans une société dans laquelle l'homme véritable, « Vraiment-faible » n'a pas sa place ; car celui-ci est et demeure au-dessus de la norme, mais toujours parmi les hommes.

L'image du chef, qu'il soit homme ou dieu, ne cessera de préoccuper Döblin. Dans ses ouvrages en effet, l'on peut suivre les étapes successives, les différentes métamorphoses de l'écrivain et ainsi, comprendre avec et à travers lui, l'histoire d'une Europe sombrant dans le chaos du fascisme et de la guerre mondiale. Wang représente ce « pas encore » à l'aube de la Grande Guerre qui préserve l'étonnement- ou que l'étonnement préserve- à la fois mystique et magique de Döblin[190]. Il est ce Sauveur intelligent et altruiste, ambitieux et quelque fois irrationnel, rempli de joie, mais aussi de silences qui font de lui un chef qui agit pour le peuple et non pas à sa place.

---

[189] Alfred Döblin: *Die drei Sprünge des Wang-lun* (note 3), p. 267.

[190] Ulrich von Felbert voit ainsi en Wang la figure universelle du « damné », du « colonisé », du « déclassé », du « Vraiment-faible », d'ici et d'ailleurs: « « es soll der wirtschaftliche und politische Zusammenhang von Elend, Armut und Repression hier und dort deutlich gemacht und die Konsequenz daraus gezogen werden: Der Leser oder Zuschauer soll begreifen, daß es sich nicht um örtliche Mißstände handelt und daß nur eine Weltrevolution die Lösung bringen kann ». In: Ulrich von Felbert: *China und Japan als Impuls und Exempel. Fernöstliche Ideen und Motive bei Alfred Döblin, Bertolt Brecht und Egon Erwin Kisch*. Forschungen zur Literatur- und Kulturgeschichte. Band 9. Hrsg. Von Helmut Kreuzer und Karl Riha. Peter Lang. Frankfurt am Main/ Bern/ New York 1986, p. 64.

C. Le passage d'un Moi éclaté à un soi revisité: «je » est des « *autres* », ici et ailleurs.

C'est à Berlin que Döblin puise toutes ces idées métissées qui vont nourrir ses personnages, car Berlin la « petite Europe » est le lieu par excellence de l'altérité, de la rencontre avec d'autres « *moi* », d'autres *mêmes*. Berlin, c'est le souvenir de l'abandon du père (parti avec sa maîtresse en Amérique), le symbole de la misère (sa famille part de sa ville natale Stettin et débarque à Berlin sans un sou en 1888). C'est aussi à Berlin qu'il s'installe en 1919, pour y exercer la médecine, mais dans l'Est, le Berlin populaire[191]. Ses patients appartiennent presque exclusivement aux classes populaires des travailleurs et des petits employés, lassé d'avoir côtoyé pendant trop longtemps des bourgeois méprisables et trop gâtés[192]. Berlin lui procure l'expérience radicalement nouvelle de la grande ville, d'un espace inconnu à parcourir en tous sens, du bruit, de la foule, du mouvement, du rythme effréné de la grande ville; autrement dit, du vivant à tous les coins de rue, à tous les étages, dans tous les quartiers, qu'ils soient riches ou pauvres, car c'est la diversité sous toutes ses formes qui intéresse Döblin. Berlin, la ville qui ne s'endort jamais, qui ne s'ennuie jamais, ne peut qu'animer l'imagination de l'auteur et le pousser à raconter cette danse infernale dans laquelle tous les corps se rencontrent sans jamais se toucher.
Ainsi, Döblin raconte dans un article :

> « Vierunddreißig Jahre laufe ich hier herum, immer neugierig, beobachtend, wie sich das bewegt, und wie es sich ruckartig entwickelte. Das zuckte durch alle, man konnte nicht still dabei bleiben, man mußte daran teilnehmen. Die Kunst, die Bilder,

[191]Leo Kreutzer insiste ainsi sur cette identification à la classe populaire et sur ce sentiment d'appartenance à une société « souterraine », à la fois moteur et victime du Progrès: « Alfred Döblin war nach der Flucht des Vaters im Osten Berlins unter nahezu proletarischen Bedingungen, jedenfalls in proletarischer Umgebung aufgewachsen. Im Falle seiner Solidarisierung mit den sozial Deklassierten spielten nicht nur politische Einsicht und moralische Empörung, sondern eigene Erfahrungen eine Rolle. Andererseits war der soziale Status seiner Jugend eben nicht einfach der der Armut, sondern der Verarmung [...]. In: Leo Kreutzer: *Alfred Döblin. Sein Werk bis 1933.* Sprache und Literatur 66. Kohlhammer. Stuttgart/ Berlin/Köln/Mainz 1970, pp.77- 78.
[192] Louis- Ferdinand Céline médecin (tout comme Döblin) en fera autant, même si l'auteur de *Mort à crédit* ou du *Voyage au bout de la nuit* est ce *Kolossos,* « double monstrueux » de Döblin. Un médecin qui se « convertit » à l'écriture ressemble à un médiateur hors du commun. Ne songe -t-il pas ainsi à s'occuper plutôt des « âmes » et non plus des corps, à passer de la contingence à la nécessité?

> Plastiken, Bücher, Romane, Theater, Gedichte waren mir nie interessant [...]. Bezaubert stand ich nur vor Häuserbauten, an Fabriktoren. Nichts verstehe ich von Mathematik und Maschinen, aber eine surrende Dynamomaschine in einem Keller, an dem ich vorbeigehe, wühlt mich auf [...]. Und weiter draußen [...], das rebelliert, konspiriert [...], demonstriert, Mieter, Hausbesitzer, Juden, Antisemiten, Arme, Proletarier, Klassenkämpfer, Schieber, abgerissene Intellektuelle, kleine Mädchen, Demimonde, Oberlehrer, Elternbeiräte, Gewerkschaften, zweitausend Organisationen, zehntausend Zeitungen, zwanzigtausend Berichte, fünf Wahrheiten [...]. Diese Erregung der Straßen, Läden, Wagen ist die Hitze, die ich in mich schlagen lassen muß, wenn ich arbeite [...]. Das ist der Benzin, mit dem mein Motor läuft » [193].

C'est aussi Berlin qui lui souffle ses manifestes des années dix. Le premier texte de Döblin, *Moderne*, qu'il a écrit à 18 ans, rend ainsi compte de la réalité sociale, celle des masses exploitées, ces « autres » qui sont systématiquement mis au banc de la société moderne : les artistes, les jeunes, les fous, et dans *Moderne*, la femme. L'ouvrage débute par un croquis de la rue, où l'individu se fond dans la masse, puis met en scène la jeune fille errant jour après jour dans la ville, en quête de travail, étrangère aux autres et misérable, cherchant consolation dans la religion, ce que Döblin dénonce à l'époque sans équivoque -et dans la droite ligne de Marx- comme l'opium du peuple. Ce texte se réfère explicitement à *Die Frau und der Sozialismus*[194], d'Auguste Bebel qui dénonce le sort réservé aux femmes du prolétariat qui n'ont d'autre choix que de tomber dans la prostitution et s'attaque ainsi aux romans sentimentaux et au prétendu « idéal féminin » réservée à une littérature bourgeoise et provinciale. S'interroger en effet sur la place et le rôle de la femme, que la représentation dominante érige en pilier de la famille, remet évidemment en cause l'ensemble de l'équilibre social. Légalement exclues de la vie économique et sociale, les femmes sont privées du droit de vote et ne peuvent, jusqu'en 1908, être membre d'une organisation politique. *Moderne* dénonce alors le décalage entre un idéal bourgeois qui perçoit le travail des femmes comme une dégradation et la réalité sociale. De plus, la déqualification du travail féminin et la

[193] Alfred Döblin in la « Vossische Zeitung » du 16 avril 1922. In : Jochen Meyer: *Alfred Döblin. 1878 -1978. Eine Ausstellung des Deutschen Literaturarchivs im Schiller- Nationalmuseum Marbach am Neckar. Nummer* 157. Deutsche Schillergesellschaft Marbach 1978, p.216.
[194] August Bebel: *Die Frau und der Sozialismus.*Berlin. Dietz 1990.

faiblesse corrélative des salaires sont implicitement justifiés par le caractère épisodique du travail des femmes, toujours présenté comme un appoint ou un substitut au travail masculin. Qu'elle soit domestique ou ouvrière, la femme n'est jamais perçue comme une véritable « professionnelle », la faiblesse de son salaire en est une conséquence. La femme seule est donc bien souvent contrainte de se livrer à la prostitution, dont le développement a beaucoup inquiété August Bebel qui rend hommage dans son manifeste à la féministe socialiste Clara Zetkin (1857-1933) qui envisageait le travail de la femme comme la condition de l'égalité. Dans un article de 1896 intitulé *Die Frau in der Klassengesellschaft*[195], Döblin condamne fermement la condition de la femme, avatar du capitalisme qui creuse de plus en plus les inégalités entre tous les hommes :

> „Der Mensch ist zuerst Mensch und erst darauf Alles andre. Sein Körper verlangt seine Rechte [...]. So übernimmt sie für einen Hungerlohn jede, jede Arbeit, schwieriger als die des Mannes, selbstredend viel weniger bezahlt, ist sie doch nur eine- Frau! [...] – aus diesem jammervollen Leben *können* sie sie retten; es gibt eine Rettung- eine Rettung- die Prostitution! ... Und wieder und immer wieder der Satz: Der Mensch ist ein Mensch[…]! In Berlin sollen allein 20 000 Prostituierte sein, eine Zahl, die sicher viel zu niedrig gegriffen ist. Dass gerade Berlin so stark mit Prostituierten bevölkert ist, - denn ich darf sagen, bevölkert-, erklärt sich leicht aus dem Aufschwung seiner Maschinen etc. etc. Industrie, deren größere Verbesserung jedesmal eine Menge Arbeiter überflüssig macht und so seine Arbeiterinnen prostituiert [...]. Ein furchtbares Übel ist die Prostitution, *kein* notwendiges. Sie ist die Folge des Kapitalismus [...]. Die Frau aber sei gleichgestellt dem Manne, gleich im Recht, wie gleich in der Pflicht [...]. Solange aber die Frau sich nicht gleich *fühlt* dem Manne, solange wird sie ihm untergeordnet sein, solange wird sie sich durch ihn erniedrigen, entwürdigen lassen"[196].

[195] Alfred Döblin: « Die Frau in der Klassengesellschaft » (pp.12-17). In: *Schriften zur Politik und Gesellschaft*. Walter- Verlag. Olten und Freiburg-in-Breisgau 1972.
[196] *Ibid*, pp. 13-17.

Le premier grand roman berlinois s'intitule *Wadzeks Kampf mit der Dampfturbine*, écrit en 1914 et publié en 1918. C'est sur le mode du burlesque que Döblin reprend la problématique sociale. Il fournit le même cadre que dans *Moderne*, la grande ville, mais le transpose cette fois- ci dans le milieu de la petite et moyenne bourgeoisie industrielle. Döblin se sert à cette fin d'images et de personnages aussi grotesques les uns que les autres pour bien démontrer l'absence totale de désirs, de projets, d'idéaux communs dans un monde égotiste, vide de sens. Cette absurdité palpable dans la réalité se traduit par la représentation de couples antagonistes : Wadzek et son acolyte Schneemann, sortes de Laurel et Hardy pathétiques.

En décrivant la résistance à la concentration économique et à l'oppression par les puissants, Döblin continue de s'interroger sur l'échec de l'action politique en tant qu'acte violent, mais cette fois-ci, la présence absente, l'ailleurs, le double lointain, devient plus urgent que dans *Wang-lun*. Ainsi, *Wadzek* tourne en dérision les velléités d'action. Certes à la fin, tout comme Wang, Wadzek semble découvrir une réalité « autre » qu'il avait jusque- là ignorée: travailler pour la vie, pour les hommes. Il comprend par ailleurs toute l'importance de la dimension éthique d'une action individuelle. Cependant, Döblin met toujours en exergue cette distorsion profonde entre un bonheur individuel réservé aux puissants et la vérité collective des opprimés qui nous rappelle que nous sommes tous « l'autre » de quelqu'un.

Wadzek détruit ainsi l'image complaisante qu'il avait de lui-même : destruction symbolisée par le bris du miroir dans lequel celui-ci a coutume de se regarder, mais dont il garde et promène ensuite dans sa poche les morceaux, comme les restes dérisoires de son moi éclaté. Il doit par conséquent faire l'apprentissage de la dépossession complète, l'asservissement à sa femme, le renversement total d'une position de pouvoir en celle de soumission, pour qu'une remise en question commence à se dégager timidement et qu'une issue apparaisse sous la forme d'une fuite vers le lointain, l'Amérique, pour retrouver une identité oubliée, voire reniée (la figure du Père -de Döblin-, du pouvoir).

Cette problématique döblinienne apparaîtra lors de l'exil au lendemain de l'arrivée des nazis au pouvoir, sous les traits burlesques, mais ô combien narcissiques, du dieu babylonien, lequel devra « subir » tout un cheminement initiatique pour connaître enfin le frêle bonheur d'être homme, dépouillé du pouvoir

et de la richesse, afin de retrouver cette « primitivité » aurorale que Döblin recherche dans l'histoire des peuples lointains et qu'il nous relate à travers notre propre histoire.

Voilà un des nombreux exemples de productions écrites liées à Berlin, terre maternelle de ses multiples créations. Elle a été pendant des décennies le matériau de son observation et de sa réflexion et lorsque Döblin parle de la Chine, de l'Inde ou du Groenland, c'est toujours de Berlin qu'il parle :

> « Mein Denken und Arbeiten geistiger Art gehört, ob ausgesprochen oder nicht ausgeprochen zu Berlin [...]. Dies ist der Mutterboden aller meiner Gedanken [...]. Diese Mietskasernen und Fabriken sind durch Jahrzehnte mein Anschauungs- und Denkmaterial gewesen, und ob ich von China, Indien und Grönland sprach, ich habe immer von Berlin gesprochen, von diesem großen starken und nüchternen Berlin [...]. Ich sah, wie hier der Einzelne verschwand, wie es hier nur tätige und leidende Massen gab: das große Kollektivum, eine Volksmasse in einer revolutionären Bewegung zur Abwälzung seiner Not, das war das Thema meines ersten Buches, schon vor dem Krieg [...]. Hier sah ich die sozialen Kämpfe und habe aufgezeichnet, was Technik und Industrie aus dem Menschen machen und wie sie aus Werkzeugen der Menschen zu Tyrannen über den Menschen werden »[197].

Selon Döblin, l'écriture doit être le lieu de la relation et de la quête de l'autre. De la « reliance » entre Orient et Occident, vie et mort, désir et objet du désir. Toute son œuvre –épique, essais philosophiques ou politiques, romans de l'exil- va dans le même sens, animée d'un même souffle. Elle accomplit, dans une sérénité magnifiée, transfigurée, le trajet vers le lieu où art et vie ne font qu'un. Trouver le lieu où cette rencontre se fait suppose alors une double vision qui permet de connaître une période d'éveil. C'est alors qu'a commencé chez Döblin une prise de conscience de la beauté de la nature comme de la réalité dramatique du monde. Il ne s'agit pas, dans ses œuvres, de symbiose ou de communion avec l' « autre », notions qui induisent son absorption, voire son effacement total qui aurait permis au « moi » occidental de s'approprier comme toujours une hypothèse nouvelle et définitive, mais bien plus de respect de l'autre (qui *conserve* sa place), de lucidité qui préside aux liens entre

[197] Jochen Meyer: *Alfred Döblin. 1878 -1978. Eine Ausstellung des Deutschen Literaturarchivs im Schiller- Nationalmuseum Marbach am Neckar* (note 193), p.214.

Orient et Occident, à la recherche du lieu où cette « rel(i)ance » peut enfin s'effectuer : au pays de l'art, de l'écriture.

Ce lieu « autre » a été développé par Michel Foucault dans son ouvrage *Les Mots et les Choses* sous la notion d' « hétérotopie » qu'il applique à la Chine en tant qu'outil de travail et de reconfiguration philosophique par excellence. Mais c'est lors d'un entretien qui eut lieu au Japon en 1978 et retranscrit dans l'ouvrage *Dits et écrits* (1976-1979) que le philosophe se confronte directement à ce lieu qui est « autre »[198]. Voici ce que Foucault livre de ses premiers souvenirs lors de ce voyage :

> « Pour moi, du point de vue de la technologie, du mode de vie, de l'apparence, de la structure sociale, le Japon est un pays extrêmement proche du monde occidental »[199].

Il suffit pour le philosophe d'aller à la rencontre de ce pays lointain pour découvrir la pertinence de cette notion de « pensée occidentale » :

> « Ce qui m'a impressionné était ce mélange de proximité et d'éloignement. Et je n'ai pu avoir aucune impression nette »[200].

En d'autres termes, ce voyage lui a permis à la fois de faire une expérience philosophique et spirituelle certes singulière, mais aussi paradoxale, puisqu'il lui a été en même temps impossible de saisir ou de penser la chose en question. C'est en cela que François Jullien analyse l'embarras de Foucault à l'égard de la relation Japon- Occident : en m'éloignant de la tradition judéo-chrétienne occidentale et de toute l'histoire de la philosophie européenne, j'ai du mal à les saisir, mais je peux les « requestionner », tandis que *du dedans*, à l'instar de Jullien, la radicalité des ruptures ou tensions me semblent bien plus évidentes. Passer par la Chine, effectuer ce bond extrême vers l'Orient, permet au philosophe de déconstruire du dehors pour ensuite reconstruire du dedans. En outre, il s'agit de réexaminer les questions propres à la philosophie, mais à partir de domaines qui lui sont extérieurs et en s'appuyant sur des compétences qui lui échappent. Foucault va alors esquisser sa vision de la philosophie « à venir » :

---

[198] Cité par François Jullien et Thierry Marchaisse (note 115), pp.16-17.
[199] *Ibid*, p.18.
[200] *Ibid*.

> « Ainsi, si une philosophie de l'avenir existe, elle doit naître […] en conséquence de rencontres et de percussions entre l'Europe et la non- Europe »[201].

N'est- ce pas en somme en *re-partant* de ce qu'il y a de plus élémentaire –les confrontations, ou, comme le dit Foucault, les « percussions », cette musique puissante et « souterraine » dont parle aussi Döblin- qu'on pourra travailler à redonner ses chances à la philosophie et pourquoi pas, à la situation spirituelle de l'Europe ? Cette citation de François Jullien illustre d'ailleurs les propos d'un Döblin méprisant vis-à-vis de ceux qui ne savent pas reconnaître l'existence d' « autres possibles » :

> « Je ne crois pas au dialogue des cultures, comme panacée, ni à la littérature *molle*, platement humaniste, unanimiste, qu'il peut engendrer. Mais il est clair qu'il y a là un vrai travail à faire qui est *d'opérer* la rencontre effective entre ces deux mondes de pensée »[202].

Wang-lun a permis ainsi à Döblin, *du dedans*, de déconstruire aussi bien la forme que le fond, sans jamais les séparer l'un de l'autre :

> „Es werden da ganze Strecken von bestimmten Punkten aus vorweg empfunden, aber inhaltsleer, nur in ihrer Dynamik und ungefähr in ihrer Länge. Da hinein, in diesen Schlauch strömt die Phantasie und füllt ihn aus [...]. Und sie erkennen, daß epische Werke dieser Art weder gleichen dem grenzlosen alten Typ noch dem schlechten modernen dramatischen Romantyp. Ich spreche hier von einem sich entwickelnden Typ moderner epischer Kunstwerke, die ganz bestimmte Formgesetze in sich tragen"[203].

[201] *Ibid*, p.31.
[202] *Ibid*, p.32.
[203] Alfred Döblin : „ Der Bau des epischen Werks" . In: *Aufsätze zur Literatur* (note 2), p.127.

L'œuvre épique rend ainsi hommage à l'altérité, tout comme Döblin rend hommage à ces femmes, ces ouvriers ou ces opprimés qui sont ces « autres » dont les privilégiés, les nantis l'existence, à l'image de la puissante Europe et de « ses » peuples « déculturés ». L'Occident est en effet un tissu aux mailles fragiles faites d'exclusions : nous l'avons vu, la femme, le jeune, l'artiste, le juif, le fou, le sauvage, le vagabond, l'enfant, le colonisé…En d'autres termes, tous ces « autres » que l'Occident, au-delà de les exclure, tente en même temps de s' approprier, d'en faire *ses* autres, tout en les apprivoisant comme on le fait d'un animal « domestique ».

Döblin incite ainsi l'Occident, et en particulier l'Europe, à s'éclairer dans la lumière des autres. Il désire et espère créer la rupture d'ordre idéologique qui lie l'Europe au concept de civilisation moderne, à bannir définitivement cet Occident qui va à l'encontre même de l'idéal des Lumières, puisqu'il s'agit de s'élever « vers de nouvelles et meilleures Lumières »[204], de penser un nouvel ordre juste non plus bipolaire –le seul Occident et *ses* autres-, mais multiculturel. L'Europe n'a rien à gagner à « saccager » des cultures qui pourtant, ont tout à lui apprendre, ou plutôt, à lui « ré-apprendre ».

Döblin nous montre du doigt la farce universelle dont se gave l'Occident, celle qui met en scène Occident et ses « autres » tournant l'un autour des autres, et les autres autour de l'un, dessinant tour à tour le cercle vicieux et destructeur occidental. « Occident » a tout intérêt à opérer un retour sur lui-même pour laisser enfin « Europe » voler de ses propres ailes. Cependant, l'identité rationnelle, voire rationaliste autoproclamée de l'Occident présente une caractéristique incroyable, celle de « progresser » masquée sous les oripeaux de l'autre. Döblin tente ainsi d'arracher ce masque en plaçant en permanence dans ses ouvrages, -et de plus en plus à mesure que la situation spirituelle sombre dans le chaos- l'Occident face à lui-même, afin qu'il se contraigne à se regarder dans le miroir de la honte, qu'il regarde l'autre qui le renvoie à lui-même, à *son* même.

En d'autres termes, à mesure que les personnages döbliniens prennent conscience de l'importance du sentiment d'empathie, de *philia,* d'humanité*,* le monde qui les entoure devient de plus en plus violent. Il est alors trop tard pour

[204]« Einer neuen besseren Aufklärung entgegen » (intitulé du dernier chapitre de son autobiographie *Schicksalsreise* (note 5), p. 365).

transformer l'avenir, car l'Occident n'a pas su reconnaître en l'autre son même, à l'humaniser ; L'autre est toujours là qui presse pour faire retour, pour exiger son inclusion dans la création et l'articulation du monde.

Avec *Wang-lun*, Döblin a su, grâce à l'agitation « souterraine » de Berlin, transcender les exclusions en mêlant pêle-mêle les individus, leur chair, leur sang et leur souffle –dans ces scènes, nombreuses, de guerre, de rassemblement, de lutte, de fêtes mentionnées plus haut-, il compose, telle une symphonie- avec force timbales et tambours- des figures d'altérité violentes : tous ces individus, hommes, femmes, enfants, soldats et opprimés, participent d'un même mouvement comme s'ils roulaient tous ensemble vers la même espérance d'humanité :

> « Und das rebelliert, konspiriert [...], demonstriert, Mieter, Hausbesitzer, Juden, Antisemiten, Arme, Proletarier, Klassenkämpfer, Schieber, abgerissene Intellektuelle, kleine Mädchen, Demimonde, Oberlehrer, Elternbeiräte, Gewerkschaften, zweitausend Organisationen, zehntausend Zeitungen, zwanzigtausend Berichte, fünf Wahrheiten [...]. Diese Erregung der Straßen, Läden, Wagen ist die Hitze, die ich in mich schlagen lassen muß, wenn ich arbeite [...]. Das ist der Benzin, mit dem mein Motor läuft »[205].

La Raison occidentale se débarrasse de ses pans d'irrationnel dont elle se servait pour créer des figures d'altérité et assurer ainsi sa figure logocentrique d'identité et de maîtrise toute-puissante. Döblin se range donc délibérément aux côtés de ces vagabonds, ces errants, ces « étrangers » à la marge de la civilisation, ceux qui ont refusé de se laisser ligoter, bâillonner par la Raison, ceux qui sont désignés par Adorno et Horckheimer dans *Begriff der Aufklärung* comme « des vagabonds, des nomades rescapés »[206] des temps modernes. Les deux philosophes de l'Ecole de Francfort proposent en effet un tableau critique de la raison calculatrice déployant le fétichisme de l'efficacité, visant l'unité et instituant la société moderne au sein même du totalitarisme. Leur analyse sur le clivage rappelle étonnamment celui soulevé par Döblin dans plusieurs de ses essais politiques et philosophiques, mais aussi sur la littérature et l'importance de l'œuvre épique en tant qu'acte de vérité :

[205] Alfred Döblin : « Vossische Zeitung du 16 avril 1922. In: Jochen Meyer: *Alfred Döblin 1878-1978. Eine Ausstellung des Deutschen Literaturarchivs, im Schiller- Nationalmuseum* (note 193), p.216.
[206] « zu fahrenden Leuten, überlebenden Nomaden ». In: Max Horckheimer, Theodor W. Adorno: *Begriff der Aufklärung.* Frankfurt-am-Main. S. Fischer Verlag 1969, p. 24.

> „Dichtung steht im klaren Gegensatz zur zweckgetragenen rationalen Schriftstellerei; das sieht nun ganz aus, als lehre ich *L'art pour l'art*, was soviel bedeutet, als lehne ich die Wirkung des Kunstwerkes auf das Leben und den lebendigen Menschen ab [...]. Die Dichtung hat nicht nötig, sich ihre Zwecke aus den Parteibüros und den Lehrbüchern der Ethik zu entleihen. Die Dichtung ist, wie die Kunst überhaupt, ein autochthones Gewächs, sie hat eigenen Wuchs, und die Gesetze ihres Wachstums sind ihre Gesetze [...]. Dichten verlangt einen sehr scharfen Blick auf die Realität. Homer hat, bevor er sang, sehr scharf gesehen. Ich habe schon früher bemerkt, daß viele Autoren von Homer nur die Blindheit geerbt haben"[207].

Ce clivage en effet entre „d'une part, le logos qui, avec le progrès de la philosophie, est réduit à la monade […] » ; d'autre part, « la masse de toutes les choses et les créatures extérieures »[208], mène incontestablement à la perte de l'individu, écrasé par cette monade rejetant catégoriquement toute extériorité, tout « même » qui se revendique « autre ». La raison, après avoir puisé dans cette masse vivante pour produire de l'altérité, se l'approprie pour créer son être propre, suprême et tyrannique. Puis, elle le réduit à néant en le laissant se consumer, lui attribuant enfin tous les maux du monde à l'aide d'une *doxa* de plus en plus puissante.

Döblin, avec son personnage nomade, Wang le vagabond, accepte une pensée étrangère dans sa propre pensée, une sorte d'extension de soi ; car danser, sauter, risquer, signifie emprunter un pont au-dessus de l'abîme. Le vrai philosophe, tout comme la figure du noble dans l'enseignement du *wu-wei*, c'est celui qui doit transmettre son savoir, et donc, circuler, passer, sauter d'une pensée à une autre. Mais se confronter à un autre, à *des* autres, suppose une pensée *in actu*, tendue vers un dialogue résolument socratique, i.e. vivant, en mouvement et surtout à l'opposé de sa propre vérité.

---

[207] Alfred Döblin : « Schriftstellerei und Dichtung ». In: *Aufsätze zur Literatur* (note 2), pp.94-96.
[208] « den Logos, der sich mit dem Fortschritt der Philosophie zur Monade [...] zusammenzieht [...].Die Masse, aller Dinge und Kreaturen draußen ». In: Max Horckheimer, Theodor W. Adorno: *Begriff der Aufklärung* (note 206), p.14.

L'exemple par excellence de « l'intellectuel fou vagabond »[209] et dont la fameuse « Schriftstellerei » que fustige Döblin -littérature bourgeoise immobile, une certaine presse, les critiques, les académiciens vieillis, « moisis »[210] et conservateurs,- rejette l'incroyable génie, c'est le Français Antonin Artaud, dont la folie vient sans doute de celle, meurtrière et dévastatrice, de la civilisation occidentale. Selon lui, la culture occidentale ayant ainsi perdu son unité, « l'Europe dualiste n'a plus rien à offrir au monde qu'une invraisemblable poussière des cultures »[211]. Le grand vice de l'Europe serait son incessante recherche de la différence, afin de conforter sa position de dominant. Artaud se veut ainsi le réconciliateur et le révélateur tonitruant de toutes les cultures. Convaincu que l'Occident a renoncé à sa mission universelle, il tente d'interroger les autres cultures. Il se tourne d'abord vers l'Orient, cet « autre » traditionnel de l'Occident. Les spectacles de théâtre et de danse présentés par des troupes balinaises provoquent chez lui « une impression d'inhumanité […] une espèce de terreur […] de dépersonnalisation systématique »[212]. Il s'agit en effet de retrouver la « Parole d'avant les Mots », l'unité perdue en Occident, de l'imaginaire et de la réalité ; ici, les acteurs sont dépouillés de leur identité : « ni leur joie, ni leur douleur ne semblent leur appartenir en propre »[213]. En revanche, ce théâtre a le sens d'un « nouveau langage physique, à base de signes et non plus de mots »[214]. Essentiellement spatial, ce théâtre donne une place prédominante au souffle, au cri, à l'action corporelle de l'acteur ; tout comme Döblin utilise ces scène de rue, de fête, à l'image de cette scène carnavalesque qui délivre le corps d'une violence inouïe :

[209] Citons l'exemple d'un Diogène se moquant du plus puissant d'entre eux, Alexandre le Grand (« Ôte-toi de mon soleil! »).
[210] « verschimmelter [Gott] » pour reprendre le terme utilisé par Döblin lui-même pour désigner son Dieu babylonien in: *Schicksalsreise* (note 5), p. 305.
[211] Antonin Artaud : « Messages révolutionnaires. Bases universelles de la culture » (1935-1936). In : *Œuvres.* Paris. Gallimard 2004, p.707.
[212] Sur le théâtre balinais. *Ibid*, pp.537-539.
[213] *Ibid*, p.538.
[214] *Ibid*.

„Sie nahmen teil an dem Strahl der Gesichter, dem Händeschwingen, dem Promenieren, Schlingern durch die Gänge. Scharren, taktmäßiges Trampeln, Kichern durchdrang die gedämpfte Unruhe. In einem Seitengang war einer gesprungen, erging sich in absonderlichen Grimassen, sich plusternd, den Kopf werfend. Zwei andere pfauchten vor ihm: „Platz für den Tao-tai!“ pufften nach vorn und seitlich, immer in Sätzen auf die Nächststehenden zufahrend. Er trug ein grobes Sacktuch statt eines Obergewands; auf dem glattrasierten Schädel hatte er ein Stückchen Kürbis liegen, das den Mandarinenknopf vertrat. Schnitt unheimliche Gesichter, schritt lächerlich großartig hinter seinen Läufern her, setzte sich unversehens auf eine niedrige Holzbank, die er aus einem Stapel herauszog, und ritt auf ihr Galopp, stieß schrille Rufe aus. Eine Anzahl anderer Männer suchten hinter ihm seinen Schritt nachzuahmen; sie konnten aber vor Lachen nicht Haltung bewahren, torkelten; bis der reitende Tao-tai sich auf seiner Bank umdrehte und mit einem Säbelhieb einen von ihnen sozusagen umbrachte. Die ganze Gesellschaft schüttelte sich; auch der weise Alte war auf einen Prunkschrank gebrochen und grinste herunter“[215].

Le personnage de Wang trouve également son pendant dans l’œuvre d’Artaud : ainsi, Héliogabale se hisse au-dessus de sa propre individualité pour mener un combat politique collectif. Artaud, à l'instar de Döblin, s’inquiète d’une conception du pouvoir politique européen selon une division Etat-individu dans laquelle la raison d’état prime ; Héliogabale, homme d’Orient, prince syrien propulsé par l’armée sur le trône impérial, rétablit l’unité entre l’individu et l’état qui gouverne, par une inversion qui ne peut exister en Occident : le pouvoir politique, autrement dit, Héliogabale, travaille à sa propre perte en installant une logique de destruction de l’Institution. L’empire décadent (le pouvoir mandchoue dans *Wang-lun*) donne l’exemple de la subversion de l’Etat par lui-même : le régicide est mené jusqu’au bout sans concession par Héliogabale. Artaud met donc en garde contre toute séparation du pouvoir avec les individus, et prône un retour au commencement que l’on retrouve également chez Döblin : il ne s’agit en aucun cas d’une régression vers une sorte d’état de nature idéal ou d’un retour du « Paradis perdu », mais bien de « ramener […] la multiplicité humaine […] au sentiment de l’unité »[216]. Dépassant la

[215] Alfred Döblin: *Die drei Sprünge des Wang-lun* (note 3), p.395.
[216] Les Tarahumaras. In: Antonin Artaud: *Œuvres complètes* (note 211), p.1679.

perspective des rapports de classe, Artaud comme Döblin entend détruire les différences. D'ailleurs, si l'âme de Wang fait des bonds, Héliogabale a « une âme qui a le goût des métamorphoses »[217]. L'unité qu'il recherche est la vie simultanée de toutes les anamorphoses dans leur mélange, tel « l'Un qui se divise en restant Un »[218].

L'Occident ayant rétréci le champ des possibles, Döblin et Artaud proposent, non pas une révolution politique, mais une mutation face à l'impéritie généralisée; car toute stratégie révolutionnaire conçue et menée en fonction du présent et de l'avenir ne peut qu'échouer. La défaite de l'unité entre les cultures a en effet eu lieu à l'origine des temps ; il faut donc retourner sur les lieux de l'époque du combat, ou comme le déclare également Artaud, « *danser* d'arrière en arrière »[219], détruire le passé, l'effacer pour écrire un autre scénario, dans lequel le temps serait troué et discontinu : « de temps en temps la vie fait un *saut,* mais cela n'est jamais décrit dans l'histoire et je n'ai jamais écrit que pour fixer et perpétuer la mémoire de ces coupures, de ces scissions, de ces ruptures, de ces chutes brusques et sans fond »[220]. Artaud et Döblin, devenus maîtres du temps, nous montrent le chemin en menant des vies multiformes à l'intérieur d'une même vie. Or, de cette remontée dans le temps, l'Occident est incapable : « l'homme entier, l'homme avec son cri qui peut remonter le chemin d'un orage, pour l'Europe, c'est de la poésie »[221].
Döblin écrivait dans son hommage à Liè-dsi : „Daß ich nicht vergesse- Im Leben dieser Erde sind zweitausend Jahre ein Jahr „[222].

Des décennies plus tard, Artaud reprenait les mêmes propos, avec beaucoup plus de virulence qu'un Döblin *déjà* très prudent, mais *pas encore* anéanti par les années d'exil : « l'Europe a la superstition du progrès »[223]. L'effort d'ailleurs permettrait donc de se défaire de cette superstition et ainsi de penser à partir de cette absence, notre être-soi : par la poésie, l'utopie, le mythe, la littérature qui selon Nietzsche ne serait autre qu'un rire de malice face à cette vulgarité des faits ; elle renvoie en effet à cette volonté *souterraine* de l'auteur dont parlent Döblin ou

[217] *Ibid.*
[218] *Ibid.*
[219] *Ibid,* p. 1680. Il s'agit également de l'éternel retour nietzschéen, celui qui agit sans regret, sans remords, qui dit encore « oui » à ce qui était afin de mieux rebondir.
[220] Lettre du 27 juillet 1946 à Peter Watson. *Ibid*, p.1100.
[221] *Ibid,* p.698.
[222] Alfred Döblin: *Die drei Sprünge des Wang-lun* (note 3), p.8.
[223] Antonin Artaud: *Œuvres complètes* (note 211), p.699.

Artaud, au *jeu* döblinien qui place les « ailleurs » non pas comme des pions, mais comme des atouts face à une Europe seule et monolithique. C'est l'Europe qui se veut « autre », parce qu'elle est étrangère à la poésie, à la vérité, aux hommes qui ne la comprennent plus et ne se comprennent plus. Une Europe nouvelle, c'est celle qui saura se transformer et *bondir* au-dessus du vide. Une Europe éclairée, c'est aussi la Raison qui plie devant l'heureux étonnement de l'enfance :

> « Qui aimes- tu le mieux, homme énigmatique, dis ? Ton père, ta mère, ta sœur ou ton frère ?- Je n'ai ni père, ni mère, ni sœur, ni frère…Et qu'aimes-tu donc extraordinaire étranger ? – J'aime les nuages…les nuages qui passent…là-bas…les merveilleux nuages… »[224].

[224] Charles Baudelaire : « L'Etranger » (1862). In : *Le Spleen de Paris ou petits poèmes en prose.* Paris. Imprimerie nationale. Coll « Lettres françaises » 1979, p. 31.

Section 3 : Döblin, sage immobile à la pensée nomade

A. Une pensée « *in actu* » pour éprouver les limites du langage.

Voyager, selon Döblin, ne signifie pas véritablement se déplacer vers des contrées lointaines, mais plutôt opérer une sorte de passage, de lien par une pensée par seuils et non répétitive. Döblin fait appel à la Chine, média étonnant et qui étonne l'auteur le mettant face à des doutes et à des questionnements, face à ce « choc » entre un Orient qui propose et cet Occident qui oppose. Le sédentaire, c'est finalement celui dont la pensée n'est que répétitive, non créatrice, immobile, qui n'est pas encore née ou encore qui ne peut pas naître. Une pensée nomade, à l'inverse, est une pensée motrice, dynamique, en acte, qui ne désire pas avoir le dernier mot.

Chez Döblin, le « sédentaire nomade », c'est « l'être qui persévère dans son être »[225]: tel est le sens du *conatus* développé par le philosophe Spinoza dans *Ethique* et que l'on retrouve dans les ouvrages döbliniens de cette époque, dont surtout, *Das Ich über der Natur* de 1927 et que nous évoquerons plus loin. Selon Spinoza en effet, il n'y a pas de Bien ou de Mal en soi, mais seulement du bon et du mauvais pour moi. Ce n'est pas la chose qui est bien, c'est parce que je la désire telle qu'elle est bien et pareillement pour le mal. Il ne saurait donc être question de *morale*, mais seulement d'une *éthique* qui a pour seule mesure mon *conatus* singulier et mon propre désir. Mais au lieu que l'autoconservation, comme chez Hobbes, se réalise dans la rivalité, la mauvaise *mimesis* (vouloir la même chose au même moment ou la « guerre de tous contre tous » à l'état de nature) et la domination des uns par les autres (l'empire puissant et pervers contre les « Vraiment- faibles » dans *Wang-lun*), chez Spinoza, elle s'accompagne d'une « ouverture originaire à autrui »[226] fondée sur le principe de l'imitation spontanée des affects (*affectuum imitatio*)[227]. Cette imitation

[225] Spinoza : « Éthique III. De l'origine et de la nature des sentiments ». Proposition VI. In: *Œuvres complètes*. Paris. Gallimard. « Bibliothèque de la Pléiade » 1954, p. 421.
[226] Proposition XXVII. *Ibid*, p.436.
[227] Proposition XXVII, scolie. *Ibid*.

est automatique, comme le montre l'exemple des enfants qui « rient ou pleurent par cela seul qu'ils voient d'autres personnes rire ou pleurer »[228].

C'est un principe quasi mécanique de partage et d'extension des affects. Quand nous imaginons les sentiments d'un être, des mouvements correspondants se dessinent, dit Spinoza, dans notre corps. Si cet être me ressemble, s'il a comme moi une nature d'homme, ces mouvements qui, dans mon corps, constituent son image, créeront en moi les mêmes sentiments que l'autre éprouve. La proposition XXIX montre d'ailleurs comment, à partir de cette imitation spontanée, nous passons à l'acte en nous efforçant de *faire* ce qui plaît aux autres hommes : voulant persévérer dans une position joyeuse, nous allons faire advenir ce qui, pensons-nous, plaira aux autres, afin de bénéficier par imitation, de leur propre joie. Mais l'ambition seule, effort pour agir en vue de plaire aux hommes, est en fait désir d'unanimité, principe d'accord avec les autres et principe de reconnaissance. Si mon désir, imitant celui de l'autre, porte sur un objet qui ne peut être partagé, le désir que nous avons tous deux de le posséder nous opposera. L'*éthique* est donc un élément essentiel à la vie en communauté, puisque pour Döblin aussi, la vie éthique est celle qui développe pleinement notre propre nature : notre désir de plaire aux autres est en effet ce qui fonde les relations interhumaines *passionnelles*, mais aussi des relations proprement éthiques ou rationnelles. C'est pour cette raison que Döblin est un auteur atypique, n'appartenant finalement à aucun courant, rejetant tous les « –ismes », doctrines, dogmes, superstition qui n'autorisent plus que l'unanimité qui anéantit l'exception du génie-. Döblin est face à Döblin et entend le rester, comme il l'annonce avec beaucoup d'ironie dans sa lettre au Futuriste Marinetti en 1913, date à laquelle il se trouve dans le mouvement même du *conatus* avec l'écriture de *Wang-lun* :

> „Aber vergessen Sie nie, daß es keine Kunst, sondern nur Künstler gibt, daß jeder auf seine Weise wächst, daß einer behutsam mit dem andern umspringen muß. Es gibt keine literarischen Massen- und Universalartikel. Was man sich nicht selbst erobert, bleibt verloren. Gehen Sie nicht weiter auf Herdenzüchtung aus; es gibt viel Lärm dabei und wenig Wolle. Bringen Sie Ihr Schaf ins Trockne. Pflegen Sie Ihren Futurismus. Ich pflege meinen Döblinismus"[229].

[228] Proposition XXXII, scolie. *Ibid*, p.442.
[229] Alfred Döblin : « Futuristische Worttechnik. Offener Brief an F.T. Marinetti » („Der Sturm", Nr. 150/151, März 1913). In: *Aufsätze zur Literatur* (note 2), p.15.

La vie éthique qui coïncide, cohabite avec la vie rationnelle, voilà la seule véritable efficacité pour le « döblinisme », qui n'oppose à aucun moment la nature à la technique, mais essaie à l'inverse de rassembler ce qui semble le plus utile et le plus juste à la communauté des hommes. Agir éthiquement, c'est tendre en effet à l'union avec les autres êtres rationnels. Ainsi, Spinoza écrit dans *Éthique* :

> « Dans la seule mesure où les hommes vivent sous la conduite de la Raison, ils s'accordent toujours nécessairement par nature »[230].

Le désir d'union avec les autres inscrit en nous depuis la vie passionnelle, trouve sa vérité et la perfection de sa réalisation dans la vie menée sous la conduite de la raison (ou vie éthique), seule capable de réaliser une authentique concorde.

Le fort sentiment d'humanité et l'exigence d'éthique chez Döblin nous font mieux comprendre son insatiable désir de voyage(s).En premier lieu, la souffrance de l'enfant et un double départ : celui de son père d'abord, abandonnant sa famille pour partir vers les États-Unis, un ailleurs lointain, inconnu. Ensuite, celui de la famille en route pour Berlin. Tout au long de la vie de l'auteur et de sa création littéraire, l'obsession du déracinement, du risque par conséquent de se perdre dans des endroits inconnus, de se retrouver seul, abandonné, marquera les étapes successives de son exode- Berlin en 1888, l'exil en Suisse et en France en 1933, l'émigration aux Etats-Unis en 1940, le retour en Allemagne en 1945, et enfin, la France que Döblin choisit pour retrouver une certaine quiétude.

Un grand nombre de personnages döbliniens sont des sortes de « voyageurs » au sens large du terme, qu'il s'agisse du vagabondage ou de l'errance de Wang-lun, des conquérants du Groenland dans *Berge, Meere und Giganten*, de *Manas*, ou des Conquistadors dans *Amazonas*. Döblin l'enfant, puis Döblin l'écrivain, se dresse toujours dans ses œuvres contre l'Autorité paternelle, le pouvoir, la toute-puissance de la civilisation. Différents visages du Père se cachent derrière l'Institution contre laquelle le fils renié se révolte : l'Ecole, l'Eglise, l'Etat. Concernant ses années de lycées, Döblin retiendra surtout un ultra- nationalisme exacerbé et une rigidité qui ne

[230] Spinoza: « Éthique IV. De la servitude humaine ». Proposition XXXV. In: *Œuvres complètes* (note 225), p. 516.

servaient qu'à dresser les jeunes Allemands à l'ignorance et à de longues années de sujétion à la « Patrie » :

> « Ich besuchte die Vorschule des Realgymnasiums und saß in der Sexta, als mein Vater, der damals 40 Jahre alt war, mit einem etwa 20 Jahre jüngeren Mädchen aus seiner Werkstatt davonging und sein Haus und seine Familie verließ. Er fuhr nach Amarika. Keine Bemerkung will ich machen über das Unglück, das damals über unsere Familie fiel [...]. Und nun das Gymnasium, wo ich bis zur Reifeprüfung um 1900 blieb. Was erfuhr ich hier, was nahm ich auf? Da waren die preußischen Lehrbeamten, die Professoren, und sie übermitteln die sogenannte humanistische Bildung, und dazu die preußische Staatsgesinnung. Zu ihr gehörte Disziplin und Fleiß. Man lernet viel auf dem Gymnasium, auch aus dem klassischen Altertum, lernte auch die deutschen Heldensagen und deutsche Literatur, so daß man sie kannte. Es wurde auch Geschichtsunterricht gegeben, auf das Preußische und Deutsche hin. Man war jung, man nahm alles hin, es waren staatliche Lehren, die zu dem Gymnasium gehörten und für seine Dauer ihre Gültigkeit hatten. »[231].

L'éducation quasi militaire et l'apprentissage obligatoire à la gloire de l'esprit « germanique » n'a pu que traumatiser l'imagination du jeune Döblin, en manque d'affect, mais aussi de modèles, symboliques comme réels ! « Et de manière à les connaître vraiment » signifie bien l'acharnement à « éduquer » des jeunes enclins à choisir la voie de la connaissance et de l'autonomie intellectuelle ; en somme, de futurs ennemis de l'Etat, de la Nation, des intellectuels juifs ou marxistes qui répandraient leurs idées dégénérées à travers le pays.

Le premier voyage initiatique de Döblin vers l'émotion des mots, celui qui va le posséder jusque dans son intarissable désir d'écrire, c'est celui effectué grâce aux lectures de Kleist et Hölderlin et qui vont lui faire découvrir son moi, son amour pour « l'écriture ou la vie » :

[231] Alfred Döblin : *Schicksalsreise* (note 5), p. 126.

> « Aber wie flammte ich auf, und das war das erste Lebenszeichen jenes dunklen Seins, das ich als mein Selbst mit mir herumtrug [...] als mir die « Penthesilea » von Heinrich von Kleist begegnete, und wie richtete sich mein Zorn gegen den kalten, gar zu wohl temperierten Goethe, der dieses Werk ablehnte. Zu Kleist, den ich in mein erwachsendes Herz schloß, gesellte sich Hölderlin. Kleist und Hölderlin wurden die Götter meiner Jugend [...]. Den « Hyperion » von Hölderlin trug ich zwischen 1898 und 1900 mit mir herum, in einem zuletzt völlig aufgelösten Reclambändchen [...]. Diese beiden, Kleist und Hölderlin, wurden meinen geistigen Paten. Ich stand mit ihnen gegen das Ruhende, das Bürgerliche, Gesättigte und Mäßige »[232].

Kleist et Hölderlin, deux « errants » qui ont combattu fiévreusement avec leur *daïmon*, projetés hors de leur « moi » par une puissance formidable, supraterrestre en quelque sorte, dans une violence inouïe de passions jusqu'à finir dans la folie. Ce qui trouble le jeune Döblin, c'est cette gémellité du génie en lutte avec lui-même, cette même souffrance liée à une solitude extrême, quelque chose d' « extra- humain » qui dépasse et déborde les conventions. Ces « Kameraden […] die alterten nie »[233] selon Döblin, n'obéissent pas à leur volonté, ce sont des possédés soumis à une puissance supérieure, un « démon ». Ce génie démonique qui va transporter littéralement Döblin et son « moi au-dessus de la nature », va le marquer une deuxième fois, lorsqu'il fait la rencontre de Nietzsche et Dostoïevski :

> « Ich hatte diesen Weg beschritten [...]. Ich stieß [...] auf Dostojevski und dann auf Nietzsche [...]. Nein, es war überhaupt nicht Roman- Lektüre, das Gebiet der Literatur überhaupt war überschritten [...]. Der « Raskolnikow » war ein Ereignis; er gab eine Wirklichkeit, wie der « Hyperion » eine war. Und Nietzsche. Ich erinnere mich, wie ich im Zimmer sitze und nach der Lektüre der « Genealogie der Moral » das Buch schließe, beiseitelege und mit einem Heft bedecke, buchstäblich zitternd, fröstelnd, und wie ich aufstehe, außer mir, im Zimmer auf und am Ofen stehe. Ich wußte nicht, was mir geschah, was man mir hier antat »[234].

[232] *Ibid*, pp. 207-208.
[233] « Ces amis[...] qui ne vieilliront jamais ». *Ibid.*
[234] *Ibid*, pp.208-209.

Döblin attendait ce choc brutal, ce « démon » qui le ferait sortir de lui-même et se jeter dans l'infini. Kleist, Hölderlin, Dostoïevski et Nietzsche ont mené un combat passionné, héroïque, magnifique avec leur démon, devenu ainsi à la fois verbe et lumière, à la manière d'une flamme qui jaillit de cet art fait d'ivresse, de fièvre, de démesure. L'éternel désir de se dépasser, d'atteindre l'infini, n'appartient pas à ceux qui restent à la surface du Beau, du Réel et de la maîtrise, à ceux qui n'osent pas sacrifier leur « moi », leur souffrance comme leur désir, au destin spirituel de l'humanité.

Ce voyage multiple, voire démultiplié et dionysiaque « au-dessus de la nature » détermine toute la pensée et le cheminement philosophique de Döblin. En effet, la posture du sédentaire nomade, du Sage-voyageur, s'applique aussi à ces poètes démoniaques par leur absence de lien avec le monde. Ce sont des êtres seuls, des natures nomades, des vagabonds, des individus hors normes menant une vie quasi anonyme.

Stefan Zweig a rendu hommage à ces parcours extraordinaires dans son ouvrage *Der Kampf mit dem Dämon* en tentant d'analyser cette lutte mortelle avec le démon créateur :

> „Dämonisch nenne ich die ursprünglich und wesenhaft jedem Menschen eingeborene Unruhe, die ihn aus sich selber heraus, über sich selbst hinaus ins Unendliche, ins Elementarische treibt, gleichsam als hätte die Natur von ihrem einstigen Chaos ein unveräußerliches unruhiges Teil in jeder einzelnen Seele zurückgelassen, das mit Spannung und Leidenschaft zurück will in das übermenschliche Element. Der Dämon verkörpert in uns den Gärungsstoff, das aufquellende, quälende, spannende Ferment, das zu allem Gefährlichen, zu Übermaß, Ekstase, Selbstäußerung, Selbstvernichtung das sonst ruhige Sein drängt [...]. Sonst aber ersticken die gemessenen Menschen in sich den faustischen Drang, sie chloroformieren ihn mit Moral, bestäuben ihn mit Arbeit, dämmen ihn mit Ordnung: der Bürger ist immer Urfeind des Chaotischen, nicht nur in der Welt, sondern auch in sich selbst. Im höheren Menschen aber, besonders im produktiven, waltet die Unruhe schöpferisch fort als ein Ungenügen an den Werken des Tages, sie schafft ihm jenes „höhere Herz, das sich quält" (Dostojewski), jenen fragenden Geist, der über sich selbst hinaus eine Sehnsucht dem Kosmos entgegenstreckt [...]. Immer umschwebt das

> Dämonische ein Gewitterhimmel von Gefahr und Gefährdung des Lebens, tragische Atmosphäre, Atem von Schicksal“[235].

Comment alors ne pas voir la même force démoniaque qui grandit en Wang, en qui seul l'infini règne, à mesure que la lutte s'engage en son âme ? Wang le vagabond, ne tire aucun profit de son œuvre, car il demeure toujours comme suspendu au-dessus du vide que lui offre la nature des hommes. Döblin a voulu faire de sa vie une suite de passages sur lesquels une nouvelle énigme se pose à lui : faut-il se venger ou bien se retirer du monde ? L'action est-elle juste ou perverse ? Être calme, ne pas résister, le puis-je donc ? Conquérir, posséder, à quoi cela me sert-il ? Döblin va-t-il ainsi rentrer, rester ou sortir? La conquête stratégique du monde, une vie stable gouvernée par les conventions, le refus d'oser s'aventurer parmi d'autres individus ; bref, rester là où se trouve le centre de mon moi, voilà la vraie sédentarité. Les véritables nomades, ceux qui s'arrachent violemment du terrestre pour s'unir au supra-terrestre, sont également ceux qui, pour Döblin, combattent héroïquement mais en vain, et sont chassés de la terre pour se réfugier dans l'infini. Goethe l'Apollon bienveillant, accroché à *sa* terre comme un naufragé à sa bouée, fait figure d'écrivain apothicaire, commerçant avec les mots, embrassant sa cour de ses yeux compatissants. Les « autres », eux, à l'instar d'un Dostoïevski, *jouent* avec une indifférence excessive à l'égard du monde, en risquant toute leur vie sur une seule carte, gagnent ou perdent à l'infini, car le démon refuse le bénéfice accumulé patiemment, jour après jour :

> « Und da kam Nietzsche [...]. Es gibt zweierlei Arten von Begegnungen, für die man dankbar sein muß. Die eine ist die Begegnung mit Menschen, die erfüllen, was wir wünschen und die Fragen beantworten, die wir stellen. Die andere Art: Begegnung mit Menschen, auch mit Büchern, Vorgängen, Bildern, die in uns Wünsche erzeugen und Fragezeichen machen. Das sind Begegnungen, die an den Frühlingsregen in der Wüste erinnern: Er läßt eine üppige Flora hervorsprießen aus dem Boden, der noch gestern bloßer heißer Sand war, und der durch nichts auf so viele und kostbare

[235] Stefan Zweig : *Der Kampf mit dem Dämon. Hölderlin- Kleist- Nietzsche.* Frankfurt am Main. S. Fischer Verlag 1982, pp.11-13.

> Keime schließen ließ. Auf solche doppelte Weise werden wir an das Licht der Welt gehoren. So erschienen vor mir diese Zauberer, von denen ich sprach »[236].

Chez Nietzsche en effet, l'amour de la connaissance passe par un voyage de l'esprit qui transporte le philosophe vers un autre monde, dans lequel sa passion dévorante pour la vérité peut éclater au grand jour, et à l'infini, car le véritable amoureux de la vérité est celui qui interroge la vérité sans jamais la posséder, celui qui préfère mettre sa pensée en mouvement plutôt que d'atteindre *son* « objectif », le transformer en concept, érigé en dogme et figé dans le temps.

Nietzsche, le « Don Juan »[237] de la connaissance, recherche à travers *toutes* les vérités, *la* vérité, éternellement irréelle et inaccessible, qui le possède et le tyrannise jusqu'au désespoir, à la folie. C'est en ce sens que Döblin a choisi la Chine, l'extrême lointain, l'extrême « autre », pour extirper de son esprit enchaîné ces systèmes philosophiques, artistiques, littéraires- tous ces « –ismes »-, ces dogmes, ces idéologies qui se livrent une féroce concurrence pour tirer bénéfice et profit au nom d'une vérité qu'il entendent manipuler à leur guise-. De plus, Wang est lui aussi un être poussé par l'instinct nomade de sa nature, obsédé non pas par la conquête et la possession, mais toujours par l'interrogation, l'incertitude, tourné vers l'amour- plaisir de la connaissance, vers mille objets spirituels qui le séduisent ardemment.

Or, Döblin ne retrouve plus depuis Nietzsche, mort en 1900 et marquant la fin des Philosophes- visionnaires, cet esprit saisi par ses pensées, subissant douloureusement l'obsession évidente de créer. Créer suppose en effet un amour violent de la connaissance, car la pensée subit constamment les soubresauts et les vicissitudes d'un chemin tortueux menant de villes en déserts, de déserts en oasis, d'oasis en îles fantastiques, pour retourner sur ses pas, sans jamais se répéter : « ré-apprivoiser » sa pensée, lui faire faire plusieurs détours, la préparer à de soudaines volte-face, à de violents virages…une véritable fièvre secoue le destin, ce « voyage du destin » qu'effectue Döblin tout au long de sa vie.

---

[236] Alfred Döblin: *Schicksalsreise* (note 5), pp. 130-131.
[237] Stefan Zweig : « Der Don Juan der Erkenntnis ». In: *Der Kampf mit dem Dämon* (note 235), pp. 226-234.

La vie de Wang, faite de sauts, nous entraîne dans des épisodes dangereux et surprenants ; elle sert de matériau à l'œuvre épique döblinienne, faite elle aussi de péripéties formelles. L'originalité de l'œuvre épique selon Döblin réside précisément dans cette absence de repos dans la recherche, cette incessante obligation de penser, cette contrainte démoniaque à aller de l'avant et qui confie à ce personnage unique, Wang, le héros anti-héroïque, le cri collectif des « Vraiment- faibles ». Le doute qui envahit sans cesse Wang, le bouleversement de l'âme toujours en quête, vont finalement le jeter, avec tout son être, coeur et corps liés, avec tout son destin, dans le jeu tragique de la connaissance. Il va au-devant du danger et de la mort, se risque tout à fait et entièrement, avec tout l'élan de son destin. C'est pourquoi l'œuvre épique, telle que la conçoit Döblin, doit faire le lien entre l'exigence d'éthique de l'auteur et l'histoire passionnée de l'âme de son personnage. Ce « drame » passionnel, vivant, joyeux au sens spinoziste du terme, doit pouvoir nous émouvoir ; cette vie périlleuse nous exhorte à nous défaire de nos interrogations « petites-bourgeoises », à s'aventurer dans le jeu ou l'enjeu de sa propre existence. « Auf das ewige Lebendigkeit kommt es an, nicht auf das ewige Leben »[238], disait Nietzsche. Qu'importe posséder sa vie s'il ne se condamne déjà lui-même à vivre une existence insipide et bien réglée ? Comme Nietzsche, Wang fait irruption dans l'histoire de la civilisation ; il ne conquiert rien pour lui, ni pour un Dieu, ni pour un roi. Il n'a ni foyer, ni nation, ni drapeau, il lutte pour la joie de la lutte, car il ne veut rien posséder, rien acquérir. Il désire uniquement piller, gaspiller et détruire l'ordre établi, la « paix » imposée par un seul tyran. Il ne veut que propager cette vivacité de l'esprit toujours en éveil. Il n'appartient à aucune croyance, ne sert aucun pays, agitant le drapeau de tous les peuples et regardant au loin, droit devant, l'infinie et démoniaque incertitude qui l'a si souvent agité :

[238] „C'est l'éternelle vitalité qui importe, et non pas la vie éternelle ». *Ibid*, p.226.

> « Und wie viele Ideale sind im Grunde noch möglich [...]! Sein Leben zwischen zarten und absurden Dingen verbringen; der Realität fremd; halb Künstler, halb Vogel und Metaphysikus; ohne Ja und Nein für die Realität, es sei denn, daß man sie ab und zu in der Art eines guten Tänzers mit den Fußspitzen anerkennt; immer von irgend einem Sonnenstrahl des Glücks gekitzelt; ausgelassen und ermutigt selbst durch Trübsal- denn Trübsal erhält den Glücklichen [...]. Zu den höchsten und erlauchtesten Menschen- Freunden, in denen das Dasein seine eigene Verklärung feiert, kommen, wie billig, nur die Allerseltensten und Bestgeratenen [...]. Dann wohnt ein überströmender Reichtum vielfältigster Kräfte und zugleich die behendeste Macht eines « freien Wollens » und herrschaftlichen Verfügens in Einem Menschen liebreich beieinander; der Geist ist dann ebenso in den Sinnen heimisch und zu Hause, wie die Sinne in dem Geiste zu Hause und heimisch sind; und alles, was nur in diesem sich abspielt, muß auch in jenen ein feines außenordentliches Glück und Spiel auslösen. Und ebenfalls umgekehrt [...] »[239].

Le jeu nietzschéen, c'est la pensée vive qui travaille avec acharnement pour ne pas rester au point mort d'une conviction persistant une fois pour toutes. Ce même jeu qui permet à Döblin d' « attraper » des idées successives, à la manière du scientifique qui cherche, déconstruit une théorie, en crée une nouvelle qui sera déconstruite à son tour et ainsi de suite ; à ceci près que Döblin reste « étrangement » seul dans son laboratoire, se lance à la poursuite de l'*Aletheia*, la Vérité, inaccessible muse qui enchaîne son « soupirant » aux limbes de la diversité. Döblin est donc, tout comme Nietzsche, condamné à poursuivre, à chasser sa vie entière celle qui fera de lui un amoureux éternellement « transi », capable de fuguer aussi.

La vérité telle que Döblin la comprend n'est en effet pas un concept rigide et uniquement réservé aux philosophes, elle est bien la volonté ardente et brûlante d'être et de rester un homme vrai, de tendre vers un sentiment vital absolu, de dépasser sa propre vocation d'intellectuel en extradant sa vie vers d'autres vies ou « ailleurs » spirituels qui font de lui un « philalèthe », un désirant et non un dompteur, de la vérité.

[239] Friedrich Nietzsche : « Zucht und Züchtung ». In: *Der Wille zur Macht: Versuch einer Umwertung aller Werte.* Stuttgart: A. Kröner 1959, pp.678-684.

Cette quête éternelle fait ainsi de lui un flamboyant guerrier, mais sans aucun espoir de conquête. Ainsi en va-t-il de même pour Wang pour qui rien ne sert de posséder, puisque cette guerre pour la liberté ne s'arrêtera jamais. Tel un fou qui défie le danger, -cette « mentalité tragique » développée par Nietzsche- parce qu'il sait qu'il va mourir; il n'aime cette vie que pour ce danger-là, pour cette grandeur-là et qui le place au-dessus des autres hommes. Qu'importe s'il lui en coûte la vie, pourvu que la vérité se réalise. La passion de la vérité est plus que la vie elle-même. Döblin décrit cette passion « ascétique », ce « saut » dans la vie dans un article de 1927 consacré à son premier roman *Jagende Rosse*, dédicacé d'ailleurs à Hölderlin :

> „Der Held ist am Anfang in jugendlicher ländlicher Enge; dann stürzt er sich in das Leben, das breit als Meer geschildert wird, dann lassen seine Begierden nach, und das Problem des Buches taucht auf: was bleibt nach den Begierden? Der Held geht in die eisige Aszese, in die Selbstversenkung, wo er die „Wahrheit" sucht. Schon glaubt er sich am Ziel, - da sieht er: er hat sich im Kreis gedreht; es sind seine Begierden in anderer Form. –Dann abfallende Handlung: seine Verzweiflung, Resignation, schließlich tobsüchtige Krise; und nun nach Schwäche und Rekonvaleszenz Durchbruch zum offenen Leben"[240].

S'ouvrir à la vie, c'est aussi oser franchir les frontières, tant géographiques qu' intellectuelles. En ce sens, Döblin est lui-même une sorte de métissage entre l'écrivain (épique), le philosophe, le musicien, le scientifique et le politique. Il n'est pas un homme *de* ou *du* métier, un « spécialiste » de la discipline appelée littérature. Il *possède* encore moins une opinion arrêtée, car elle ne serait que transitoire vers d'autres hypothèses et non une seule morne conclusion. Son propre moi, son propre corps, sa propre conscience intellectuelle n'ont jamais été, à ses yeux, que les scories successives d'une douloureuse maïeutique, les fondements solides d'une pensée protéiforme et multiple, une « maison de sociétés abritant de nombreuses âmes »[241], selon Nietzsche, qui déclara un jour aussi :

[240] Alfred Döblin : « Stille Bewohner des Rollschrankes ». In: *Aufsätze zur Literatur* (note 2) p.357.
[241] Nietzsche cité par Alexis Philonenko : « Nietzsche contre le nihilisme ». In : *Le Magazine littéraire* N° 383. Janvier 2000, p.20.

> « Il est désavantageux pour le penseur d'être lié à une seule personne. Lorsqu'on s'est trouvé soi-même, il faut essayer, de temps en temps, de se perdre –et puis de se retrouver »[242].

L'essence de l'artiste est une continuelle « transmutation », un éternel devenir et jamais un être rigide. Döblin, l'homme des sauts, des métamorphoses, est ainsi toujours obligé de se détruire pour à nouveau se reconstruire en entier. Tous ses « présents » spirituels qui lui ont été offert résultent de croyances perdues, d'une décomposition. Et s'il veut gravir plus de marches, il doit toujours rejeter une partie de son moi, passer par le déchirement et l'arrachement: comme des *joueurs* téméraires et audacieux, Nietzsche le « magicien » et Döblin le « saltimbanque » signent une imposante biographie de tous les êtres humains qu'ils ont été, sont et seront au cours de leur(s) vie(s) spirituelle(s) : toujours « en-dehors », sceptiques, amoralistes, libertaires, à la fois poètes, philosophes et musiciens, libérés de tout système comme de leur propre science, libres déjà du présent et compagnons de l'homme « bondissant », de l'homme de l' « a-venir ».

[242] *Ibid*, p.22.

B. Voyage chinois, voyage « ascétique » : se connaître et « re »- connaître autrui en tout lieu.

Dans le *Dictionnaire explicatif des signes* (100 ap. J.-C.), on recense plus de cent mots ayant trait à la marche[243]. Ils peuvent désigner diverses qualités de la marche, liées par exemple à la vitesse, à l'énergie déployée, des attitudes comme « sautiller » comme un oiseau, ou encore des modalités : le fait de voyager seul ou en compagnie, de rencontrer des gens. On peut ainsi facilement imaginer combien de chemins les anciens Chinois ont dû parcourir avant d'élaborer ces idéogrammes, quelles rigueur, force et passion surgissent derrière ces signes[244].

Le *voyage* selon son origine latine, recouvre lui aussi plusieurs sens. *Via* signifie « chemin », « route », « voie » ; « trajet », « course » ; mais aussi, « passage », « conduit », « canal » ; ou enfin, « genre (de vie) », « méthode (moyen, procédé) »[245].

Viaticum (neutre) signifie « ce qui sert à faire la route (provisions de voyage, argent de voyage) » ou au sens figuré, « butin », « pécule ».

Viator (masculin) renvoie au « voyageur » ou au « messager officiel », qui fait donc le lien, le médiateur entre deux sujets, deux clans.

En français, le terme *viatique* apparaît en 1636, puis donne *voie* : « argent », « provisions donnés à un religieux pour voyager », et par extension, à tout voyageur ; en 1664, il renvoie à la communion portée à un mourant (recevoir le viatique, c'est recevoir l'extrême-onction). Puis, au sens figuré, « soutien », « secours » indispensables.

Au cours d'un voyage au sens occidental et comme on se le représentait en Europe, la route se divise, sans compter celle d'Œdipe qui tue sans le savoir son père à un carrefour car celui-ci lui barrait la route. Elle est aussi choix, en ceci qu'elle induit une responsabilité, et donc, un sentiment de culpabilité, mais après coup.

---

[243]In: Anne Cheng : *Histoire de la pensée chinoise* (note 60), p.112.

[244]Ne dit-on pas que l'idéogramme a été inventé par un sage qui observait un oiseau se posant sur le sol, sautillant. La trace de ses pattes suscita chez ce dernier un grand émoi et le désir de reproduire cette trace minuscule à l'aide d'un pinceau. La calligraphie serait née à partir du sautillement d'un oiseau, de sa marche marquée et remarquée puis représentée.

[245] Cf : *Le Gaffiot.*

Le voyage peut se faire sur terre, sur mer, être souterrain (Orphée voulant reconquérir Eurydice dans les Enfers[246]). La Chine de Döblin n'a en effet rien à voir avec le regard orphique qui se fixe et se fige; car *voir* n'est pas *se retourner*. Il n'est que flux, reflux, énigme, découverte(s), échec, souffrance, éveil.
Si Döblin emprunte cette *voie* entre Ciel et Terre, entre immanence et transcendance, s'il tente de placer son « Moi au-dessus de la nature », c'est pour quitter un « foyer » (*das Heimliche*) devenu d'une inquiétante étrangeté (*das Unheimliche*) :

> « Ich saß nie allein an meinem Tisch. Ich war allemal von einer großen Gesellschaft umgeben: Von den Worten, von der Sprache. Die Worte waren mitgekommen. Aber die Worte hier waren etwas anderes als die Worte draußen, welche zur Verständigung und Bezeichnung dienten. Was in meine Kammer trat, diente: zum Bauen, Spielen und Bilden. Sie trugen eine Art Geistergewand. Anders durften sie hier nicht herein; mehr durften sie nicht mitbringen. Eine sonderbare Sache, das Schreiben. Ich begann es nie eher, bis die Einfälle einen bestimmten Reifegrad erreicht hatten, und das war dann der Fall, wenn sie im Gewande der Sprache erschienen. Hatte ich dieses Bild, *so wagte ich mich* mit ihm, mit meinem Pilotenboot, au dem Hafen heraus, und da bemerkte ich draußen bald ein Schiff, einen großen Ozeandampfer, und ihn betrat ich und fuhr aus und war in meinem Element, *reiste* und machte Entdeckungen, und erst nach Monaten kehrte ich von solcher großen Fahrt heim, gesättigt, und konnte wieder das Land betreten. Meine Fahrten bei geschlossener Tür führten mich nach China, Indien, Grönland, in andere Epochen, auch aus der Zeit heraus. Was für ein Leben »[247].

Döblin parle bien ici de risque : prendre la route serait en fait une mise à l'épreuve au cours de laquelle l'écrivain révèle sa vraie nature. On ne peut s'empêcher alors de penser à Ulysse, un autre grand « errant » ; tandis que ses compagnons de voyage, épuisés de fatigue ou rendus amnésiques par des fruits mystérieux, avaient oublié leur pays natal, leur propre origine, et refusaient de poursuivre leur route, Ulysse comprit, avec beaucoup de lucidité, qu'il devait progresser, mettre les voiles avant le coucher de soleil et, au cœur de l'immensité de la mer, se baigner dans la clarté des

[246]Malgré l'invite divine et implacable, Orphée se retournera vers Eurydice et celle-ci mourra une seconde et dernière fois. Ce dernier voyage est alors définitif.
[247] Alfred Döblin : *Schicksalsreise* (note 5), p. 134.

astres, cette fameuse clarté dont Döblin parle si souvent et dont la plupart de ses contemporains ont tout oublié, puisqu' « ils n'ont hérité d'Homère que la cécité ». Le transfert de la pensée vers d'autres contrées va de pair avec une clarté librement jaillissante, comme celle du soleil, « de la lumière, simplement de la lumière, même au-dessus des pires choses »[248]. De là peut advenir le cri de jubilation poussé par Döblin :

« Quelle vie ! » lance-t-il, comme Nietzsche avant lui avait poussé le sien, souffle cathartique sorti du fond de ses tripes et rencontrant enfin l'air libre : « J'ai fait le saut »[249].

La Chine, ce grand voyage autour de l'humanité, véritable sauvetage intellectuel, l'aide ainsi à se décrisper face à l'érudition grave et maussade de ses compatriotes :

> „Ich behaupte, jeder gute Spekulant, Bankier, Soldat ist ein besserer Dichter als die Mehrzahl heutiger Autoren. Die Prosaautoren, am ehesten zum Mitgehen- Mitwagen verpflichtet, erschließen die Welt nicht mittels neuer, strenger, kaltblütiger Methoden, sondern kauen unentwegt an „Stoffen" und Problemen ihrer inneren Unzulänglichkeit [...]. Dichten ist nicht Nägelkauen und Zahnstochern, sondern eine öffentliche Angelegenheit [...]. Immer war der Rationalismus der Tod der Kunst [...]. Blicke ohne Augen [...]. Die Erde muß wieder dampfen. Los vom Menschen! Mut zur kinetischen Phantasie und zum Erkennen der unglaublichen realen Konturen! Tatsachenphantasie! Der Roman muß seine Wiedergeburt erleben als Kunstwerk und modernes Epos"[250].

[248] Nietzsche cité par Sarah Kofman : *Nietzsche et la scène philosophique.* Galilée 1986, p. 46.
[249] „Ich entsprang!". In: Stefan Zweig : *Der Kampf mit dem Dämon* (note 235), p.259.
[250] Alfred Döblin : « An Romanautoren und ihre Kritiker ». In: *Aufsätze zur Literatur* (note 2), pp.17-19.

Dans *Wang-lun*, quatre années scandent le roman, succession de départs et d'échecs correspondant au rythme des saisons, du renouveau (printemps), de la plénitude (été) et de la ruine (automne/hiver). Döblin ne se soucie pas de la temporalité historique précise. L'ouvrage est composé de quatre livres : *Wang-lun, die gebrochene Melone*, *der Herr der gelben Erde, das westliche Paradies*, et raconte le long voyage de Wang pendant une année. L'introduction des quatre saisons rappelle ainsi le long chemin vers l'immortalité et la joie éternelle. Les Chinois de l'Antiquité avaient eux aussi, « leur » propre *Dionysos* ! Il s'agissait en effet d'une forme de transcendance imaginée par les taoïstes et les alchimistes : des êtres humains qui ne meurent pas. Le pictogramme qui leur correspond est composé de deux parties, l'une représentant un homme, l'autre une montagne[251] :

> « […] On envoya des hommes en mer à la recherche de Penglai, Fangzhang et Yingzhou. Les trois montagnes saintes, on rapporte qu'elles se trouvent au milieu de Bohai ; elles ne sont pas éloignées des hommes […]. Autrefois, à vrai dire, des gens purent les atteindre : c'est là que se trouvent les bienheureux et la drogue qui empêche de mourir… » [252].

L' « élixir de longue vie » que l'on trouve dans les montagnes où vivent les immortels et qui peut guérir de l'infection fiévreuse du cœur, traverse ainsi les quatre saisons, en accord avec la théorie de la croissance et du déclin du yin et du yang et des cinq éléments. Cette prescription magique fonctionne en fait comme une métaphore, semblable à celle du semeur ou du berger dont le Christ s'est servi pour éclairer l'esprit de ses disciples.

Il semblerait que seul le voyageur perdu dans la nature puisse goûter à cet élixir. Il suffit pour cela qu'il suive les saisons de l'âme ; qu'en chemin, il soit balayé par la pluie, la rosée blanche, la neige, le givre, et qu'il *marche* ainsi dix ans, vingt ans. Alors la beauté de ce monde, l'esprit des dix mille êtres pénétreront tout naturellement sa vie. Il n'a pas besoin d'habiter la montagne pour devenir immortel. Les différents sauts que le poète effectue en marchant, en progressant vers la

[251] Se-Ma Tsien : « Les sacrifices Fong et Chan ». Tome III. In : Les *Mémoires historiques*. Trad. D'Edouard Chavannes. Adrien Maisonneuve. Paris 1967, pp.436-437.
[252] *Ibid*.

transcendance de son moi, le fait s'enfoncer de plus en plus dans la nature. Pendant ses pérégrinations lointaines, tout au long des printemps et des automnes de son existence, il cherche la vérité en se promenant dans la nature. S'il ne part pas à sa quête, il ne connaîtra pas la beauté des herbes aromatiques et des fleurs magiques qui lui permettra de créer. S'il ne *s'exile* pas, corps et esprit, dans le paysage, il ne connaîtra pas l'efficacité de la prescription magique venue de la mer remuée par les vagues, vicissitudes de la vie. Döblin veut atteindre l'autre rive. Les douleurs de ce monde, les désirs et les peines étaient tous transcendés, son âme déjà était délivrée de sa souffrance.

En chinois, les pictogrammes désignant la transcendance et la délivrance sont d'ailleurs étroitement liés à l'idée de marche. Transcender, c'est sauter. Quand d'un bond, Döblin se retrouve en Chine, puis d'un autre, chez lui à Berlin, derrière ses fenêtres closes, puis de nouveau au Groenland puis en Inde, il se retrouve projeté au-dessus du niveau de la mer, au-dessus de la banalité et de la froideur du terrestre, se débarrasse de toutes ses angoisses en respirant cette prescription magique qui lui donne la passion de créer. Il peut ainsi revenir sur terre et se sentir enfin chez lui, mais pour un temps très court, car toujours il sera rattrapé par la mélancolie qui condamne les poètes à une longue agonie.

La figure du Bouddha dans *Wang-lun* est évoquée à plusieurs reprises par Döblin pour illustrer « cette aptitude à la métamorphose, ce pouvoir de se manifester sous divers aspects, de passer de la vie à la mort, du grand au petit, du rond au carré, de marcher sur le feu sans être brûlé, sur les lames tranchantes sans être blessé; le Bouddha n'est pas souillé par la boue, ne souffre pas dans le malheur, prend son essor quand il s'agit de partir, reste assis et rayonne »[253] :

> „Stumm und mild saßen seine Buddhas im Hintergrund der Hütte. Die Ohrlappen bis auf die Schultern gezogen, unter dem blauen aufgeknoteten Haar die runde Stirn mit dem dritten Auge der Erleuchtung, weite Blicke, aufgehelltes, fast verdunstendes Lächeln über dem vollen Gesicht, über den aufgeworfenen Lippen, feine Hände preziös zur Brust erhoben, hockend auf runden schlanken Schenkeln, Fußsohlen nach oben gedreht wie das Kind im Mutterleib [...]. Stumm und mild saßen die

[253] Jacques Brosse: *Zen et Occident*. Coll. Spiritualités vivantes. Série Bouddhisme. Paris. Albin Michel 1999, p.58.

> Buddhas auf dem Regale; die Ohrlappen bis auf die Schultern gezogen, unter dem blauen aufgeknoteten Haar die runde Stirn mit dem dritten Auge der Erleuchtung, weite Blicke, ein aufgehelltes, fast verdunstendes Lächeln über den aufgeworfenen Lippen, hockend auf den runden Schlanken, wie die Kinder im Mutterleib die Fußsohlen nach oben gerichtet“[254].

Tel le Bouddha, vivre sa foi dans le calme et le silence, riche de tous les possibles et indépendant, laisser au loin la société « civilisée », devenir ce roc au milieu de l'immensité de la mer, observer ses propres limites. Cet éloignement va ainsi permettre à Döblin de se sentir pleinement étranger dans « sa » propre culture devenue « autre », mais aussi de considérer naturellement l'art véritable comme l'histoire de la vie, car à la source du poème ou d'une œuvre épique existe une rencontre extraordinaire, un accord tout à fait intime avec une dimension spirituelle.

Voyager est en fait une sorte de perfectionnement de soi. Sans souffrance, on ne peut atteindre cet idéal. *Le Paradis de l'Ouest* qui donne son nom au quatrième et dernier Livre de *Wang-lun*, renvoie ainsi aux difficultés que rencontre l'itinérant après avoir parcouru tant de chemin. Wang avance au prix de nombreuses difficultés qu'il essaie de surmonter tant bien que mal. Le voyage est ici difficile, chaotique, comme les disciples de Bouddha, en guenilles, cheminant de nuit dans les montagnes enneigées et les déserts, se prosternant à chaque *pas* qu'ils exécutent. Ils se hâtaient vers le temple Jokhang de Lhassa[255]. Ils poursuivaient leur voyage ascétique dans un environnement hostile, aidés par la ferveur de leur âme pieuse, sans jamais baisser la tête devant les difficultés. Ce sont elles qui se voyaient dominées par leur force intérieure. C'est en ce sens que Döblin accorde tant d'importance au voyage ascétique, car l'âme ainsi confrontée aux difficultés du voyage, secoue toute la poussière de ce bas monde déposée en elle et devient pure et sereine. Aussi les âmes élevées sont-elles portées, tout naturellement, vers le voyage ascétique car l'aspiration au monde idéal agit sur elles comme un aimant et les conduisent vers la souffrance, d'où elles aperçoivent, au loin, la lumière de l'idéal.

[254] Alfred Döblin : *Die drei Sprünge des Wang-lun* (note 3), pp.49-51.
[255] Jacques Brosse: *Zen et Occident* (note 253), p.63.

Pendant ces voyages, Döblin fait alors un saut prodigieux à la fois dans le temps et dans l'espace ; aussi, les notions de moment, de lieu, sont-elles toutes relatives pour le voyageur ; lui qui peut vivre plusieurs vies en une, traverser les siècles, retrouver le temps perdu, pénétrer loin dans le futur :

> « Mit den Worten habe ich « gereist » und hatte sie zum Bilden und Phantasieren benutzt. Was ließ sich von solcher Reise heimbringen? Ein Buch lag zuletzt da. Und ich war befriedigt, gasättigt, bis mich wieder die Unruhe und die Leere bedrängten und der Trieb in mir erwachte, und das wuchs heran und war eine Sucht, die Sucht zu reisen, zu wandern, zu fliegen, sich zu verwandeln. Es genügt nicht, diese einzelne Gestalt zu haben, dieser einzelne Mensch zu sein »[256].

Selon Lao tseu, s'abstenir de voyager est d'une réalisation facile pour le Sage. Il peut :

> « Sans franchir le pas de sa porte,
> connaître le monde !
> Sans regarder par la fenêtre,
> voir la Voie du ciel !
> Plus on va loin, moins on connaît »[257].

> « Le Sage arrive sans faire un pas ;
> il nomme sans voir
> il accomplit sans agir »[258].

Sans sortir de chez soi, -de sa « chambre » dirait Pascal-, on sait tout l'essentiel : que toutes choses ont une nature, par laquelle elles participent de la Nature universelle, du Tao ; que toutes sont en changement perpétuel, toutes périssables. Il n'est pas besoin de regarder par la fenêtre pour « saisir la Voie du Ciel »; on peut, tout comme Döblin derrière ses « fenêtres closes », saisir le Tao, qui n'est pas au Ciel seulement, mais au fond de l'existence de chacun. Lao tseu ajoute même : « Plus on va loin, moins on connaît », car on accumule des connaissances inessentielles, sources de profit au détriment d'un savoir véritable.

---

[256] Alfred Döblin : *Schicksalsreise* (note 5), p 134.
[257] Lao tseu : *Tao Te king.* Chapitre XLVII. 1 (note 124) p.259.
[258] *Ibid*, 2, p.259.

« Le Sage arrive sans faire un pas » : il EST, sans voyager, au terme du voyage. Car aller très loin ne changerait rien devant les difficultés de penser et peut-être, résoudre, des problématiques essentielles liées à la condition humaine; d'où ce *jeu* döblinien, perpétuel voyage dans l'écriture. Döblin joue avec ses propres images sans *savoir* si celles-ci sont réelles – la Chine du XVIII e siècle par exemple-, même s'il n'est jamais allé en Chine : le Sage « nomme sans savoir ». La « Voie » ne tombe pas sous le sens. On ne peut la « voir ». Le Sage nomme la Voie « Tao », mais n'en fait qu'une appellation :

> « Je ne sais pas son nom ;
> je l'appelle la « Voie » (*Tao*).
> M' efforçant de lui trouver un caractère,
> Je la dénomme « Grande » (*ta*).
> « Grande », cela veut dire aller ;
> aller veut dire s'éloigner ;
> s'éloigner veut dire revenir »[259].

Le Sage « accomplit sans agir ». Il n'a aucune intention d'intervenir dans le cours ou les affaires du monde. « Grande », cela veut dire « aller », « s'éloigner », « revenir », et puis « aller » à nouveau, « s'éloigner » à nouveau, « revenir » à nouveau, ainsi indéfiniment : la « Grandeur » de la Voie couvre ainsi tout l'avenir et tout le passé, l'infini du temps.

Dans les *Mémoires historiques*, on rapporte cette anecdote selon laquelle Confucius se rend au pays de Zhou pour renconter Lao tseu et l'interroger au sujet des « rites ». Ce dernier lui répond :

> « Lorsqu'un homme de bien vit à une époque où il peut donner le meilleur de lui-même, il n'hésite pas un seul instant ; quant à celui qui n'est pas né à la bonne époque, il part au loin, prend son essor. J'ai entendu dire que le bon commerçant est celui qui ne montre pas ses trésors, qui a l'air de ne rien posséder. L'homme vertueux a l'air idiot. Vous dépouiller de votre morgue et de votre cupidité, de votre

[259] *Ibid*. XXV 2, p.155.

> impatience et de votre trop grande ambition, sera bon pour votre santé, tant psychique que morale. Je vous dis ceci en passant »[260].

Nietzsche, lui aussi, savait qu'il ne serait compris que beaucoup plus tard, par des hommes nouveaux. « J'ai fait le saut », avait-il dit ! Il était devenu étranger à son époque, tellement la distance entre son génie et l'infériorité de son temps était infranchissable. Le voyage döblinien prend d'ailleurs le même « chemin », puisque plus son voyage va s'étendre, plus le désert va s'élargir autour de lui, jusqu'à ce qu'on l'oublie presque, ou pire encore, qu'on le renie après son retour à Berlin en 1946.

« Ach, meinen härtesten Weg muß ich hinein ! Ach, ich begann meine einsamste Wanderung ! »[261]. Tel est le chant mélancolique de Zarathoustra, son chant de l'éternel retour. Car la solitude n'a-t-elle pas été l'unique demeure du voyageur, son glacial foyer ?

Sans cesse Nietzsche a tenté de lui échapper en accomplissant d'infinis voyages spirituels dans d'innombrables villes d'Europe. Et toujours il est revenu vers elle, rongé par la souffrance et la désillusion, vers sa « patrie, la solitude »[262].
Döblin se pose aussi en idiot « étranger » de son époque, à la manière d'un Socrate qui « ne [prétend] qu'une seule chose, c'est qu'il ne [sait] rien », à l'inverse des intellectuels pédants de la *Geistigkeit* qui participent de la régression spirituelle généralisée :

> „Die Ansicht, daß etwas wie ein Zeitgeist sich gleichmäßig in allen Wesen einer Epoche äußere, ist verkehrt. Es leben immer verschiedene Epochen, Zeitgeister neben- und miteinander. Ja sogar im einzelnen Menschen ineinander. Das sind Schichtungen unter den Menschen und im Einzelmenschen, Gebilde von der abgeklungenen Tätigkeit des Gesellschaftstriebes. Die Mehrzahl der Künstler und auch der Künstlerfreunde schreibt, das ist begreiflich, heute noch 1800 oder 1600. 1900 wird wohl erst um 2100 erscheinen"[263].

---

[260] « Biographies de Lao tseu et de Han Feizi. In : « Les sacrifices Fong et Chan ». Tome III. In : Les *Mémoires historiques*. chapitre LXIII (note 251), p.159.
[261] Nietzsche : „Der Wanderer". In: *Also sprach Zarathustra.* Paris: Aubier 1992, p.318.
[262] Cité par Sarah Kofman : *Nietzsche et la scène philosophique* (note 248), p.12.
[263] Alfred Döblin : « Der Geist des natualistischen Zeitalters. In: *Aufsätze zur Literatur* (note 2), p.78.

Parmi tous ces sophistes, Döblin s'évade du monde un temps pour revenir et s'y engager encore plus fermement. Il n'a aucun foyer, mais visite plusieurs lieux spirituels en même temps et va de l'un à l'autre librement. Tel un oiseau migrateur, poussé par le vent changeant de son époque, il part vers le sud en automne, revient au printemps, libre dans son vol, suivant les méandres des chemins qu'il trace lui-même de sa plume épique. Nomade invisible, il rend notre autre « nous-mêmes » visible.
Döblin a mis en scène ce « vagabond heureux » que représente Wang-lun. Celui en effet qui part seul, laissant ses compagnons derrière lui, est le plus à même de ressentir l'inconstance humaine. Voyager rend sensible aux gens et aux choses au gré de rencontres fortuites et peut-être, extraordinaires, et nous fait découvrir l'empathie. Car tout ici-bas, est en relation avec mon Moi :

> « Le bon voyageur ne laisse ni ornières ni traces.
> Le bon orateur n'a ni fautes ni reproches.
> Le bon calculateur n'a ni fiches ni tablettes.
> Le bon serrurier n'a ni verrou ni serrure,
> Et pourtant, nul ne peut ouvrir.
> Le bon botteleur n'a ni cordes ni liens,
> Et pourtant nul ne peut délier »[264].

> « Ainsi le Sage est toujours bon sauveur d'hommes,
> Et il n'en rejette aucun.
> Il est toujours bon sauveur de créatures,
> Et il n'en rejette aucune.
> C'est là ce qu'on appelle « suivre la Lumière » »[265].

> « L'homme bon est le maître de l'homme non bon,
> Et l'homme non bon est la matière de l'homme bon.
> Celui qui ne révère pas le maître
> Et n'aime pas la matière
> S'égare grandement, tout savant qu'il soit.
> C'est là ce qu'on appelle

[264] *Lao tseu:Tao Te king*, XXVII, 1 (note 124), p.164.
[265] *Ibid*, 2.

Le secret essentiel »[266].

Le « bon », i.e. le parfait voyageur, le voyageur idéal, ne laisse pas derrière lui de ces profondes traces de roues, car il n'use pas de moyens artificiels, mais seulement naturels : la marche, le cheval. Pour le philosophe, cela signifie qu'il faut progresser vers la vérité en usant de ses seules facultés naturelles, et non en se remettant à la *doxa* ou en permettant à autrui de penser à sa place. Il en va de même pour le bon orateur, le calculateur ou le serrurier. Le calculateur naturel est l'esprit. Le serrurier sans serrure renvoie à la confiance réciproque qui consiste à ne jamais fermer les portes à quiconque. Le lien naturel requiert une force spirituelle, invincible à toute force et les transcendant toutes.

« Bon sauveur » des hommes, le Sage ne distingue pas entre « bons » et non « bons ». Il « saute » au-dessus des différences qu'ont créé les hommes eux-mêmes. Car il parle non pas au nom de valeurs humaines, qui englobent le juste et l'injuste, mais de la Nature universelle. La sagesse du Sage reconnaît une sagesse qui est déjà celle de la Nature.

Être « bon », c'est donc être accompli et la sagesse est le signe de cet accomplissement. Le Sage apparaît alors comme le maître à l'égard des hommes « inaccomplis ». Celui qui se détourne de l'enseignement du maître et veut le détourner à des fins personnelles, celui-ci s'égare. C'est dans la fidélité à la Nature que se trouve ce fameux « secret essentiel », car il permet de distinguer entre vraie et fausse sagesse. Le vrai voyageur, le « bon » Sage, est donc celui qui se retrouve en tout lieu avec tous ceux qui suivent les lois universelles de la Nature.

L'enseignement de Lao tseu va de pair avec l'exigence éthique du poète selon Döblin. En effet, celui-ci a le devoir de s'engager, car en tant qu'observateur du monde qui l'entoure, il ne peut plus s'en détourner. Tout ce qu'il voit, toutes les rencontres qu'il fait ici et maintenant font de lui un être totalement responsable. Ainsi, tous les endroits, réels ou imaginaires, où Döblin est allé, font aussi partie de sa vie. Voyageur à temps plein, il ne peut s'empêcher de songer aux questions tournant autour de l'univers et de la vie ; autrement dit, des problématiques qui paraissaient auparavant « hors de soi », hors *sujet*, font irruption dans sa vie quotidienne de manière tout d'abord fortuite, puis rapidement, obsédante. Döblin

[266] *Ibid*, 3.

devient ainsi, grâce à ces voyages, celui qui contemple mille étoiles au-dessus de sa tête comme mille questions dans le ciel immense et infini de l'humanité. Car le ciel étoilé est unique, mais semble différent selon l'endroit d'où on le contemple !

La plupart des contemporains de Döblin ne regardent que leurs propres traces, sans se soucier de celles qui oseraient les effacer pour tracer un autre chemin vers d'autres lieux de rencontres, vers un autre « a-venir » possible. Ceux qui n'ont pas voulu ou su voyager n'ont pas pu non plus s'engager véritablement dans le monde. Ils ignorent tout de leur civilisation, cette *Kultur* qui se croit au-dessus de toutes les autres et ne suit que ses propres lois qu'elle prétend universelles. Ces « spéculateurs » de la langue, de la culture et même de la vie, selon Döblin, ne sont bons qu'à la polémique qui *oppose* au lieu de poser ou encore de proposer :

> « Ainsi le Sage se place en arrière,
> Et pourtant est mis en avant.
> Il se met à l'écart,
> Et pourtant demeure présent.
> N'est-ce pas parce qu'il n'a en vue aucune fin personnelle,
> Qu'il réalise sa propre fin personnelle? » [267].

Döblin, « dieser einzelne Mensch, zwischen seinen Abenteuern und seinen Verwandlungskünsten, hatte und kannte noch etwas anderes »[268] : ce secret essentiel, [das] Geheimnis der Existenz der Welt »[269] . Après avoir connu tant de pays, après avoir levé les yeux vers tant de ciels étoilés, sa compréhension de la civilisation, de l'art, des hommes, n'est plus la même qu'auparavant.

[267] Lao tseu : *Tao Te king,* VII, 2 (note 124), p.71.
[268] Alfred Döblin : *Schicksalsreise* (note 5), pp. 134-135.
[269] *Ibid,* p. 135.

C. Le voyage comme condition de l'étonnement chez Döblin: s'élever vers *la* nature pour transcender *sa* propre nature.

Assis toujours derrière ses fenêtres closes, Döblin garde ainsi toujours l'impression de poursuivre le même voyage, que toutes les routes sont une seule et même voie qui n'a ni début ni fin:

« La Voie déborde mais ne s'emplit jamais, le gouffre est comme l'ancêtre des dix mille êtres »[270], dit Lao tseu. Chaque nouveau voyage est une nouvelle vie, et la vie entière est un voyage. En outre, Döblin emprunte différents chemins, mais ceux-ci se rejoignent en une seule et même voie :

« La Voie engendre le un, le un engendre le deux, le deux engendre le trois et le trois les dix mille êtres »[271]. Chaque route part de la Voie et retourne à elle. Le voyage en mer que Döblin évoque dans *Schicksalsreise* en embarquant dans son « bateau-pilote » imaginaire, emprunte plusieurs routes- du départ de chez soi, du retour chez soi, celle du dernier adieu-, et toutes reviennent à la Voie, à l'unité, au vide. Le voyageur, revenant tel Ulysse d'un long périple *plein* de découvertes, de rencontres et d'aventures, vide à nouveau son esprit pour repartir « faire le plein » d'images fabuleuses. Le voyageur Döblin, comme le vagabond Wang-lun, dort à la belle étoile au milieu d'un grand désert silencieux ; voilà pourquoi ils sont proches des étoiles, des millions d' « autres » possibles. Döblin l'Etonné s'approche du renoncement ; libre comme l'eau, il accomplit des choses utiles au peuple, il ne possède presque rien, la gloire appartenant à ceux qui croient savoir sans rien apprendre de l'autre :

« La bonté supérieure est comme l'eau, utile à tous les êtres sans chercher à s'imposer par la force »[272]. Renoncer au peuple, c'est aussi renoncer à la connaissance :

[270] *Lao tseu:Tao Te king*, IV (note 124), p.57.
[271] *Ibid*, II, p. 47.
[272] *Ibid*, VIII, p.75.

> « Wir verließen 1888 Stettin und siedelten uns, arm, ausgehalten von den Brüdern meiner Mutter, in Berlin an, im Osten der Stadt. Die Erinnerung von 1888, an die Fahrt nach Berlin, an die Bettelexistenz, die dann folgte, an unsere Armut, hat mich nicht verlassen bis zum heutigen Tag. So wuchs ich auf. Dies gab mir das Heim mit. Es blieb in mir, daß ich zu den Armen gehörte. Dies hat meine ganze Art bestimmt. Zu diesem Volk, zu dieser Nation gehörte ich: zu den Armen » [273].

Döblin s'est fait une place dans le foyer invisible des voyageurs. Dans ce monde de souffrances, créer un autre monde, son propre royaume, alimente son désir de connaissance, son désir de se mêler aux autres, sa capacité de s'étonner encore à quarante ans devant tant de lumière et de joie. De tous ces voyages Döblin en a recueilli toutes les essences précieuses pour créer un remède et guérir cette fièvre rebelle détruisant progressivement son âme solitaire.

Le voyage, en somme, illustre la faculté essentiellement humaine de dépasser sa condition. Döblin le « voyou » - qui vient de « voie », comme le voyage !-, celui qui erre dans les rues de Berlin, franchit mille tempêtes dans cet océan d'individus avant d'atteindre « l'autre » rive. Face aux risques de ce voyage, seule une nécessité pouvait le forcer à se mettre en chemin. Celle-ci se nomme étonnement, enthousiasme, qui se révèlera bien plus tard, foi profonde en pleine guerre, en plein exil, en pleine barbarie.

Puisque philosopher, c'est d'abord s'étonner, *jouer* avec différentes sagesses et porter un regard ironique[274] sur le monde, le voyage en représente la condition ou encore la métaphore. Volontaire ou forcé, calme ou aventureux, enivrant ou décevant, le voyage est lié à la philosophie et permet à la pensée de se mouvoir, de partir à l'aventure, tel un Rimbaud, le voyou « voyant », marcheur jusqu'à l'épuisement.

Platon navigue sur la Méditerranée, Descartes parcourt l'Europe à cheval, Nietzsche profite de l'essor des chemins de fer et Bergson préfère emprunter le paquebot pour traverser l'Atlantique. Les penseurs antiques circulaient en effet énormément. Plus tard, avant que l'imprimerie apparaisse, il fallait aller chercher le savoir là où il se trouvait, dans des lieux souvent très éloignés les uns des autres. Puis la tradition humaniste a promu la connaissance des autres cultures.

[273] Alfred Döblin : *Schicksalsreise* (note 5), p. 126.
[274] Au sens socratique: l'ironie ou l'art d'interroger.

Certains, comme Tocqueville, ont une idée fixe: rencontrer d'autres hommes. Quand, en plein XIXe siècle, celui-ci part pour les Etats-Unis, il tente de comprendre l'homme démocratique d'aujourd'hui et de demain, avec son esprit d'égalité, son vocabulaire spécifique, ses mœurs. Mais au moment où cette humanité européenne semble s'effondrer, à partir de 1930, il faut partir encore plus loin, chez des hommes vraiment autres. L'ethnologue Claude Lévi-Strauss, écoeuré par l'Occident, s'embarque à la découverte des Indiens du Brésil. Chez les Caduveo ou les Nambikwara, il recherche les invariants et les différences. Tout là-bas l'oriente ainsi vers la compréhension des structures fondamentales des relations humaines.

Un autre type de déplacement existe enfin, politique. Platon se rend en effet plusieurs fois en Sicile pour conseiller les tyrans[275]. Avec plus de succès et en pleine Première Guerre mondiale, Henri Bergson est envoyé comme ambassadeur français pour convaincre le Président américain d'intervenir aux côtés des Alliés. Certains, enfin, en reviennent transformés, avec la ferme intention de changer radicalement. David Henry Thoreau, inspiré par un long séjour en forêt, invente ainsi la notion de désobéissance civile :

> « À quoi bon accumuler des biens quand on est sûr de les voir filer ? […] On doit vivre en soi, ne dépendre que de soi, et, toujours à pied d'œuvre et prêt à repartir, ne pas s'encombrer de multiples affaires »[276].

En décembre 1883, Nietzsche commence à rédiger la troisième partie de *Zarathustra*, « Von alten und neuen Tafeln ». Marcheur infatigable, il empruntait souvent ce chemin niçois le long de la mer et qui porte désormais son nom, chemin rude qui monte en une série de petits virages sinueux pour enfin s'élargir en une grande boucle[277]. Tel Zarathustra gravissant la montagne, il songeait aux nombreux voyages solitaires qu'il avait parcourus depuis sa jeunesse, et combien de sommets, de crêtes il avait déjà atteints, puis franchis. C'est là, entre ciel et terre, que Nietzsche a fait parler Zarathoustra. Entouré des vieilles tables cassées et des nouvelles tables déjà recouvertes de milliers de signes, le prophète persan, s'adressant à ses frères expulsés

[275]Notamment Denys de Syracuse qui le vendra comme esclave.
[276] David Henry Thoreau : *La désobéissance civile*. Coll dirigée par JF Revel. Paris. Ed. JJ Pauvert 1968, p.84.
[277] Par Jean-Paul Dollé : « Penser en marchant ». In : *Le Magazine littéraire n° 383* (note 241), p. 39.

du pays de leurs ancêtres, leur ordonne de faire cingler leurs vaisseaux vers le « pays de l'avenir humain » : « Aber wer das Land « Mensch » entdeckte, entdeckte auch das Land « Menschen-Zukunft ». Nun sollt ihr mir Seefahrer sein, wackere, geduldsame !" [278] Qu'importe en effet la patrie d'où l'on vient :

> „Aufrecht geht mir beizeiten, o meine Brüder, lernet aufrecht gehn ! Das Meer stürmt : viele wollen an euch sich wieder aufrichten […]. Was Vaterland! *Dorthin* will unser Steuer, wo unser *Kinder-Land* ist! Dorthinaus, stürmischer als das Meer, stürmt unsere große Sehnsucht ! » [279].

L'œuvre de Nietzsche est ainsi rythmée par les voyages du penseur allemand vers les cieux méditerranéens, de Nice à Gênes ou Venise, et de Rapallo à Turin, dans un dialogue constant entre le voyageur et son ombre. Sa philosophie s'inscrit dans les pas de cet homme solitaire parti à l'aventure qui, dans sa quête de mondes merveilleux, cherche sans se lasser le retour à soi :

> « Kein Pfad mehr! Abgrund rings und Totenstille! -
> So wolltest du's! Vom Pfade wich dein Wille!
> Nun, Wandrer, gilt's! Nun blicke kalt und klar!
> Verloren bist du, glaubst du- an Gefahr » [280].

Ici, la finalité de la philosophie est moins la contemplation sereine du paysage devant lequel le promeneur s'arrête que l'itinéraire tendu qui conduit vers lui. Cette avancée lui dévoile le destin naturel de la pensée :

> „Der besonnene uns seines Verstandes sichere Mensch kann mit Gewinnst ein Jahrzehnt unter die Phantasten gehen und sich in dieser heißen Zone einer bescheidenen Tollheit überlassen. Damit hat er ein gutes Stück Wegs gemacht, um zuletzt zu jenem Kosmopolitismus des Geistes zu gelangen, welcher ohne Anmaßung sagen darf: „nichts Geistiges ist mir mehr fremd"[281].

---

[278] Nietzsche : *Also sprach Zarathustra* (note 261) p.448.
[279] *Ibid*.
[280] Nietzsche : « Der Wanderer » (27). In: *Die fröhliche Wissenschaft.* München (note 4), p.30.
[281] Nietzsche : „Unter die Schwärmergehen" (204). « Vermischte Meinungen und Sprüche". In: *Menschliches, Allzumenschliches* II. Stuttgart. Alfred Kröner Verlag 1964, p.97.

Autrement dit, à chaque étape de la vie, nous sommes toujours chez nous. Enfin, Nietzsche parle du voyageur qui voit loin, et qui pense loin, celui qui, comme Döblin, veut donner du sens à l'Europe, dont le regard perçant a vu venir la crise, tandis que les autres se berçaient de mots :

> „Unter den Reisenden unterscheide man fünf Graden : die des ersten niedrigsten Grades sind solche, welche reisen und dabei gesehen werden- sie werden eigentlich gereist und gleichsam blind ; die nächsten sehen wirklich selber in die Welt; die dritten erleben etwas infolge des Sehens; die vierten leben das Erlebte in sich hinein und tragen es mit sich fort; endlich gibt es einige Menschen der höchsten Kraft, welche alles Gesehene, nachdem es erlebt und eingelebt worden ist, endlich auch notwendig wieder aus sich herausleben müssen, in Handlungen und Werken, sobald sie nach Hause zurückgekehrt sind"[282].

S'il est vrai que le voyageur ne peut résister à l'élan qui lui commande de partir vers l'étranger et l'inconnu, la voie qu'il fraye le conduit toujours vers l'origine. Comme le dit Nietzsche, le véritable voyageur n'est pas celui qu'on croit, celui qui part « à l'aveugle », qui perd sa route consciemment, qui suit la route qu'on lui a désignée.
Lorsque Nietzsche définit sa propre vision du véritable voyageur, on ne peut s'empêcher de penser à Döblin qui, entre deux gardes, pris au milieu d'un tohu-bohu infernal, le corps tremblant d'excitation, se met à écrire, violemment, terriblement, ce roman qui le mène en Chine et lui fait rencontrer son double, le Döblin dionysien.
Dans ces moments de pure exaltation, Döblin réussit à rendre public sa pensée. Il ne s'agit pas seulement pour lui, en effet, de voyager en pensée, mais de faire voyager sa pensée pour atteindre le plus grand nombre. Le voyage döblinien au cœur des hommes révèle une certaine foi plaçant le voyage au centre de la connaissance comme l'indique cet adage arabe :

> « Voyage et tu découvriras le sens des choses et la valeur des hommes »[283].

---

[282] Nietzsche : „ Reisende und ihre Grade" (228). In: *Menschliches, Allzumenschliches* II (note 281), p.114.
[283] Bernard Fernandez : *Identité nomade*. *De l'expérience d'Occidentaux en Asie.* Paris. Anthropos. Ed. Economica 2002, p.28.

Ainsi, Döblin fait partager à ses lecteurs ses multiples rencontres avec le peuple berlinois, en particulier issu du prolétariat qui, selon lui, comme pour les expressionnistes, porte le sceau de l'altérité européenne. Dans l'expérience de cet Ailleurs « social », la curiosité de Döblin induit chez lui une attention et une soif de découverte infinies. Sans cette curiosité quotidienne, l'expérience de l'auteur risquerait fort de se banaliser et de s'appauvrir.

Déjà dans l'Antiquité, Platon voyait dans la curiosité un bon moyen d'aiguiser le regard en devenant observateur du monde au sens de la *théôria*. La curiosité est alors considérée comme une action qui pousse l'individu à aller au-devant et au-delà de ce qui m'est connu. Pratiquement, cette attitude pousse plutôt à *aller vers* qu'à rester confiner dans un univers intellectuel clos. De la curiosité döblinienne naît ainsi une pulsion de vie qui se cristallise dans un désir de vivre pleinement. Désir de se confronter à l'inconnu, de sentir une réalité qui échappe et séduit en même temps, désir qui devient une aventure au quotidien et qui, enfin, permet de me connaître dans le regard de l'autre et de re- connaître autrui au gré de mes périples quotidiens. Ainsi, cette association désir de connaissance-reconnaissance d'autrui résulterait chez Döblin d'une lutte constante pour ne pas oublier l'histoire de l'humanité.

L'étymologie latine du « désir », *desiderare*, signifie bien « regretter l'absence de quelqu'un ou quelque chose »[284].

Francis Affergan, dans son ouvrage *La pluralité des mondes : vers une autre anthropologie*, constate en effet que la notion de désir dévoile un profond sentiment de désorientation qui rappelle la posture du voyageur observant les étoiles, quelque soit le lieu où il se trouve :

> « Désirer a la même racine que « considérer » qui signifiait en bas latin au Moyen Âge, « examiner un astre à seule fin de présager » ; de là on peut tirer, pour désirer, le sens de regretter une absence et d'attendre son retour »[285].

[284] Cf : Le Gaffiot

[285] Francis Affergan :*La pluralité des mondes : vers une autre anthropologie*. Paris. Albin Michel 1997, p.58.

Créer ce désir, cet étonnement, c'est avant tout laisser le quotidien nous échapper, nous dérouter, nous interroger. C'est sur le *seuil* de sa porte que Döblin fait des rencontres tout aussi insolites qu' inattendues. C'est le flot incessant de la foule qui déferle dans la rue. Tout devient extraordinaire, car tout est inattendu. Ces êtres anonymes qui le touchent, le croisent, l'effleure avec indifférence ou qui le salue avec force conviction, c'est une ambiance mêlant un mouvement incessant que l'on retrouve dans ses romans, et qui laisse éclore une densité sociale sans comparaison. C'est ce bruit inhabituel qui oblige l'Occidental à écouter autrement, à voir autrement, à se laisser surprendre. Chaque jour est une nouvelle aventure pour Döblin qui, une fois rentré de ses « pèlerinages » colorés, ne peut s'empêcher de traduire par les mots ce qu'il vient d'affronter dehors, pour retrouver cette proximité, voire cette intimité qu'il touche du regard. Döblin est incontestablement un auteur qui s'implique en pénétrant dans l'univers culturel ; il observe et participe en même temps, fait partie intégrante du *jeu* dont il a lui-même établi les règles. Cette acuité à la fois visuelle et psychique permet une compréhension plus fine des comportements humains, comme le montre *Wang-lun* et ses personnages ambivalents, sans cesse pris entre le doute et la volonté d'agir.

Dans un texte de 1927, intitulé *Artzt und Dichter*, Döblin joue de sa propre ambiguïté dont il nous parle avec beaucoup d'humour et de distance. Ses deux « métiers » lui semblent à la fois si proches et si « étranges » qu'il ne sait plus s'ils se trouvent dans un monde impitoyablement réel ou imaginaire. Ainsi, il choisit après ses études de médecine de s'occuper des « fous » et des enfants, dont les mimiques, les gestes et l'imaginaire incroyable des mots alimentent son désir de création :

> „Damals bemerke ich, daß ich nur zwei Kategorien Menschen ertragen kann neben Pflanzen, Tieren und Steinen: nämlich Kinder und Irre. Diese liebte ich immer wirklich. Und wenn man mich fragt, zu welcher Nation ich gehöre, so werde ich sagen: weder zu den Deutschen noch zu den Juden, sondern zu den Kindern und den Irren"[286].

[286] Alfred Döblin : „Artzt und Dichter. Merkwürdiger Lebenslauf eines Autors" (1927). In: *Aufsätze zur Literatur* (note 2) p.362.

Puis, plus loin, Döblin rend hommage à ces hommes dont il s'efforce de soigner les maux provoqués par une misère qui le rend impuissant, lui, le faible médecin qui, une fois à l'abri, troque sa blouse pour jeter toute sa désolation et son désarroi sur le papier, raturant et reformulant pour ne tomber ni dans le sentimentalisme, ni dans le pathos. Sortir du romantisme d'antan qui ne sert qu'à envoûter et conforter les rêves des petit-bourgeois, et faire de l'œuvre épique une œuvre à la fois sociale, éthique et politique, dont la finalité n'est pas le plaisir du lecteur ou du *spectateur* repu après deux heures de lecture, d'opéra, ou de représentation théâtrale, mais bien l'accès à la connaissance et la volonté de s'éduquer- au sens où l'entendaient les Lumières-, afin de « s'émanciper » :

> „Die Menschen sind eine wunderbare Gesellschaft ; man kann eigentlich nur gut zu ihnen sein und sich seines Hochmuts schämen. Ich fand meine Kranken in ihren ärmlichen Stuben liegen; sie brachten mir auch ihre Stuben in mein Sprechzimmer mit. Ich sah ihre Verhältnisse, ihr Milieu; es ging alles ins Soziale, Ethische und Politische über"[287].

Puis, dans *Der Bau des epischen Werks*, il écrit encore ceci:

> „Kunst ist und bleibt eine seltene Sache. Ein Kunstwerk tut zweierlei: erkennen [jawohl erkennen, allen „Philosophen" zum Trotz] und erzeugen [...]. Die Kunstwerke haben es mit der Wahrheit zu tun. Der epische Künstler kann auch heute noch in vollem Ernst die Berichtform gebrauchen"[288].

À plusieurs reprises, Döblin insiste, notamment dans *Der Bau des epischen Werks*, sur la nécessité épique telle que la concevait Homère avec *L'Odyssée* par exemple, ou encore Dante avec *La Divine Comédie* ou enfin, Cervantès et son Don Quichotte transcendant la nature, l'histoire et une prétendue objectivité qui assimilait le mythe à l'illusion, à une légèreté médiocre et dénuée de toute intelligibilité. Döblin, lui, explique en quoi le récit « épique » qui doit rendre le réel visible, est compatible avec des personnages et des situations qui font appel au mythe :

[287] *Ibid,* p.365.
[288] Alfred Döblin : « Der Bau des epischen Werks ». In: *Aufsätze zur Literatur* (note 2), p.109.

> „[…] zur Zeit, als Homer sang, besaßen die Dinge, die er berichtete, noch einen hohen Grad von Glaubwürdigkeit, Odysseus saß *wirklich* bei der Kalypso auf der Insel, die Sirenen sangen *wirklich*, und, unter uns gesagt, wir wissen ja neuerdings, daß *wirklich* viel mehr Wahrheit, sogar historische, an diesen Mythen und Sagen ist, als man früher vermutete. Bei uns heute aber liegt es so: es wird nicht geglaubt, Realität, Phantasie und Wunschbegehren werden scharf und nüchtern auseinandergehalten [...].
>
> Was ist das Fabulieren, das freche fessellose Berichten von Nichtfakta, von notorischen Fakta? Es ist das Spiel mit der Realität, mit Nietzsches Worten ein Überlegenheitsgelächter über die Fakta, ja über die Realität als solche. Darum das Wissen: es ist nicht wahr, und dieses: trotzdem brauche ich die Berichtform“[289].

Ainsi le médecin philosophe „diagnostique“-t-il aussi bien la cécité que la surdité maladives de ceux qui croyaient fermement à la réalité en tant qu’objectivité absolue, sans la faire voyager, elle aussi, à travers le mythe, le merveilleux, les fantasmes, les rêves que vivent ceux doués d’un fameux « Troisième Œil » nietzschéen.

Ce *Missverständnis*, cette grande méprise dont parle Döblin, entre la forme du « récit » (*Bericht*) et le mythe des « Anciens », entre « réalité objective » et « illusion mythique », doit désormais devenir *réconciliation*, car il s’agit bien de jouer avec cette réalité, de se placer au-dessus de celle-ci pour accéder à la vérité et à la réalité, non pas en séparant l’esthétique de l’éthique ou du politique, mais bien en les assemblant en une unité vivante. Döblin fait de son œuvre épique une entité à la fois autonome par rapport aux normes formelles et figées qui, selon lui, déguise la réalité, mais aussi attachée à des principes éthiques et spirituels qui rappellent son auteur à son devoir de responsabilité et de loyauté à l’égard des choses de la nature qu’il définit et surtout, à l’égard des hommes dont il emprunte la voix…et les voies ! :

> „Da glauben die Autoren, die Realität beschnüffeln zu müssen, statt sie mit ihr zu spielen oder sie von sich abzutun. Da glauben sie das Beste getan zu haben, was sie können; wenn sie möglichst echt wie die Natur sind. Als wenn das einer könnte [...].
>
> Da rühmen sie Autoren, daß sie sehr wahr und fast dokumentarisch die Geschichte einer Epoche oder einer Familie oder eines Menschen gegeben haben, möglichst

[289] *Ibid*, pp.109-110.

> echt, möglichst wirklichkeitsnah. Vielleicht noch mit den Methoden eines Theorikers, eines Historikers [...]. Die phantastische und Fabuliersphäre, das ist nur die Negation der realen Sphäre und garantiert ein Spiel mit der Realität- die überreale Sphäre, da ist die Sphäre einer neuen Wahrheit und einer ganz besonderen Realität“ [290].

Armés d'un art de lecture occidental et chrétien, les auteurs dramatiques ont corrompu le sens de l'œuvre épique, en ont fait une sorte de généalogie à rebours de tous les phénomènes en les soumettant à l'arbitraire et à la violence de leur système d'évaluation unique. Ils ont donné une lecture morale de l'art, de la connaissance, de la religion, aux antipodes de celle de Döblin. Doté de son Troisième Œil, l'œil multiple que Homère, Dante ou Cervantès lui ont ouvert grâce à cette réalité transcendée par le voyage simultané de l'auteur et du lecteur avec des personnages « surréels », voire « immortels », Döblin pense « en cheminant », au fur et à mesure qu'une page blanche devient vivante, animée par la multiplicité des mots et des images.

Le voyage a ainsi provoqué chez Döblin le refus catégorique de transformer le sujet individuel en pur sujet de la connaissance. L'essence de l'auteur épique, l'Etonné, le génie, consiste en une aptitude éminente à la contemplation des idées qui exige un oubli quasi complet de la personnalité et de son entourage. Nietzsche ne dit-il pas à ce propos :

« Pour les hommes ordinaires, la faculté de connaître est la lanterne qui éclaire le chemin, pour l'homme de génie, c'est le soleil qui éclaire le monde » ?[291]

L'extrême étonnement qui saisit Döblin après chacun de ses voyages autour du monde, cette « hypertrophie » de la connaissance qui fait de lui un poète « homérique », lui permet ainsi d'accéder à La connaissance, mais à quel prix : sa « parenté » qu'il entretiendrait avec l'enfance et la folie, son intempestivité, son refus d'appartenir à quelque « -isme » que ce soit, toutes ces caractéristiques renvoient à une disproportion de l'intellect à l'égard d'une volonté particulière. Cet éternel enfant qui résiste à toute négation du désir, de la passion, d'un certain bonheur, n'est-il pas hermétique à l'ennui persistant de théories tout aussi dépassées que poussiéreuses ? Döblin ne préserve-t-il pas ainsi sa « force vitale » pour revenir à

[290] *Ibid*, pp.110-111.
[291] Cité par Sarah Kofman: *Nietzsche et la scène philosophique* (note 248), p.116.

l'enfant, au nouveau-né, à la nature qui est en lui, i.e. en deçà des influences et du conditionnement exercés par les « adultes », pervertis par les divers excès dont ils font preuve :

> « En rendant ton souffle égal jusqu'à la douceur,
> peux-tu devenir comme un nouveau-né ? »[292]

L'idée d'un sujet « pur » de la connaissance est une illusion, l'œil unique du monde, une fiction dangereuse et absurde. Car connaître, ce n'est pas posséder un œil unique, c'est avoir le plus grand nombre d' yeux possible, c'est apprendre à voir autrement, à renverser les perspectives. D'après Döblin en effet, le sujet connaissant n'est pas *un* mais plusieurs. Il n'existe pas d'œil cyclopéen, une volonté unique, mais des yeux multiples, des volontés différenciées. Vouloir connaître d'un œil unique, c'est alors vouloir châtrer l'intelligence :

> „[…] dergestalt einmal anders sehn, anders sehn-wollen ist keine kleine Zucht und Vorbereitung des Intellekts zu seiner einstmaligen „Objektivität", -letztere nicht als „interesselose Anschauung" verstanden (als welche ein Unbegriff und Widersinn ist), sondern als das Vermögen, sein Für und Wider in der Gewalt zu haben und aus- und einzuhängen: so daß man sich gerade die Verschiedenheit der Perspektiven und der Affekt- Interpretationen für die Erkenntnis nutzbar zu machen weiß. Hüten wir uns nämlich, meine Herrn Philosophen, von nun am besser vor der gefährlichen alten Begriffs- Fabelei, welche ein „reines, willenloses, schmerzloses, zeitloses Subjekt der Erkenntnis", angesetzt hat, hüten wir uns vor den Fangarmen solcher kontradiktorischen Begriffe wie „reine Vernunft", „absolute Geistigkeit", „Erkenntnis an sich"; -hier wird immer ein Auge zu denken verlangt, das gar nicht gedacht werden kann, ein Auge, das durchaus keine Richtung haben soll, bei dem die aktiven und interpretierenden Kräfte unterbunden sein sollen, fehlen sollen, durch die doch Sehen erst ein Etwassehen wird, hier wird also immer ein Widersinn und Unbegriff vom Auge verlangt. Es gibt nur ein perspektivisches Sehen, nur ein perspektivisches „Erkennen"; und je mehr Affekte wir über eine Sache zu Worte kommen lassen, je mehr Augen, verschiedene Augen wir uns für dieselbe Sache einzusetzen wissen, um so vollständiger wird unser „Begriff" dieser Sache, unsere „Objektivität" sein. Den Willen aber überhaupt eliminieren, die Affekte samt und

[292] Lao tseu : *Tao Te King*, X, 2 (note 124), p.85.

sonder aushängen, gesetzt, daß wir dies vermöchten: wie? Hieße das nicht den Intellekt kastratieren [...]?“[293].

C’est par conséquent en changeant de regard, comme le monde qui nous entoure change lui aussi, en multipliant les perspectives, que l’on cesse de saisir toutes choses avec l’arbitraire et la violence d’une représentation unilatérale. L’œil dionysiaque ne vaut pas seulement mieux que l’œil occidental chrétien : parce qu’il est un œil pluriel, il est aussi plus capable que l’œil unique, châtré, de se mettre au service de la connaissance. Parce que plus « subjectif », il est plus objectif, dirait Döblin, plus inactuel (*in actu*), puisqu’il est apte à percer le réel sans pourtant l’altérer.

Ainsi, le « Deviens ce que tu es » nietzschéen s'applique à l’auteur épique, dont la tâche consisterait à étreindre l’idéal pour mieux comprendre le Réel, à voyager *à l’intérieur* de son œuvre et à tendre à cette même finalité : rendre possible son propre étonnement :

„Eines Tages entdeckt man sich selbst. Ich selbst- das ist das tollste und verwirrendste Erlebnis , das ein Epiker haben kann. Es sieht zuerst aus, als ob er das Erlebnis ist, das ihm das Genick brechen wird. Aber er sieht sich nur so lange in Gefahr und in Schwierigkeiten, bis er sieht, das Kunstwerk ist Sache des Künstlers [...], das Gesetz gebe ich selber und für mich heißt nun episches Kunstwerk etwas anderes. Darf der Autor im epischen Werk mitsprechen, darf er in diese Welt *hineinringen* ? Antwort: ja, er darf und er soll und muß. Und jetzt erinnere ich mich, was das ist, was Dante in der Göttlichen Komödie gemacht hat: er ist *selber* durch sein Gedicht gegangen, er hat seine Figuren beklopft, er hat sich in die Vorgänge eingemischt, und zwar nicht spielerisch, sondern mit allem Ernst, jeder zu seiner Zeit hat ihn verstanden in dem wichtigsten Punkt seines Gedichts. Er hat teilgenommen am Leben seiner Figuren. Er hat wie König David vor dem siegreichen Heer seiner Figuren *getanzt*“[294].

[293] Nietzsche : « Was bedeutet asketische Ideale ? ». In: *Zur Genealogie der Moral.* Alfred Kröner Verlag Stuttgart 1953, pp.361-362.
[294] Alfred Döblin : „Der Bau des epischen Werks“. In: *Aufsätze zur Literatur* (note 2), pp.114-115.

C’est ainsi que les œuvres döbliniennes, à l'image de *Wang-lun*, rendent compte d’une observation précise en dévoilant un monde où trop de rationalité « écrase » une certaine réalité kaléidoscopique, issue de plusieurs mondes qui s’interpénètrent : l’éphémère (le lotus printanier, le chant des oiseaux) et l’éternel (le soleil, l’infinie végétation).

Son roman chinois ne « dit » rien, ne « prouve » rien, il nous éveille à la réalité immédiate, transmettant un état de réceptivité inouïe. Döblin l’Étonné veut étonner à son tour, faire surgir un état de saisissement, de sidération[295] après lecture de son œuvre. Nous aussi sommes influencés par l’expérience du voyage, l’auteur épique ayant transmis en une chaîne ininterrompue de multiples aventures à ses lecteurs. Car, chez ce trublion de la littérature, il y a toujours un « là-bas » qui fait advenir quelque chose en nous : je peux m’étonner de tout, car tout *devient* étonnant selon ma capacité et mon désir de m’arrêter quelques instants devant la cathédrale de Cologne ou le mécanisme tout aussi « surréel » d’une dynamo. En voyage, je suis à la recherche de ces instants où nos habitudes et nos raisonnements se trouvent brusquement suspendus, de ces événements minuscules qui, nous prenant au dépourvu, nous donnent le sentiment d’être *au centre* et au contact des choses. On comprend de ce fait que la philosophie entretienne un rapport particulier avec le voyage. Si sa préoccupation majeure demeure celle du sens, le philosophe n’en a pas moins besoin -et n'en a jamais fini- de se confronter régulièrement à l’absence de sens ou au non-sens –d’éprouver les limites du langage-. Lorsque Döblin voyage, sa propre représentation de la vie est débordée de toutes parts par ce qu’il voit et découvre. Et il l’accepte volontiers, car c’est en mouvement qu’il a vu naître sa propre pensée au grand jour, une pensée aurorale.

[295]Rappelons ainsi ce que suscite le désir dans l'action même de s'étonner : à la fois « ton », « tonalité » et « tonnerre », il est alors fureur de vivre.

Section 4 : Une philosophie döblinienne de la nature : une théorie de l'émerveillement, de l'Eveil.

A. De la « conquête » de la nature à une nouvelle « quête » du sens

La vie de Döblin, nous l'avons vu, est une succession de sauts ponctués par des œuvres philosophiques, politiques et narratives majeures. La Grande Guerre, plus que jamais, le pousse à s'interroger sur la nature et l'existence humaines ; puis, l'échec de la révolution spartakiste ainsi que l'instauration d'une république gouvernée par des politiciens incapables de redresser le pays, l'isole de plus en plus des cercles intellectuels de gauche, qu'il s'agisse des communistes de la *Linkskurve* (« virage à gauche ») qui dénoncent l'amalgame entre prolétariat et délinquance dans *Berlin Alexanderplatz*[296], ou des sociaux-démocrates et de leur chef Ebert, figure sans aucun charisme ni courage politique[297]. Il ira d'ailleurs jusqu'à déchirer sa carte de membre du SPD en 1927, refusant une gauche molle et complice d'une catastrophe spirituelle imminente. Pour défier cette paupérisation tant intellectuelle que politique de la société allemande, Döblin persiste à tracer sa double voie –scientifique et métaphysique- en choisissant une nouvelle fois la puissance aussi bien didactique qu'*inactuelle* de l'œuvre épique, mais en y développant cette fois sa propre « philosophie » de la connaissance, fruit d'un long voyage simultané entre

[296] Alfred Döblin: *Berlin Alexanderplatz. Die Geschichte von Franz Biberkop* (1929). Hrsg. Von Werner Stauffacher. Zürich/ Düsseldorf: Walter 1996. Jean-Michel Palmier évoque cette transposition du débat politique dans le champs littéraire, l'art fournissant un formidable alibi aux communistes pour dénoncer les complices des „assassins de la révolution spartakiste": „ Ces intellectuels libéraux ne sont guère aimés par les intellectuels communistes (parmi lesquels Erwin Piscator, John Heartfield, Willi Bredel, George Lukàcs, Johannes Robert Becher, Willi Münzenberg) [...]. Souvent, ils s'identifieront avant tout à l'appareil du parti et s'acharneront contre les intellectuels non communistes avec autant de sectarisme que d'injustice". Jean-Michel Palmier: *Weimar en exil. Vol 1: Exil en Europe, 1933-1940: de l'incendie du Reichstag à la guerre d'Espagne* (note 33), pp.93-94.

[297] Cette rivalité « culturelle » entre la gauche « politique » et la gauche « intellectuelle » n'aura d'autres conséquences que de délégitimer les positions républicaines et les idéaux démocratiques d'une élite désormais bien éloignée des préoccupations économiques et sociales de la population allemande: « L'intelligentsia progressiste de la République de Weimar comprend des écrivains, des poètes, des artistes, des membres de professions libérales, quelques universitaires, des journalistes, des « auteurs indépendants » qui n'ont souvent en commun que d'habiter Berlin, d'écrire quelque part et d'être hostiles aux forces de droite [...]. La social- démocratie [...]et ses représentants, anciens ouvriers, ne se passionnent guère pour les débats d'idées, à l'inverse des communistes ». Ibid, pp. 92-93.

conscience (européenne) et inconscient (oriental) : *Das Ich über der Natur* amorce le virage « mystique » döblinien, nécessaire à la réminiscence d'une nature aurorale enfouie au plus profond de notre Moi depuis deux mille ans.

Tout d'abord, il convient d'opérer un autre détour afin de mieux saisir ce saut spirituel qui a conduit la pensée döblinienne à l'oubli de soi, au « Moi au- dessus de la nature ». Cette ascension mystique est particulièrement intéressante si l'on suggère qu'elle est à l'origine de sa conversion au christianisme une quinzaine d'années plus tard en 1941. Lorsque Döblin se tourne vers des philosophies orientales, tels que le bouddhisme ou le taoïsme, dans les vingt premières années du XX e siècle, il ne s'agit en aucun cas d'un refuge, voire d'un refus scientifique ou philosophique ; Döblin a toujours été attiré par l'idée de la transcendance, l'aspect mystique de la foi en tant que *croyance* en l'homme, *désir* d'égalité entre tous et *devoir* d'éducation à travers la connaissance de soi et de la nature.

La réalité contemporaine de la guerre, l'Europe, et en particulier, l'Allemagne, à nouveau prise dans l'engrenage d'un certain « progrès », le sang et le sacrifice de millions d'Européens au nom de ce mirage occidental qu'est la liberté ; toute cette folie meurtrière va défiler sous les yeux d'un Döblin médecin, à l'arrière du front lorrain, et le pousser, une nouvelle fois, à écrire un roman « d'urgence », en 1916. Ce roman marque son engagement aux côtés des intellectuels contre le militarisme et la folie meurtrière des hommes de pouvoir : *Wallenstein* s'achève à Berlin, pendant l'hiver 1918-1919[298]. À l'origine, un entrefilet dans un journal en 1916 et cette image illustrant Gustave- Adolphe traversant la Baltique à la tête d'une flotte innombrable :

> „Dies bezwingende, völlig zusammenhanglose Bild verließ mich nicht. Es nötigte mich, trotz meiner Abneigung gegen das Wirrsal dieser Zeit, einige historische Bücher der Periode lesen. Nein, wieder nicht zu lesen, und dies ist das Wesentliche, vielmehr festzustellen, was ich eigentlich von ihnen wollte und warum mich diese Vorstellung, diese blendende Vision von meerüberfahrenden Koggen und Korvetten, nicht verließ“ [299].

[298] Alfred Döblin: *Wallenstein* (1920). Olten/ Freiburg in Breisgau. Walter 1965.
[299] Alfred Döblin: „Der Epiker, sein Stoff und die Kritik“. In: *Aufsätze zur Literatur* (note 2), p.340.

Pourquoi Döblin se sert-il une nouvelle fois d'un événement historique réel et passé pour analyser la situation spirituelle actuelle ? Cette Guerre de Trente ans qu'il n'a apprise que dans les livres et ses manuels d'école ressurgit en lisant un article de journal qui lui est consacré. Döblin ne fait pas que lire ce « récit », il le projette dans le présent de la Première Guerre, car malgré les siècles qui les séparent, la guerre entre les peuples d'Europe reste toujours le seul et unique moyen de confrontation entre les puissants. Dans un article consacré à Döblin, Wolfgang Düsing souligne le caractère protéiforme de *Wallenstein* qui, sur les traces de notre histoire culturelle, dévoile et dénonce l'ascension du « Tragique »[300] jusque dans l'inhumain:

> « Die chaotischen Zustände nach dem Ende des Ersten Weltkrieges interpretiert Döblin nicht nur politisch, sondern auch kulturhistorisch und psychologisch. Unter diesem Aspekt erscheinen der Erste Weltkrieg, aber auch Extremsituationen der Weimarer Republik als kultureller und psychologischer Rückfall in eine archaische Epoche [...]. Es ist kein Zufall, daß im *Wallenstein* – Roman [...], die Generäle und Potentaten wie Urtiere, wie archaische Bestien dargestellt werden »[301].

Les conséquences de la guerre sont toujours aussi brutales, aussi bien pour ses habitants que pour le pays lui-même. Dix millions d'hommes sur le front à la fin de la guerre, la misère et la faim déplorées par les ouvriers, les artisans et les petits commerçants, alors que les riches s'approvisionnaient au marché noir, le pays transformé, s'enfonçant rapidement dans un déséquilibre social et économique… quels progrès manifestes ont été constatés dans le domaine diplomatique et interculturel ? Comment imaginer qu'après tant de « progrès » dans les domaines scientifique, social et culturel, l'être humain non seulement échoue dans sa quête spirituelle, mais persisterait et trébucherait aujourd'hui encore ? Sommes-nous inconscients au point de détruire l'autre et de nous détruire nous-mêmes ? Voilà les questions que Döblin « (re)pose » à l'Europe qui, selon lui, se démobilise, voire s'immobilise en se détournant définitivement de sa visée première : celle de renaître de ses cendres pour rallumer les « Lumières » de l'Eveil universel.

---

[300] « Ich bin kein Freund der Tragödie ». In: Alfred Döblin: « Kannibalisches ». In: *Der deutsche Maskenball .Von Linke Poot. Wissen und Verändern!* (note 34).

[301] Wolfgang Düsing: « Der Intellektuelle zwischen Ideologien und Institutionen. Döblins Essayistik in der Weimarer Republik » (pp. 153- 165). In: *Internationales Alfred Döblin Kolloquium Mainz 2005. Band 90*. Peter Lang. Bern 2007, pp. 157-158.

Contre la littérature de guerre qui va inonder le marché allemand et exalter par la propagande le « soldat du front», Döblin oppose à cette idéologie inepte une représentation délibérément « anti- héroïsante » de la guerre. Son caractère intempestif fait de ce roman historique un roman politique, au sens où selon lui, les intellectuels ont un devoir de responsabilité en participant au « réveil » de la nation.
À l'inverse, les pseudos- romans historiques écrits par des auteurs immobiles face au danger européen, comme par exemple l'égyptologue Ebers ou encore le spécialiste de la Rome antique Felix Dahn[302], étaient incapables de mobiliser les grandes masses en pleine castration politique sur des sujets historiques :

> „Sie drangen daher nicht zu jener einzigen Echtheit vor, die dazu befähigt, nämlich zu der kraftvollen Parteilichkeit des Tätigen, zum Willen des Leidenden und Aggressiven, sie wollten ja nur billigen und verherrlichen. Sie waren einverstanden. *Wir* sind nicht einverstanden. Ich habe vom historischen Roman gesprochen. Mein Thema lautet : « Der historische Roman und *Wir* hervor"[303].

Autrement dit, il est temps à présent d'éveiller une conscience politique individuelle et de combattre un inconscient collectif basé sur la superstition et l'illusion des masses bien- pensantes. Döblin, en excluant toute volonté de glorifier ou d'héroïser son héros, qu'il s'agisse d'un chef révolutionnaire comme Wang-lun ou de l'empereur Ferdinand dans *Wallenstein*, donne une véritable leçon d'universalité à ceux qui prétendent agir en son nom. À la notion de suprématie tant économique que culturelle de l'universalité occidentale, Döblin propose –sans l'imposer- une structuration politique qui reposerait sur la conscience d'appartenir à la même humanité, que l'on soit homme, femme ou enfant ; empereur, pape, chef de guerre, poète, ouvrier ou immigré ; vagabond heureux ou errant malheureux[304] :

[302] Alfred Döblin : « Der historische Roman und wir ». In: *Aufsätze zur Literatur* (note 2), p.185.
[303] *Ibid*.
[304]Nous retrouvons ce cosmopolitisme premier chez le Stoïcien, qu'il soit esclave (comme Epictète) ou empereur (comme Marc Aurèle) ou même Sénèque précepteur malheureux d'un Néron riant devant le spectacle de Rome livré aux flammes (Sénèque préfèrera se donner la mort, anéanti d'avoir éduqué un monstre meurtrier et pyromane).

„Der Kaiser ist Fleisch vom Fleisch der anderen; wir sind unter Menschen. Ich konnte sie verschieden geben, ihnen wechselnde Namen und Masken umhängen: ich möchte aber nie das Kaiserliche, ich meine das Ferdinandinische, in ihnen vergessen haben. Und wenn es nur von fern leuchtet. So ist Ferdinand nichts Vereinzeltes unter den tausend Personen: er ist kein Held, er ist unter ihnen, wie sie mit ihm sind. Ich sagte: er ist die Sonne; aber die Pflanzen und Steine und chemischen Elemente sind auch von Sonnenart [...]. So bestimmt habe ich mich für ihn entschieden, daß das Buch von A bis Z das Lied des „Helden" singt"[305].

L' « œuvre épique » restitue le personnage dans la matérialité contradictoire de sa nature, tout en fournissant une interprétation de sa mort comme un ratage de l'histoire. Quant au personnage de Wallenstein, Döblin choisit de créer une figure de pouvoir redoutable, mais toujours ambivalente : spéculateur sans scrupule, mais aussi stratège de génie, et politique ambitieux. D'un côté, génie de la finance, escroc, s'enrichissant par la guerre, le plus grand créancier de l'Empire. À l'image actuelle d'un Krupp, Wallenstein fait de l'Empereur son loyal sujet en inversant les rôles, et investit sa fortune dans l'armement. Car derrière un Krupp, manager programmé de la guerre à long terme, utilisant l'armée comme investissement en capital, se cache toujours un ancêtre du même acabit.D'un autre côté néanmoins, Döblin perçoit le génie stratégique, le calculateur sournois et surtout, le grand politique, permettant à l'auteur de *jouer* une fois encore du sentiment ambivalent « attirance- répulsion » qu'inspirent les grands hommes de notre civilisation. En effet, la mort de Wallenstein est tragique historiquement, pour l'Allemagne. Ce n'est pas un hasard si le roman laisse une large place aux tentatives de Wallenstein pour unifier l'Empire contre les Princes. Car un homme comme Wallenstein aurait agi, dans l'espoir d'une intervention imminente. Il était sur le point de saper les libertés des princes : les guerres extérieures lui donnaient un prétexte pour organiser son armée. Sa disparition entraîne celle de l'Allemagne, les libertés des Princes triomphent. Ainsi le fameux *Untertan* allemand peut-il surgir tranquillement de l'ombre et régner pour un temps indéfini.

La mort de Wallenstein reprend ainsi la question centrale posée par Wang-lun, à savoir: posséder, à quoi cela me sert-il ? Autrement dit : le pouvoir me rend-il

[305] Alfred Döblin : « Der Epiker, sein Stoff und die Kritik ». In: *Aufsätze zur Literatur* (note 2), pp.344-345.

heureux et fait-il de moi un homme libre ? Wallenstein est un conquérant, mais qui échoue, comme Wang, par l'action[306]. La figure centrale, néanmoins, n'est pas Wallenstein, comme l'indique le titre, mais Ferdinand, l'Empereur, le Habsbourg de Vienne, le pouvoir déchu. Enfin, dépouillé de tout, ayant laissé pouvoir et richesse derrière lui, Ferdinand rejoint des *vagabonds* errants, victimes de sa propre guerre, de son propre narcissisme. Il se mélange à ses anciens sujets et devient, lui aussi, « autre », se transformant en agitateur paysan, puis tombant dans la folie, lui qui ne sait plus qui il est. Puis, il rencontre dans la forêt un être d'une inquiétante étrangeté, un autre lui- même. C'est là qu'il meurt, assassiné par ce double monstrueux. L' « extrême » saut dans la forêt est aussi présent dans *Berge, Meere und Giganten*[307], *Berlin Alexanderplatz* ou encore *Amazonas*, symbole de l'échec du progrès occidental et du mythe « subjectif » chez Döblin[308]. Ferdinand se dépouille en effet de tout, non seulement de sa fonction, de ses biens, mais aussi de son identité, passant de l'extrême délectation du pouvoir et de la jouissance du plus fort au dénuement le plus extrême, le plus tragique, jusqu'à perdre son humanité. Pourtant, Döblin déclare ceci:

> „In diesem Buch, von dem ich redete, verzweifelt der Mann Ferdinand gar nicht. Seine Seligkeit kommt zum Durchbruch. Er hat nicht dem Thron entsagt, sondern ihn sich selbst überlassen. Der Thron ging ihn nichts mehr an. Der Kaiser endet in Schauer und Freudigkeit da, wo er enden muß. Die Welt um ihn, die sich nicht erschöpft, geht weiter [...]"[309].

[306]Leo Kreutzer souligne à ce titre le caractère éthique de l'écriture de *Wang-lun* et de *Wallenstein* ou comment inciter l'homme, sur les traces de « notre » histoire, à réévaluer sa propre histoire: « In beiden Werken [*Wang- lun*/ *Wallenstein*] geht es um das Problem einer politischen Ethik , um die Alternative: kann und muß man eingreifen, verändern, oder soll man die Dinge ihren Lauf nehmen lassen ». In: *Alfred Döblin im Spiegel der zeitgenösischen Kritik.* Hrsg. Von Ingrid Schuster und Ingrid Bode. Francke Verlag. Bern und München 1973, p.85.

[307]Alfred Döblin: *Berge, Meere und Giganten* (1924). Olten/ Freiburg i. Br: Walter 1980.

[308] Cf l'article de Hajime Kojima consacré à *Wang-lun*: « Nachdem er den dritten Sprung vollzogen hat, träumt Wang jede Nacht seinen Traum von der Sykomore, in dem er mit der Natur eins wird. Er ist nun, auch wenn sein Leib und der seiner Freunde verfallen sind, völlig davon überzeugt, daß die Lehre von Wu- wei irgendwann wieder entwickeln werde [...]. Um die Erlösung vom Ich- Ego-Problem zu finden, muß er noch weiter springen ». In: *Internationale Alfred Döblin Kolloquium Marbach 1984/ Berlin 1985* (note 146), pp.14-15.

[309] Alfred Döblin: « Der Epiker, sein Stoff und die Kritik ». In: *Aufsätze zur Literatur* (note 2), p.344.

S'incliner face à lui-même, s'effacer jusqu'à la mort, la plus folle et extrême qui soit, à son image. Tel est le sort de Ferdinand l' « Autre », sorte d'offrande, de sacrifice offert à l'Histoire: en fait, le désir de se détourner de l'ordinaire, grâce à un surmoi extraordinaire.

Lorsque Döblin *joue* avec les différentes cultures du mondes, il joue aussi avec les différentes natures de l'homme: ainsi, l'auteur se sert de l'œuvre épique comme outil de « dénaturation » à l'encontre des figures de pouvoir. Qu'il s'agisse de l'empereur Khien lung dans *Wang-lun*, ou de Ferdinand dans *Wallenstein*, du dieu babylonien Konrad dans *Babylonische Wandrung*, du pape ou des rois à l'époque des Grandes découvertes dans *Amazonas*, Döblin choisit de confronter ses personnages à la « Vie », comme si l'homme de pouvoir, avant d'accéder au « trône » et de décider du sort des hommes qu'il dirige, devait d'abord s'initier à la dureté de la vie des hommes « d'en bas », connaître la précarité de leur situation sociale, leurs angoisses, mais aussi les événements heureux qui font d'eux des êtres « en mouvement », « en marche », déterminés par leurs actes, et non des automates ou des marionnettes qui s'agitent au gré d'un pouvoir spirituel ou temporel tyrannique.

La déchéance qu'inflige Döblin aux hommes de pouvoir est un véritable pied de nez à l'histoire : détrôner le roi et « le faire » mourir dans la forêt, un étranger tue son « autre » lui-même pour délivrer sa nature profonde d'être humain démuni et seul, en profonde discordance avec la nature.

Döblin, l'homme de la ville, commence de plus en plus, on l'a vu, à être troublé par l'existence de la nature :

> „Zum ersten Male, wirklich zum erstenmal ging ich unsicher, nein ungern nach Berlin zurück, in die Stadt der Häuser, Maschinen, Massenmenschen [...]. Ich hatte den Wunsch, noch länger in der freien Natur zu sein und einmal diese, diese Dinge um mich herumlaufen zu lassen“ [310].

[310] Alfred Döblin: „Bemerkungen zu Berge, Meere und Giganten“. In: *Aufsätze zur Literatur* (note 2), p.347.

Pendant la guerre, Döblin éprouve comme un dégoût profond à l'égard de la ville, de sa confusion incessante qui embrouille l'esprit et les sens, qui plonge l'individu dans une angoisse de plus en plus étouffante jusqu'à l'isoler dans une masse inconsistante. Pour la première fois, Döblin pose la question de l'aliénation en opposition radicale avec un ordre naturel dynamique et nécessaire à une reconstruction et à une restructuration de l'homme- machine.

Berge, Meere und Giganten, écrit à partir de l'automne 1921 jusqu'à l'été 1923, et parue en 1924, nous en dit un peu plus sur ce bouleversement spirituel. C'est la nature dans son mystère dont il est question, la nature dans sa matière et ses métamorphoses. Et, dans cette nature infinie, l'intuition que le moi n'est rien est développé dans une série d'articles de la même époque et qui seront consacrés dans son œuvre, *Das Ich über der Natur*. Ce mystère l'inquiète, l'angoisse ; d'où le projet d'écrire contre cette « tension », de représenter le combat *contre* la nature. Et pour cela, il va reprendre le thème de la technique:

> « Mit *Berge, Meere und Giganten* (1924) betreten wir ein episches Gebiet, in dem es sich um die Zukunft der Menschheit bis zum 27. Jahrhundert handelt [...]. *Berge, Meere und Giganten* bewegt sich ganz in der Zukunft, und es ist erstaunlich, wie Döblin soziale, geistige und wissenschaftliche Prozesse ausgedacht hat, die ihre Wurzeln erst in unserer Epoche geschlagen haben und enorme Kenntnisse jeder Art, die ihm erlauben, Philosophie und Wissenschaft zu einer dialektischen Einheit gelangen und damit ein Bild der zukünftigen Menschheit schaffen, das als Warnung von eventuellen Katastrophen, aber auch als Hoffnung auf eine weitere Entwicklung der Menschheit zu verstehen ist »[311].

[311]Giovanni Scimonello: « Nietzsche und Münchhausen. Döblins Stellungsnahme zu Nietzsches Philosophie und Zivilisationskritik in den Romanen *Die drei Sprünge des Wang-lun* und *Berge, Meere und Giganten* » (pp.87-105). In: *Internationales Alfred Döblin- Kolloquium Bergamo 1999*. Peter Lang. Bern 2001, pp. 102-103.

Se produit alors un *jeu* de miroir, un dialogue imaginaire entre conceptualisation et fiction, entre Döblin, le penseur de la technique et Döblin, le chasseur de mythes. Car, pour lui comme pour d'autres, le XX e siècle commençant s'identifie au développement décisif de la technique ou, si l'on se réfère à Döblin, de l' « esprit naturaliste », qui est apparu au milieu du siècle dernier. Celui- ci est appelé à succéder à l' « âge humaniste » :

> „Die « Zivilisation » ist durch das Erbe der Vergangenheit verdorben, um die Selbstachtung gebracht. Ich habe vor, zu zeigen, was diese Epoche außerhalb des humanistischen Gesichtskreises ist [...]. Die junge siegreiche Kraft, die das transzendentale Wissen und seine Praxis ablöste, ist der naturalistische Geist, der zunächst noch nicht der Geist von „Praktikern" im alten Sinne ist. Er ist es, der jetzt in der europäisch-amerikanischen Welt arbeitet. Mit dem Erscheinen der Technik um die Mitte des vorigen Jahrhunderts tritt dieser Geist an die Oberfläche. Wir stehen im Beginn des naturalistischen Zeitalters. Im Anfang prägt dieser Periode die Technik ihr Merkmal auf. Es ist zurzeit ein Durcheinander, das Durcheinanderschieben zweier Epochen. Ruinen, Rohstoff, alte und neue Energie sind da. Das Bild muß sein Barbarei, Unsicherheit und Pessimismus, -ein Anblick, der wenigen Freude bietet. Aber der Lebende muß wissen, wohin die Fahrt geht"[312].

Cet « esprit naturaliste » n'est autre que l'avatar contemporain de l'instinct de société ; ce besoin qu'ont les hommes de former une société, ils y cèdent à présent sous le signe de la technique. Döblin nomme « impulsion naturaliste »[313] (*naturalistischer Impuls*) ce qui pousse à la conquête permanente du monde sans limites :

> « Man hatte vorher seine Kraft nur gelegentlich in Kriegen entladen, jetzt kommt es zur Technik : das ist Dauerkrieg, permanente Eroberung der Welt, die ja grenzenlos ist"[314].

[312] Alfred Döblin: „Der Geist des naturalistischen Zeitalters". In: *Aufsätze zur Literatur* (note 2), pp.62-64.
[313] *Ibid*, p.66.
[314] *Ibid*.

Les hommes étant toujours soumis *volontairement*[315] à la tutelle de plusieurs « tyrans », qu'il s'agisse du pouvoir politique ou encore de l'Eglise, imposent à leur tour un tutorat sur tous les objets de la nature. Cette « impulsion » modifie ainsi en profondeur le visage de la société humaine : la grande ville devient le lieu de l' « être collectif »[316], opposé à l'individu à la pensée « protéiforme », au « Troisième Œil », aux aguets de tous les changements qui pourraient affecter sa vie, de toutes les décisions prises par le pouvoir en place, afin que personne ne puisse le priver de sa propre liberté :

> „Man kann sich davon täglich überzeugen beim Beobachten des morgendlichen Aufbruchs der Massen zur Fabrikarbeit, zu den Büros und Geschäften. Hier wird ein sehr umfangreiches technisch-industrielles Kollektivwesen geschaffen"[317].

Cette société, incapable de « sauter », de bondir au-dessus d'une nature qui la tord depuis le siècle « humaniste », se métamorphose en régressant, la technique prenant le pas sur le politique et ignorant, par là même, toute visée d'ordre éthique.
Dès lors se pose la question de l'organisation politique de l'État. Döblin condamne en effet l'intrusion de l'esprit naturaliste dans la sphère du politique, l'apparition de regroupements en nations, l' « impérialisme » qui provoqueront, inévitablement, de gigantesques guerres, tout aussi violentes que l'idéal occidental de progrès, d'universalité et de conquête du monde:

> „Das Streben zur Weite, zur Expansion ist eine Äußerung des naturalistischen Geistes […]. Es ist im ganzen unter diesen Umständen unvermeidlich, daß aus der Epoche des jungen naturalistisch- technischen Geistes Riesenkriege hervorstürzen"[318].

[315] Référence à l'ouvrage d'Etienne de La Boétie : *Le discours sur la servitude volontaire*. Transcription par Charles Teste. Texte établi par Pierrre Léonard. Paris. Petite Bibliothèque. Payot 2002.
[316] Alfred Döblin: „Der Geist des naturalistischen Zeitalters". In: *Aufsätze zur Literatur* (note 2), p.71.
[317] *Ibid*.
[318] *Ibid,* pp.75-76.

La Russie, reprenant le culte de la machine, devient l'exemple de la nation messianique qui va impulser la révolution mondiale. Les mœurs ancestrales, patriarcales, disparaissent; l'opposition des sexes s'estompe dans la pratique des tâches communes. Surgissent alors les questions sociales chères à Döblin : les travailleurs « dégradés en bêtes de travail»[319] luttent contre leur déshumanisation croissante. Mais l'esprit naturaliste, d'un autre côté, est susceptible de produire sa propre barbarie, quand il ne renvoie qu'à lui- même (cette thématique réapparaîtra dans *Amazonas*), quand l'instinct technique se ferme à l'esprit ; quand il s'allie à des représentations conservatrices ; quand enfin le progrès entraîne la résistance au progrès et se crée son propre adversaire : la fuite dans le mysticisme (« Die erkennende Naturwissenschaft schiebt das Dunkel unseres Nichtwissens dauernd vor sich, aber das Dunkel bleibt bestehen und tritt bei der Bewegung des Angriffs noch stärker hervor »[320]). Autrement dit, la question se pose de savoir si cette époque sera capable de se « spiritualiser », de « s'approfondir », i.e. d'intégrer la technique dans la sphère de l'éthique autrement que sous sa forme prométhéenne, faustienne.

Döblin a ainsi créé un véritable imaginaire politique : des alliances se font (l'axe New York- Londres par exemple) et se défont, des sociétés surgissent et disparaissent, des guerres gigantesques éclatent, des populations entières sont colonisées et déportées, l'Europe se retrouve ravagée, des migrations interminables se perpétuent, le chaos succède à la dictature, des sociétés matriarcales se constituent. Cependant, cet imaginaire renvoie à une réalité mondiale, surtout depuis la Grande Guerre : à la crise des valeurs s'ajoute désormais une crise profonde des institutions démocratiques occidentales qui, au lieu de lutter contre l'obscurantisme religieux et un populisme de plus en plus prégnant en Europe, sont toujours dépassées, voire écrasées par la puissance du progrès, et ce, par tous les moyens.

En outre, Döblin met en garde contre les conséquences de ce fameux projet, nourri depuis des siècles, d'industrialiser le monde : nous entrons en effet dans l'époque des regroupements humains. Avec la forte concentration de l'humanité, la possibilité des guerres de masse augmente de façon exponentielle ainsi que la sujétion des plus faibles; l'instauration d'une oligarchie entraînera rapidement

[319] *Ibid*, p.77.
[320] *Ibid.,* p.81.

l'accession au pouvoir d'un type d'hommes qui hypnotisera les foules et conduira au fascisme. Là encore, Döblin s'inquiète d'un monde dominé par des « géants », ces bêtes immondes qui ont triomphé de l'humain, comme en témoignent cruellement les guerres qui s'acharnent à détruire tout ce qui se rapporte au vivant. *Berge, Meere und Giganten* n'est autre que l'œuvre prémonitoire d'une humanité victime de sa propre monstruosité:

> « Die Technokratie wird im Roman auf einer planetarischen Ebene dargestellt [...]. Im Verlauf des Romans gewinnen die Technokraten die politischen Macht. Sie haben die Vermittlung zwischen Technik und Politik nicht mehr nötig [...]. Die Globalisierung der Technik und der Wirtschaft erlaubt den Technokraten an die Macht zu kommen »[321].

La domination technocratique sur la nature engendre ainsi des structures politiques et sociales autoritaires et monolithiques. La technique et les sciences en général sont entre les mains de la classe dirigeante, celle qui détient à la fois le pouvoir et le savoir. Tandis que la civilisation technique progresse sans arrêt, la société régresse d'autant vers des structures féodales ou dictatoriales. Elle conduit à la massification des individus et à la réification des rapports humains. Au XXV e siècle imaginé par l'auteur se met en place un modèle d'organisation sociale et politique qui rappelle l'état de nature chez Rousseau, la « doctrine de l'eau et de la tempête », où il n'est pas juste de mener une vie privée ni de tolérer les individualités. Ainsi la régression politique-ce « bond en arrière » dû à l'aveuglement et à l'ignorance des individus-, sonne-t-elle le glas de l' « Histoire », de la « Liberté » et même du « Salut », puisque l'homme a tout perdu, jusqu'à sa propre dignité.

Dans le roman, Döblin n'hésite pas à parler d'actes barbares, d'êtres humains utilisés comme cobayes au nom d'un certain progrès, et même de « chambres à gaz » à des fins expérimentales. La domination technique engendre cependant un contre-mouvement anti- technocratique mais qui, à son tour, prend une allure autoritaire, sectaire et régressive : la négation dogmatique de la technique est elle aussi, de ce fait, une catastrophe. Des sectes surgissent. Sur les ruines encore fumantes de la

[321] Giovanni Scimonello: « Nietzsche und Münchhausen. Döblins Stellungsnahme zu Nietzsches Philosophie und Zivilisationskritik in den Romanen *Die drei Sprünge des Wang-lun* und *Berge, Meere und Giganten* » (pp.87-105). In: *Internationales Alfred Döblin- Kolloquium Bergamo 1999* (note 311), p.103.

technique naissent des mouvements mystiques, la caste des technocrates se rebelle. L'intérêt de *Berge, Meere und Giganten* n'est pas de proposer un contre- modèle politique à celui de l' Occident rationaliste et scientiste, car le refuge dans la croyance vide, la religion, n'est pas moins lâche et dangereux que le manque de courage et de volonté politiques. L'irresponsabilité politique de l'individu entraîne ainsi sa chute irrémédiable dont il ne peut se relever que difficilement, grâce à l'effort du Connaître (*das Erkennen*).

Cette réévaluation des structures existantes se retrouve, une nouvelle fois, dans l'enseignement taoïste dont le contenu libertaire rappelle le caractère intempestif des œuvres narratives döbliniennes antérieures à celle, théorique et philosophique, du « Moi au-dessus de la nature » de 1927. La mise en cause des qualités viriles et guerrières, ainsi qu'une critique de toute forme d'organisation étatique violente vont de pair avec son opposition à toute forme hiérarchique et à toute espèce de domination:

> « Döblin strebt danach, Bestehen und Werden, Altes und Neues, Identität und Anderssein zu vereinigen [...]. Das menschliche Leben stützt sich auf beständige Dimensionen, die immer ins Werden geraten, so daß der Roman einen spiralförmigen Aufbau erhält, der Widerholung und Fortschritt vereinigt »[322].

En outre, l'utilisation qu'il fait du mythe donne à ses romans une dimension à la fois intemporelle et « surréelle » qui leur confère une vérité bien trop souvent « voilée » ou tronquée par trop de « r*ai*sonnance ». *Mythos* signifie en effet « parole » ou « récit » et demeure opposé systématiquement au *logos*, au sens de « verbe » raisonné par opposition au « conte » ou à l' « affabulation ». Döblin, nous l'avons vu, se refuse à diviser la réalité « raisonnante » et l'imaginaire lié à la « résonance ». Aristote, déjà, avait admis que le philosophe devait être « philomythe », car en l'*étonnant*, et donc en réactivant sa réflexion, les mythes le mettent sur la voie des vérités cachées. Lorsque Döblin insiste sur la notion d'*Überrealität*, c'est parce que, selon lui, les fables, les mythes, possèdent un trésor commun et inépuisable dont les variantes innombrables dépassent son propre entendement et sa propre imagination. Les poètes anciens y puisaient en effet à foison afin d'étoffer leur inspiration, tout

[322] *Ibid,* p.105.

comme le faisaient aussi les peintres ou les sculpteurs. Les philologues, les érudits, les connaisseurs des rites et liturgies débusquaient ainsi dans les mythes une explication de ce qui les intriguait. Les voyageurs intéressés par un monument insolite s'en faisaient élucider la signification plus ou moins légendaire par le gardien du temple ou les dévots du lieu[323]. Trouver du *sens* là où je ne peux et ne sais aller, là où je dois me risquer, dans toutes les directions qui me sont indiquées, et arracher le masque qui colle à cette réalité méconnaissable, insaisissable et pourtant accessible si je sais qu'elle n'est pas une, mais multiple.

Dans cet esprit , *Berge, Meere und Giganten* présente un monde assimilé à un « mythe », comme « autre » manière d'expliquer le monde. Ce « gigantisme » apparaît également dans les Théogonies (de *theo*, « dieu », et *gon*, « engendrer ») qui nous content les origines de l'univers, des dieux et des Géants dont Zeus finit par soumettre à l'ordre olympien les forces chaotiques et désordonnées. Ce combat mythique qui oppose les dieux de l'Olympe aux Géants, êtres monstrueux d'une force exceptionnelle, voit la victoire des Olympiens, avec à leur tête, Zeus et l'indispensable mortel sans qui la victoire n'aurait pas été possible, Héraclès. Les cosmogonies orphiques, d'autre part, nous expliquent la séparation du ciel et de la terre comme l'ouverture d'un œuf coupé en deux[324] pour donner naissance à Phanès. Döblin s'est inévitablement penché sur ce courant religieux de la Grèce antique qui, justement, apporte un regard neuf et plus aiguisé (le fameux « Troisième Œil ») sur l'action des hommes, notamment, cette double origine conférée à l'homme : l'une, divine, lui permettrait de regagner le monde des dieux; l'autre, héritée des titans, qui osèrent braver l'ordre établi. On retrouve en effet cette dualité chez certains personnages döbliniens (Wang-lun, Ferdinand, Konrad ou plus tard et plus nettement, dans Amazonas) et qui souligne toujours cette ambivalence face à la violence, à l'action juste et même, à la mort. D'après les cosmogonies orphiques, le premier Dieu est Phanès, sorti d'un œuf, et Zagreus à l'origine de la race humaine. Fils de Zeus, ce dernier est capturé, démembré et dévoré par les Titans. Zeus foudroie ensuite les meurtriers, et de la suie de leurs cendres, naissent les hommes.

[323] Cf à cet égard l'ouvrage de Pierre Hadot : *Qu'est-ce que la philosophie antique?* (note 144).

[324]Le Blanc et le Jaune, couleurs que nous retrouvons en Chine comme les matériaux de la Vie: « L'oeuf, considéré comme contenant le germe à partir duquel se développera la manifestation, est un symbole universel et qui s'explique de lui-même. La naissance du monde à partir d'un oeuf est une idée commune aux Celtes, aux Grecs, aux Egyptiens, aux Phéniciens, aux Cananéens, aux Tibétains, aux Hindous, aux Vietnamiens, aux Chinois, aux Japonais, aux populations sibériennes et indonésiennes, à bien d'autres encore ». In: *Dictionnaire des symboles* (note 15), p. 691.

Les hommes, pour naître enfin, doivent ainsi nécessairement lutter à la fois contre leur propre origine divine et le chaos qui font d'eux des êtres de culture et donc, autonomes. En vérité, il s'agit de recourir au mythe, i.e. à l'histoire ancienne, pour que notre présent fasse *sens*. Nous verrons d'ailleurs dans la deuxième partie de ce travail, comment le mythe, chez Döblin, prend toute son importance pour illustrer le drame de l'Histoire et de sa propre histoire, puisque l'exil va complètement anéantir l'adéquation entre principe de réalité et principe de plaisir, entre réalité historique et espérances illusoires.

Jusqu'à la guerre et l'exil, Döblin « s'accroche » tant bien que mal au mythe en tant qu'utopie résistant férocement à une réalité certes alarmante, mais qui ne peut atteindre le degré suprême de la barbarie. Tout comme ses contemporains, Döblin ne s'attend pas à la tragédie qui guette bientôt une Europe en charpie, malade de sa propre mégalomanie et à l'aube d'une quatrième blessure narcissique que Freud ne pourra diagnostiquer de son vivant : la *Shoah*, ou la « catastrophe » la plus forte de l'histoire européenne, mais aussi la conséquence inévitable de siècles de domination et d'inhumanité occidentales. Döblin le visionnaire écrira d'ailleurs à ce propos, en décembre 1924, dans son article *Der Geist des naturalistischen Zeitalters*, qu'autrefois le monde tournait autour d'un seul point abstrait, Dieu ; comment va-t-il appréhender l'avenir, sachant aujourd'hui qu'il tourne autour du soleil? Autrement dit, les conséquences spirituelles de l' « ère copernicienne » ne sont toujours pas tirées, et c'est l'homme lui-même, échappant à ses responsabilités tant politiques qu'historiques, qui en deviendra à la fois la victime et le bourreau :

> « Es sind von der naturalistischen Epoche geistig wichtige Konsequenzen zu ziehen. Die Naturwissenschaften von heute ziehen sie noch nicht und können sie nicht ziehen, da alles noch sehr am Anfang ist. Es muß noch viel mit der Vergangenheit gekämpft werden. Die Welt ist nicht auf Anhieb neu zu erleben. Früher drehte sich die Welt um einen abstrakten Punkt, um Gott; was wird aus ihr, wenn sie sich um die

Sonne dreht? Dies ist jetzt die Generalfrage. Die seelischen Konsequenzen des Kopernikus sind noch nicht gezogen[325]«[326].

[325]Ce passage nous éclaire quant à une définition de ce que Döblin appelle « naturalisme », comme le souligne Ernst Ribbat dans *Die Wahrheit des Lebens im frühen Werk Alfred Döblins* : « Mit Begeisterung schildert Döblin die Vielfalt und Größe der technischen Veränderungen, die sich in den letzen Jahrzehnten vollzogen haben und einen Bruch mit der gesamten kulturellen Überlieferung mit sich brachten. « Naturalismus » ist sein Name für den Gesamtzusammenhang dieser Umwälzung, selbst die kosmopolitische Dimension von Imperialismus und Kommunismus erhält das Attribut « naturalistisch ». Döblin betont, daß dies vor allem eine Epoche des anthropologischen Umdenkens sei, welche die alten ideellen und moralischen Werte trotz größten Beharrungsvermögens in eine schwere Krise führt » (note 147), p.110.

[326] Alfred Döblin : « Der Geist des naturalistischen Zeitalters ». In: *Aufsätze zur Literatur* (note 2), p.83.

B. Le voyageur « bondissant » : devenir un être authentique grâce à une connaissance véritable du monde

Lorsqu'on suit les différentes étapes de la pensée döblinienne à travers ses œuvres aussi bien narratives que philosophiques et même politiques, ainsi que ses différents articles sur la société contemporaine occidentale, on peut légitimement attendre de cet observateur attentif et passionné de la nature humaine un hommage aux divers penseurs des philosophies orientales, notamment taoïste et bouddhiste. *Das Ich über der Natur* publié en 1928, rassemble une série d'articles que Döblin écrit entre 1921 et 1922 dans *Die neue Rundschau* et *Die neue Merkur* : « Buddho und die Natur » (1921), « Die Natur und ihre Seelen » (1922), « Das Wasser » (1922)[327]. Cette nature n'a rien à voir avec le regard béat de l'esthète contemplant une œuvre d'art. Döblin n'a d'ailleurs que faire des beaux paysages dont le silence mortuaire ne peut rivaliser avec le cœur de Berlin dont les pulsations rythment sans cesse le Verbe du poète :

> „Bis in meine letzten Jahre hatte ich etwas gegen die Natur, habe es oft gesagt und auch geschrieben. Mich widert noch heute das Aufsuchen ästhetisch schöner Landschaften an. Es ist erbärmlich, an einer Wolkengruppe nichts zu finden als die schöne Schattierung. Die Welt ist nicht zum Begucken da"[328].

C'est la nature dans son mystère: „Ich erlebte die Natur als Geheimnis"[329], la nature dans sa matière, ses métamorphoses, son infinité dont il est question, le sacro-saint principe étant le « Ich -bin –nicht »[330], ce moi qui doit combattre la nature pour la dépasser, la transcender, et ainsi, ne plus demeurer à la surface du réel, mais le « (re)saisir » et le transformer en harmonie avec le monde. Döblin comprend soudain qu'il n'a aucune prise sur la nature. Le mystère qu'il évoque, c'est le secret de l'existence qu'il tente d'approcher à chaque voyage qu'il entreprend à travers ses

[327] Alfred Döblin : « Bemerkungen zu Berge, Meere une Giganten ». In: *Aufsätze zur Literatur* (note 2), p.347.
[328] *Ibid*.
[329] « Je vivais la nature comme un mystère ». *Ibid*, p.348.
[330] « Je- ne- suis- pas ». *Ibid*, p.347.

livres, véritables « sauts » dans l'espace –la Chine, le Groenland, l'Inde- et le temps –la Chine du XVIIIe siècle, la Guerre de Trente ans- :

> « Er wußte schon früh von dem Geheimnis, -von dem Geheimnis der Existenz der Welt. Er wußte, ohne daß es ihn einer gelehrt hätte, daß es vor dem Geheimnis nur eine einzige menschliche Bewegung gibt, das Hinsinken. Dies war mir vertraut. Und wenn ich von der Natur schrieb und sie durchdachte, hatte ich nur im Sinn, mich diesem Geheimnis zu nähern und ihm meine Verehrung zu weisen. Und an dieser Verehrung ließ ich alle meine Werke teilnehmen. Alle meine Abenteuer und Fahrten geschahen unter diesem Zeichen »[331].

Ce mystère, qui révèlera progressivement à Döblin ce secret de l'existence qu'il doit chercher non plus seulement en observant, mais en « accouchant » de son moi originel, le bouleverse à tel point qu'il lui faudra s'en délivrer par l'écriture, d'abord de son roman -combat contre cette nature qui torture son identité -d'homme et de poète-, puis de son essai, véritable maïeutique de l'esprit. L'écriture de *Berge, Meere und Giganten* est aussi gargantuesque que le contenu lui-même : Döblin se sent irrésistiblement attiré par une volonté qui lui échappe, lorsqu'il se lance dans une peinture quasi- démente de ces tableaux successifs où tour à tour, l'*hybris*, la folie, le meurtre, la mort se bousculent dans une course effrénée contre l'homme, dépouillé de son esprit et de son âme, terrorisé par tant de violences et de sang que d'autres hommes ont répandu sur le continent européen pour régner en maîtres, puis devenir esclaves à leur tour, et ainsi de suite. Ce roman donne en effet le vertige, tout d'abord parce que le lecteur vit, en symbiose avec l'auteur, accouchant du Verbe, mais aussi parce qu'on ne peut s'empêcher de frémir devant tant de réalisme face au devenir historique de l'Europe : en effet, comment ne pas penser au plus grand crime de l'humain contre l'humain que l'Europe ait connu et que le nazisme, héritier de l'élitisme grec, a perpétré après des siècles d'actes barbares consentis?

[331] Alfred Döblin : *Schicksalsreise* (note 5), p. 135.

Lorsque Döblin élabore sa propre théorie de la connaissance, i.e. une théorie « alternative » pour une connaissance « véritable », il réfléchit en fait sur l'unité de l'homme –tant social, que politique ou éthique- qui pose un problème crucial en cet âge occidental en déclin. Il s'agit en effet d'une problématique scientifique, car la notion d'*homme* relève d'une conscience dédoublée. D'une part, la conscience « naturelle » d'espèce, et d'autre part, l' « autre » conscience, l'Étranger au groupe.

Dans certaines sociétés, les peuples étrangers étaient considérés comme des « Barbares » (la Grèce de Platon, d'Aristote) : en d'autres termes, ceux qui ne parlent pas grec (cf *infans* : « qui n'a pas de voix »), ceux qui essaient de parler, mais qui en fait « gazouillent » comme les oiseaux, ou bien qui « massacrent » la langue grecque. Selon Aristote, l'esclave est un « outil animé » (une navette animée comme sur un métier à tisser). Il n'appartenait pas au genre humain. Plus tard, Montaigne (qui découvre en lui « toute l'humaine condition ») comprend que l'unité de l'homme est à la fois subjective *et* objective. Ce qui veut dire que lorsque l'on parle de l'homme en général, est associée l'idée de pluralisme des cultures. Avec l'humanisme ensuite, l'idée de l'homme s'y affirme : l'homme est auto- suffisant et puise sa légitimité et son fondement dans la –*sa*- Raison (« trace » persistante du *logos* platonicien reprise par le *Cogito* de Descartes). « *Homo sapiens* » est issu de la nature et en même temps échappe à cette nature : Döblin reprend cette idée dans son essai philosophique *Unser Dasein* de 1933, en définissant le « Moi » comme « Stück und Gegenstück der Natur »[332], au cœur de sa philosophie de la nature et du problème du sujet de la connaissance. D'où ce paradoxe de l'humanisme que Döblin souligne à chaque fois dans ses œuvres et qui sera développé par Michel Foucault : pour l'humaniste, l'Homme renvoie à l'homme mâle, blanc, occidental, technicien; du coup apparaissent des « sous-produits » : le primitif, la femme, le jeune, l'artiste, le fou, qui correspondent à des types inachevés de l'humanité, qui sont l' « impensé » même de l'humanisme. Edgar Morin écrit d'ailleurs à ce propos dans *Le Paradigme perdu* : « L'idéologie ignore la vertu de la différence et le droit à la différence »[333] : encore aujourd'hui, le nazisme a développé l'idée d'un homme « parasitaire », tout type d'altérité étant toujours nié et renié par les totalitarismes.

[332] „Partie et contrepartie de la nature". In: Alfred Döblin : *Unser Dasein* (note 26), p.30.
[333] Edgar Morin : *Le Paradigme perdu*. Paris. Seuil 1973, p.14.

Il existe en effet un paradigme qui associe nature et culture (et un autre qui le disjoint), l'un et le divers dans une conception fondamentale de l'*unitas multiplex*[334], où se trouvent liées l'unité et la diversité humaines. Car selon Döblin, pour accéder à la connaissance, le sujet doit entrer en « résonance » avec autrui ; il s'en trouverait ainsi transformé. Le sujet, en reconnaissant autrui, peut alors « naturellement » entrer « en résonance » avec l'univers qu'il perçoit désormais de façon différente, doué d'un « Troisième Oeil » lui permettant de lever ce voile qui l'empêchait de s'orienter et de percer une vérité qui lui était jusque là inconnue, voire « étrangère ». Cette résonance au contact de l'autre, ce « Je » et ce « Toi »[335] à l'unisson, rappelle à ce titre le *dialogos* entre le sujet (Je) humain et le (Toi) divin[336] que développe Martin Buber : le divin qui se tient dans une proximité, une présence, et non une transcendance avec le « Je » humain. Là encore, Döblin se laisse prendre au *jeu* des possibles dans la confrontation du « je » à l'altérité et au divin, au « Toi », au sens également de « toit du monde » d'où se dévoile toute la nature du monde.

Cette résonance, qui permettrait au sujet d'accéder à la connaissance « véritable », induit une volonté totale du sujet conscient. L'acte du connaître chez Döblin, « das Erkennen », doit donc aller de pair avec la volonté d'expérimenter la réalité grâce aux forces vitales : das « Erleben ». La conception döblinienne de l' « expérience vitale » reprend ainsi l'héritage philosophique « vitaliste » auquel il s'est toujours référé ou la passion joyeuse de Spinoza, cette joie à laquelle Nietzsche applique résolument son « oui » à la vie. « Das Erkennen » n'est donc pas un concept philosophique de plus au service de la *mimesis* « r*ai*sonnante », mais bien l'aboutissement naturel d'une volonté « divine » de vivre la réalité au contact des forces les plus vives et « authentiquement » vécues :

„ Denn wir sind ganze Wesen und brauchen Erkenntnis“[337].

Puis:

„Erkennen in dieser Welt heißt : erleben, fühlen, wollen, planen, eingreifen“[338].

[334] Idée que l'on trouve chez Edgar Morin.
[335] Alfred Döblin : *Das Ich über der Natur* (note 5), p.238.
[336]Les Hassidiques s'adressant directement à Dieu.
[337] Alfred Döblin: *Das Ich über der Natur* (note 5), p.74.
[338] *Ibid,* p.84.

L'unité humaine et sa diversité la différencie radicalement des autres espèces vivantes en biologie. La problématique consiste donc à trouver une jonction épistémologique entre sciences du vivant et sciences sociales. En biologie – et Döblin en tant scientifique et médecin reprend cette idée-là-, l'homme s'accomplit et se développe à travers des mutations, terme biologique qui va se transformer en terme anthropologique chez Döblin, lorsqu'il parle de « sauts » ou de « bonds ». Döblin *joue* encore et toujours avec les différentes conceptions de la nature, celle d'une part, développée par Darwin, où l'idée de lutte, d'évolution intervient, et celle de Kropotkine qui considère l'être humain totalement humain, parce qu'il est en même temps pleinement et totalement vivant *et* pleinement, totalement et décidément culturel[339]-. Ce *jeu* rappelle le plaisir qu'éprouve Döblin à mêler la réalité au(x) mythe(s), là où finalement la nature humaine est en pleine contradiction, à l'image de cet œuf coupé en deux dans les cosmogonies orphiques, de l'homme qui lutte entre ciel et terre, entre transcendance et humanité, entre son minuscule moi et l'immensité de la nature. La « théorie » döblinienne de la connaissance repose ainsi sur un *jeu* dialectique jamais résolu, avec des combinatoires à l'infini, tout comme l'authentique scientifique Döblin, ni totalement objectif, ni totalement primitif : il se retrouve lui-même au cœur de son propre *jeu* dont les règles sont aussi souples que sa pensée se tord en tous sens, en toutes directions, vers plusieurs Orients.

D'où sa critique à l'encontre des scientifiques, mathématiciens et biologistes, observateurs « à temps partiel » de la réalité, censés travailler à partir de choses qu'ils ne connaissent même pas, car ils n'ont pas su évaluer ou examiner leur essence véritable :

> „ Ich tadle Wissenschaft und Technik nicht. Aber man erkennt die Dinge nicht mehr, man weiß gar nicht mehr, was erkennen heißt, man arbeitet mit den Dingen“[340].

[339] Pierre Kropotkine: *L'entraide, un facteur d'évolution* (1902).In: Marcel Blanc, Ernst Mayr: *Histoire de la biologie: diversité, évolution et hérédité. Tome 2. De Darwin à nos jours.* Paris. Fayard. Librairie générale française 1995, p.107.
[340] Alfred Döblin : *Das Ich über der Natur* (note 5), p.15.

En somme, les « choses » ne sont qu'un instrument, un moyen au service du « progrès » occidental, alors que les scientifiques ne les ont pas côtoyées de plus près, les ont considérées que de manière purement scientifique, et non de manière un peu plus subjective, plus vivante. Eux qui travaillent pour le progrès de l'humanité, ne peuvent nier leur responsabilité éthique en tant que chercheurs[341]. De plus, la conception « utilitariste » et « progressiste » de la connaissance va à l'encontre de la réalité sociale, reniant irrémédiablement le contrat passé entre les hommes vivant dans la société qu'ils ont eux-mêmes fondée, et participe du glissement vers le désordre politique et la barbarie qui séviront dans toute l'Europe au XX e siècle. Döblin assigne ainsi à la connaissance une double vocation : scientifique et politique, une « praxis » en mouvement, *ici et maintenant*, ancrée dans la réalité :

> „Das Schlechte dieser Epoche : es wird im allgemeinen nicht viel erkannt, nicht viel Wert auf das Erkennen gelegt, das man für „Theorie" hält- aber die „Praxis" sei wichtig-; wo erkannt wird, verschwimmt es würdelos und ohne sich auszuwirken am gewöhnlichen -; und das meiste, was erkannt wird, ist Teilwahrheit, die man ja auch gar nicht sucht ihretwegen, sondern um sie zu benutzen"[342].

Cette « vérité partielle » dont parle Döblin, c'est la vérité édictée par les scientistes et leurs théories. Ceux-ci ont *manqué* les scories, ces « restes »[343] qui font de la nature comme de la culture d'ailleurs, une notion « impure », inachevée, et qui font avancer l'homme bio-culturel.

Döblin, dans un article du *Berliner Tageblatt* de 1923, oppose à la nouvelle « championne » du progrès, la science de la nature (*Naturwissenschaft*), *sa* « connaissance de la nature (*Naturerkenntnis*), qui prendrait en compte ces « oublis » que le *logos*, la *Vernunft* et la *Wissenschaft* ont laissés derrière eux. Döblin y « (r)ajoute » le versant spirituel, « solaire », « oriental » de la connaissance qui occupe les écrivains, les peintres, les philosophes, les historiens :

[341]« Die « Verlorenheit » Döblins, sein Gefühl der Hilflosigkeit den Mächten des Lebens gegenüber, die er mit Hilfe der Wissenschaft analysieren zu können geglaubt hatte, sein weltanschauliches Suchen gewannen auf diese Weise dichterische Gestalt ». In: *Zu Alfred Döblin*. Hrsg. Von Ingrid Schuster (note 49), pp. 82-83.
[342] Alfred Döblin: *Das Ich über der Natur* (note 5),p.220.
[343]Ces restes dont l'artiste va toujours s'accommoder en travaillant leur énigme jamais percée ou transpercée.

„Schon jetzt ist die Mehrzahl aller Gebildeten, aber genau 200 Prozent aller Geistigen den Naturdingen fremd bis feind [...]. In keiner Weise aber hat die Naturwissenschaft befruchtend auf den lebendigen Geist der Zeit gewirkt. Wir haben eine Kluft zwischen den Geistigen- den Leuten, die sich um Kunst, Literatur, Philosophie, Geschichte kümmern- und denen, die Naturwissenschaft treiben. Nur mit der Erzeugung von Gelbkreuzgasen und anderem technischen Komfort gewann die Naturwissenschaft Einfluß auf die Öffentlichkeit. Und die Ursache? Die leblose Betrachtungsweise der doch ungeheuren, erschütternden und tiefsinnigen Dinge der Natur durch diese Wissenschaftler [...]. Sie durchdenken die Natur wie ein Mann, der ein Auge zukneift und mit dem andern zwischen zwei Fingern hindurchsieht. Die Dinge der Natur sind aber, nach dem Schwund der religiösen Dogmatik, von der enormsten herzlichen Wichtigkeit für die Lebenden von heute; sie erfordern ganze Menschen, ganze Seelen und Gehirne. Die schreckliche Mißgeburt, die die Wissenschaftler von heute und als Natur demonstrieren, hat nichts mit dem zu tun, was wir uns sehen und wirklich erleben [...].Die mathematische Behandlung der Naturwissenschaften ist ein *Irrweg* [...]“ [344].

Döblin propose ainsi un „naturalisme“ alternatif qui consisterait à poser les limites de l’observation scientifique[345], afin de prévenir tout mauvais et dangereux usage de la Raison. Contenir les effets pervers de la technique et empêcher la science de s’emparer des choses de la nature comme simple objet de manipulation ou de recherche, telle est la posture de Döblin, en tant que nouvel « humaniste ». Cette « représentation » qui place l’intellectuel *au centre* de l’humain et en même temps *au-dessus* de la nature, participe de la problématique döblinienne du Mal, et de ce jeu perpétuel entre des concepts occidentaux dépassés (du passé), inscrits dans une régression, et d’ « autres » possibles, afin de ne plus contempler le monde, mais de le dépasser dans ce mouvement progressif vers la transcendance :

[344] Alfred Döblin : « Naturerkenntnis, nicht Naturwissenschaft » (*Berliner Tageblatt,* Nr. 575, 13.12.1923). In: *Kleine Schriften II.* Olten/ Freiburg in Breisgau. Walter-Verlag 1990, pp.347-348.
[345]Döblin reprend de ce fait une des questions kantiennes: « Was kann ich wissen ? », in: *Kritik der reinen Vernunft,* afin que la quatrième question « Was ist der Mensch? » sorte de sa conceptualisation. L'homme, selon Döblin en effet, n'est pas un concept.

„Die letzte Zeit bot übermäßig viel an Kunstprodukten, die schon nicht mehr gegenstandslos, als seellos waren […]. Der Künstler muß heraus aus der Kunst [...]. Der verschlingende Moloch ganzer Künstlergenerationen: Der Wille zur Kunst [...]. Man kann den Malern, Bildhauern, Schreibern nur sagen: sie sollen wie jeder leben, leiden, und wenn es sie drängt, etwas von sich zu geben, es tun. Was sie dann äußern, dies Resultat ihres Lebens und Erduldens, wird Hoffnung, Wunsch, Forderung, Sorge, Sehnsucht, Lobpreisung in malerischer und sprachlicher Vision sein, und es ist Naturalismus, wie *ich* ihn meine [...]. Die Kunst ist nicht vorhanden: das muß jedem jungen Künstler eingeprägt werden. Das Sein des Künstlers ist das Fundament der Kunst [...]. Weg von der Leinwand, von der Farbe, vom Wort, vom Ton; zeigen, wie auch immer, daß man ist und *was* man ist“[346].

Cette distorsion entre d'une part, l'intellectuel « immobile »- qui n'est pas ou plus dans le monde- et d'autre part, l'intellectuel « en actes » reprend le *jeu* dialogique entre la civilisation occidentale et les « autres » cultures. En effet, Döblin constate, sinon une hiérarchie, du moins une division des disciplines scientifiques, avec d'un côté, les sciences naturelles –qui correspondent à une vision civilisatrice, anthropocentrique, ethnocentrique - et les sciences culturelles que le XXe siècle techniciste rejette peu à peu et qui correspondraient à ces « Autres » oubliés. Döblin s'inquiète de l'hégémonie grandissante de ces sciences « naturelles » qui, en écartant l'aspect spirituel et l'enjeu quasi « humanitaire » des sciences culturelles, en transformant ce *jeu* de correspondances, de résonances en jeu malsain, en antagonismes, en compétition ou en concurrence frontale entre le technique et le spirituel, ouvriraient la voie à la barbarie.

D'où cette autre question que pose Döblin dans *Das Ich über der Natur* lorsqu'il relie la connaissance « véritable » au scientifique « authentique » : quelle place pour l'intellectuel dans un monde devenu amnésique ? Comment prévenir les « sophiacides » qui se préparent et dont l'Europe est à la fois victime et bourreau ? Associés pour échapper à la nature et contraindre à la soumission ses forces et ses créatures, désormais étrangères, les hommes ont bâti un milieu différent de l'équilibre initial naturel, celui des artifices. Cette maîtrise ou plutôt, cet abus de

[346] Alfred Döblin : « Ein neuer Naturalismus ? Antwort auf eine Rundfrage » (*Das Kunstblatt*, Septembre 1922). In: *Kleine Schriften II* (note 344), pp.135-136.

maîtrise, témoigne du pouvoir d'intervention de l'homme, de son emprise sur la nature interne biologique, en faisant de l'individu isolé et complet une partie d'un ensemble qui le dépasse et qui veille à satisfaire ses besoins en distribuant les richesses. La société est aussi l'instrument de la lutte contre les forces matérielles auxquelles les individus réunis veulent se frayer un libre accès, contre la nature qui s'y manifeste et leur résiste. De diverses manières, les connaissances, les arts, la production naissent de ce combat. Ce que l'homme atteint par leur intermédiaire cesse ainsi d'appartenir aux circuits naturels. Enfin, tout ce qui renvoie à une ingérence humaine rompt avec la nature et l'éloigne d'elle. L'accumulation continue de biens, de savoirs, d'institutions, de lois, de techniques, de villes au profit de la société correspond par là même à une diminution des ressources de la nature. Cette construction du « progrès » au sein de la civilisation occidentale, consolide du même coup son emprise sur l'univers, voire son exploitation. Comblement du manque originel, du « sens originel » (*Ursinn*) comme le dirait Döblin, cette civilisation galopante cherche à se libérer définitivement du « joug » de la nature pour vivre socialement en toute indépendance. D'où, remarque-t-il, cette préoccupation, voire cette obsession croissante d'opposer sans cesse, qu'il s'agisse du système social au système naturel, des sciences naturelles aux sciences culturelles, comme si les uns rappelaient sempiternellement aux autres à la fois cet oubli et ce détournement du sens originel:

> « Döblins Zukunftroman [*Berge, Meere und Giganten*] spiegelt [...] Naturerscheinungen, geschichtliche Ereignisse, Männer und Frauen in ihrer dialektischen Einheit wider [...] »[347].

[347]Giovanni Scimonello: « Nietzsche und Münchhausen. Döblins Stellungsnahme zu Nietzsches Philosophie und Zivilisationskritik in den Romanen *Die drei Sprünge des Wang-lun* und *Berge, Meere und Giganten* » (pp.87-105). In: *Internationales Alfred Döblin- Kolloquium Bergamo 1999* (note 311), p.105.

La civilisation cherche dès lors des preuves pour justifier la division définitive au sein même des couples contraires : l'individuel et le collectif, le rural et l'urbain, le civilisé et le primitif. La pensée, le langage, la connaissance, correspondent à des mutations qui permettent à l'individu d'être véritablement dans la nature et hors de la nature.

Lorsque Döblin définit la relation de l'homme avec la nature, il soulève en même temps son ambiguïté complexe : en effet, d'une part, on paraît s'aviser du danger qui pèse sur la nature organique en prônant un retour en arrière, en travaillant à rétablir un équilibre; d'autre part perdurent les comportements irrationnels: l'homme pillant la nature et ses propres réserves. Le décalage entre le contrôle obtenu sur les forces matérielles et l'incapacité de régler les affaires humaines, inquiète. Le désir d'expansion, de conquête, a été atteint. Cependant, pour avoir dépassé les limites inhérentes à notre évolution, le mouvement dégénère en mépris à l'égard de celle-ci. L'homme croyait avoir accumulé suffisamment de puissance pour se libérer de son être biologique. La dictature du social tend à anéantir l'héritage humain. Le bruit, la rapidité des déplacements, les rapports entre les générations et les nations pèsent sur le corps social. Verra-t-on l'humanité retomber au stade de l'animalité, au lieu de préserver une sage mesure entre ses actions et ses capacités psychiques et physiologiques ? Pour lutter contre ce « mal éthologique »[348] qui ronge la société occidentale, « l'homme n'a d'autre recours, s'il veut se réconcilier avec sa nature animale et originelle, d'en respecter les exigences génétiques permanentes, et de modifier en ce sens les choix qu'il fait dans la société »[349].

En d'autres termes, l'homme -dans l'oubli de lui-même et dans l'oubli de la nature- doit reconstruire le lien originel et naturel. Les conséquences tragiques mais inévitables que Döblin décrit dans *Berge, Meere und Giganten* sonne comme un premier avertissement face à une pression excessive qu'exerce le « géant » occidental sur sa propre nature : la menace de guerre, la surpopulation, la misère, tout ceci montre à quel point notre société a oublié les règles de prudence qu'elle se doit d'appliquer. Döblin déplore vivement cette division qui a permis certes sa forme sociale actuelle, mais aussi le cortège de conflits et de violence qu'elle entraîne. Il

[348] Serge Moscovici : La société contre nature. Paris. Essais Seuil 1994, p.336.
[349] *Ibid*.

réfléchit ainsi à une nouvelle philosophie de la nature en mettant en avant l'idée d'unité et de totalité de l'homme avec la nature, mais aussi son opposition à celle-ci. Otto Klein constate d'ailleurs une approche similaire au célèbre métaphysicien Alfred N. Whitehead qui lui aussi considèrait le monde non pas comme statique, mais comme processus (*Prozess*) dynamique englobant l'Etre en devenir[350] :

> „Auch Whitehead erkennt die Welt als « bipolar, physisch und geistig »[351] zugleich. Für ihn ist das höchste Prinzip das der „Kreativität. Dieses stiftet Ordnung, um Ordnung zu zerstören"[352]. Das weiteren hat Döblin mit Whitehead das Wechseln der Perspektive gemeinsam [...]. Es gibt auch für diesen „keine Zentralperspektive"[353]. Schließlich wird von beiden „das menschliche Dasein" als „in der Natur und die Natur in ihm"[354] begriffen"[355].

Chez Döblin, il n'y a pas de séparation entre esprit et matière, ce qui lui permet de se détourner du matérialisme pour s'insérer à nouveau dans la complexité du réel. L'esprit et la matière ne s'inscrivent donc pas dans une conception dualiste du monde, mais entretiennent plutôt une belle *mimesis* beaucoup plus stable pour l'homme. Ainsi Döblin parle-t-il de cette « présence absente », ce manque originel qui fait sens (*Ur-Sinn*), permettant à l'esprit de suivre sa route vers la vérité. Il est alors question de transformations et d'adaptations au devenir du monde (*Umseelungen und Angleichungen*[356]), afin d'atteindre une situation d'équilibre (*eine Gleichgewichtslage*) entre la puissance de l'homme et l'infinité de la nature.

---

[350] Alfred N. Whitehead: „Prozeß und Realität". Cité par Otto Klein : *Das Thema Gewalt im Werk Alfred Döblins. Ästhetische, ethische und religiöse Sichtweise*. Hamburg. Verlag Dr. Kovac 1995, p.41-42.
[351] *Ibid*.
[352] Reiner Wiehl : „Natur, Subjektivität, Gott". Cité par Otto Klein. *Ibid*.
[353] *Ibid*.
[354] *Ibid*.
[355] *Ibid*, p.42.
[356] Alfred Döblin : *Das Ich über der Natur* (note 5), p.47.

Döblin tente par conséquent de trouver un principe non plus « universel » -car il se réfère exclusivement à la *Zivilisation*-, mais « intemporel », qu'il va développer à la fois en tant que fondement et en tant que principe directif (*Leitsatz*) :

> « Es läßt sich nichts Seelloses in der Natur finden »[357].

Selon Döblin, la violence aveugle ne peut exister dans un monde clairement ordonné par un principe originel que nous avons le devoir de suivre en dépassant notre propre condition d'être humain et en évaluant continûment nos choix, afin que la finalité soit toujours de l'ordre de l'éthique. Or, ce principe n'est dicté par aucun concept philosophique figé, il est l'incarnation même de la relation entre toutes choses. Döblin souhaite rétablir la relation oubliée entre le moi et le monde en reconnaissant l'inclusion de la métaphysique dans la sphère de l'objectivité[358]. Aussi, le terme *real* [359] assigne à Döblin un rôle de médiateur, car selon lui, c'est à la fois au poète et au scientifique qu'il revient de « secourir » le réel lorsqu'il s'échappe de notre vie. Il importe donc au « moi individuel » de faire appel au « moi originel » et *vice versa*[360] ; autrement dit, être toujours « en devenir » pour mieux examiner notre propre situation.

[357] « On ne peut rien trouver qui soit dépourvu d'âme dans la nature ». *Ibid*, pp.11 et p.243.
[358] *Ibid*, p.66.
[359] *Ibid*, p.190.
[360] *Ibid*, p.244.

C. Relier son entendement à toutes les forces créatrices de l'Être

À la source d'une philosophie de la nature döblinienne se situe un combat d'ordre éthique contre l'individualisme pour retrouver l'équilibre initial entre deux principes directeurs, l' « individuation » et la « communion ». Son intérêt philosophique repose directement sur les *res naturae* et leur connaissance « invisible ». À cette fin, Döblin se tourne désormais vers les masses, l' « Anonyme », qui selon lui s'est introduit dans cette totalité du monde et qui représente « die vieldimensionale Äußerung eines Ur-Ich »[361]. En outre, Döblin introduit la notion de *Natur-Ich*[362] , cette partie du Moi qui permet d'entrer en résonance avec le Moi matériel pour créer un équilibre stable, et sur lequel ne repose aucune sorte de hiérarchie entre les forces matérielles et spirituelles, car la connaissance « véritable » se situe au-delà, *au-dessus* de la nature :

> „Man kann fragen, wie Augen am Organismus auftauchen und dies im Zusammenhang mit dem Licht. Aber einem Einzelstück dieser Welt, dem Menschen, und wenn es auch dieses gewiß sehr besondere Ich ist, die Schöpfung der ganzen übrigen Welt zuzuschreiben, das ist vorbeigegriffen. Man ahnt da dunkel die zentale Stellung eines Ichs, oder einer Ichheit. Man hat aber nur sorgfältig die Natur des Ichs festzustellen und besonders zu erkennen: was das „Ich" ist, nämlich eine überpersönliche Ichheit. Dann wird man vom schrecklichen Irrtum eines farbensprühenden Gehirns, das ein Drinnen sein soll, und der Welt, die ein mechanisches graues, wüstes Draussen sein soll, befreit sein"[363].

[361] « La manifestation multidimensionnelle d'un *moi originel* » *Ibid*, p.243.
[362] *Ibid*, p.117.
[363] *Ibid*, p.71.

En accédant à la connaissance de la Nature, le moi devient alors le centre de toutes les puissances :

> « Dieses zentrierende Ich geht […] aller Natur voraus […]. In ihm liegt « ordnende und formende Kraft »[364].

La douleur comme le plaisir deviennent ainsi des fonctions ordonnées centrales, tout comme la Raison a toujours été le Paradigme par excellence. Le moi est certes partie intégrante de la Nature, mais il est en même temps aussi « la Nature en création »[365], qui se crée et se recrée.

D'autres aspects du moi, le « moi-passion » (*das Passions-Ich*) et le « moi-société » (*das Gesellschafst-Ich)*[366] sont enfouis en chacun de nous et caractérisent l'homme de masse. Döblin y oppose donc « *das private Ich* » qui, en tant que sujet connaissant et moi « véritable », devient « *Aktions-Ich »*[367]. Dès lors, ce « moi » en action, *in actu*, peut transcender la nature dont il fait partie, non pour la dominer, mais pour agir avec et sur elle dans les limites de la connaissance et de la puissance humaines.

Döblin définit ce « *Ichprozess* » comme étant finalement le Monde, « *die Welt* »[368]. Ce « moi au-dessus de la Nature », ce n'est plus un moi privé de sens et de connaissance, car depuis que le « Je » prend conscience de l'évolution de la Nature comme étant en perpétuel devenir, et non pas en tant qu' éternel recommencement mimétique, il devient ce « je dois », cet acteur de la nature. Si « je » me place au-dessus de la nature pour la transformer, « je » suis désormais capable de me connaître moi-même, d'appeler mon propre moi à la réminiscence et d'accéder à l'originel.

[364] *Ibid*, pp.151-152.
[365] « Die schaffende Natur ». *Ibid*, p.155.
[366] *Ibid*, p.156.
[367] *Ibid,* p.165.
[368] *Ibid,* p.171.

Chez Döblin, ce dépassement radical de l'Être en devenir va perdurer dans sa représentation philosophico- politique de l'action humaine par rapport à un monde de plus en plus impénétrable :

« Nur durch das Tor des Ich betritt man die Welt »[369].

Ce n'est qu'à travers l'expérience et l'action que l'homme pourra transformer le théâtre de la nature, sujet de curiosité qui suscite l'inventivité, non pas en une nature de théâtre, en une nature trompe-l'œil, mais bien en une nature sans cesse en mutation. Il ne s'agit donc plus d'insuffler une nouvelle âme à ce qui n'en possède plus, ou de maintenir en vie ce qui n'est plus viable, mais bien de « changer la vie ». Il nous faut dorénavant réapprendre, tel l'enfant balbutiant -et non le perroquet psalmodiant-, en s'appropriant d'autres pouvoirs, plus subtiles et inconscients, se mettre au contact direct avec les êtres, se remémorer les plaisirs « authentiques », comme celui de respirer l'odeur de la terre arrosée par la pluie. Quelle que soit la structure sociale d'une population, celle- ci est toujours appréhendée, en termes « biologistes », organicistes ou « scientistes ». Dans le premier cas, les échanges avec les forces matérielles inanimées sont jugés étrangères à son cadre. Dans le second cas la nature ne serait qu'une vaste étendue d'objets au service d'hommes assoiffés de progrès.

Dans les deux cas, en somme, il s'agirait d'amputer une partie de notre réalité, dit Döblin, où n'interviendraient ni travail ni connaissance; une partie qui demeurerait naturelle, en somme; tandis que l'autre les impliquerait et s'affirmerait ainsi technique ; des deux côtés, un système unique, un seul « hémisphère » voué à marcher sans « autre » pour le tenir tant bien que mal en équilibre. L'excès de société n'a pas conduit Döblin, comme certains de ses contemporains, « ennemis » de toute forme de progrès et chefs de file de la psychose collective, à prôner un retour à la nature[370].

[369] « On ne pénètre le monde qu'en franchissant la porte du Moi ». In : Alfred Döblin:*Unser Dasein* (note 26), p.13.

[370]Sachant que ce retour, insiste Rousseau, est impossible. Nul retour en arrière n'est envisageable. La seule alternative consiste en effet à réévaluer un « entre-deux » possible entre l'excès de technique et la recul de l'humain.

Ses propositions sont encore empruntes d'idéalisme et démontrent une profonde confiance, voire une authentique foi en l'homme. Döblin, cet athée « pieux », cet optimiste modéré, toujours à l'œuvre malgré la crise croissante que traverse l'Europe, et en particulier son propre pays, s'emploie corps et âme à accomplir son « travail » d'intellectuel, pour sauvegarder en quelque sorte le peu d'estime que le peuple voue aux différents fondements du pouvoir, qu'il s'agisse de l'Etat ou de l'Eglise. Tenter de réconcilier le Politique et le Spirituel à travers une nouvelle conception de la Nature, c'est aussi le sens d'une littérature de la connaissance, du « Connaissant » développée et défendue par Döblin. À l'instar d'un Wang-lun dépassant son propre moi, sa nature d'être humain, saut après saut vers une vérité plus proche du « Réel » pour restaurer « l'Empire du Milieu », Döblin recherche constamment cet équilibre caché sous « le manteau du moi »[371], les deux bouts d'un fil invisible qui tendent à se rejoindre en leur milieu :

> „Da bin ich Eiweiß, Protoplasma, Zellmasse, -bin Wasser, Kalk, Kohle, Salz, Phosphor, Eisen, Magnesium, Silizium, die sich überall draussen regen. Das ist meine allgemeine Menschennatur"[372].

La posture de l'écrivain, selon Döblin, consiste à éduquer, à éveiller, à transmettre une connaissance constamment en prise avec la réalité présente. Cependant, d'autres confondent la transmission avec l'agitation, la rencontre avec la peur, voire la haine : entre les « illuminés » qui annonce le déclin de l'Occident comme Spengler, et ceux qui « envoûtent »[373] les esprits faibles et ignorants en ne proposant qu'une seule et unique alternative : éliminer l'autre, l'étranger étrange, tout ce qui leur paraît *unheimlich*…Quelle voie doit-on suivre ?

[371] „ Der Mantel des Ich". In: Alfred Döblin: *Das Ich über der Natur* (note 5), p.119.
[372] *Ibid*.
[373] Pour reprendre le terme du roman *Die Verzauberung* (1936) de Hermann Broch qui relève le caractère mystique et quasi-divin des nouveaux « prophètes » du Mal, référence au « Sauveur » nazi que représente Hitler.

Döblin sait bien que l'homme ne peut être à la fois dans la société et dans la nature. La rupture avec la première le rejette automatiquement dans la seconde. C'est pourquoi le retour régressif vers l'état de nature, la revendication des anciens modes de vie, la protestation contre le savoir et le faire revêtent le sens de réactions radicales contre toute société et toute culture – le « Vivre-ensemble »- et non pas contre une seule société ou culture. L'alternance entre les progressions et les régressions donnent l'illusion d'une réversibilité, et donc, d'un devenir, phénomène superficiel qui laisse inchangées les structures sociales. Le véritable *topos* de permanence de ces structures est l'individu organique, avec ses composantes génétiques et psychiques. Tout part de lui et tout y aboutit. Le lien au fondement naturel est essentiellement un lien à la biologie; il convient de la maîtriser, de l'adapter, de la conserver.

Aujourd'hui, Döblin constate une division profonde entre le social et l'organique, ce qui explique la variabilité et la fragilité humaines: d'un côté, ses œuvres; de l'autre, son animalité, définissent pour l'homme le monde de manières très diverses et variées. Il est ainsi essentiel pour Döblin d'expliquer et de résoudre le problème des relations de l'homme et de la société à la nature, mais en acceptant une fois pour toutes de penser les premiers au sein même de la nature, et non plus en-dehors. À ce titre, Döblin n'utilise jamais le terme d'« universalité », qui selon lui oppose la question de l'identité et de l'uniformité de *La* civilisation occidentale à une nature « sauvage » parce que diverse et inédite. C'est pourquoi l'homme chez Döblin est décidément un être bio-culturel.

À chaque époque ou plutôt à chaque « âge » dirait Döblin, ce milieu naturel authentique, où l'humanité est en rapport direct avec les choses qui satisfont ses besoins immédiats, est perçu comme un « ailleurs ». On l'a vu, les frontières comme le contenu de la nature première et de la technique cultivée sont, pour le moins, flous; cela nous oblige à renoncer à la notion même de nature uniforme et nous amène dès lors à abandonner l'idée que nous ne participons pas *activement* à son organisation. Au contraire, la nature n'a de sens et de forme qu' à travers notre action sur elle. Parmi les pouvoirs matériels qui jouent un rôle déterminant dans sa création, il convient d'inclure l'homme avec autant de force qu'on a pu autrefois utiliser à l'exclure. Les remarques formulées par Döblin d'appliquer à la « Praxis » la connaissance véritable de la Nature, invitent à accepter l'ingérence de l'homme dans

le cours ordinaire d'une nature qui n'est pas le réceptacle inerte de forces matérielles qu'on continue à lui attribuer, et à consentir aussi à la transformation de celle-ci, sous l'impulsion humaine, dans l'espace et le temps. Nous dépendons ainsi de notre milieu, car nous l'avons créé autant qu'il nous a créés.

Döblin insiste par conséquent sur cette notion essentielle de totalité, dans laquelle les pôles organiques et inorganiques s'influencent réciproquement, totalité que l'on retrouve également dans sa propre exigence de lucidité, de clairvoyance dont doit faire preuve tout intellectuel qui croit en son époque, en son peuple, et en lui-même. Concevoir une organisation naturelle unidimensionnelle reviendrait ainsi à ignorer les différences rapportées aux divers points de l'espace et du temps pour ne retenir que celles « sélectionnées » par notre civilisation. Une telle réduction reviendrait à inscrire dans le tableau cosmique les seules forces physiques, à accepter uniquement les lois qui les régissent ; autrement dit, à tracer une épure basée sur le plus grand diviseur commun des configurations connues dans l'histoire du monde. La société, conçue jusqu'à ce jour dans le seul but de se conserver, combat le devenir par la règle et l'institution; à l'intérieur, elle s'efforce d'imposer la collusion des forces antagonistes au lieu d'établir un lien dialectique entre elles ; à l'extérieur, elle rejette la possibilité d'une alternative ou d'une pluralité. Les notions de progression, de linéarité de l'histoire servent à la définir, la fixant comme visée suprême et exclusive. L'ostracisme qui n'a cessé de frapper l'Étranger, qu'il soit « primitif » ou « barbare », illustre la propension de la civilisation « logocentrique » à dénier l'existence de tout ce qui peut contredire sa singularité et son hégémonie. La distance qui nous sépare de ces peuples impies selon le civilisateur, est aussi distance par rapport à l'univers naturel ; la négation de celui-ci signifie également *leur* négation, notre identité se confortant ainsi par l'exclusion de l'altérité.

La Nature selon Döblin n'est pas sans nous, elle se meut avec et à travers nous en un jeu circulatoire de flux incessants; on l'a voulue immuable et muette, alors qu'elle bouge, qu'elle a une histoire:

> « Die Kreatur, der Organismus, das Tier, die Pflanze, der Mensch sind nicht nur geboren, jung, gesund, schön, krank, alt, tot, sondern noch vieles mehr [...]. Hin und her, größere und geringere Auflösungs- und Verwandlungsfähigkeit, Kraft, sich zu trennen und zu verbinden, gehört zum Wesen der Naturen. Man nennt es « Vergänglichkeit » »[374].

Il faut la reconnaître non pas seulement en tant qu'objet, mais en tant que sujet. La civilisation occidentale a cru pouvoir accéder à un état ultime, rêvant d'une humanité harmonieuse qui lui serait toute entière soumise. Son impression de triomphe et de victoire sur la nature n'est qu'un leurre, puisqu' aucune collectivité ne peut sortir de l'histoire pour accéder à l' « Âge d'or », pas plus que l'humanité n'a vécu à l' « Âge d'or » avant d'en être chassée pour entrer dans le processus historique. Ainsi est-il nécessaire, selon Döblin, de rester actifs, oscillant entre nostalgie et utopie en continuant à se maintenir dans l'humain: tant que nous continuerons à créer, à inventer, à produire des objets et des savoirs, de nouvelles ressources naturelles seront créées, tandis que d'autres s'épuiseront à leur tour:

> « Das Denken [...] ist nicht bloß ordnend, anreihend, sondern aktiv formend und schaffend »[375].

Autrement dit, Döblin veut mettre fin à ce décalage constant entre le développement des sciences, des techniques, et le faible pouvoir qu'ont les hommes de les orienter à des fins plus éthiques. Ce décalage n'a pas tant pour cause la rapidité et l'ampleur de leur essor, notre maîtrise excessive des phénomènes objectifs qui nous pousse à perturber leur équilibre, mais plutôt le fait que notre fonction dans la nature a été complètement oubliée, effacée de notre mémoire collective; nous ne l'avons pas développée parallèlement à notre fonction sociale, de sorte que son unité, son sens, nous échappent : nous avons perdu le fil invisible qui relie le scientifique, le spirituel, le politique dans une totalité dont nous nous sommes nous-mêmes exclus:

[374]Alfred Döblin: « Buddho und die Natur » (pp. 1192- 2000). In: *Die Neue Rundschau 1921. XXXIIer Jahrgang der freien Bühne. Band II.* Fischer Verlag. Berlin/ Leipzig, p.1196.
[375]Alfred Döblin: *Das Ich über der Natur* (note 5), p. 93.

> « In der Natur, die den Himmel voller großer Sternwelten, auf der Erde Tierrassen, Gebirge, Ströme, Pflanzen hervorgebracht hat, finde- ich- mich »[376] [...]. « Wir sind Natur »[377].

Döblin insiste bien sur l'inter-action des phénomènes naturels et objectifs, de ces diverses facettes d'un seul et unique processus étudié en son entier : à savoir un corps social articulé avec les puissances de la nature. D'où l'idée d'une cosmogonie héritée des Présocratiques et dont les hommes étaient partie intégrante :

> „[…] ein ‚Kosmos'[…], der innerhalb aller Unruhen, vielleicht sogar vermittels dieser Unruhen sich immer wieder baut „[378].

Puis:

> „ Ich sehe in den Dingen und Menschen weder Schönheit noch Elend, sondern nur die große Natur"[379].

L'enjeu constant de cette philosophie de la nature consiste ainsi à repenser l'homme, dans son entier, et d'en faire une visée « authentique ». Döblin veut ainsi mettre fin à l'asservissement volontaire de l'homme occidental dit « civilisé » et pourtant « déshumanisé », fustigeant aussi bien la tradition judéo-chrétienne que la philosophie rationaliste, toutes deux ayant activement contribué à tisser la toile inébranlable d'une « Civilisation » à la fois asociale et dénaturée.

La religion judéo-chrétienne, en effet, affirme que Dieu nous a désignés maîtres de la nature et de toutes les créatures pour dominer la terre. La philosophie rationaliste a pris le relais, définissant le savoir en tant que pouvoir, l'esprit « occidental » étant seul maître et possesseur du cosmos. Le monde en tant qu'objet soumis au bon vouloir et à la toute-puissance de l'homme ne fait que travestir la réalité. Car pour changer le cours du monde, Döblin nous invite à y intervenir, *du dedans*, parce que nous y sommes et que nous appartenons tout entier à la nature, en tant qu'espèce vivante, mais aussi en tant que sujets connaissants et agissants :

[376] *Ibid,* p.117.
[377] *Ibid,* p.127.
[378] *Ibid*, p.51.
[379] *Ibid*, p.142.

„Dennoch war der Mensch für Döblin auch damals schon kein reines Triebwesen oder die vorübergehende Entwicklungsstufe einer schließlich biologisch definierten Tierart gewesen. Die hohe Beseelung seines Ichs indizierte das „Mehr“ am Menschen, das die Kontrolle und Steuerung seiner organischen Körperfunktionen überwachte und ihn zum Beherrscher seiner Landschaften und Affekte erkor:

„Es ist immer ein Zuschauer, Tierbändiger, Konsument in uns, ob wir uns freuen, trauern oder resigniert sind. Ja, ob wir jung oder alt, gesund oder schwach sind. In allen ist er. Mit den Trieben zusammen wird er geboren. Mit dem Land und den Tieren der Baum und der Auslug von ihm“[380.381].

Döblin, nous l'avons vu, ne se réclame d'aucun courant ou école philosophique, encore moins littéraire, même s'il admet l'héritage précieux de la pensée occidentale, ainsi que le bouleversement métaphysique qu'ont provoqué d'autres cultures sur sa propre pensée. Le fameux « döblinisme » d'antan refuse néanmoins de manière toujours aussi catégorique toute idéologie considérant l'homme comme moyen et non comme fin.

À ce titre, les cultures indo-européennes définissent encore aujourd'hui des « régions mentales »[382] ou culturelles qui se divisent en trois fonctions[383] : l' « holisme » ou « organicisme », qui prône une vision anti-égalitaire de la société ; l' « humanisme », qui renvoie à la dignité de l'individu et par là même, à son égalité ; et enfin, le « mécanisme », dont les vues biologiques sont très sommaires ou simplifiées. Döblin parle alors de « steckengebliebene Erkenntnis »[384], et oppose à ces « idéologies » une forme de connaissance capable de viser une totalité et de s'appuyer ainsi sur la totalité du sujet[385] telle qu'il la développe dans *das Ich über der Natur* :

---

[380] *Ibid*, p.234.

[381] Christoph Bartscherer: *Das Ich und die Natur. Alfred Döblins literarischer Weg im Licht seiner Religionsphilosophie.* Paderborn. Igel Verlag Wissenschaft 1997, p.263.

[382] Cf : Georges Dumézil : *L'idéologie tripartite des Indo-Européens.* Collection « Latomus », vol. 31. Bruxelles 1958, p.4.

[383] Ou « trifonctionnalité (dont l'origine remonte à la répartition entre l'eau, l'air et le gaz) » où science, mythe, histoire se répondent et qui va structurer les rapports sociaux. *Ibid*, p.19.

[384] « Une connaissance restée bloquée en chemin ». In : Alfred Döblin: *Das Ich über der Natur* (note 5), p.78.

[385] Se référer à cet égard à l'article de Christine Maillard : « Critique de la science et théorie de la connaissance dans les « écrits philosophiques » d'Alfred Döblin : *Das Ich über der Natur* et *Unser Dasein* ». In : *Littérature et théorie de la connaissance 1890-1935. Literatur und Erkenntnistheorie 1890-1935.* PUS 2004, pp.125-140.

> « Im Erkennen, im fühlenden, alle Kräfte an sich reißenden Erkennen, haben wir aber, wie auch immer, den Weg schräg durch die Zeitlichkeit zum wirklichen Denken“[386].

Il s’agit chez Döblin d’une remise en question permanente des évidences acquises et traditionnelles, de l’homme « décentré ». Le « döblinisme » est en fait le constat de la chute de l’homme, l’homme qui se perd, comme cette toile tissée tout autour de lui pendant deux millénaires et qui se délite jusqu’à ne plus servir du tout. C’est à partir de ce « rien » qu’il faudra reconstruire la tessiture de l’humain, à l’image de cette sculpture épurée de Giacometti montrant l’homme debout, en marche.

Le « döblinisme » est cette foi en l’homme qui *vit* et qui *connaît* et non plus une foi aveugle tournée vers l’idéologie qui oppose l’homme à lui-même, ni même la ruse de la raison hégélienne que Freud avait soulevé en pointant les blessures narcissiques que sont la révolution copernicienne, la théorie darwinienne de l’évolution- l’homme descend de la série animale- et la découverte de l’inconscient où « le moi n’est plus maître dans sa propre maison ». C’est la première blessure que l’homme « déculturé », inadapté au nouveau monde du XX e siècle, devra surmonter, non pas dialectiquement, nous dit Döblin, mais par « saut », comme les événements eux-mêmes qui sont en crise (*krisis*), et donc soumis au « jugement ». Autrement dit, la visée anthropologique döblinienne consiste à faire de la connaissance (*Erkenntnis*) l’ouverture nécessaire à une expérience qui apparaît à présent infinie et diverse.
En somme, le döblinisme n’appartient à « personne » et en même temps englobe toutes les idées neuves qui contribuent à faire tomber les idoles du progrès et de la raison. La connaissance est d’abord un droit que l’homme doit désirer et travailler jusqu’à maturité, afin de se mettre à l’écoute de l’expérience vivante en ce qu’elle a d’inopiné, de changeant. Ainsi Döblin conclue-t-il son ouvrage *Das Ich über der Natur* :

[386] Alfred Döblin : *Das Ich über der Natur* (note 5), p.221.

« Da die Welt, von einem Ich getragen, von geistiger Art ist, ist das Erkennen eine große Macht. Wir haben dieses Vermögen in uns“[387].

Ainsi, le concept des contraires -et non de la belle rivalité-, créé par la rationalité occidentale, ne suffit-il pas en lui-même à caractériser l'opposition entre les deux hémisphères, culturel et spirituel. Penser que l'Est et l'Ouest sont des opposés est une erreur, car ils se complètent, comme la Vie et la Mort. À l'inverse donc d'une conception dualiste du monde et de la pensée, Döblin propose une complémentarité polaire, unificatrice. Cette vision ouverte sur une nature multiforme fait écho aux idées exposées par le médecin et psychologue Carl Gustav Jung, passionné lui aussi, après notamment un voyage en Inde (1938)[388], par la confrontation entre conscience occidentale et spiritualité orientale. Selon lui, une pensée qui ne raisonnerait qu'en termes de contraires mènerait à la scission et, avec le temps, à la mort. En revanche, si l'on se meut consciemment dans le champ de tension polaire du complément direct et indirect, la possibilité d'une complétude vivante apparaît. Ici, le couple de polarité conscient- inconscient est mis en lumière. L'un des facteurs nécessite une certaine approche de l'autre et une harmonisation avec lui. Ainsi seulement la complétude est-elle possible. En d'autres termes, la rencontre Est- Ouest est liée au processus d'individuation de l'humanité, développé aussi par Döblin dans son *Ich über der Natur*, i.e. à cette grande tâche présente et future, dont la profondeur et la portée ont encore été à peine perçues. En exprimant ainsi sa vision du théâtre de la réalité est-Ouest, Jung fournit un éclairage sur le comportement psychique propre à l'*homo occidentalis*, caractérisé par la raison et l'excès d'interprétation:

[387] *Ibid*, p.244.
[388] Gerhard Wehr : *C.G. Jung in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*. Hrsg. Von Kurt Kusenberg. Hamburg. Rowohlt 1969, p.83.

„Eine rationalistische Auffassung erreicht nur der einen Aspekt der Welt, umfaßt aber bei weitem nicht alle Möglichkeiten des Erlebens. Psychische Erfahrungen wurzeln nicht nur im Außen, und geistige Inhalte beruhen nicht nur auf Sinneswahrnehmungen. Es gibt irrationales, inneres, psychisches Leben, das sogenannte „geistige Leben", von dem, mit Ausnahme einiger „Mystiker", fast niemand mehr etwas weiß oder wissen will. Das „innere Leben" wird meist als Ursinn betrachtet und soll tunlichst ausgeschaltet werden. Merkwürdigerweise gilt das heute für den Osten ebenso wie für den Westen. Und doch liegt im Innern des Menschen der Ursprung und der unversiegbare Quell für Yoga, Zen und viele andere geistige Strömungen des Ostens und des Westens"[389].

Jung reconnaissait donc, tout comme Döblin, le besoin de complémentarité de l'Occidental dominé par l'intellect, le *Geist* ; il savait que l'Orient et l'Occident représentaient chacun une moitié d'un seul univers psychique, -qui rappelle en outre, l'idée avancée par Maurice Maeterlinck d'un lobe occidental et d'un lobe oriental réunis et harmonieux- et que ces représentations, bien qu'opposées l'une à l'autre, avaient toutes deux leur raison d'être l'une par rapport à l'autre, d'un point de vue psychologique. Mais d'un autre côté, Jung ne cachait pas son attachement à la tradition chrétienne occidentale, qui, selon lui, ne permettait pas à l' Européen d'adopter tel quel, ou de simplement imiter, le développement de l'esprit oriental qu'il admirait:

« Die Aufgabe [des Europäers] ist es, den *natürlichen Menschen* wieder aufzufinden. Er möchte aber stattdessen nichts lieber als Systeme und Methoden, um den natürlichen Menschen, der ihm überall in die Quere kommt, zu unterdrücken. Er wird unfehlbar einen falschen Gebrauch vom Yoga machen, denn seine seelische Disposition ist eine ganz andere als die des östlichen Menschen. »[390].

[389] C.G Jung : „Brief an Melvin J. Lasky (19.10. 1960)". In: *Briefe* 3. *Band.* Olten-Freiburg . Walter Verlag 1973, p.348.
[390]C.G. Jung : « Yoga und der Westen » (pp. 571-580). In: *Gesammelte Werke . 11. Band. Zur Psychologie westlicher und östlicher Religion.* Rascher Verlag. Zürich und Stuttgart. 1963,p. 576.

Jung rejoint là encore Döblin et son désir de réorienter l'Europe qui ne cesse de dévier de sa Voie originelle depuis deux mille ans, risquant à terme l'extinction définitive de ses « lumières », mais aussi son absorption totale dans un système occidental globalisé, uniformisé, gommant ainsi l'identité humaine, son appartenance à l'humanité et à la nature.

À cet égard, les travaux menés par l'indologue Wilhelm J. Hauer sur le yoga Kundalini[391] ont sans aucun doute joué un rôle important dans l'analyse jungienne du conflit chez l'homme occidental entre la foi et le savoir, entre la révélation religieuse et la connaissance rationnelle :

> « Die Wegelosigkeit bei uns grenzt an seelische Anarchie [...]. Die Spaltung des westlichen Geistes verunmöglicht daher schon von allem Anfang an die adäquate Verwirklichung der Intentionen des Yoga [...]. Der Indier kennt nicht nur seine *Natur*, sondern er weiß auch, bis zu welchem Grade er sie selbst ist. Der Europäer dagegen hat eine *Wissenschaft* von der Natur und weiß von seiner eigenen Natur, der Natur in ihm, erstaunlich wenig »[392].

La nécessité d'une image globale de l'homme, réunissant toute la réalité, le conscient comme l'inconscient, va dans ce sens. Le psychologue s'attacha par ailleurs à la disposition psychique, qui chez l'homme oriental, est tout autre. C'est ainsi qu'il conseilla d'étudier sérieusement le yoga dans sa dimension spirituelle, mais sans le pratiquer à tout prix. Jung poussa sa réflexion jusqu'à une conclusion pour le moins provocatrice :

> « Der Westen wird im Laufe der Jahrhunderte seinen eigenen Yoga hervorbringen und zwar auf der durch das Christentum geschaffenen Basis »[393].

[391] Gerhard Wehr: *C. G. Jung* (note 388), p.91.
[392] C.G. Jung : « Yoga und der Westen » In: *Gesammelte Werke . 11. Band. Zur Psychologie westlicher und östlicher Religion.* (note 390), pp. 574-575.
[393] *Ibid*, p.580.

Il s'agissait en effet de dépasser une *mimesis* spirituelle reposant uniquement sur une récupération utilitariste des pratiques orientales par l'homme occidental. On pratique avec zèle -au lieu de s'intéresser véritablement à la vie pluridimentionnelle de son propre moi-, le yoga et le zen par exemple, en se limitant souvent à ce qui reste à la surface du réel. Mais la secrète nostalgie d'une totalité subsiste. Ce qui reste, c'est que l'Occident est trop détaché de l'inconscient individuel et collectif, alors que l'Orient tend à s'y identifier. Une rencontre Est- Ouest n'est pas sans danger surtout si les méthodes de l'Orient sont interprétées à des fins soit trop rationnelles, soit irrationnelles. Dans les deux cas, l'homme perd son Orient et son Occident. L'individu ne doit pas renoncer à l'usage de la raison, mais toujours la relier à l'inconscient dans un face-à-face aristocratique. Il risquerait sinon de se produire, sous l'influence de l'inconscient, une sorte de débordement auquel le moi ne pourrait faire face. Ainsi, Jung préconise une régulation réciproque des deux pôles sans laisser l'inconscient prendre le dessus sur la conscience sans laquelle le moi ne serait plus ni autonome, ni structuré :

> „Jene östlichen Methoden bereichern das Bewußtsein nicht, noch mehren sie wahres Wissen und Kritik ; aber gerade ist es, was wir brauchen, nämlich einen weiteren Bewußtseinshorizont und ein tieferes Verständnis. Wenigstens ist es das, was ich beim Patienten zu erreichen suche: ihn über die Einflüsse des Unbewußten bewußt und dadurch von ihnen unabhängig zu machen"[394].

À cet égard, *Das Ich über der Natur* signifie aller au-delà de l'illusion, au sens où l'enseignement bouddhiste l'entend, i.e. percevoir enfin ce qui se produit au-delà du seul esprit, et non plus seulement le monde conventionnel. Pour se libérer de la fiction du moi, il faudrait pouvoir rester en deçà de la production des concepts, de manière à na pas créer, par faiblesse ou par lâcheté, le monde illusoire, au sein duquel le moi surgit et se perpétue. Mais, comme la fonction naturelle de l'esprit est de produire des concepts, le bouddhisme prônera plutôt d'aller au-delà, en développant les *paramita* –littéralement « ce qui permet d'aller au-delà »[395] de l'illusion. Reconnaître que l'esprit fabrique des notions, mais que ces notions

[394] C.G. Jung : « Brief an Ronald W. Weddell" (6.12.1960) (note 389), p. 363.
[395] *Dictionnaire de la sagesse orientale : bouddhisme, hindouisme, taoïsme, zen* (note 151), p. 76.

n'épuisent pas la réalité. Bien au contraire, elles en créent une, parallèle, surajoutée, certes vivifiante pour le moi mais source de souffrance si l'on réduit notre vision du monde à cette seule construction psychique. Reconnaître le phénomène « concept » pour ce qu'il est –une production de l'esprit conditionnée et temporaire, loin de donner accès à la réalité telle qu'elle est, la rendant opaque et nous en écartant, c'est à l'inverse reconnaître humblement notre finitude. Du point de vue du bouddhisme, il n'est cependant point inutile de pratiquer la pensée conceptuelle, mais seulement si c'est pour la *connaître* telle qu'elle est, avec ses limites, et pouvoir ainsi accéder à cette *Überrealität*[396] dont parle Döblin et qui n'est d'abord visible que dans le rêve, mais qu'ensuite, à travers l'action et la connaissance véritables, nous rendons visible en transcendant la nature. L'enseignement du Bouddha a ainsi fortement influencé Döblin quant à une nouvelle forme de connaissance qui efface les différences par trop flagrantes entre sujet pensant et objet à connaître :

> "Buddha hat nach seiner Umwandlung asketische Gefühlsweise und Gedankenrichtung völlig aufgegeben. Glück, Heiterkeit, Seligkeit sind sein zweites Wort"[397].

En effet, la vérité selon Bouddha ne s'apprend pas comme on apprend une table de multiplication, mais constitue une manière d'être spécifique et vivace, une modalité même de notre existence. Homme ordinaire, il renonça au jeu des pouvoirs tant social, politique que religieux, pour simplement s'asseoir pendant sept ans sous l'arbre de *bodhi* jusqu'à s'éveiller à la réalité telle qu'elle est. Lorsqu'on lui demanda quel témoin de son accomplissement il pouvait invoquer, il ne leva pas le doigt vers le ciel, ne gravit pas de montagne, mais toucha la terre. Elle est son témoin[398]. Le bouddhisme s'établit sur le sol même de l'expérience directe de ce que nous sommes. Pour les Occidentaux en revanche, la connaissance véritable ne leur semble accessible qu'à travers l'activité incessante de l'esprit, i.e. la réflexion poussée à outrance (le *logos* se réfléchit à l'infini). Nous prenons ainsi la science comme

[396] Alfred Döblin : *Das Ich über der Natur* (note 5), p.210.
[397] *Ibid,* p.141.
[398] Références à l'ouvrage de Frédéric Lenoir : *La rencontre du bouddhisme et de l'Occident*. Coll. « Spiritualités vivantes ». Paris. Albin Michel 2001, p.56.

mesure de la connaissance, car elle seule établit la vérité par une démonstration objective et vérifiable.

La distinction entre connaissance et pratique est ainsi l'un des socles le plus solidement établi de la pensée occidentale et, à première vue, la connaissance véritable exclut par principe tout ce qui ressortit à la pratique, qui lui est inférieure. Dans l'horizon bouddhiste, une telle opposition est absurde. La pratique n'est pas une activité, elle consiste à rester en repos attentif jusqu'à un certain point relâché[399]. Ou, plus précisément, elle dépasse repos et non- repos : elle est *à la fois* repos et non-repos. Tout comme le moi « döblinien » est à la fois « partie et contrepartie de la nature »[400].

Kigen Dogen (1200-1253), un des grands maîtres de l'histoire du bouddhisme et introducteur du zen Soto au Japon, insiste sur le rôle central et primordial de la méditation, qu'il présente comme recueillement pur et nu. On se trouve alors dans un dépassement, sinon une réévaluation radicale de l'opposition occidentale entre pratique et contemplation. La pratique, dans la perspective bouddhiste, décidément étrangère au narcissisme occidental, consiste en un entraînement constant de l'esprit et du cœur, invités à se tourner vers les autres et à transcender toute attitude mesquine et centrée sur l'illusion d'un moi. A côté de cet entraînement, le bouddhisme pense des pratiques sans aucune forme ou catégorie. Toute pratique formelle, i.e. le fait d'adopter une technique précise qu'il faut suivre, doit se mêler à une pratique informelle de pure présence. En réalité, ces deux éléments sont inséparables, ainsi que le « Connaissant » et le « Vivre » (*das Erkennen/ das Erleben)* chez Döblin ne peuvent être divisés. Un entraînement n'est possible que pour le pratiquant qui a reconnu l'ouverture première de son propre esprit et de la réalité. Sans cette *reconnaissance,* toute pratique risque de n'être qu'une simple gymnastique. Cependant, pourquoi est-il nécessaire de poursuivre l'éveil à travers un entraînement rigoureux, s'il est la nature même de chaque être ? L'axe du bouddhisme du Grand Véhicule (*Mahayana*)- que l'on retrouve dans le bouddhisme zen comme dans le bouddhisme tantrique- est l'affirmation que le bouddha, avant d'être un personnage historique, est la nature profonde de chaque être, qui peut certes, tel le ciel, être voilée par les nuages, mais sans jamais en être

[399] *Ibid*, p.59.
[400] Alfred Döblin : „ Wie sind wir und sie alle Stück der Natur, und wie Gegenstück?". In: *Unser Dasein* (note 26), p.31, et aussi p.292 et p. 475 („Ich bin Stück und Gegenstück der Natur").

altérée. Ayant en vue cette nature, le Bouddha invite à un dépassement de la dualité pour un abandon de toute compréhension logique. On ne peut donc plus distinguer pratique et réalisation, voie et accomplissement du chemin. La pratique ne consiste nullement en un exercice de concentration, où il reste un dualisme entre un sujet qui se concentre et un objet de concentration. Il n'y a ni sujet ni objet ; c'est, pour reprendre une image traditionnelle, comme « verser de l'eau dans de l'eau »[401].

Döblin nous invite lui aussi à dépasser cette dualité, en nous affirmant en tant qu' êtres ambigus et multiples:

> „Ein Spalt klafft im Menschen. Eine Spannung liegt in ihm. Der Mensch könnte vollkommen und beruhigt wie jedes Tier sein und wird unvollkommen und unglücklich durch seinen höheren Anspruch und seine höhere Einsicht [...]. Noch einmal fühlte ich den Widerspruch, das Eigentümliche: daß ich, die Seele, so sicher sie mit allen diesen Dingen verbunden ist und aus ihnen quillt, als eben die Seele dieser Dinge, daß – die Seele sich doch den Dingen gegenüberstellt mit dem Gefühl der Fremdheit, manchmal herausfordernd mit dem der offenen Feindseligkeit [...]. Vor mir steht die volle Wahrheit: die Entzweiung in der Welt, sichtbar geworden in der zwiefachen Gestalt der Person als Stück und Gegenstück der Welt"[402].

Refuser d'affronter la dure réalité, confondre ce qui est avec ce qui devrait être, nous fait sombrer dans un monde rêvé qui peut s'avérer fort dangereux. Cet appel insistant, quasi- incantatoire à entrer plus simplement en rapport avec notre propre expérience prend un accent bien plus incisif lorsqu'on parle du XX e siècle où la barbarie s'est toujours montrée capable de se trouver des justifications. Döblin nous exhorte donc à faire preuve d'une acuité particulière face au présent, le « maintenant » étant absolu. Faute d'un éveil à cette expérience, nous n'entrerons jamais en « résonance » avec la réalité, ni avec nous-mêmes, ni avec les autres. Entré lui aussi en « résonance » avec l'enseignement bouddhiste, Döblin découvre ainsi que la connaissance véritable n'est pas accessible à travers une ou des pratique(s) : elle ne s'acquiert tout simplement pas. La pratique est une manière d'être soi-même au cœur de notre propre rapport à ce qui est.

[401] Frédéric Lenoir : *La rencontre du bouddhisme et de l'Occident* (note 398), p.88.
[402] Alfred Döblin : *Das Ich über der Natur* (note 5), pp.162-163-164.

À cet égard, le bouddhisme est une tradition spirituelle unique que Döblin chercha à interroger et à intégrer aux problématiques occidentales, ou plus largement humaines. Cette spiritualité en prise directe avec la réalité « matérielle » et « objective », pense la connaissance indépendamment d'une autorité ou d'une révélation. L'éveil est en effet un état qu'il est possible de montrer et de reconnaître, de révéler *à* soi-même et *par* soi-même. Il n'y a rien de mystérieux en lui, il ne contient en outre rien d'extraordinaire, permettant ainsi à l'individu de progresser sans béquille ni tutelle, d'agir dans le monde sans craindre une divinité omniprésente et intrusive, et de se placer « au-dessus » de la nature, dans les limites de la raison, en résonance avec son univers:

> « Buddhos Lehre: Klarheit, Liebe, Mitleid, Sanftmut, Milde, Heiterkeit, Ruhe, Einsicht [...]. Buddho will nicht gefesselt sein, er will frei und tätig sein [...]. Buddhos Beruhigung und Haltung wäre dieser wesentlichen Welt nötig [...]. Salze, Säuren, Wasserstoff, Sauerstoff, Kohlenstoff, Flüßiges, Festes, elektrische Strömungen bin ich. Zu ihren Seelen neige ich mich, von ihnen komme ich, das ist mein Vater- und Mutterboden. Dies ist mein Patriotismus »[403].

Dans cette perspective, le Bouddha nous invite à une expérience directe comme seule base fiable de connaissance. Autrement dit, nous sommes toujours en *jeu* dans ce que nous affirmons. La vérité ne réside pas ailleurs que dans le moment où nous sommes cette vérité. C'est pour cette raison que la pratique bouddhiste n'induit pas de résultat ou de réponse, puisqu'elle représente l'abandon de tout souci d'efficacité. Une sorte de monde en suspens qui, dans l'emprise planétaire de la gestion technique de l'humanité, offre à Döblin des moments de gratuité pure, sans aucune condition, mais où tout peut se (re)tourner grâce à l'Etonnement perpétuel :

[403]Alfred Döblin: « Buddho und die Natur » (pp. 1192- 2000). In: *Die Neue Rundschau 1921. XXXIIer Jahrgang der freien Bühne. Band II* (note 374), p.1200.

« Cultiver l'esprit d'éveil, c'est souhaiter obtenir le parfait et authentique éveil afin d'œuvrer au bien d'autrui »[404] : tel est l'idéal du *bodhisattva*, de l'être d'éveil dont s'inspire Döblin qui s'engage sur la voie de l'éveil non seulement pour se libérer, mais aussi et surtout afin d'œuvrer efficacement au bien d'autrui.

Accéder à une connaissance véritable et supérieure, à la sagesse authentique, est possible, nous dit Döblin. Il faut pour cela emprunter la voie médiane, celle de la lucidité et de la clairvoyance, car seule la modération alliée à une connaissance éclairée permettrait d'écarter toute déviance extrémiste qui priverait l'Europe de son Autre bondissant, de son Orient invisible, de sa résonance infinie.

« Au-delà » d'une représentation unique, qu'elle soit scientifique, philosophique ou encore politique, la posture intellectuelle döblinienne consiste à ouvrir la connaissance à l'expérience qui, dans un présent « en crise », nous apparaît diverse et infinie. Il est temps de se mettre à l'unisson de l'expérience vivante en ce qu'elle a d'inattendu et de surprenant et de sentir tout son être vibrer *au-dessus de la nature*:

> « Wie wohl ist es, auf eine Straße zu gehen und den Wind zu fühlen [...]. Ich beruhige mich an dem so kindlich bewegten hin und her [...] dieser halben Verspieltheit und Verträumtheit [...]. Ich hasse die Menschen gar nicht, selbst wenn mich einige verletzen oder mißachten, weil ich nicht parteiisch genug bin. Ich habe schon eine Partei, sie läßt sich nur nicht unter ihre einreihen. Aber wie war es am Meer [...]. Dann das weiße Meer, in den Himmel hinein dämmernd [...].Ich fühle mich darin. Ich fühle, daß ich *dies* bin, daß so meine Art ist »[405].

Se tourner enfin, car il est encore temps, vers d'autres propositions dont notre civilisation manque cruellement, ne pas attendre la chute irréversible d'une Europe qui peut se relever : ces appels sont autant d'occasions, de possibilités, voire d'impératifs –au sens kantien du terme- de pouvoir sauver la culture européenne, unité vivante à l'intérieur de laquelle s'identifieraient diverses cultures et dont la visée, à terme, consisterait à former une vraie communauté politique se fondant sur des valeurs démocratiques communes.

---

[404] « L'Ornement de la parfaite réalisation », d'Asanga. In : « La philosophie du bouddhisme » (note 145), p.48.
[405] Alfred Döblin: « Buddho und die Natur » (pp. 1192- 2000). In: *Die Neue Rundschau 1921. XXXIIer Jahrgang der freien Bühne. Band II* (note 374), pp. 1193-1194.

Tenter une expérience spirituelle selon Döblin, c'est alors entrer dans un dialogue « qui parle », c'est devenir un sujet parlant, c'est naître ou renaître d'une parole. Tel Orphée errant dans le royaume des morts, l'Europe ne doit plus se retourner, i.e. se tourner vers un passé emprunt de nostalgie, mais se « tourner vers », s' « orienter » à nouveau sur les traces de ses multiples origines : s'arracher en « sautant » de ses racines grecques si solides et si bien implantées dans son sol judéo-chrétien pendant deux long millénaires et se remémorer ses « failles » venues d'Orient, d'Inde, de Chine, d'Afrique, d'Amérique et d'ailleurs. « Je » est partout et nulle part à la fois ; tout dépend de ma capacité à transcender, à bondir au-dessus de la nature -que je prétends connaître en la maîtrisant- et à rester en suspens au-dessus de la surface du Réel pour ensuite prendre mon envol vers ces ailleurs si différents et en même temps si familiers ! Le voyage döblinien consiste non pas à se déplacer géographiquement pour apaiser ou convertir son esprit en mal d'exotisme ou de « primitivisme », mais à *retrouver*, grâce à une ultime rencontre entre sagesse pratique et agir éthique, une voix (et voie) « autre », capable de combler la distance entre la nécessité de la raison et le désir de justice.

Ainsi pouvons-nous illustrer cet appel du poète en direction des hommes « de bonne volonté » : le caractère chinois renvoyant au mot « crise » est formé de deux idéogrammes, l'un signifiant « danger » et l'autre, « opportunité »[406] ; la situation spirituelle de l'Europe est certes inquiétante, mais il est encore possible de s'engager et, comme Wang, de prendre activement part à l'histoire pour renforcer les rangs de ceux qui marchent vers d'autres avenirs.

De *Manas* (1927) à *Babylonische Wandrung* (1934), le « jeu » devient progressivement « en-jeu », son désir d'ailleurs se transformant progressivement en désir privé de voix (voie); l'enthousiasme döblinien que l'on peut encore saisir dans l'épopée indienne *Manas*, s'efface à mesure que l'Allemagne, cœur de l'Europe, s'enlise lentement dans la barbarie dont ni Döblin ni la plupart de ses contemporains ne peuvent imaginer la portée.

Cependant, son désir continue à marcher, à se tracer, à s'écrire, mais en silence. *Babylonische Wandrung* est l'œuvre qui marque à la fois l'échec de la République de Weimar et l'exil déchirant de cet Allemand, Européen, cosmopolite,

[406] *Dictionnaire de la sagesse orientale : bouddhisme, hindouisme, taoïsme, zen* (note 151), p. 98.

militant, pacifiste, philosophe, poète et qui soudain devient impuissant, invisible, hors *jeu* face au mugissement collectif de la haine, de l'ignorance et de la barbarie. Véritable trésor mêlant témoignage historique et problématiques spirituelles, son œuvre protéiforme *Unser Dasein* nous conduit vers des chemins tant philosophiques, mystiques, scientifiques que politiques, révélant aussi la grande mélancolie dans laquelle se trouve plongé l'auteur à cette époque-là.

Dans *L'Aveu* (1938)*,* Arthur Adamov déclare : « Ce dont je suis séparé, je ne sais pas le nommer […]. Autrefois, cela s'appelait Dieu, maintenant il n'y a plus de nom »[407] : Döblin sent au plus profond de son esprit et de sa psyché cette séparation qui n'a plus de nom, cet innommable auquel il n'ose croire et qui va le pousser à l'expérience intérieure et mystique, lui qui avait tant cru en l' « opportunité » qu'avaient les Européens de sortir de leur état de servilité. Ils ont finalement raté le saut, celui qui leur aurait permis de passer à une vie autre. Désormais, Döblin est contraint d'observer à partir d'un « ailleurs » étranger cette fois, une culture dont il a définitivement perdu cette résonance tant espérée, tant désirée.

[407] Arthur Adamov: *L'Aveu.* Folio Poche. Paris 1986, p. 127.

DEUXIEME PARTIE:

Vers le principe de réalité: la sortie du fantasme, l'histoire, la chute, l'abîme, l'exil

SECTION 1: D'une culpabilité passive à une responsabilité effective face à la tragédie de l'histoire

A. Le *Sonderweg* allemand: destin et décadence d'une Europe désorientée

Dans un contexte de doute et de méfiance à l'égard du pouvoir politique, du « Progrès » en marche, de la hiérarchie ou de toute autorité, voire de toute légitimité, la fin de « Weimar » symbolise la fin d'un monde établi ainsi que l'échec du renouvellement économique, politique et identitaire. Le véritable danger qui guette la République, c'est l'état de tutelle qui ne cesse de sévir en chaque homme, ce sens aigu de la sujétion qu'entretient le peuple allemand, comme éternellement assujetti à l'*Obrigkeit*, à la tyrannie. Est-ce la peur de rompre à jamais cette conscience nationale unitaire ou tout simplement celle de se trouver *dans l'action*, au centre du grondement souterrain de la révolution; autrement dit, la peur quasi-viscérale de combattre pour la liberté? Döblin tente d'interroger cette « identité » allemande, son passé, sa conscience, ainsi que les causes profondes d'une histoire inédite en Europe:

> « Ich habe Deutschland immer als ein unglückliches, leidendes, entstelltes Land empfunden. Wie sich auch seit Jahrhunderten klare und hellsichtige, aufrichtige Männer mühten, alles lief immer wieder auf die Mühle der Fürsten, der Militärs, des Staates und seines Beamtentums [...]. Keine Revolution gelang der Deutschen [...]. Und als wir dann 1918 hatten und unerwartet dem Volk eine große Freiheit in den Schoß fiel-, was haben sie damit gemacht? Wer sah damals nicht schon in den ersten Jahren der Republik das Wühlen des alten Geistes? Oh, sie konnten nicht davon lassen, sie mochten nicht, sie wollten nicht die Freiheit. Und während große Massen dumpf hintrotteten, fiel die alte herrschende Macht unter neuem Namen wieder über sie »[408].

[408]Alfred Döblin: « Verbrannte und verbotene Bücher ». In: *Schriften zur Politik und Gesellschaft* (note 195), p.344.

C'est dans ce climat de vacuité politique et de crise collective qu'un « Sauveur » peut s'emparer rapidement et légitimement du pouvoir auquel les « gouvernés » pourront s'identifier et se reconnaître. Passage d'un état de certitude- la création de la République- à un état d'angoisse- la crise économique mondiale, les conflits sociaux, le désaveu du peuple à l'égard des dirigeants politiques-, toute crise de légitimité apparaît en effet comme inséparable d'un traumatisme psychique perceptible tant sur le plan individuel que collectif. Pour ceux qui lui sont soumis, le pouvoir suppose toujours une certaine forme d'engagement ou d'implication personnelle, un désir de confiance, de respect, d'obéissance volontaire. Il s'agit là encore des mêmes problématiques pointées par Kant dans son ouvrage *Was ist Aufklärung?*, et que bon nombre d'écrivains de la République de Weimar entretiennent, impuissants face à l'ignorance d'un peuple qui préfère écouter les discours nihilistes de certains agitateurs plutôt que découvrir les grandes œuvres picaresques d'un Döblin, d'un Musil ou d'un Heinrich Mann. Là est toute la question du rôle de l'intellectuel dans la société et dans la *res publica*: quels sont ses devoirs et jusqu'où peut-il aller? Pourquoi et pour quel public écrit-il? Les intellectuels, tout comme les dirigeants politiques, ont un devoir éminent de responsabilité à l'égard du peuple, surtout dans une république que le peuple n'a jamais désirée. Cette république ayant été imposée par les puissances qui ont vaincu l'Allemagne, la naissance d'une conscience politique et démocratique devient impossible.

Le peuple allemand se sent abandonné, trahi par un ordre institutionnel dans lequel il ne se reconnaît pas. L'absence d'« autorité patriarcale » s'accompagne ainsi du sentiment nostalgique d'un passé révolu, où le Père était représenté par un monarque ou un chef politique à la posture charismatique. Dans l'état de vacuité affective qui va de pair avec toute crise de légitimité, le recours au « Sauveur » semble bien relever d'une difficulté à se construire une identité et une autonomie propre. Cela va conduire en effet à cet appel « pathétique » vers un nouveau « tuteur », un nouveau « maître », et de ce fait, un nouveau « Reich ». Ainsi, Hitler est celui qui représente cette nostalgie du Père autoritaire recherché et retrouvé à tout prix. Peu lui importe que cet idéal soit falsifié et porteur d'une pulsion de mort, à lui de restaurer la confiance, à lui aussi de faire front aux menaces du malheur. Face à cela, Hitler devra restituer ce qu'il nomme les « vraies » valeurs sacrées de la terre, mettre en exergue le dur labeur de l'ouvrier et le convaincre de lutter contre toute

forme perverse de la modernité, la *Gesellschaft*, définie par Max Weber comme l'ensemble d'un système social défini en tant qu'entité politico- juridique, opposée donc à la fameuse *Gemeinschaft* prônée par Hitler, i.e. cette communauté définie en tant que lieu de rencontres et d'échanges, de solidarités affectives, ce manque affectif qui brisait le lien social et qui ainsi va altérer la conscience politique de l'individu, son devoir de participation et d'action dans la société[409]. En spectateur d'une pièce de théâtre qu'il a cessé d'observer, même de très loin, le peuple réifié reste à terre, tapi dans l'ombre de l'histoire dont il laisse à d'autres le soin de changer le cours:

> « Man hat den preußischen Militarismus nicht nur leben lassen, sondern eher einem starken Reiz ausgesetzt, jenem, den eine Niederlage übt [...]. Es gelang den Köpfen dieser Schlicht alles Unglück, das Deutschland traf, auf einen Nenner zu bringen: unverdiente, unverschuldete Niederlage, zu der man eine moralische Entehrung fügte. Es gelang, im Land zu verbreiten, dass Deutschland 1918 überhaupt nicht eigentlich besiegt war. Man überkompensierte das Gefühl der Niederlage durch eine kolossale Grössenidee [...]. Politisch legte diese Bewegung das Gewand des Nazismus an, der dann die wirtschaftlichen Umstände, Krise, Arbeitslosigkeit für sich arbeiten ließ »[410].

Si le peuple s'est laissé littéralement « envoûter », c'est que le processus de transmission et d'éducation des défenseurs de la démocratie a échoué. Hitler n'a ainsi plus qu'à prendre sous son aile ce peuple immature, en attente, avide de bonheur immédiat et de Terre promise. Ceci est la conséquence, certes malheureuse, mais inévitable, d'une absence réelle d'éducation, tant intellectuelle que politique. Comment en effet passer « du jour au lendemain », en 1919, d'une conscience de masse apolitique à une *prise* de conscience des droits et devoirs dans la Cité, de valeurs libérales sans aucune continuité historique? Ces *Schlafwandler*[411] caractérisent parfaitement le comportement hypnotique de l'époque, ce peuple qui avance et qui refuse qu'on le réveille d'un sommeil de plomb, avançant dans la nuit tel une armée d'automates *guidés* par la voix d'un seul qui jamais ne dort.

---

[409] Max Weber: « Witschaft und Gesellschaft ». In: *Grundriss der Sozialökonomik. 3. Abteilung.* Tübingen. J.C.B. Mohr 1922.
[410] Alfred Döblin: *Schicksalsreise* (note 5), p. 218.
[411] Les « Somnambules » [1928-1931], référence au titre de l'ouvrage du même nom et écrit par Hermann Broch.

Le devenir démocratique de l 'Allemagne était déjà compromis bien avant l'arrivée de Hitler sur le devant de la scène, mais l'avènement du « héros » national modifie considérablement la monotonie de la vie quotidienne, libère et cristallise les forces trop longtemps refoulées. La quête d'une identité à reconquérir prend ici tout son sens, puisque la soumission à l'autorité n'est plus considérée comme méprisable ou oppressive, mais signifie au contraire adhésion, foi militante et conquérante; une autorité qui n'est plus ressentie comme aliénante, qui se voit à l'inverse reconnue comme instrument décisif de restructuration, de réhabilitation individuelle et d'une nouvelle vitalité. Dans cette perspective en effet, le Chef, promis au rôle de « guide prophétique », semble bien avoir pour mission essentielle d'incarner, en les magnifiant, les rêves et les désirs de toute une communauté**.** Ainsi, tout ce qui peut pervertir l'harmonie idéalisée et fantasmatique de la communauté doit être combattu à tout prix, l 'évolution historique et le caractère arbitraire des événements étant les avatars de l'état de culture et les causes directes du Mal incarné par le capitalisme des villes et l'« Étranger ». L'utopie dangereuse d'un nouvel « Ordre universel » a pu ainsi germer subrepticement dans ces esprits puérils sans qu'aucune autre alternative politique, aucun projet d'avenir solide et convaincant ne soient proposés au peuple allemand. En revanche, le projet national- socialiste représente la croyance et la superstition, la douce illusion d'un bouleversement radical de la société, et surtout, à sa tête, l' « Homme providentiel », sorte de Don Quichotte perverti en croisade contre tous les « maux » de la société, tous les fantasmes liés à l'étranger, à l'altérité. La nostalgie de l'harmonie sociale, d'une sécurité totale et d'un idéal communautaire renvoient au mythe de « l'Âge d'or »: il s'agit là encore de l'intimité protectrice d'un groupe social clos, solidaire, strictement hiérarchisé; en somme, l'image même d'un ordre, d'une société, d'un type de civilisation dont Hitler clame sans cesse la gloire dont il rêve d'assurer la continuité. Ainsi, l'homme de l'état de nature, vivant par définition « sous le regard » et dans l'intimité des autres, est-il censé se trouver protégé à la fois contre ses propres déchirements intérieurs et contre la virtualité des agressions extérieures[412]. Cette communauté constitue pour ses membres une défense

[412]À l'inverse, c'est par la connaissance de soi et du monde que l'individu accède à l'autonomie. Et c'est cette « maïeutique » döblinienne qui va ainsi permettre à l'homme de se réconcilier enfin avec la nature: « « Einheit von Mensch und Naturzusammenhang versucht Döblin auch ethisch zu vertreten und wendet sich gegen die dualistische Gegenüberstellung von Mensch und Umwelt. Der Roman *Die drei Sprünge des Wang-lun* sucht auch eine Antwort auf die in der Zueignung aufgeworfene Frage « wem dient es? », die sich gegen Zivilisation und Technik richtet. Die Frage nach dem Sinn menschlicher Existenz überhaupt läßt der Autor in *Unser Dasein* nicht mehr zu: « Wozu die Jagd

assurée à l'égard des menaces étrangères. Mais elle sauve aussi chacun de ceux qui la composent des dangers de la solitude. Elle représente alors un lieu d'accueil, de paix et de sécurité.

Autrement dit, le projet hitlérien consiste bien à créer cet empire mythique**,** où la communauté ignore dans son principe même les divisions, les conflits d'intérêts ou de caste [413]. L' « Ennemi » étant jeté hors des frontières du « Reich », la conscience allemande peut enfin montrer toute sa supériorité et sa grandeur et régner en maître et guide naturels sur une Europe faible et meurtrie. Un retour à l'état de nature est donc nécessaire, une régression sociale et politique qui semble possible, la représentation d'un espace social nécessairement réduit, obligatoirement replié sur lui-même; en d'autres termes, une société « partielle, étroite et bien liée », écrit Rousseau dans le *Contrat Social* (1762) qui affirme en outre que plus s'étendent les communautés humaines, plus se multiplient les risques d'affrontement interne, les divisions et les conflits[414]. C'est la définition même de la société de culture à laquelle le futur dictateur allemand s'oppose, car elle naît de la violence, et aboutit à l'état civil, au droit, à la Loi, au désir de liberté:

---

durch Geburt, die Lebensalter und den Tod? »- Ach, wenn man nur das Aufhören des falschen « Wozu » erreichen könnte » (*Unser Dasein* (note 26)*,* p.53) ». In: Ulrich von Felbert: *China und Japan als Impuls und Exempel. Fernöstliche Ideen und Motive bei Alfred Döblin, Bertolt Brecht und Egon Erwin Kisch* (note 190), p. 35.

[413]C'est ce que relève Claude Lefort in: *Un homme en trop*. Dans une société totalitaire, désigner l'ennemi de l'intérieur reforme l'unité menacée: « La société, se présentant comme toute positive [...], ne doit avoir rien au-dehors d'elle-même, i.e. rien à l'intérieur d'elle-même [...]; elle ne doit contenir aucune classe, aucun groupe ou agent social, quel qu'il soit, qui puisse revendiquer explicitement « le nouveau » ou seulement le faire présager par sa pratique ou bien son langage. La dimension d'extériorité détermine le champ social dans les démocraties, parce que le conflit y est reconnu, parce que, dans les rapports de production, dans les rapports de pouvoir, dans la sphère de la culture, se circonscrivent des lieux d'où les hommes perçoivent d'autres hommes, à distance et différents, porteurs d'une autre finalité sociale. En revanche, dans le totalitarisme, la division interne fait l'objet d'une fantastique dénégation [...]. Dès lors, c'est sous l'effet d'une telle dénégation que surgit cet « Autre » qu'on peut à loisir projeter ici ou là dans le supposé réel, inscrire dans un réseau [...]. Il vient figurer une extériorité imaginaire, une altérité imaginaire [...], ce qui implique que le citoyen quelconque se trouve converti en ennemi potentiel du peuple ». Claude Lefort: *Un homme en trop*. Le Seuil 1975, pp. 53-54.

[414]« Ce que l'homme perd par le Contrat social, c'est sa liberté naturelle et un droit illimité à tout ce qui le tente et qu'il peut atteindre. Ce qu'il gagne, c'est la liberté civile qui est limitée par la volonté générale, et la possession qui n'est que l'effet de la force ou le droit du premier occupant, de la propriété qui ne peut être fondée que sur un texte positif. On pourrait sur ce qui précède ajouter à l'acquis de l'état civil la liberté morale, qui seule rend l'homme maître de lui; car l'impulsion du seul appétit est esclavage, et l'obéissance à la loi qu'on s'est prescrite est liberté ». In: Jean-Jacques Rousseau: *Du Contrat social. Livre I. Chap.VIII* « De l'Etat civil ». Messidor Sciences sociales. Paris 1987, p.42.

> « Die Menschen in Deutschland haben zu einem großen Teil noch nicht den Begriff der Volkssouveränität gefaßt. Sie haben noch die überkommene Vorstellung des abstrakten von ihnen unabhängigen Gewaltstaates, der über ihnen so lange geschwebt hat in der Faust eines Herrschers. Sie wissen nicht, daß sie aufhören können, mit der Staatsvergötterung, mit diesem versteckten Byzantinismus, daß sie den Staat als ihr Werkzeug zu bilden haben »[415].

De plus, l'idéal du « Reich millénaire » fait de l'Europe soumise à un ordre unique une immense Cité paralysée et figée dans l'image glorieuse d'un passé mythique. L'Europe, terre des Lumières et du Progrès, s'engage alors dans une voie quasi-autarcique**,** les échanges avec le monde extérieur pouvant introduire une pensée étrangère et donc, hostile, sur le territoire. L'Allemagne a vocation à étendre son empire et donc, à soumettre les états étrangers considérés comme « mineurs » et « inférieurs ». Ainsi, l'histoire en mouvement, régénératrice de modernités successives, de nouvelles époques, se trouve violemment récusée, Hitler ne voyant en elle qu'un fatal processus de corruption et de décadence. Tout n'est que fantasmes de pureté, d'harmonie et d'union avec la Nature.

Dans l'histoire politique et idéologique des XIX e et XX e siècles, une ligne de partage se trouve très clairement définie. Cependant, les oppositions mises en avant dans les œuvres döbliniennes vont bien au-delà des antagonismes traditionnels politiques que connaissent les sociétés modernes à cette époque. D'une part, l'insistance concernant l'autonomie de l'individu et ses capacités de libre- arbitre, l'acceptation délibérée d'une société conflictuelle, de ses divisions et de ses différences, la méfiance tenace à l'égard de discours mettant en danger l'état de droit et l'intégrité de ses citoyens. De l'autre, la volonté de rassembler et de fondre (cette fusion dont est capable la « masse »), la vision d'une société homogène et docile, la condamnation au nom du bien commun du repli de l'individu sur lui-même et sur ses intérêts propres, la hantise des conflits et des dissidences et la recherche d'une foi commune. La première représentation est celle, défendue par Döblin, de la destinée individuelle en quête de l'humaine condition; l'autre, prônée par le discours fasciste et nazi, est celle du destin collectif binaire consistant à attendre tout d'un passé mythique qui ressurgirait subitement pour assurer le bonheur des uns au détriment

[415]Alfred Döblin: « Das Recht der freien Meinungsäußerung ». In: *Schriften zur Politik und Gesellschaft* (note 195), p. 239.

des autres. Ces antagonismes dépassent chez Döblin la sphère du politique; ils sont de l'ordre de l'Humain, presque du sacré, mêlant des questionnements métaphysiques aux inquiétudes politiques:

> « In mehreren Schattierungen wird behauptet: die Gesellschaft, der Staat, die Gemeinschaft, das Kollektivum ist alles, und du bist nichts. Sie können sich nicht genug darin tun, -ob sie mit Nation, Demokratie, Klasse, Staat oder Gemeinschaft kommen, -das Ich, das Individuum, den Einzelmenschen, sein Dasein, seine Pflicht, seine Verantwortung, seine Rechte herabzusetzen. Sie bilden Organisationen, Parteien, Horden verschiedenen Art, schaffen sich Uniformen und Gewehre an nach Art der Gewaltherrscher und Absolutisten von früher, und verlangen von dir, du sollst dich zu ihnen rechnen, sonst bist du nichts, oder sogar ein halber Verbrecher. Du musst dich vor diesen Massen hüten »[416].

Par rapport à d'autres puissances occidentales comme la France ou l'Angleterre, l'Allemagne s'est transformée en État- nation beaucoup plus tardivement, et en démocratie, bien plus tard encore. L'ancien Empire, le Saint Empire romain germanique, n'était pas un État, encore moins un État national, et la Confédération germanique qui a existé de 1815 à 1866 pas davantage. La première tentative des Allemands pour créer un État- nation à constitution libérale a échoué en 1848-1849, parce que l'on a trop attendu du libéralisme allemand. En effet, la conquête simultanée de l'unité et de la liberté était alors inconcevable. Quand la révolution éclata en 1848, la majeure partie des défenseurs de ces deux combats pensaient encore en terme de « grande Allemagne », à laquelle devaient naturellement appartenir les régions germanophones de la monarchie des Habsbourg, ainsi que plusieurs territoires non germanophones comme le Tyrol italien et Trieste, la Bohême ou encore la Moravie. Plus tard, Bismarck résolut la question de l'unité à sa manière, sous la direction prussienne et contre l'Autriche. Pour l'Europe, la création d'une « petite Allemagne » était une sorte de compromis face à la « grande Allemagne ». Ainsi, la création d'un Etat- nation allemand représenta d'abord une certaine normalisation après avoir renoncé aux traditions universalistes de l'ancien Empire et à la structure confédérale de la Confédération germanique. Mais les

[416]Alfred Döblin: « Die Gesellschaft, das Ich, das Kollektivum ». In: *Schriften zur Politik und Gesellschaft* (note 195), p.295.

différences avec l'Occident demeuraient profondes: la question de l'unité était réglée, mais pas celle de la liberté qui aurait sans doute permis aux Allemands de passer d'une fonction de *sujets* à celle de *citoyens*. L'Empire allemand était en effet une monarchie constitutionnelle et non parlementaire, le pouvoir du commandement militaire du roi de Prusse, empereur allemand depuis 1871, sauvegardant certains aspects de l'absolutisme. D'un autre côté, Bismarck avait introduit le suffrage universel masculin, faisant de l 'Allemagne, en matière de droit de vote, une monarchie plus « progressiste » que l'Angleterre par exemple. Il en va de même pour les lois sur l'assurance sociale votées dans les années 1880. L'Empire allemand était donc tout à la fois archaïque et moderne, ambigu sous bien des aspects de la vie politique, empruntant ainsi ce *Sonderweg* ou « voie particulière » dont parle l'historien Heinrich August Winkler[417].

Enfin, avant 1914, aucune majorité ne réussissait à se dégager pour défendre le passage à un gouvernement responsable devant le Parlement, tous les partis y étant plus ou moins hostiles: la social-démocratie par exemple, refusait toute coalition avec les partis bourgeois du centre, politique qui aurait contredit le sacro- saint principe de la lutte des classes. L'instauration du régime parlementaire n'intervint qu'à l'issue de la Première Guerre mondiale, dans un contexte de défaite et d'humiliation pour l'Allemagne vaincue. Après le renversement de la monarchie le 9 novembre 1918, l'Allemagne pouvait-elle devenir le théâtre d'une grande révolution? Dans un pays aussi développé économiquement, socialement et politiquement que l'Allemagne qui connaissait depuis un demi- siècle le suffrage universel, une révolution qui mettrait en place une dictature destinée à éduquer les masses était inconcevable. Une guerre civile aurait éclaté, laquelle aurait immédiatement provoqué l'intervention des puissances alliées victorieuses. L'heure était plutôt à l'instauration d'une République démocratique parlementaire, avec à l'appui l'introduction du suffrage universel féminin et la démocratisation du droit de vote dans les différents Etats, les *Kreise* et les communes. Il fallait donc organiser rapidement des élections que remporta une social -démocratie en première ligne pour accéder à la tête de la toute nouvelle République de Weimar. En effet, si les forces modérées de la classe ouvrière et de la bourgeoisie n'avaient pas coopéré et accepté

[417]Heinrich August Winkler: *Der lange Weg nach Westen*. Bd II. *Deutsche Geschichte vom « Dritten Reich » bis zur Wiedervereinigung.* Verlag C.H. Beck München. 2000,p.648.

compromis et ajustements, la République de Weimar n'aurait jamais existé. Paradoxalement, la scission à l'intérieur du mouvement ouvrier marxiste allait rapidement apparaître comme une grave atteinte pesant sur la République, les uns -communistes- se radicalisant de plus en plus, les autres- sociaux- démocrates- s'embourgeoisant dangereusement:

> « Wer kann ohne Gemisch von Erschütterung und Abscheu an das denken, was vor 20 Jahren geschah. Am Eingang der Weimarer Republik das schauerliche Bild von Sozialisten, verwandelten Sozialisten, Sozialisten, wie sie sich nannten [...] nunmehr gespalten. Und zum Schutz ihrer Partei, ihrer Organisation bewaffnen sie sich gegeneinander, und so kommt es dazu, daß sie in der eben entstehenden Republik die Anhänger der alten Ordnung wieder installieren »[418].

La République ne pouvait fonctionner toute seule et sans une vigilance accrue de ses plus fervents défenseurs, l'Allemagne étant toujours attachée à la monarchie: les élites traditionnelles gardaient toujours un rôle dominant dans la grande propriété foncière et l'industrie lourde, dans l'armée et l'administration de la justice; l'héritage de l'Etat autoritaire au sein de la bourgeoise cultivée dans les universités et les lycées. Ainsi, la constitution de Weimar de 1919 marquait certes un nouveau départ, l'ancien régime poursuivait malgré tout son ascension au sein d'une majorité gouvernée par la nostalgie et la vengeance[419].

Cependant, l'État autoritaire ne survivait pas seulement dans l'esprit des monarchistes, il persistait dans celui d'un grand nombre de républicains convaincus. Winkler cite à ce propos Paul Levi, ancien président du parti communiste d'Allemagne qui avait rejoint le giron de la social- démocratie quatre ans auparavant:

[418]Alfred Döblin: *Unsere Sorge der Mensch*. München. Alber Verlag 1948, p.15.
[419]Ainsi Döblin se pose-t-il la question du désir de démocratie, de liberté et de paix dans son pays:
« So kommt Döblin zu der Maxime: « Die Revolution hat nicht Republik, Demokratie und Zivilismus gemacht, sondern nur die Möglichkeit dazu » (« Dämmerung » (1919). In: *Schriften zur Politik und Gesellschaft* (note 195), p.112). Wie wird, das ist seine ständige kritische Frage, diese Möglichkeit in Deutschland genutzt, welche Chance hat die Demokratie in diesem Lande? ». In: Leo Kreutzer: *Alfred Döblin. Sein Werk bis 1933* (note 191), p.72.

> « Demokratie und Republik kennen nur zwei Dinge: eine Regierung, die regiert, und ein Parlament, dem die Regierung verantwortlich ist... Regierung und Parlament müssen sich frei, offen und unabhängig gegenüberstehen: ihre Auseinandersetzung, unter Umständen ihr Kampf, ist das Leben der demokratischen Republik »[420].

Levi parle ici de République démocratique, mais c'est en fait de monarchie constitutionnelle qu'il s'agit, le gouvernement et le Parlement y étant indépendants l'un de l'autre. En revanche, dans un régime parlementaire, le gouvernement dépend de la confiance d'une majorité parlementaire. Ce ne sont pas le Parlement et le gouvernement qui se font face, mais bien la majorité gouvernementale et l'opposition. Le retour à l'Etat autoritaire intervint ainsi en 1930, Hitler étant le principal bénéficiaire de l'un des paradoxes du processus de modernisation politique de l'Allemagne: la démocratisation précoce du droit de vote et celle, tardive, du système gouvernemental. A partir de 1930, il put compter sur les deux: d'un côté, le ressentiment répandu qu'inspirait la nouvelle démocratie parlementaire prétendument « anti- germanique » et que les vainqueurs occidentaux auraient imposée aux vaincus; de l'autre, sur le droit de participation du peuple- un droit que les gouvernements présidentiels privaient largement de son efficacité. Winkler écrit d'ailleurs à ce sujet:

> « Hitler ist nicht durch einen Wahlsieg an die Macht gekommen. Seine Wahlerfolge in den Jahren 1930 bis 1932 bildeten aber eine Vorbedingung der Machtübertragung vom 30. Januar 1933, eines Gemeinschaftswerks von « nationalen » Massen und Machteliten. Das Machtzentrum um Hindenburg hätte, den entsprechenden Willen vorausgesetzt, die Auslieferung des Staates an Hitler verhindern können. Die Machtübertragung war also *kein* notwendiges Ergebnis der vorangegangenen Entwicklung. Sie war aber auch kein bloßer « Betriebsunfall ». Die ostelbischen Rittergutsbesitzer, die in der späten Weimarer Republik wie keine andere gesellschaftliche Gruppe über das Privileg des Zugangs zum Machthaber, dem Reichspräsidenten von Hindenburg, verfügten und geschlossener als jede andere Elite auf eine Kanzlerschaft Hitlers drängten, waren nicht zufällig so mächtig, sondern als Ergebnis ihrer Machtbehauptung unter und durch Bismarck » [421].

[420]Paul Levi en 1926, cité par Heinrich August Winkler: *Der lange Weg nach Westen. Bd II* (note 417), p.642.
[421] *Ibid,* pp. 643-644.

Victimes elles aussi de la crise mondiale de 1929, la France et l'Angleterre avaient subi une crise de leur système parlementaire. Elles étaient cependant des puissances victorieuses de la guerre de 1914, écartant de ce fait toute exploitation du ressentiment nationaliste qui sévissait alors en Allemagne. Après la révolution russe de 1917, toute l'Europe craignait la guerre civile. Mais l'allié le plus puissant de la démocratie occidentale résidait dans sa tradition, sa longévité et son enracinement aussi bien dans les masses que dans les élites, consolidant ainsi « un consensus démocratique fondamental puissant en Angleterre et en France, mais totalement absent en Allemagne »[422].

Dans l'entre-deux-guerres, presque toutes les nouvelles démocraties d'Europe adoptèrent des régimes autoritaires de droite. Mais le Troisième Reich a non seulement été un régime nazi et anti- démocratique, mais il a également été responsable de la Seconde Guerre mondiale et coupable de l'assassinat de millions de Juifs européens. L'antisémitisme était certes un phénomène pan- européen, mais ce n'est qu'au lendemain de la défaite, de la révolution et de l'inflation que l'Allemagne voua une haine viscérale aux Juifs qui servirent alors de boucs émissaires pour tout ce que les nationalistes extrémistes avaient à reprocher à la « nouvelle Allemagne ». En outre, l'idée d'un grand « Reich » uni ne se limitait pas au rattachement de l'Autriche. Il évoquait bien plus:

> « Protestanten (und nicht nur ihnen) war die letzte Zeile der letzten Strophe von Luthers berühmtem Lied « Ein feste Burg ist unser Gott » geläufig: « Das Reich muß uns doch bleiben » (womit Luther natürlich nicht das Heilige Römische Reich Deutscher Nation, sondern das Reich Gottes gemeint hatte). Katholiken dachten eher an das mittelalterliche « Sacrum Imperium ». Ob evangelisch oder katholisch verstanden: der Reichsgedanke war theologisch aufgeladen, und das in höherem Maß, als das von anderen Reichsideen, der britischen Weltreichsidee etwa, galt, vom rein weltlichen Kult um das « Impero » im faschistischen Italien ganz zu schweigen [...]. Die historisch und theologisch gebildeten Deutschen erinnerten sich und andere gern an den alten Mythos, wonach der Antichrist nicht zur Herrschaft gelangen würde, solange das Römische Reich bestand, das im Jahre 800 mit der

[422]« [eine] demokratische Grundkonsens- und der war in England und Frankreich stark- in Deutschland hingegen so gut wie gar nicht vorhanden ». *Ibid*.

> Kaiserkrönung Karls des Großen auf die Franken und damit auf die Deutschen übertragen worden war. Vor allem aber: Es gab nach deutschem Verständnis nur *ein* Reich, das deutsche »[423].

Dans l'Allemagne vaincue, exsangue et durement affaiblie, l'idée du mythe impérial compensait l'humiliation nationale difficilement surmontable. Ainsi, le « Reich » représentait bien plus qu'un Etat-nation. Sa conception même le rendait universel. Sa mission était divine et le plaçait en cela au-dessus des autres peuples d'Occident. Le mythe du Reich était cette passerelle possible et nécessaire entre Hitler et l'Allemagne cultivée:

> « In seinem Zeichen rechtfertigten deutsche Gelehrte den Anschluß Österreichs, die Errichtung des Reichsprotektorats Böhmen und Mähren, die Niederwerfung Polens, die Vorherrschaft über Nord-, West- und Südosteuropa und schließlich den Krieg gegen das bolschewistische Rußland, die vermeintliche moderne Erscheinungsform des Antichrist »[424].

Ainsi l'exception allemande a-t-elle bien existé. Déjà, dans son *Introduction à la critique de la philosophie du droit de Hegel,* écrite en 1843- 1844, Marx l'évoquait: « In Deutschland ist die Emanzipation von dem *Mittelalter* nur möglich als die Emanzipation zugleich von den *teilweisen* Überwindungen des Mittelalters»[425]. Selon Marx, la réforme luthérienne représentait l'une de ces victoires partielles. La fondation du « Reich » bismarckien fut une autre de ces victoires partielles, puisqu'elle régla le problème unitaire de l'Allemagne, au détriment d'une visée fondamentale: la liberté.
Winkler écrit à cet égard :

[423] *Ibid,* pp. 645-646
[424] *Ibid,* p.647.
[425] Karl Marx: « Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung ». In: Karl Marx und Friedrich Engels: *Werke. Bd.I.* Berlin 1959, pp. 378-391, p. 391.

> « Die endgültige Überwindung des Mittelalters erfolgte erst sehr viel später [...], ein knappes Dreivierteljahrhundert nach der Reichsgründung: durch die tiefste Erschütterung, die der deutsche Zusammenbruch von 1945 auslöste »[426].

Les philosophes, historiens et écrivains allemands qui parlaient de *Sonderweg* avant 1945 cherchaient avant tout à opposer la culture allemande à la civilisation occidentale, à apporter une justification historique à l'Etat autoritaire et à refuser la démocratie occidentale jugée incompatible avec l'essence allemande. Après 1945, le sens de ce *Sonderweg* a été profondément modifié par l'expérience du régime national- socialiste et préparé par les émigrés allemands: «Der Begriff stand nun für jene historische Abweichung im Westen, die in die « deutsche Katastrophe » geführt hatte»[427].

L'Allemagne, ce peuple sans volonté politique ni désir de révolution, n'a pas profité de la même éducation ni de la même expérience que les autres nations occidentales dans le domaine de la rupture radicale avec un passé absolutiste[428]. Elle n'a donc pas pu se rebeller contre cette *Obrigkeit* traditionnelle et persistante et transformer ainsi le cours de son histoire politique. En 1946, l'historien Rudolf Stadelmann analyse les causes de « l'effondrement »[429] de 1933 par cette « accoutumance à l'idéal de la révolution par le haut »[430], héritage durable de l'absolutisme éclairé et qui se trouve à l'origine de l'échec de *la* révolution:

---

[426] Heinrich August Winkler: *Der lange Weg nach Westen. Bd II* (note 417), p.648.
[427] *Ibid,* p.649.
[428] L'*Aufklärung* constitue une sortie de l'état de tutelle, tandis que les « Lumières », la raison du XVIIIe siècle en France, relèvent de l'entrée pratique dans des processus véritablement révolutionnaires. L'*Aufklärung* comme sortie de l'irrationnel reste théorique., tandis que les Encyclopédistes connaissent et reconnaissent l'urgence d'une entrée forcée s'il le faut en espérant que le peuple, même s'il n'est pas « autonome », sera capable de renverser les frontières archaïques.
[429] « der Zusammenbruch ».
[430] « [die Gewöhnung an das] Ideal der Revolution von oben ».In: Rudolf Stadelmann: « Deutschland und die westeuropäischen Revolutionen. » (pp.11-33). In: *Deutschland und Westeuropa. 3 Aufsätze.* Laupheim 1948, p.14.

« Das Scheitern der 48er Bewegung war um so verhängnisvoller für die politische Entwicklung der Deutschen, als durch den Rückschlag, der nach jeder Revolution erfolgen muß, der auch in England nach 1660 und in Frankreich nach 1814 eingetreten ist, die inneren Gegensätze verschärft und vergiftet wurden und jener Weg der vernünftigen Reform von oben, den wir als die Lieblingsidee der Deutschen kennengelernt haben, nun ganz und gar verrammelt wurde [...].Das Gift einer unausgegorenen, verschleppten Krise kreist von 1850 ab im Körper des deutschen Volkes. Es war die typische Krankheit des « Landes ohne Revolution » » [431].

[431] *Ibid,* pp.27-30.

B. Irresponsabilité des « Puissants », impuissance des « contre- pouvoirs », échec de la transmission intellectuelle

Au sein de l'Allemagne cultivée, les intellectuels de droite attendaient, patiemment, la renaissance triomphale de l'Empire, répondant, ainsi, à Weimar et aux « deux Versailles »[432], en 1919 puis en 1871. Selon eux, le Reich se situait au-dessus de la République, mais aussi au-dessus de l'Empire bismarckien de 1871, humilié et délité par les puissances de l'Entente en 1919. Le « Reich », tel que le concevait la droite allemande au début des années 1930, était bien plus qu'un simple Etat, il était, par sa nature même, « grand-allemand »[433]. Redresser le « Reich », lui redonner toute sa dimension politique afin que la conscience nationale allemande rayonne enfin sur toute l'Europe, tel était en effet le défi, le devoir collectif de tout un peuple déchu de sa destinée civilisatrice. Achever le travail titanesque que ses « ennemis » ont torpillé à deux reprises en trente ans et montrer au monde entier sa vocation millénaire sont les mots d'ordre de ceux qui ne reculeront devant rien pour imposer à leur peuple une ère nouvelle, tout aussi meurtrière que diabolique. Parmi les représentants de cette « droite intellectuelle » se trouvent des écrivains nationalistes et réactionnaires tels que Carossa, Wiechert, Seidel, Dwinger, Frenssen ou encore Kolbenheyer. Une représentation pré fasciste du monde apparaît ainsi chez certains de ces auteurs[434] qui opposent aux valeurs humanistes et républicaines une vision communautariste reposant sur les liens du sang et du sol (*Blut- und Bodengebundenheit*).

L'idée « großdeutsch » désignait donc cet idéal qu'il fallait à tout prix réaliser et dont le « Reich » bismarckien n'était que « l'étape préliminaire de quelque chose de plus grand »[435]. Les milieux dirigeants de la fin de la République de Weimar pouvaient compter, de surcroît, sur le soutien d'une majeure partie de la société allemande favorable à cette idée de grande Allemagne. Une politique active d'encouragement de l'esprit germanique était étroitement liée à cette volonté de

[432]« die beiden Versailles ». In: Heinrich A. Winkler: *Der lange Weg nach Westen. Bd.I,. « Deutsche Geschichte vom Ende des alten Reichs bis zum Untergang der Weimarer Republik"* (note 417), p.552.
[433]« großdeutsch ». *Ibid*.
[434]Par exemple: *Der ewige Acker*, de Griese en 1930, *Wir rufen Deutschland*, de Dwinger en 1932, ou encore *Der Arbeiter* d'Ernst Jünger en 1932.
[435]« Vorstufe zu etwas Höherem ». L'historien national- libéral Hermann Oncken en 1920, cité par Winkler (note 417), p. 552.

renaissance du Reich. Quand Hitler arriva au pouvoir, le terrain lui avait été préparé à maints égards. En effet, de nombreux points de convergence existaient entre le national- socialisme et les milieux universitaires de la « révolution conservatrice », ces derniers devenant une sorte d'armée de réserve intellectuelle du parti, plutôt démuni dans ce domaine, à l'inverse des partis « républicains » modérés, surtout de gauche. Le « mythe » du Reich fut l'enjeu majeur de cette entente entre Hitler et de larges fractions de l'Allemagne cultivée. Ce mythe renvoyait à la nostalgie d'un passé lointain et dans le souvenir du rayonnement du Moyen- Âge allemand et de la mission que l'Allemagne avait alors à assumer pour la défense de l'Occident chrétien contre les dangers venant de l'Orient païen. Selon ses plus fervents défenseurs, cette Allemagne héroïque a toujours résisté et survécu aux humiliations répétées depuis des siècles, et par là même, « sauvegardé » l'idéal inaltérable du Reich allemand. Après les traités de Westphalie, les conquêtes de Louis XIV et de Napoléon, et enfin, le traité de Versailles, véritable « Diktat » imposé par les puissances victorieuses, le temps de la défaite est révolu. L'Europe doit enfin prendre conscience de la dette millénaire contractée à l'égard de l'Allemagne pour enfin renverser le cours de l'histoire, une histoire millénaire dont le « Reich » sera l'unique précurseur, représentant un ordre européen défini par l'Allemagne seule. Telle sera la réponse aux révolutions et aux idées de 1789 et de 1917:

> « Das Reich » war der irdische Abglanz des ewigen und darum der letzte Grund einer bestimmten Sendung der Deutschen. *Sie* mußten Europa führen, weil nur sie einen universalen Auftrag hatten, der sie weit heraushob über die anderen Nationen und ihre Nationalstaaten. »[436].

Le Reich reposait sur l'idée de *Volksgemeinschaft* (« communauté nationale »), condition intrinsèque d'une volonté politique unitaire. Hitler considérait en effet que la République de Weimar avait failli dans cette tâche, engendrant de ce fait des divisions à tous les niveaux de la société allemande. La démocratie libérale et parlementaire devient alors la cible principale des néo- conservateurs weimariens, dont Spengler, qui soutient que la démocratie est la forme politique du déclin, ou

[436] *Ibid,* p.554.

encore Carl Schmitt qui le dangereux amalgame du parlementarisme avec le monde moderne et la démocratie de masse:

> « Je stärker die Kraft des demokratischen Gefühls, um so sicherer die Erkenntnis, dass Demokratie etwas anderes ist als ein Registriersystem geheimer Abstimmung. Vor einer, nicht nur im technischen, sondern auch im vitalen Sinne unmittelbaren Demokratie erscheint das aus liberalen Gedankengängen entstandene Parlament als eine künstliche Maschinerie, während diktatorische und cäsaristische Methoden nicht nur von der *acclamatio* des Volkes getragen, sondern unmittelbare Äusserungen demokratischer Kraft sein können »[437].

Lui, le «Führer », prétendait incarner la volonté de la nation toute entière, sachant parfaitement à quel point le peuple allemand souffrait non seulement de la crise économique mondiale, mais aussi et surtout, d'être le peuple de la honte et de l'humiliation. Le mythe du Sauveur d'une Allemagne en ruines a parfaitement été saisi par Hitler, pour qui le salut de la nation ne pourrait advenir sans écraser ses « ennemis - parasites » que sont les Juifs. Il n'eut cependant aucun besoin de faire de l'antisémitisme son principal cheval de bataille pour gagner les élections, puisqu'il comptait parmi ses alliés la minorité de judéophobes extrémistes, comme l'atteste Winkler:

> « Die Mehrheit der Deutschen störte ein « gemäßigter » Antisemitismus nicht, wohl aber alles, was nach roher Gewalt aussah. Dem trug Hitler in seinen Wahlreden Rechnung »[438].

[437] Carl Schmitt: « Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus » (1923). Cité par Gilbert Merlio,. In: Université Paris VIII Vincennes:*Les intellectuels et l'Etat sous la République de Weimar.* Sous la direction de Hélène Roussel et Manfred Gangl. Rennes. Centre de Recherche Philia Distribution commerciale. CID 1993, p.48.
[438] Heinrich August Winkler: *Der lange Weg nach Westen* (note 417), p. 555.

Face à la souffrance, à la précarité et à la lâcheté des défenseurs de la République, nul doute en effet qu'une grande partie des Allemands ait été séduite par les discours à la fois radicaux et rassurants d'un Hitler. Celui- ci usait de mots simples pour toucher le quotidien humiliant des pauvres gens, évoquant le travail que tout Allemand mérite et de la faim dont tout Allemand souffre. Ce n'est que bien plus tard et en exil, que Döblin entreprend d'analyser, loin d'Hitler et du nazisme, la situation tragique de l'Allemagne de l'entre-deux-guerres, où la raison ne pouvait l'emporter sur la misère et le désespoir de tout un peuple:

> « In Deutschland hatte sich der Hunger eingegraben. Nur die Reichen und Schlauen entgingen ihm, aber Zehntausende starben. Und nach Kriegsende ließ der Hunger nicht nach. Krüppel, Sieche, Blinde und Irre überfluteten die Länder. Die Vernunft hatte nicht zugenommen. Keiner wies den Weg und keines Stimme war kraftvoll genug, um den Lärm des Jammers und der Verwirrung zu übertönen »[439].

Winkler écrit également à ce propos:

> « [Hitler] sprach von « Arbeit und Brot », von der Versöhnung zwischen Bürger und Arbeiter, Nationalismus und Sozialismus, von der Beendigung von Klassenkampf und Bürgerkrieg, von der Volksgemeinschaft. Er versprach, die « dreißig Parteien » aus Deutschland zu vertreiben, und beschwor das « neue deutsche Reich der Größe, der Macht und der Stärke, der Kraft und der Herrlichkeit und der sozialen Gerechtigkeit » »[440].

Tous ceux qui avaient eu connaissance de son discours ou lu *Mein Kampf* ne pouvaient en revanche douter de sa volonté de rompre définitivement avec les idées des Lumières et du libéralisme. Le Reich hitlérien ne sera pas non plus une réplique du Reich bismarckien, mais bien un Empire totalitaire marqué par le culte de la personnalité du « Führer », dont la visée principale sera de passer de la manipulation des esprits à la transformation d'une Allemagne prise dans une pulsion scopique, tournée uniquement vers ce grand « Autre ».

[439]Alfred Döblin: « Verratenes Volk ». In: *November 1918. Eine deutsche Revolution.* Bd II. München. dtv 1978, p.111.
[440] Heinrich August Winkler: *Der lange Weg nach Westen* (note 417), p.555.

La vie culturelle au temps de la République de Weimar participe donc, elle aussi, de l'exception allemande. À l'inverse, en France, les intellectuels et écrivains français étaient tous issus de la même tradition culturelle et étaient préoccupés par les mêmes questions morales, politiques ou sociales. Ils s'accusaient réciproquement de trahison ou de déshonorer le genre humain, mais admettaient finalement que l'adversaire pouvait se trouver en chacun de nous et non dans une extériorité fantasmatique. En Allemagne en revanche, la droite était profondément convaincue que la gauche était anti- patriotique et qu'en cela, elle ne pouvait faire partie du peuple allemand, tandis qu'aux yeux de la gauche, la droite était tout simplement médiocre et barbare. Les uns et les autres n'avaient en commun que leur mécontentement à l'égard de la République et de la situation politique en général, bien que ce fût pour des raisons différentes. La droite allemande considérait l'intelligentsia de gauche comme un élément nuisible à l' « esprit allemand », les intellectuels juifs marxistes- libéraux participant directement à l'assassinat spirituel de la nation toute entière.

La gauche cependant, tout comme la droite d'ailleurs, était elle-même divisée en une multitude de groupes en proie à de violentes oppositions. Les artistes, nombreux, tenaient pour évident que l'avant- garde politique et l'avant -garde culturelle poursuivaient les mêmes objectifs et qu'elles étaient donc des alliées toutes désignées. Néanmoins, les sociaux- démocrates ne s'intéressaient à la culture que de façon très limitée, et les communistes adoptaient une politique culturelle de plus en plus radicale et sectaire.

Conscients que le conflit entre la social- démocratie et le communisme était une des causes principales de la faiblesse de la gauche, les intellectuels lancèrent des appels à l'unité dans d'innombrables articles et manifestes. Döblin, quant à lui, regrettait l'absence de solidarité ou de « communauté » intellectuelle, les enjeux idéologiques prenant le pas sur l'idéal de reconstruction spirituelle de la nation allemande. Bernhard Spies évoque à ce titre ce désir profond de réunir un peuple épris d'autonomie, de fraternité et de justice:

> « In seiner Vorstellung geht es bei « Demokratie » gerade nicht um komplizierte Vermittlung, sondern um unmittelbare Verhältnisse zwischen dem Volk und dem Gemeingeist [...]. Das entscheidende Qualitätsmerkmal von Demokratie besteht für [Heinrich Mann und Alfred Döblin] darin, daß in ihr kein Interesse politischer oder ökonomischer Natur, überhaupt nichts Partikulares herrscht, sondern ein gemeinschaftlicher Geist, vertreten durch die « Geistigen » »[441].

Mais les dissensions étaient profondes: les sociaux -démocrates n'avaient jamais pardonné aux communistes leur participation à la rébellion armée qui avait tenté, en 1919, de renverser le gouvernement dirigé par les socialistes. Concernant les communistes, en revanche, Ebert, Noske, Scheidemann et leurs camarades représentaient les traîtres du socialisme allemand et étaient en cela plus dangereux encore que les nazis. La scission était désormais clairement définie, les intellectuels aggravant encore la situation en ralliant divers groupes charnières aux frontières de la social-démocratie et des communistes. À tous points de vue, la gauche se trouvait dans un isolement complet qui fut à l'origine de l'extrémisme et de la pauvreté d'analyse qui se manifestaient dans l'intelligentsia indépendante. Ses attaques contre l'ordre établi devinrent progressivement plus aigües, ses critiques de plus en plus destructrices. Le satiriste Kurt Tucholsky, par exemple, publia en 1930 un recueil d'essais dénonçant sans appel « l'empoisonnement de l'esprit allemand [...] sans espoir de guérison »[442]. Autrefois peuple de *Dichter* et de *Denker*[443], les Allemands étaient devenus une nation de *Richter* et de *Henker*[444]. Il s'agissait d'attaquer tous azimuts non seulement le « bourgeois », le philistin allemand, ses moeurs, son éducation, mais aussi le mode de vie allemand en général, le militarisme et la défense nationale avec ses défilés et son chauvinisme exacerbé.

[441]Bernhard Spies: « Alfred Döblin und Heinrich Mann in der Weimarer Republik. Die « Geistigen » und die Demokratie » (pp. 139- 152). In: *Internationales Alfred Döblin Kolloquium Mainz 2005* (note 301), pp.145-146.
[442]Walter Lequeur: *Weimar. Une histoire culturelle des années vingt.* Paris. Coll. « Les hommes et l'histoire ». Robert Laffont 1978, p.61.
[443]« Poètes » et « penseurs ».
[444]« Juges » et « bourreaux ».

Ainsi, Klaus Müller- Salget relève-t-il cette même virulence chez Döblin:

> « Auf der Grundlage des feudalistischen Obrigkeitsstaates habe eine wirkliche Nation nicht entstehen können. Auch für die Gegenwart konstatiert Döblin: « die Befreiung des ganzen Menschen, des politischen, irdischen, natürlichen Menschen, steht noch aus »[445]. Denn nach dem Weltkrieg habe sich nichts geändert; die Spitze der Feudalherrschaft zwar sei gefallen, ihre « Idee » aber regiere noch Industrie und Kapital, weitgehend auch die Vorstellungen der Menschen und der Literatur. Schon 1848 habe das Bürgertum endgültig versagt, als es die alten Freiheitsideen verriet und sich mit den Herrschenden arrangierte » [446].

Ces dénonciations ne provoquèrent bien entendu aucun repentir chez les militaristes, mais elles renforcèrent, en revanche, le sentiment déjà largement répandu que les intellectuels étaient des « ennemis » de la nation ou du moins des individus totalement irresponsables que l'on ne pouvait prendre au sérieux. *Wissen und Verändern* illustre à ce titre parfaitement les faiblesses des écrivains de gauche, victimes à cette époque d'un double déracinement. Étrangers dans leur pays natal, ils étaient incapables de s'identifier à l'un ou l'autre des deux partis socialistes en présence, tout comme l'explique d'ailleurs Döblin:

> « Marx führt mächtig vorwärts auf dem Wege der Verweltlichung, aber leise schon bei ihm, ganz stark bei dem vulgären und dogmatischen Marxismus gibt es den verhängnisvollen, immer drohenden Umschlag von Verweltlichung, Naturalismus, in Materialismus » [447].

Puis:

[445] Alfred Döblin: *Wissen und Verändern* (note 34), p.162.
[446] Klaus Müller- Salget: *Alfred Döblin. Werk und Entwicklung. Hrsg. Von Benno von Wiese.* Bouvier Verlag. Herbert Grundmann. Bonn 1972, p. 254.
[447] Alfred Döblin: «Nochmal: Wissen und Verändern » (1931). In: *Schriften zur Politik und Gesellschaft* (note 195), p.269.

> « Während ich für organische Gliederung der Gesellschaft und für natürliche Gruppierung bin, wozu auch Führung gehört [...] muss ich politische, wirtschaftliche und geistige Unterdrückung ablehnen, weil sie sich nicht verträgt mit jener Bewegungsrichtung. Daraus ergibt sich die Haltung gegen die Dynastien, den alten Feudalismus, gegen den anarchischen und verantwortungslosen Privatkapitalismus gegen die schlechten Träger und Bildner der Öffentlichkeit, welche nur durch ihre Verbindung mit den Trägern einer heutigen Macht legitimiert sind [...] »[448].

Paradoxalement, cette période républicaine fut d'une liberté politique et culturelle sans précédent en Allemagne que les intellectuels « modérés » se devaient de maintenir à tout prix, au lieu d'attiser la haine et le ressentiment d'une majorité d'esprits conservateurs. Ce n'est que loin de leur pays, exilés, « d'un dehors », que ces penseurs prendront conscience de ce qu'est réellement la barbarie, et donc, de leur implication -indirecte- dans l'effondrement de la République de Weimar[449].

Ces intellectuels de gauche étaient persuadés, une fois l'instauration de la République, qu'ils dirigeraient, en tant que *Geistigen*[450], le nouvel Etat et qu'ils l'administreraient d'après leurs idéaux. Ils ne disposaient néanmoins d'aucune force représentative, pas même d'un syndicat capable de défendre leurs propres intérêts avec conviction. Le SPD aurait été bien mal avisé de leur proposer certains privilèges sociaux, leur culture et leur politique étant systématiquement critiquées. La majorité des personnalités du SPD était en effet d'origine ouvrière[451] et n'avait très souvent rien en commun avec les intellectuels « bourgeois » de Weimar. De plus, la social-

[448] *Ibid,* pp.273-274.

[449]Selon Heinrich Mann, exilé comme Döblin en France, les incessantes querelles entre la gauche « politique » et la gauche « culturelle » n'ont fait qu'alimenter la crise institutionnelle, politique et culturelle qui sévissait alors au sein de la République de Weimar. Dans *La Haine* [1933], c'est bien l'écrivain progressiste « vaincu » par les forces irrationnelles qui s'exprime et non plus l'éminent président de la section poésie de la *Preußische Akademie der Künste*: « Noch sehe ich sie beisammen in einem Berliner Hause, die Minister, Parlamentarier, Schriftsteller, alle gezeichnet als Opfer einer wilden Gewalt, die heraufdrängte, schon die Krallen nach der Macht ausstreckte und den Zugriff nicht mehr erwarten konnte. Sie selbst hatten die kommenden Ausschreitungen heraufbeschworen, grade weil sie so ziviliert waren, grade weil sie nur Verachtung hatten für blinde, barbarische Kräfte. Jetzt kam ein ekelerfülltes Lachen sie an, oder auch eine plötzliche, späte Empörung. Der eine überließ sich einem widersinnigen Optimismus, ein anderer war sogar neugierig. Was sollte eigentlich los werden? Darauf brauchten sie nicht mehr lange zu warten ». Heinrich Mann: *Der Hass. Deutsche Zeitgeschichte [1933]*. Berlin/Weimar: Aufbau- Verlag 1983 , pp.81-82.

[450]« les intellectuels ».

[451] « Ebert a été bourrelier, Severing serrurier, Scheidemann imprimeur, Noske vannier, Wels tapissier ». Jean-Michel Palmier: *Weimar en exil. Vol.1: Exil en Europe, 1933-1940: de l'incendie du Reichstag à la guerre d'Espagne* (note 33), p.93.

démocratie n'avait jamais eu beaucoup de respect pour les intellectuels. Les rédacteurs de journaux du parti leur étaient certes utiles, mais ils n'avaient ni formation ni expérience du milieu ouvrier. Les intellectuels, de leur côté, se montraient bien trop exigeants. Ils refusaient en effet d'accomplir toute forme de *Kleinarbeit*[452], essentielles dans l'organisation du parti et sur lesquelles tout le mouvement reposait. Aux yeux des dirigeants, les intellectuels étaient des oisifs préoccupés par des problèmes d'un intérêt mineur pour la classe ouvrière. En outre, le préjugé anti- intellectuel était bien plus fort dans la social- démocratie allemande que dans les partis de gauche français, italien ou autrichien, où l'on pouvait aisément trouver des intellectuels aux postes- clés de leurs partis. Ainsi, la social- démocratie allemande était bien plus un parti ouvrier que ses voisins socialistes qui ont porté un Jaurès, un Blum ou un Otto Bauer au pouvoir.

À partir de 1919, les intellectuels de gauche ne dissimulaient plus leur mépris à l'égard de ceux qu'ils considéraient comme de vulgaires bureaucrates, indifférents au socialisme et aux valeurs culturelles. Ils leur reprochaient entre autre, leur manque de charisme, de ferveur, et surtout, de style**,** bien loin des grands hommes qui ont fait l'histoire et la politique de l'Europe. Face à l'inertie grandissante des « représentants » du peuple, Döblin décide de faire passer sa plume de la main droite- celle de l'écrivain- à la « main gauche »- celle du citoyen[453]-, comme le souligne Oliver Bernhardt dans un ouvrage consacré à l'auteur:

> « Eine Auswahl der Aufsätze und Glossen, die Döblin unter diesem Namen in Zeitschriften veröffentlichte, hat er später unter dem Titel *Der deutsche Maskenball* herausgegeben. Diese Schrift, eine der politischen Hauptschriften Döblins, ist geprägt durch Zynismus, Sarkasmus und eine unverblümte Respektlosigkeit gegenüber der neuen Repräsentanten. Nichts scheint vor Linke Poot bestehen zu können »[454].

[452]« Les corvées quotidiennes ».
[453]La main droite et la main gauche se rejoignant plus tard, en exil, lorsque l'écrivain se trouve rattrapé par l'histoire et doit, à travers ses œuvres, révéler l'innommable.
[454]Oliver Bernhardt: *Alfred Döblin.* München: dtv 2007, p.57.

Gustav Mayer, l'historien du socialisme allemand, écrit d'ailleurs dans son autobiographie que ces socialistes de « seconde classe » que représentaient Ebert, Scheidemann ou Noske n'étaient que de vulgaires « petits- bourgeois » pédants sans aucune envergure aussi bien politique qu' intellectuelle- les deux allant de pair- :

> « Je reconnais que, si je m'en tiens à des critères rigoureux, aucun ou presque des dirigeants du SPD ne m'a jamais inspiré le moindre respect ou la moindre admiration »[455].

Cette attaque est certes quelque peu caricaturale, mais il est vrai que la sociale -démocratie n'avançait aucune personnalité exceptionnelle, depuis August Bebel, pour répondre aux défis qui lui étaient lancés. Les dirigeants SPD étaient, en somme, de bons et loyaux républicains, des démocrates convaincus, mais tout à fait incapables d'éveiller le moindre enthousiasme dans des esprits totalement étrangers aux valeurs tant humanistes que républicaines. Ainsi Leo Kreutzer décèle-t-il dans *Der deutsche Maskenball*, cette critique, à peine voilée, que Döblin formule à l'encontre du parti social- démocrate, en partie responsable de cette « crise » tant politique que spirituelle que connaît l'Allemagne de Weimar:

> « Hinter Döblins Ablehnung des Parlamentarismus steht [...] die Überzeugung, daß die Übernahme der Staatsgeschäfte durch die Parteien nicht das Ende des autoritären Staates bedeute, sondern seine Konservierung ».[456]

Durant les premières années de la République, l'attitude des intellectuels de gauche à l'égard du parti communiste (KPD) fut amicale, mais quelque peu distante, « se limitant pour l'essentiel à la signature de manifestes en faveur des militants communistes qui affrontaient la justice « bourgeoise », à la défense de l'Union Soviétique (dont on pensait, à tort, qu'elle était menacée d'une agression militaire), à des pétitions en faveur de communistes persécutés dans les Balkans, en Chine ou au Japon »[457]. Les communistes, de leur côté, étaient peu enclins à introduire des

[455]Cité par Walter Lequeur (note 442), p. 65.
[456]Leo Kreutzer: *Alfred Döblin. Sein Werk bis 1933* (note 191), p.75.
[457]Walter Lequeur (note 442),p.67.

éléments bourgeois dans le parti, ce qui eût été en totale contradiction avec leur politique de « prolétarisation des cadres ». La situation changea à partir de 1929, lorsque la crise économique éclata et que la montée du nazisme devint de plus en plus inquiétante. En effet, certains intellectuels voulurent intégrer le KPD, alors que la directive du Komintern était de décourager à tout prix tous ceux qui étaient prêts à le soutenir. C'est aussi à ce moment-là que fut fondé la première revue littéraire communiste, la *Linkskurve*, à laquelle Döblin consacra un article virulent[458], s'insurgeant violemment contre l'exploitation de l'art au service de la politique soviétique, les écrivains communistes allemands se laissant manipuler et escroquer par la mainmise tyrannique du stalinisme. L'animateur de la revue, Andor Gabor, émigré hongrois qui tentait d'appliquer à la lettre les directives du parti, i.e. encourager et promouvoir une littérature authentiquement prolétarienne, l'utilisait comme instrument de propagande politique et comme arme pour la lutte des classes. Selon Gabor, seuls des écrivains d'origine prolétarienne pouvaient créer une telle littérature; les intellectuels bourgeois la contamineraient fatalement. Le ton et les propos tenus par les rédacteurs de la *Linkskurve* sont d'une agressivité telle à l'encontre des écrivains de la gauche « modérée » tels que Döblin, Tucholsky, Heinrich Mann, Erich Kästner, Erich Maria Remarque ou encore Ernst Toller, que l'on se demande qui étaient réellement leurs « ennemis »: les nazis ou la gauche « progressiste »? Jusqu'à la fin de la République de Weimar, les communistes suivaient inlassablement le discours paranoïaque du Komintern, lequel persuadait le parti communiste allemand que les masses se radicalisaient et qu'il fallait, par conséquent, intensifier la lutte à l'encontre des traîtres « sociaux fascistes ». Malgré cela, le KPD, parti de militants et donc, prompt à la révolution, attira plus de jeunes intellectuels que la social-démocratie, cantonnée à son rôle de bureaucratie bourgeoise et sans envergure[459].

[458]Alfred Döblin: « Katastrophe in einer Linkskurve ». In: *Schriften zur Politik und Gesellschaft* (note 195), pp. 247-252.

[459]« Traumatisés par la guerre, enthousiasmés par la révolution d'Octobre, ces intellectuels -assez jeunes pour la plupart- sont en quête d'utopie, révoltés contre une société qu'ils jugent corrompue et meurtrière ». Jean-Michel Palmier: *Weimar en exil. Vol.1: Exil en Europe, 1933-1940: de l'incendie du Reichstag à la guerre d'Espagne* (note 33), pp.93-94.

Bien que les communistes défendaient l'unité de la classe ouvrière mais ne faisaient rien pour la rendre possible, à l'extrême fin de la République, ils insistèrent sur la nécessité d'un front anti- fasciste tout en persistant à critiquer la social -démocratie avec la même intensité. Ceci jetait un doute chez beaucoup d'intellectuels qui, malgré leur désir de trouver une famille politique, ne parvenaient pas à s'identifier totalement avec le communisme. Les intellectuels de gauche, dans leur ensemble, avaient beau condamner l'idéologie nazie et l'esprit apolitique allemand et ainsi, s'attendre au pire, la montée du nazisme les dérouta et ils furent bien en peine d'en fournir une explication satisfaisante. Au cours des premières années, ils s'étaient convaincus que le nazisme était un épiphénomène qui ne méritait pas que l'on s'y intéressât davantage[460]. Pourtant, bien avant 1930, il aurait dû leur apparaître qu'il était devenu urgent d'étudier avec acuité et intérêt un mouvement qui menaçait leur pays et leur existence même. Certes l 'analyse la plus approfondie et la plus exigeante n'eût pas freiné l'élan du mouvement de masse qui s'apprêtait à déferler sur le territoire allemand, mais cette impuissance des intellectuels face au nazisme était étroitement liée à l'attitude que ceux-ci entretenaient à l'égard de l'engagement politique. Le journal le plus influent de la gauche intellectuelle « modérée », la *Weltbühne*, prit un caractère ouvertement politique dans les années vingt. Elle épousait toutes les bonnes causes, le pacifisme, la libération sexuelle, la réforme du code pénal, l'unité de la classe ouvrière, etc. Elle s'attaquait en outre au chauvinisme, au militarisme, à la vieille bureaucratie et à la corruption dans le pays[461]. Ses rédacteurs, Tucholsky en tête, s'en prenaient sans discrimination aussi bien à la gauche qu'à la droite, au lieu d'alarmer leurs concitoyens sur le danger national- socialiste. Un véritable acharnement s'abattait sur les dirigeants sociaux-démocrates, ainsi que ceux du *Zentrum,* qui, si l'on en croit certains articles, étaient bien plus nocifs à la démocratie qu'un Hitler:

[460] « Si certains, comme Carl von Ossietzky, militeront très tôt en faveur d'un front uni antinazi, beaucoup, comme Döblin, continuent à croire en l'indépendance de l'intellectuel. Pour eux, le nazisme n'est qu'une bouffonnerie qui disparaîtra très vite. Ils éprouvent à son égard autant de curiosité que de mépris. Certains n'hésitent pas à assister aux meetings de la NSDAP comme s'il s'agissait de spectacles de cirque ». *Ibid*, p.99.

[461]« Alfred Döblin und Heinrich Mann in der Weimarer Republik. Die « Geistigen » und die Demokratie » (pp. 139- 152). In: *Internationales Alfred Döblin Kolloquium Mainz 2005* (note 301), p.140.

> « Selon la *Weltbühne*, le « type à la Stresemann » était plus dangereux que le *Stahlhelm*, l'organisation militaire revancharde d'extrême- droite [...] Elle reprochait aux sociaux- démocrates non seulement leurs erreurs politiques, qui furent nombreuses, mais leurs défauts personnels, leur manque de savoir- vivre, leurs gaffes, le fait qu'ils n'étaient pas passés à l'Université [...], les insuffisances personnelles et intellectuelles de gens comme le Président du Reichstag, Paul Löbe, qui fit plutôt plus que Tucholsky pour combattre la marée montante du nazisme »[462].

Il est certain que ces écrivains se sont opposés résolument au nazisme, mais ceux- ci avaient la fâcheuse tendance à les présenter comme une poignée d'aliénés qui ne pourraient gagner un soutien populaire durable et seraient finalement désavoués et totalement rejetés par les masses. Döblin en faisait également partie. Il suffit de consulter le recueil d'articles politiques intitulé *Schriften zur Politik und Gesellschaft* et de lire ceux écrits entre 1929 et 1933; en effet, Döblin s'insurge contre la censure, la radicalisation du communisme en Allemagne, la « déspiritualisation » de son pays, l'apathie générale, mais aucun article n'est consacré entièrement à la montée du nazisme, même après les élections de 1930. Dans un article de 1932 intitulé *Das Land, in dem ich leben möchte*, Döblin sait que le pays s'enlise dans le chaos et que le risque « nazi » est de plus en plus évident. Malgré tout, Döblin ne le *nomme* pas et, au lieu de condamner clairement ce glissement vers la barbarie, il se contente de rêver à une autre terre où le « progrès » et l' « évolution » ne seraient plus les seules finalités existentielles, mais où « l'existence » humaine se placerait enfin *au-dessus* de la nature et de toutes les exigences matérialistes:

> « Es muß nur ein Land sein, in dem es einen Sinn hat zu leben. Es muß ein Land sein, in dem nicht der Neid, der Hass und die Mißachtung des andern oben auf sind [...], in dem man nicht, statt seine Augen, sein Hirn und sein Herz zu gebrauchen, sich mit einem -Ismus durch die Welt bewegt und seinen Hochmut spazieren [...]. Es könnte nicht Deutschland sein [...], es müsste ein Land sein, in dem man sich von *keiner « Entwicklung »*, von keinem « *Fortschritt »* mehr etwas verspricht und auch nichts zu versprechen braucht wegen seiner leidlich ausbalancierten Verhältnisse, *sondern wo das Dasein gilt* »[463].

[462]Walter Lequeur (note 442), p.82.
[463]Alfred Döblin: « Das Land, in dem ich leben möchte ». In: *Schriften zur Politik und Gesellschaft* (note 195), pp.302-303.

Cette dénégation persistera d'ailleurs juste après son départ d'Allemagne et lors de son exil en Suisse où Döblin croyait encore au triomphe de la raison et au redressement de l'Allemagne:

« [...] ich möchte bald, vielleicht in zwei Wochen, wieder zu Hause [...] »[464].

Après tant de générations éduquées par un Etat autoritaire et monarchique, Döblin savait que l'Allemagne se méfiait de la démocratie, mais porter de tels criminels au pouvoir revenait à plonger le pays, sa culture et tout espoir de démocratie dans le chaos. Beaucoup d'intellectuels considéraient les nazis comme des pantins agités par les conservateurs et leurs alliés de l'industrie lourde. Si Hitler cessait de représenter les intérêts de ceux qui le finançaient, le parti nazi disparaîtrait aussi soudainement qu'il était apparu, un autre parti « ultra conservateur » le remplaçant aussitôt . Ainsi en allait-il du jeu politique.

Comment ces défenseurs des valeurs démocratiques et humanistes ont-ils pu imputer la montée spectaculaire du parti nazi – qui devint le deuxième parti du pays- aux sociaux- démocrates en insinuant que ceux-ci, au lieu de s'en prendre à Hitler et sa clique, auraient dû attaquer en priorité Brüning et le parti du Centre? À leurs yeux, le « fascisme » était déjà au pouvoir. Pire encore: on pouvait très bien confier le pouvoir à Hitler, pas plus « fasciste » que les autres et d'autant plus incapable de faire face aux nombreux conflits qui l'attendraient une fois au pouvoir.

En d'autres termes, le parti nazi n'avait pas vocation à gouverner, il se situait en marge de la vie politique. Hitler n'était qu'un agitateur de foules, il n'avait pas l'envergure d'un chef politique. Cette attitude quelque peu surprenante et pour le moins irresponsable de la part d'intellectuels démocrates s'explique en partie par le sentiment d'impuissance qu'ils éprouvaient. Oliver Bernhardt signale à cet égard l'impasse dans laquelle se retrouve Linke Poot, passant cette fois la main[465] à Döblin:

[464]Lettre à Heinz Gollong du 9 mars 1933, soit seulement dix jours après son départ d'Allemagne. In: Alfred Döblin: *Briefe*. Olten/ Freiburg in Breisgau. Walter Verlag 1970, p. 174.
[465]De la « main gauche », *Linke Poot* passe à la main « droite », *die rechte Hand*, l'attribut *recht* signifiant aussi bien « droite » qu'« utile ».

> « Linke Poots Diagnose der neuen deutschen Republik ist eindeutig: Die offizielle Republik besteht nur aus Untertanen, die innerlich noch im alten Obrigkeitsstaat leben. Die Therapie, die Linke Poot verordnet und betreibt, ist die Satire. Mit dieser erhofft er sich eine Besserung des Zustandes hin zu einer wirklichen Demokratisierung Deutschlands. Aber Linke Poot stellte schon bald seine Publikationen ein. Vielleicht erschien ihm der Patient als unheilbar »[466].

Dès lors, Döblin savait pertinemment que la satire la plus acerbe ne pouvait changer la réalité politique. Son dilemme était en effet celui de tous les intellectuels de gauche: Écrire suffit-il pour s'engager? L'allemand du peuple peut-il s'identifier à un Franz Biberkopf? L'action véritable n'a-t-elle pas lieu dans la rue, avec le peuple, dans les brasseries, les usines et les réunions politiques; en somme, partout, sauf là où les intellectuels se trouvent ? Les intellectuels n'étaient pas la conscience de la nation et personne ne leur demandait conseil. En France, Voltaire s'était engagé dans l'affaire Calas; plus tard, Zola défendait le capitaine Dreyfus dans son célèbre *J'accuse!*, les intellectuels jouaient un rôle véritablement politique dans la vie publique; car l'engagement intellectuel, comme témoin et passeur, était d'abord un engagement d'ordre éthique. Si l'intellectuel, garant de l'esprit et du jugement critique, n'agit pas et refuse le débat public, des charlatans s'en chargeront à sa place. En 1929, lors d'un discours à l'*Akademie der Künste*, Döblin l'écrivain « public » refuse l'idée d'un artiste et d'un art « libres » qui seraient détachés du laid, du sordide, du réel. Sa « main gauche » résiste à celle, droite et rigide, du militaire, du théoricien, du tyran, guidée par la seule voix des « Vraiment-faibles »:

> « Die Kunst ist nicht frei, sondern wirksam, -ars militans » [...]. Die Kunst ist nicht frei, Gott sei dank und hoffentlich nicht, nur Narren sind frei und dürfen schwatzen [...] »[467].

Puis:

[466]Oliver Bernhardt: *Alfred Döblin* (note 454), p.58.
[467]Brief an Franz de Paula Rost ». In: *Schriften zur Politik und* Gesellschaft (note 195), p.258.

« Die Dichter dichten, die Denker denken, das tun sie schon seit der Eiszeit und werden es bis zur nächsten Eiszeit tun »[468].

l'« éthique » döblinienne s'applique ainsi jusque dans la composition tectonique de ses œuvres, les styles et les genres se chevauchant et s'éloignant en un mouvement de va-et-vient comme il en va du rythme effréné de la vie:

« Die offenen Schlüsse in Döblins Romanen hängen unter anderem damit zusammen, daß die Figuren auf einem unendlichen Wege sind. Der Weg selbst ist das Ziel, weil das menschliche Dasein unvollendbar ist, weil es « nie in einen stabilen Zustand »[469] kommt. Die Instabilität und der fragmentische Charakter der menschlichen Existenz lösen andererseits eine Gegenbewegung aus, die Döblins Figuren antreibt, die Unsicherheit zu überwinden, allerdings immer nur mit vorübergehendem Erfolg »[470].

L'opposition *Macht* und *Geist* [471] était encore plus évidente en ce temps de crise politique et spirituelle. Döblin, dans son ouvrage politique *Wissen und Verändern!*[472] écrit en 1931 au plus profond de l'abîme économique, continuait à garder espoir en plaçant toute sa confiance dans un peuple qui ne pourrait supporter un Etat violent, ultra nationaliste et dangereux. Döblin était un ardent défenseur des libertés individuelles et de l'égalité des droits:

« Döblins Poetik wird noch verständlicher, wenn man die Verschärfung einer faktischen Zensur in der Weimarer Republik mittels des « *Schmutz- und Schundgesetzes* » in die Betrachtung einbezieht. Gegen diese Unterdrückung kritischer, linksbürgerlicher Schriftsteller hat Alfred Döblin als Vorsitzender des « *Schutzverbandes Deutscher Schriftsteller* » und als Beiratsmitglied der

[468]Alfred Döblin: « Der deutsche Maskenball. Von Linke Poot ». In: *Der deutsche Maskenball. Von Linke Poot. Wissen und Verändern!* (note 34) (note 34), p.22.
[469]Alfred Döblin: « Wissen und Verändern! ». In: *Der deutsche Maskenball. Von Linke Poot. Wissen und Verändern!* (note 34), p.151.
[470]Wolfgang Düsing: « Der Intellektuelle zwischen Ideologien und Institutionen. Döblins Essayistik in der Weimarer Republik ». In: *Internationales Alfred Döblin Kolloquium Mainz 2005* (note 301), p.162.
[471] « *Force* et *Esprit* »
[472]*« Savoir et Transformation »*

> « *Aktionsgemeinschaft für geistige Freiheit* » Widerstand geleistet und am 29.8.1926 einen öffentlichen Protestaufruf unterzeichnet »[473].

Döblin militait en effet pour la liberté d'expression, la défense de ses camarades écrivains, contre l'injustice et la médiocrité, mais son idéalisme contournait souvent la réalité sociale et politique: en effet, comment croire que la démocratie survivrait à la crise économique et aux conflits sociaux qui rongeaient le pays? Comment surtout ne pas avoir mesuré, en 1930, l'impact fulgurant du parti d'Hitler et son ascension en si peu de temps?[474] Döblin aime son peuple, son pays, et n'a cessé d'écrire sur le genre humain. Mais connaît-il vraiment son peuple, sa souffrance, sa misère, son histoire? L'intellectuel, par définition, ne fait partie d'aucune classe, c'est un errant et un cosmopolite qui se sent chez lui partout et nulle part à la fois, comme le souligne Klaus Müller-Salget:

> « Wieder einmal und deutlicher als je zuvor hatte Döblin sich zwischen die Stühle gesetzt »[475].

Döblin et les autres combattaient à armes inégales un ennemi d'une supériorité écrasante. La question de leur responsabilité n'est pas si évidente: d'un côté, ils écrivent *sur* et *pour* le peuple; de l'autre, ils sont issus de la petite et moyenne bourgeoisie, non du prolétariat. Ils veulent comprendre le peuple, mais le peuple ne les comprend pas, préférant les discours envoûtants et la familiarité d'un Hitler à l'inaccessibilité tant intellectuelle que sociale d'un Döblin. Les partis politiques avec lesquels les intellectuels de la gauche modérée auraient dû travailler les auraient de toute façon rejetés. De plus, on ne pouvait encore une fois effacer en si peu de temps un siècle d'histoire allemande. Ils assistèrent ainsi, impuissants, à

---

[473] Jochen Meyer (Hrsg.): *Alfred Döblin 1878-1978. Eine Ausstellung des Deutschen Literaturarchivs, im Schiller- Nationalmuseum* (note 193), p.26.

[474] « On ne peut nier le courage, l'idéalisme, la foi qui animèrent cette génération. Pacifistes, libéraux, républicains, communistes, ils se sont engagés passionnément dans un mouvement de révolte qui les réunissait souvent dans un même combat, alors qu'ils se croyaient adversaires [...]. Lucides, ils le furent très souvent. Et parfois bien plus que les partis. Mais à l'égard du nazisme, beaucoup firent preuve d'un réel aveuglement: pendant longtemps, ils ne virent en lui qu'un élément parmi d'autres, un obstacle à la démocratie certes, mais qui ne prenait pas une signification particulière ». Jean-Michel Palmier: *Weimar en exil. Vol.1: Exil en Europe, 1933-1940: de l'incendie du Reichstag à la guerre d'Espagne* (note 33), p.94.

[475] Klaus Müller- Salget: *Alfred Döblin. Werk und Entwicklung* (note 446), p.253.

cette irréversible tragédie, réduits à commenter et à subir les événements qui allaient forger leur destin et celui de la nation pour de nombreuses années.

Dans un contexte de bouleversement à l'échelle mondiale, la question du rôle de la littérature dans la vie politique et sociale n'a jamais été aussi importante, comme le souligne Hans Kaufmann dans son ouvrage *Geschichte der deutschen Literatur* en 1933:

> « Sie wird im ganzen sozialer, gesellschaftsbezogener eine veränderte Auffassung von der Situation und den Aufgaben der Kunst, vom Verhältnis des Ästhetischen zum Gesamtgesellschaftlichen, zu Politik, Geschichte und Zukunft, neue Erwartungen des Publikums an die Literatur, die sich gegen Massenkommunikationsmittel und moderne Unterhaltungsindustrie oder mit ihnen zu behaupten hat, greifen Platz und finden nicht nur als Literaturprogrammatik, sondern auch in Gehalt und Struktur von Romanen, Dramen, Gedichten ihren Niederschla »[476].

Ainsi, une nouvelle forme littéraire satirico- politique va faire son apparition et de véritables « forums » intellectuels sont mis à la disposition des écrivains qui souhaitent intervenir dans le débat public. L'instauration de la République de Weimar donne un nouveau souffle sans précédent à la démocratie, la liberté d'expression- dans une certaine mesure- et donc, modifie profondément les méthodes d'éducation et de transmission de l'écrivain:

> « Ihren Beitrag zur kritischen Erkundung, Erkenntnis und Veränderung dieser Epoche leistete nicht nur der Roman, sondern auch eine wiederbelebte satirisch-politische Lyrik, vor allem aber verschiedenen Formen einer engagierten Publizistik und eine vom öffentlichen Anlass inspirierte philosophische und politische Essayistik »[477].

[476] Hans Kaufmann: *Geschichte der deutschen Literatur.* Berlin 1933, p. 163.
[477] Walter Biedermann: *Die Suche nach dem dritten Weg. Linksbürgerliche Schriftsteller am Ende der Weimarer Republik. Heinrich Mann, Alfred Döblin, Erich Kästner* (note 92), p.2.

Les écrivains appartenant comme Döblin à une littérature humaniste et démocratique croient en la nécessité de propager les valeurs universelles de justice, de liberté, de dignité que chacun, à tous les niveaux de la société, doit défendre, qu'il s'agisse de l'homme politique, de l'intellectuel, de l'ouvrier ou de l'industriel. Il faut pour cela travailler quotidiennement, tant individuellement qu'aux côtés d'autrui. Des écrivains comme Döblin, Kästner ou Heinrich Mann se situent par conséquent au croisement d'idées et de représentations aussi diverses que pertinentes, développant ainsi l'espérance démocratique à l'encontre des extrêmes marxistes et nationalistes. Ce combat pour la démocratisation et l'humanisation de la société passe d'abord par une réflexion commune sur ce qui rassemble, et non sur ce qui divise. Les problématiques liées au présent permettront ensuite de réfléchir à un nouvel ordre social plus juste et d'avancer vers un avenir meilleur pour tous.

C. La « *geistige Revolution* », nouvelle forme de combat « éthique » chez Döblin

Dans cette perspective éthico- politique, Döblin cherche à développer ce qu'il appelle le principe d'un a*rs militans* , i.e. une littérature combattive, engagée et qui aurait vocation à participer activement au débat public et à démontrer toute son efficacité. Il ne s'agit en aucun cas de placer la littérature au service du politique, mais de créer de nouvelles passerelles entre deux sphères du pouvoir, la politique et l'art, et d'avancer ensemble sur la voie de la rémission spirituelle:

> « Ich weiß, die Gerichte haben heute in Deutschland im großen ganzen die befangene, kunstfeindliche Haltung, die ich eben beschrieben habe: sie sprechen Künstler frei, wenn die Stoffe durch die Bearbeitung so « veredelt », genauer: abgeschwächt sind, dass eben ein Kunstwerk dasteht. Ich nenne das eine kunstfeindliche Haltung [...]. Wir bedanken uns für unsere Freunde. Wir wollen ernst genommen sein. Wir wollen wirken, und darum haben wir- ein Recht auf Strafe »[478].

La création en 1926 d'une *Sektion für Dichtkunst* à l'Académie prussienne des arts servit de lieu de concertation pour les écrivains qui défendaient l'implication publique et responsable de la littérature. Des actions ont été en outre menées pour la défense et les intérêts des écrivains: la création d'un syndicat des écrivains allemands, le SDS, *Schutzverband deutscher Schriftsteller*, plaçait les intellectuels au coeur du débat politique et social[479]. En effet, hormis quelques exceptions, l'écrivain était un travailleur pauvre qui ne pouvait vivre uniquement de sa plume. Lorsque Döblin fut élu à la tête du syndicat en 1924, celui- ci affirma que l'écrivain devait considérer la politique comme faisant partie intégrante de l'intellect et de l'expression de l'esprit. Il voulait rompre ainsi avec l'image prégnante de l'écrivain passif et apolitique:

---

[478]Alfred Döblin: « Kunst ist nicht frei, sondern wirksam: ars militans » (1929). In: *Aufsätze zur Literatur* (note 2), pp. 100-101.

[479]Ce que Döblin développe in *Wissen und Verändern*, comme l'affirme Klaus Müller- Salget: « Wenn Döblin nach diesen grundsätzlichen Überlegungen auf Hockes Ausgansfrage zurückkommt, so ist klar, daß der Platz der « Geistigen » keinesfalls im bürgerlichen Lager sein kann. ». In: *Alfred Döblin. Werk und Entwicklung* (note 446), pp. 255-256.

> « Der Roman will Erkenntnisprozesse inaugieren, vermitteln und weiterführen, und so ist er alles andere als ein bloss künstlerisches Spiel, da er entscheidende Lebensfragen diskutiert und einen Sinn in die Lebensdinge und Lebenserscheinungen hineinzusehen versucht, von denen er handelt. Diese Romane versuchen Welt- Bilder zu geben, die dem Überkommenen und Normalen entgegenstehen »[480].

Dès l'élection de Heinrich Mann à la tête de la section en 1930[481], la liberté d'expression fut menacée jusqu'en 1933, où l'Académie fit l'objet d'une véritable purge, contraignant ses membres à l'exi[482]l. Qu'en est-il réellement de l'efficacité de la littérature sur les décisions populaires? Les valeurs humanistes et démocratiques ne peuvent triompher sans réel désir ni volonté, sans révolution « par le bas », populaire, libre et consentie. La République démocratique de Weimar comptaient bien plus d'ennemis en son sein que de fervents défenseurs. L'ultime espoir pour un Döblin, un Heinrich Mann ou un Erich Kästner n'aura duré qu'une dizaine d'années, entre un passé monarchique et un futur fasciste. Ils étaient quelques-uns à résister à *l'Ungeist,* à l'*Untertanengeist*, sans jamais réussir à le vaincre, tant il pénétrait ceux qui préféraient la « servitude volontaire » à la liberté. La cécité des écrivains face au mal nazi induit ainsi la question de leur culpabilité. Après la guerre, Werner Finck avouera:

---

[480]Helmut Koopmann: *Der klassisch- moderne Roman in Deutschland. Thomas Mann, Alfred Döblin, Hermann Broch.* « Sprache und Literatur ». Bd. 113. Stuttgart. Kohlhammer 1984, p.24.

[481] Bernhard Spies: « Alfred Döblin und Heinrich Mann in der Weimarer Republik. Die « Geistigen » und die Demokratie ». In: *Internationales Alfred Döblin Kolloquium Mainz 2005* (note 301), p. 141.

[482]«Après les élections de mars [1933], la plupart des organisations culturelles allaient être [...] démantelées [...]. Ce processus de fascisation des organisations d'écrivains avait commencé dès 1931 [...]. Le SDS [...] interdit en Allemagne, fut recréé à Paris à l'été 1933 [...]. Alors qu'au sein du SDS berlinois, les oppositions furent souvent assez violentes par suite des clivages idéologiques, la nécessité d'une lutte commune les émoussa en exil, même si les divergences politiques demeurèrent [...]. A Paris, il parvint à regrouper tous les écrivains exilés, par-delà leurs oppositions idéologiques, et à créer une véritable tribune de discussion de la littérature allemande en exil [...]. Le SDS s'efforça de développer les liens entre les écrivains allemands et français en organisant un certain nombre de manifestations officielles [...] dont beaucoup furent consacrés à des écrivains emprisonnés. Souvent, des écrivains exilés venaient lire leurs œuvres. Certaines réunions étaient organisées autour d'un thème théorique (ainsi: « Comment nous situons-nous par rapport à l'Allemagne? » [...], « Le roman social », « Dostoïevski et la littérature politique » [...] et Döblin y parlera de la littérature de l'émigration ». Jean-Michel Palmier: *Weimar en exil: vol.1: exil en Europe, 1933-1940: de l'incendie du Reichstag à la guerre d'Espagne* (note 33), pp.49, 426-428.

> « Wir haben mit der « Katakombe » einen Fehler gemacht. Wir gingen nicht in die Politik hinein. Wir hatten unser Publikum, das genügte uns. Und wir genügten ihm. Das war Inzucht. Draußen zogen die SA, die Wirklichkeit »[483].

Heinrich Mann, quant à lui, revient sur leur irresponsabilité politique et même, une certaine lâcheté *humaine*:

> « Reden und Nichthandeln ist gerade unser Übel gewesen. Wir konnten, bevor er zur Macht kam, diesem Hitler und seinen Banden die Gewalt entgegensetzen. Das wäre der innere Krieg gewesen. Hätte er zur Anarchie und Auflösung geführt, alles wäre erträglicher, alles ehrenhafter gewesen als ein Regime ohne Menschenrechte und ein Krieg des Welthasses » [484].

Le combat d'écrivains publics tels que Heinrich Mann ou Alfred Döblin pour l'instauration d'une République de la vérité et de la justice s'est délitée en une victoire du nazisme sur la démocratie. Ces hommes porteurs d'espérance et d'idéaux se sont retrouvés totalement isolés de tout parti politique et de toute classe sociale, condamnés à errer sur une *terra incognita* pour finalement *rebondir* et continuer le combat:

> « Aber [...] Der Kampf ist nie aus [...]. Wir können nichts tun als kämpfen für die Ziele, die nie erreicht werden, aber von denen abzusehen schimpflich wäre, - kämpfen und dann dahingehen »[485].

Selon Döblin, la « révolution spirituelle » ne pouvait se faire en séparant toujours la question sociale du progrès technique:

---

[483] Cité par Hans Kaufmann in: *Geschichte der deutschen Literatur* (note 476), p.168.
[484]Heinrich Mann: « Über Schuld und Erziehung (1944) ». In: Walter Biedermann: *Die Suche nach dem dritten Weg* (note 92), p.17.
[485]Heinrich Mann: « Zola »(1915).pp. 154-240. In: *Essays*. Hamburg. Claasen 1960, p.233.

> « Diese Gruppe von Schriftstellern « meidet alle vorbereiteten Themen, aber wenn sie welche anfaßt, nähert sie sich ihnen mit rigorös moderner Fragestellung [...]. Geistige Revolution steckt ihr im Leib [...]. So ist die progressive Gruppe stadt-, ja grossstadtgeboren. Sie ist der Technik und Industrie verbunden und leidenschaftlich an sozialen Themen interessiert ».[486]

L'engagement politique de Döblin a été marqué, après la révolution bolchévique et jusqu'en 1933, par des déceptions successives au sein des partis socialistes allemands. Après avoir quitté l'USPD (*Unabhängige Sozialdemokratische Partei Deutschlands*, le parti social- démocrate indépendant) en 1921, il prend sa carte au SPD jusqu'en 1927, date à laquelle il s'engage publiquement pour la liberté d'expression, suite à la loi *Schund- und Schmutzgesetz* (votée en 1926) qui prétendait protéger la jeunesse allemande de la diffusion par les médias d'images et de discours prétendument «choquants »[487]. Le SPD ayant permis l'adoption de cette loi, la rupture avec le parti socialiste traditionnel était évidente. Plus que jamais, Döblin est à la recherche d'un socialisme « authentique » qui préserverait la liberté et la dignité humaines et capable de discerner des stratégies de censure :

> « [...] die Entwicklung eines « sozialistischen Prozesses »; das heißt, die Ausbreitung, das Aufblühen einer Menschlichkeit [...] und der sozialistische Gedanke, der echte, das Grundgefühl einer menschlichen Brüderschaft, war meins »[488].

Entre 1919 et 1922 , Döblin écrit sous le pseudonyme *Linke Poot*[489] et s'affirme en tant qu'écrivain « indépendant » de tout parti politique et autre appareil réactionnaire:

[486]Alfred Döblin cité par Albrecht Schöne: « Döblin – Berlin Alexanderplatz ». In: *Der deutsche Roman. Vom Barock bis zur Gegenwart.* II. Hrsg. Von Benno von Wiese. Düsseldorf 1965, p.291.
[487]Cf: Gabriele Sander: *Alfred Döblin* (note 41), p. 35.
[488]Alfred Döblin: *Schicksalsreise* (note 5), p. 133.
[489]*Linke Pfote*: « Main gauche » en dialècte berlinois. Cf: Gabriele Sander : *Alfred Döblin* (note 41), p.297.

> « In dem Essay *Die Vertreibung der Gespenster* (1919), der die lange Reihe von Döblins Stellungsnahmen zur Weimarer Republik eröffnete, erfahren wir, einigermaßen überrascht, daß der Dichter schon « viele Jahre zuvor Fühlung mit den sogenannten Parteien gesucht und nicht gefunden » habe; bei den Liberalen sei ihm « bürgerliche Philisterei », bei den Konservativen « die Schamlosigkeit der Besitzenden » begegnet; nur die Szialdemokratie habe « über das Klasseninteresse hinaus, verbunden aber mit ihrem Klasseninteresse, radikal Wichtiges und Elementares » vertreten »[490].

Dans son combat pour la liberté individuelle, pour l'humanité et la justice, Döblin critique ouvertement la République de Weimar et ses dirigeants qu'il considère comme des modèles réactionnaires. Cependant, Döblin souffre de ne pouvoir agir au sein d'un parti réellement ancré à gauche. En effet, s'il appelle ses amis intellectuels à rejoindre le combat des ouvriers (« Freunde der Republik und der Freiheit. Herüber nach links. An die Seite der Arbeiterschaft »[491]), il refuse de reconnaître la légitimité de leurs organisations politiques, celles-ci entravant le développement de la conscience individuelle et l'esprit critique. Döblin y voit en effet le danger de la « conscience de classe » qui enchaîne l'individu aux autres sans possibilité d'émancipation, ni de rébellion:

> « Wird nicht zur Auflösung der Parteien geschritten und Begrenzung ihres Arbeitsgebietes, so ist keine Möglichkeit zur Entfaltung republikanischer und freiheitlicher Grundsätze gegeben »[492].

Une violente polémique s'ensuit après la parution de son chef-d'œuvre « social », *Berlin Alexanderplatz*, en 1929. En effet, Döblin y dépeint non pas la misère collective de la classe ouvrière face à un monde capitaliste dangereux, mais bien l'individu désarmé qui découvre, au contact d'autrui et de multiples représentations du monde, ce qu'il se doit d'accomplir en tant qu'être humain autonome et responsable. Voici comment Axel Eggebrecht de la *Weltbühne* analyse l'aspiration döblinienne à recréer du lien social:

---

[490]Klaus Müller- Salget: *Alfred Döblin. Werk und Entwicklung* (note 446), p.252.
[491] « Amis de la République et de la Liberté! A gauche toute! Rangeons- nous du côté des ouvriers! ». In: Alfred Döblin: « Republik » (1920). In: *Schriften zur Politik und Gesellschaft* (note 195), p.126.
[492]*Ibid,* p.120.

> « Er ist kein Kollektiv- Schwärmer sondern ein bewusst Einzelner, der sich aber in jedem Augenblick für alle und alles mitverantwortlich fühlt. Er ist radikal, ohne die Erlaubnis dazu sich durch ein Mitgliedsbüchlein bestätigen zu lassen »[493].

Dans un article de la revue communiste *Die Linkskurve,* organe du *Bund proletarisch- revolutionärer Schriftsteller,* Döblin est violemment accusé d'insulter la classe ouvrière en la ridiculisant ouvertement: sans autre forme de procès, *Berlin Alexanderplatz* est jugée antiprolétarienne et insultante à l'égard de millions d'ouvriers:

> « Döblin hat in diesem Buch seiner offen erklärten Feindschaft gegen den organisierten Klassenkampf unverhüllten Ausdruck gegeben [...]. Döblin macht den bewußten Versuch, den Typus des Arbeiters unserer Zeit, der durch die politischen und ökonomischen Auseinandersetzungen mit dem Kapital zu einer ausgeprägten scharf umrissenen Gestalt geformt wurde, mit dem Zynismus sondergleichen zu verhöhnen und lächerlich zu machen [...]. Unter einer geschickten Maske verbirgt dieses Buch einen reaktionären und konterrevolutionären Angriff auf die These des organisierten Klassenkampfes [...]. Das Buch erhärtet für uns nur den Beweis der Tatsache, daß die sogenannten « linksbürgerlichen » Schriftsteller eine politische Gefahr für das Proletariat bedeuten, der wir die schärfste Aufmerksamkeit zuwenden müssen »[494].

Un véritable duel « politique » s'engage alors entre les intellectuels communistes et ceux de la « gauche modérée », *Berlin Alexanderplatz* devenant l'objet de polémiques violentes et le prétexte de faire surgir des rapports de force virulents, sans aucun compromis pour l'adversaire. La parution de *Berlin Alexanderplatz* devient une affaire d'état, les intellectuels se livrant à une bataille médiatique sans précédent. Döblin a ainsi ouvert le débat sur la question de l'indépendance de l'art après avoir traité celle de l'autonomie de l'individu dans *Berlin Alexanderplatz.* La littérature ne doit en aucun cas être récupérée par un appareil politique. Si le poète

[493] Axel Eggebrecht : « Zu Döblins Erfolg [Auseinandersetzung mit A. Döblins Roman *Berlin* Alexanderplatz erschienen 1929 in Berlin und Max Rychners darüber in der *Neuen Schweizer* Rundschau abgedruckten Rezension](pp.208-211). In: *Die Weltbühne* 26. I (1930), p.209.
[494] Klaus Neukrantz: « Alfred Döblin: Berlin Alexanderplatz » (Dezember 1929) pp. 30-31. In: *Die Linkskurve* I/II. Nr 5. 1929/ 1930, p.31.

n'a plus aucune liberté d'écrire, de penser, de rêver, de *critiquer*, et donc, de juger, il n'y a plus de poésie. La poésie ne peut être dirigée, encadrée ou encore contrôlée, ainsi que le souligne Klaus Müller- Salget:

> « Gegenüber der « Anbetung des Staates, Geringschätzung des Einzelnen, ja Geringschätzung des Lebens und des Menschen überhaupt »[495], gegen die Ideale des Gehorsams und des Fleißes schreibt Döblin die « Erhebung der Person, des Individuums »[496] auf seine Fahne [...]. Nur in der Arbeiterschaft scheinen die alten Ideen ihm noch lebendig; trotzdem richtet er im V. Teil das Gesicht « gegen die Front der Arbeitertheoretiker »[497] »[498].

De plus, écrit Döblin dans son article intitulé *Katastrophe in einer Linkskurve*, quelles que soient les idées politiques des uns ou des autres, les écrivains ne peuvent être considérés comme des ennemis, car l'art relie, réconcilie, renoue et éveille à une confrontation mesurée, juste et créative. Si l'art est réduit à servir et donc, à obéir, il meurt et entraîne avec lui ceux qui ont l'ont trahit pour se taire définitivement. Les écrivains communistes de la *Linkskurve* prétendent éduquer le peuple en séparant la volonté individuelle de l'action collective, en remplaçant la religion par une autre superstition: celle en un parti unique qui seul pourra mener le « troupeau » vers la « Terre promise »:

> « Das *Ding*, wovon ich sprechen will, heißt die « Linkskurve » [...]. Das Ding ist ein Apparat. Es produziert maschinell genormte Kritik, die Urteile sind serienweise hervorzubringen, jedes Kind kann den Apparat bedienen, es ist ein Automat mit Schutzvorrichtungen gegen selbständiges Denken, besonders geeignet für die Beschäftigung von Blinden und Jugendlichen [...]. Man fragt sich sonst, woher es kommt,daß diese Partei so vorbeihaut und ihre Gelegenheiten verpatzt. Hier kann man es greifen. « Die zentrale Aufgabe des Bundes proletarisch- revolutionärer Schriftsteller ist die Herausarbeitung einer eigenen proletarisch- revolutionären Literatur ». So der Prophet »[499].

[495]Alfred Döblin: « Wissen und Verändern ». In: *Der deutsche Maskenball. Von Linke Poot. Wissen und Verändern!* (note 34), pp. 178-179.
[496]*Ibid*, p.175.
[497]*Ibid*, p.190.
[498]Klaus Müller- Salget: *Alfred Döblin. Werk und Entwicklung* (note 446), p.254.
[499]Alfred Döblin: « Katastrophe in einer Linkskurve ». In: *Schriften zur Politik und Gesellschaft* (note 195), pp. 247 -248.

Berlin Alexanderplatz a été interdit de publication en URSS, son auteur ayant signifié ouvertement son hostilité à l'égard de la classe ouvrière. Voici l'ultime réponse de la *Linkskurve* qui suit et consent sans réticence les directives d'un organisme étranger et cède à la censure au lieu de répondre de manière directe et pacifique à ceux qui sont devenus des ennemis politiques.

En 1931 est publié le recueil philosophico- politique *Wissen und Verändern. Offene Briefe an einen jungen* Menschen, et dans lequel Döblin cherche à définir ce qu'est pour lui « la révolution spirituelle », i.e. cette volonté absolue de faire évoluer une société sans visage vers la démocratie, la liberté, la tolérance, la paix. L'homme, dit Döblin, a plus que jamais besoin de paix. Sans cela, il ne pourra se transformer (*verändern*), devenir libre, créer, exister:

> « *Wissen und Verändern* sind Briefe und Selbstgespräche über die Lage einer Schicht von Menschen in Deutschland, die viel für andere tun, aber wenig an sich und für sich denkt. Es sind die Gebildeten, die Intellektuellen, die « Kopfarbeiter », die Geistigen...Es ist eine ungeheure und wichtige Schicht; sie sieht sich immer angefasst als Anhängsel und Zubehör zu irgendwelchen Parteien, Gruppen und Organisationen, wo sie mitlaufen darf, wo sie irgendwelche « Interessen » von sich vertreten sieht, wo man sie lächelnd im übrigen vor ihr verbeugt und sie auch lächelnd ihre abseitigen Wege gehen läßt. Der, der hier von ihr, und, soweit er's kann, zu ihr spricht, gehört ihr selber an »[500].

Döblin réaffirme également sa propre définition du « socialisme » en insistant sur le désir humain de « Vivre-ensemble »:

> « Freiheit, spontaner Zusammenschluss der Menschen, Ablehnung jedes Zwanges, Empörung gegen Unrecht und Zwang, Menschlichkeit, Toleranz, friedliche Gesinnung »[501].

[500]Alfred Döblin*:* « Wissen und Verändern. » (note 34), p.128.
[501]*Ibid,* p.141.

Selon lui, le politique doit s'affranchir d'une vision unidirectionnelle de l'histoire, mais il ne peut en revanche s'affranchir d'une visée historique, i.e. d'une volonté de changer le monde. L'histoire n'a pas de *sens* déterminé, la finalité du politique est de lui en donner un. Le socialisme authentique ou « éthique »[502], autorise les individus à espérer une meilleure destinée, plus juste, plus « résonante », en un mot, plus humaine:

> « Die Kritik richtet sich mithin gegen die Usurpierung der Demokratie durch die große Massenorganisationen, in denen das ideologische Credo, das Diktat der Führung und die militärische und zentralistische Organisation die Einzelnen zur gläubig- gehorsamen Masse zusammenschweißen. Was Döblin unter Demokratie versteht, ruht auf dem Freiheits- und Verantwortungsbewußtsein des Einzelwesens, auf seinem freien Entschluß, sich mit anderen, ebenso freiheits- und verantwortungsbewußten Einzelnen zur Gemeinschaft freier verantwortlicher Einzelner zusammenzuschließen »[503].

Certains communistes ont pensé que cette construction politique de l'histoire devait se faire selon un modèle rigide préétabli et ont ainsi conduit leurs peuples vers les catastrophes totalitaires que l'on sait. Mais le socialisme démocratique, lui, se situe à l'opposé d'une telle démarche: il refuse de plaquer par la force un paradigme unique sur l'histoire des hommes, il estime que l'histoire doit se construire par la démocratie, i.e. par l'égale participation de tous les citoyens aux choix collectifs:

> « Es sind die menschlichen Grundsätze, niedergeschlagen im Sozialismus, und die Front gegen die unterdrückenden Kräfte des Feudalismus und Kapitalismus »[504].

[502] *Ibid,* p. 144.
[503] Barbara Köhn: « Alfred Döblins provokatorische Beurteilung deutscher politischer Institutionen zum Zweck institutioneller Erneuerung » (pp. 99- 137). In: *Internationales Alfred Döblin Kolloquium Mainz 2005* (note 301), p.110.
[504] Alfred Döblin: "Wissen und Verändern" (note 34), p. 133.

Un socialisme authentique repose sur l'interaction de la classe ouvrière et des *Geistigen*, tous deux porteurs légitimes des idées citoyennes. Le « Savoir », essentiel à l'éveil des individus, est l'action nécessaire à toute «Transformation » de la société:

> « Daß heute zuviel gedacht und erkannt wird, würde auch Karl Marx nicht behaupten. Viel geredet und gedruckt wird bestimmt, aber allemal weniger von heute als von gestern und vorgestern. Der schauderhaften Lobpreisung der Aktion muß nachgerade eine entschlossene Lobpreisung des Denkens entgegengesetzt werden. Dieses ist durchaus selber Aktion [...] und das Denken, ich meine das wirkliche, nicht das Träumen und Spekulieren, ist die alleinige und einzig lebende Wurzel jeder Veränderung, die uns angeht »[505].

Ainsi, Döblin puise dans l'héritage du libéralisme politique classique porté par un idéal d'émancipation individuelle par rapport à la tutelle de l'Etat, de la religion, de tout ce qui peut aliéner la libre détermination de la conscience humaine.

L'objectif du « nouvel homme naturel »[506] ne peut être atteint grâce à un socialisme égalitariste et antidémocratique qui vise la mise en place autoritaire d'une société égalitaire, car, écrit Döblin, « es kann aus dem mörderisch geschärften Klassenkampf Gerechtigkeit, aber kein Sozialismus hervorgehen »[507]. Döblin y oppose la mise en place d'une société idéale en tant qu'association humaine fondée sur des liens de solidarité et sur une démocratie réelle associant chacun aux droits collectifs:

> « [...] die Sozialismus als « Utopie » wiederherzustellen, als reine Kraft, Element in uns, seine Verwirklichung oder die Annäherung an ihn mit neuen Mitteln zu versuchen »[508].

[505] *Ibid,* pp. 134-135.
[506] *Der neue natürliche Mensch.* In: Alfred Döblin: « Nochmal: Wissen und Verändern ». In: *Schriften zur Politik und Gesellschaft* (note 195), p.273 (Cf p. 278: « der freie natürliche Mensch in einer wirklichen Gesellschaft »).
[507] Alfred Döblin: « Wissen und Verändern ». In: *Der deutsche Maskenball. Von Linke Poot. Wissen und Verändern!* (note 34), p. 140.
[508] *Ibid,* p.144.

Ce socialisme que Döblin appelle « éthique », s'oppose ainsi à un communisme vulgaire issu du délire rationaliste qui prétend libérer de force le peuple ignare, pour le soumettre en réalité aux lubies d'une avant- garde oligarchique. Marx l'a combattu violemment en condamnant cette idéologie qui impose l'égalité par le haut et suppose le peuple incapable de s'associer librement et de prendre en charge son histoire:

> « [...] das Kupfer des Klassenkampfes wurde mehr, das Gold des Sozialismus weniger, zuletzt hört man nur vom Klassenkampf, von Revolution, Bajonetten, und der Sozialismus ist zum Ideal zerblasen, ein abstraktes, lächerliches Luftgebilde, eine Seifenblase im wässerigen Himmel »[509].

La démarche des Lumières a ainsi été dévoyée par un matérialisme extrême faisant de l'homme un animal isolé, en quête de jouissances éphémères, détourné de tout désir de vivre- ensemble engendré par l'association, la solidarité, le don, les liens affectifs et culturels. De même, à ne jurer que par les bienfaits du progrès matériel, on risque d'asservir les hommes à une nouvelle religion, sinon à une *doxa* accrue: le culte de la production rejoint la dévotion envers les dieux. Döblin oppose à cette société de classes une société idéale qui reposerait sur la responsabilité de chacun et l'égalité de tous. Si l'individu reconnaît l'universalité de ces valeurs, la démocratie devient alors le « lieu naturel » reliant et réconciliant le citoyen à cette « nouvelle » société. Döblin fournit ici une définition anthropologique de la démocratie:

> « Wenn wir Döblin folgen, hat es immer und überall dort Demokratie gegeben, wo Menschen auf natürliche Weise sich zusammenschloßen und nicht [...] einem Verwaltungs- und Zentralstaat oder zentralistisch- konzipierten Massenparteien unterworfen waren. Das führt uns nun zur demokratischen Gesellschaft hin, wie Döblin sie ersehnt. Er nennt sie « Volksgemeinschaft »[510] [...]. Damit unterscheidet sich seine Demokratie beträchtlich von unseren heutigen Massendemokratie. Sie kennt keine Klassen, keine Parteien, keine Priviligierten. Sie kennt auch keine egoistischen Individuen [...], die das Interesse der *res publica* ignorieren [...]. Weder das egozentrische Individuum des ökonomischen Liberalismus noch der hassende

[509]Alfred Döblin: « Vorwort zu einer erneuten Aussprache » (1931). In: *Schriften zur Politik und Gesellschaft* (note 195), p. 265.
[510]Alfred Döblin: « Es ist Zeit! »(pp.25-33). In: *Schriften zur Politik und Gesellschaft* (note 195), p.29.

> Klassenkämpfer des Marxismus haben in Döblins Demokratie Platz [...]. Die « geistig- natürliche » Utopie, ruhend auf naturverliehenden Gemeinschaftsinstinkten, vermag auch die ursprüngliche Einheit des deutschen Menschen wieder herzustellen, die einst der « feudal- bürgerliche » Machtstaat zerbrach »[511].

Döblin affirme en outre que la production matérielle n'est pas un bien en soi, mais l'un des instruments du progrès, et que tout ce qui liait autrefois les hommes en communautés ne devait pas être simplement délié mais remplacé par de nouveaux liens sociaux. Il nous faut ainsi faire appel aux aspirations socialistes et démocratiques qui sont inhérents à la nature humaine:

> « [...] die urkommunistische der menschlichenindividuellen Freiheit, der spontanen Solidarität und Verbindung der Menschen »[512].

Le libéralisme comme le marxisme, écrit Döblin, sont tous deux tendus vers un objectif de maximisation de la production, et non vers celui de la socialisation. Le socialisme « éthique » désigne ainsi le rejet de la dégénérescence de l'individualisme en religion de l'individu qui oublie la dimension sociale de l'humanité et se trouve incapable de penser la société. Car l'application des sciences et des techniques, dans laquelle les Lumières plaçaient l'espoir du progrès humain, n'engendre pas que la croissance économique. Elle envoie aussi les enfants dans les mines, broie les ouvriers, détruit la dignité humaine et transforme l'homme en facteur de production anonyme et soumis, supprime les liens sociaux traditionnels, et ne les remplace que par la misère ou les névroses. Le socialisme « éthique » döblinien est une réponse à cette régression « culturelle ». Le mouvement ouvrier doit être pensé comme un mouvement associationniste qui essaie de recréer une société humaine là où le « progrès » moderne instaure un darwinisme social:

[511]Barbara Köhn: « Alfred Döblins provokatorische Beurteilung deutscher politischer Institutionen zum Zweck institutioneller Erneuerung » (pp. 99- 137). In: *Internationales Alfred Döblin Kolloquium Mainz 2005* (note 301), pp. 129-131.
[512]Alfred Döblin: « Wissen und Verändern! » (note 34), p.142.

> « Was Döblin vorschwebt: Sozialismus ohne materialistische Philosophie und ohne Klassenkampfpraxis, die proletarische Revolution als endliche Verwirklichung der Ideale der verschleppten bürgerlichen Revolution »[513].

Le socialisme authentique est fondé sur un autre postulat anthropologique: il reconnaît l'essence sociale de l'homme qui ne peut être réduit à un objet indépendant des autres et indifférent aux autres. La nature humaine selon Döblin est faite de l'interaction continue entre une aspiration à l'autonomie et le désir d'association, entre la pulsion d'autosatisfaction et le désir de faire société. C'est pourquoi les êtres humains ne sont pas seulement guidés par leur intérêt propre, mais le sont aussi par des valeurs, des croyances et des conventions qui les constituent en communauté solidaire. En un mot, ce qui permet de concilier la liberté et l'égalité, c'est le désir de fraternité, valeurs chrétiennes qui vont devenir des valeurs fondatrices de la démocratie et de la laïcité et que Döblin reprendra en 1933 dans son ouvrage philosophique *Unser Dasein*:

> « «So begründet die Resonanz im Erkennen und Mitempfinden das Du in der Welt »[514] [...]. «Und wenn wir die Augen gut offen haben, so finden wir die Welt voller Du, in vielen Gestalten »[515] [...]. « Wir stellen nicht den Menschen in die Mitte der Welt. Die Welt dreht sich nicht um den Menschen »[516]. Wir sahen, in wie hohem Maße die Person der natürlichen und gesellschaftlichen Umwelt verhaftet ist (Natur- und Passions-Ich; Stück der Natur) » [517].

Ces « lettres ouvertes » ont permis à Döblin de proposer une alternative aux discours radicaux et violents du communisme dans un contexte de peur de l'avenir et de mépris de l'autre. Autrement dit, un idéal social qui ne pourra être atteint sans l'exigence démocratique de chacun:

[513]Leo Kreutzer: *Alfred Döblin: Sein Werk bis 1933* (note 191), p.82.
[514]Alfred Döblin: *Unser Dasein* (note 26), p.172.
[515]*Ibid*, p.63.
[516]*Ibid*, p.190.
[517]Klaus Müller- Salget: *Alfred Döblin. Werk und Entwicklung* (note 446), p.247.

> « *Wissen und Verändern* ist für mich, trotz der Einseitigkeiten, so etwas geblieben wie ein deutscher *Discours de la méthode* über die gesellschaftliche und politische Wirklichkeit »[518].

Les « malentendus » autour du marxisme n'ont cessé d'alimenter la presse de gauche, tandis que le parti nazi ne cessait de gagner des voix jusqu'à la victoire finale en 1933. Les intellectuels, dont Döblin, continuaient ostensiblement à nier l'évidence du danger, préférant sans doute les querelles « théoriques » loin des préoccupations *réelles* d'un peuple qui n'a que faire de l'idéal socialiste quand celui-ci ne peut lui proposer du pain. Sur les quelques cent cinquante pages du recueil, Döblin n'en accorde que trois à l'idéologie nazie avant de conclure ainsi:

> « Es ist möglich, daß die Bewegung sich eine Zeit hält; sie wirkt günstig, indem sie die Gegenbewegungen stärkt »[519].

Hitler était sans aucun doute bien trop barbare pour « mériter » que l'on s'attarde sur ses discours dans les cercles très fermés de l'intelligentsia de gauche. Tout au plus agitateur des bas-fonds de la société, le futur chancelier et dictateur sera pourtant celui qui brûlera leurs livres, les chassera de leur pays ou pire encore, les anéantira.

Les problématiques socio- politiques soulevées par Döblin dans *Wissen und Verändern* permirent ainsi de créer un groupe de discussion autour d'écrivains tels que Gottfried Bermann- Fischer, Heinz Gollong, Monty Jacobs, Jacob Wassermann, Oskar Loerke[520]. Dans son autobiographie *Schicksalsreise*, Döblin l'exilé revient sur l'absurdité de cette époque vacillante, où les intellectuels refusent toujours d'admettre l'impossible réalité du nazisme:

> «Und zuletzt saß ich dann in Berlin mit einer kleinen Gruppe von Männern zusammen, Absprengsel aller möglichen Parteien, im Grunde lauter Enttäuschte und Desillusionierte. Wir Splitter kamen zusammen, bis uns der Terror auseinandertrieb » [521].

[518]Alfred Döblin cité par Klaus Müller- Salget. *Ibid*, p.258.
[519]Alfred Döblin: « Wissen und Verändern! » (note 34), p. 262.
[520]Cité par Gabriele Sander in: *Alfred Döblin* (note 41), p.43.
[521]Alfred Döblin: *Schicksalsreise* (note5), p.133.

Gabriele Sander ajoute d'ailleurs à ce propos:

> « Direkte politische Aktionen vor dem Hintergrund des sich immer stärker formierenden Nationalsozialismus kamen jedoch nicht zustande. Zwar scheint Döblin die Gefahr von rechts durchaus erkannt, diese jedoch wie viele Intellektuelle stark unterschätzt zu haben, denn er glaubte zu diesem Zeitpunkt noch nicht ernsthaft an die Machtübernahme der Nazis und das Ende der Weimarer Republik »[522].

Ce n'est qu'en 1932 que Döblin et ses compagnons écrivains décidèrent de réagir en publiant un appel commun contre la gangrène nationale- socialiste, tout en avouant qu'un texte n'aurait plus aucun impact face à des événements désormais irréversibles:

> « Es ist falsch, jetzt öffentlich mit einer Front über den Fronten herauszutreten »[523].

Affaibli par la maladie, Döblin assiste, impuissant et désespéré, à la prise de pouvoir des nazis le 30 janvier 1933. Tout espoir d'instaurer véritablement et de façon pérenne une République démocratique libérale s'effondrait.

Dès lors, Döblin n'était plus en sécurité dans un pays qui lui était étranger. En tant qu' intellectuel, juif de surcroît, il devait quitter l'Allemagne au plus vite, avec dans ses maigres bagages, un roman épique commencé en 1932: *Babylonische Wandrung oder Hochmut kommt vor dem Fall* ou la prise de conscience tardive de la réalité tragique de l'histoire, « eine Arbeit aus traumatischen Umbruchszeiten »[524].

[522]Gabriele Sander: *Alfred Döblin* (note 41), pp. 43-44.
[523]Alfred Döblin: « Rundschreiben » (Juni/ Juli 1932). In: *Briefe* (note 464), pp.170- 171.
[524]Wulf Köpke: « Der Beginn von Döblins babylonischer Wandrung » (pp. 67-84). In*: Internationales Alfred Döblin Kolloquium Paris 1993*. Hrsg. Von Michel Grunewald. Peter Lang. Bern 1995, p.70.

SECTION 2: *Babylonische Wandrung oder Hochmut kommt vor dem Fall* : de la souffrance de l'exil au salut par la conversion

A. Du déni à la reconnaissance d'une situation historique tragique et inédite.

Arrivé en Suisse le 2 mars 1933, Döblin commence son long et difficile exil qui durera douze ans hors d'Allemagne. Dans une lettre adressée à Ferdinand Lion, il écrit ceci:

> « Arzt kann ich nicht mehr sein im Ausland, und schreiben wofür, für wenn? Ich mag über dieses fatales Kapitel nicht nachdenken »[525].

Pourtant, Döblin n'a jamais cessé d'écrire, la création ayant participé directement à sa conversion quelques années plus tard. C'est dans *Schicksalsreise* que l'auteur explique comment est né le projet d'écriture de *Babylonische Wandrung oder Hochmut kommt vor dem Fall*

> « In mir setzte sich 1932 ein merkwürdiges Bild fest [...]: ein uralter, verschimmelter Gott verlässt vor dem Eintritt der letzten Verwesung seinen himmlichen Wohnsitz; in düsterer Strafbefehl, dem er sich nicht entziehen kann, zwingt ihn auf die Erde herunter. Er soll büssen für seinen alten Sünden [...]. Was war das? Es wurde mir erst beim Schreiben dieser babylonischen Wanderung klar: Es war das Gefühl meiner eigenen verlorenen Situation. Es war das Gefühl von Schuld, vieler Schuld, großer Schuld. [...]. Es wurde ein Befehl zum Ausbruch [...]. Es war die Vorwegnahme des Exils [...] »[526].

[525]Alfred Döblin: An Frerdinand Lion (28/04/1933). In: *Briefe* (note 464), p.179.
[526]Alfred Döblin: *Schicksalsreise* (note 5), p. 305.

L'ouvrage, que Döblin intitula d'abord *Konrad, der nicht büssen will*[527], porte la marque de l'exil, de l'errance entre ciel et terre, entre une culpabilité stérile et la volonté d'être sauvé du mal, de la folie, de la mort. *Babylonische Wandrung* est l'œuvre de la dialectique « brisée », de la *conversion* éthique, du sursaut du poète décidé à réévaluer le monde autrement, i.e. d'une façon seulement et simplement humaine:

> « Ein großer Herr ist in zeitgemässe Schwierigkeiten geraten und muss auf seinen bisherigen Aufwand verzichten [...]. Am Schluss muss er, der sich nicht freiwillig den Strapazen unterzogen hat, gestehen: die Reise war lang, aber es hat sich gelohnt [...]. Nebenbei die Geschichte eines Gewaltherrschers, der sich gottänhlich vorkommt, er wird durch den Spass und das Elend unseres Daseins gejagt, sein Aufstieg zu einem armen Menschen » [528].

L'exil est certes un phénomène universel, mais néanmoins difficile à exposer systématiquement, car il se confond avec des notions connexes telles que la solitude, l'éloignement, la rupture, la fuite, le bannissement ou l'esclavage. Il existe, en outre, plusieurs formes d'exil, conjuguées à l'infini dans la littérature, la philosophie, la poésie, sans oublier l'exil intérieur pointé par la psychanalyse. Or au fond, il n'y a pas d'exil, seulement des exilés qui répondent au rejet du discours social:
L'exil n'est-il pas finalement cette longue traversée de la naissance à la mort?

Nous tous, à l'instar de Plutarque, sommes des êtres de passage ici-bas, nous sommes tous des étrangers et des exilés (*phugadas)*[529]. Ne dit-il pas lui-même que la naissance est un voyage (*apodèmiane*), que « l'âme est exilée et errante »[530]. L'exil, comme « impératif catégorique », n'est-il pas plutôt pour l'exilé une manière de *se* penser pour mieux juger l'histoire et saisir enfin toute la portée tragique de sa propre existence? Ne permet-il pas, en même temps, de constater avec effroi que l'humanité elle-même se trouve en situation d'exil depuis deux millénaires parce qu'elle n'a toujours pas trouvé de lieu symbolique, réel et imaginaire de reconnaissance universelle?

---

[527] Gabriele Sander: *Alfred Döblin* (note 41), p.183.
[528] Alfred Döblin: *Babylonische Wandrung oder Hochmut kommt vor dem Fall* (note 13). Prologue.
[529] Cf: *Le Bailly*: « voyage (à l'étranger) ».
[530] Citation de Plutarque tirée du *Bailly*.

L'exil nous renseigne d'abord sur son caractère topologique: c'est un mouvement, un déplacement; mais pour qu'il y ait exil, il faut supposer un lieu d'origine dont le mouvement nous sépare. En ce sens, tout mouvement est considéré comme étant un risque d'exil. Quant au lieu d'origine, il est à la fois ce que l'on quitte et ce vers quoi l'on revient.

L'exil, c'est d'abord une expulsion hors du lieu où je voudrais être. Döblin relate différentes régions que son dieu babylonien arpente car il ne peut plus nommer son lieu d'origine: le ciel, un espace qui ne se situait plus ici-bas, dans la réalité, aux côtés des autres hommes:

> « Über viele Stationen, von denen einige mit Döblins eigenem Fluchtweg übereinstimmen (Zürich, Paris), gelangt er nach einer schier endlosen Kette (tragi-) komischer Episoden und erotischer Abenteuer schließlich zur Erkenntnis seines eitlen « Größenwahns »[531] und zur Verwerfung seines früheren Gewaltmenschentums »[532].

L'exil désigne autrement dit la distance d'un lieu ou l'éloignement de choses d'une vie qui n'est plus avec nous, que ce lien soit d'ordre privé ou public. S'exiler, c'est se déporter soi-même vers une distance à la fois forcée et volontaire, c'est aussi dans le cas de Döblin, une question de vie ou de mort: d'abord, en tant qu' écrivain juif, mais aussi pour échapper à la barbarie d'un peuple tout entier, comme le rappelle Jean-Michel Palmier dans son ouvrage *Weimar en exil*:

> « [Döblin] entend à la radio l'annonce de l'incendie du Reichstag, sans réaliser ce que cela signifie pour lui. Ses amis l'exhortent à partir mais il ne se sent pas en danger. Quand ils parviennent à le persuader qu'il est menacé, il décide de quitter l'Allemagne quelques temps « afin de laisser passer l'orage ». En se rendant à l'Anhalterbahnhof, avec une simple valise, il remarque, devant la porte de son immeuble, un homme dont le manteau civil dissimule mal l'uniforme nazi, qui le fixe et lui emboîte le pas. Döblin doit courir dans le métro pour lui échapper. Il se réfugiera dans un sanatorium à Kreuzlingen, en passant par Stuttgart, mais se demande déjà s'il n'a pris peur pour rien. Il écrit à sa femme qu'il va rentrer dans un

[531]Alfred Döblin: *Babylonische Wandrung*. *Oder Hochmut kommt vor dem* Fall (note 13), p.664.
[532]Gabriele Sander: *Alfred Döblin* (note 41), p.185.

jour ou deux. Celle-ci lui décrit la terreur qui s'est abattue sur Berlin et il comprend que le temps de l'exil a commencé »[533].

Ainsi l'exil döblinien relève-t-il d'une évidence éthique qui marque la continuité de son engagement en tant qu'humaniste authentique et démocrate convaincu. Mais ce n'est que lorsqu'il prit conscience de la situation tragique en Allemagne que Döblin commença véritablement à vivre « son » exil sans éprouver ni soulagement ni « libération ». Dès lors va s'installer un sentiment d'impuissance, de culpabilité et bien sûr, d'extrême solitude qui va se traduire également dans ses œuvres d'exil et celles, plus tardives:

> « Ich selbst bin jetzt arbeitslos. Früher hatte ich ja sonst die Medizin und die Praxis. Ich sehe außer Kesten und einigen Herren jüdischer Organisationen keinen Menschen hier, Deutsche überhaupt nicht, Emigranten schon gar nicht, lerne stark französisch [...]. Viel schmerzlicher als in Zürich »[534].

Babylonische Wandrung se poursuit donc « ailleurs » et nulle part tout à la fois, la souffrance de l'écrivain s'affichant sur le visage de plus en plus humain de Konrad, ce Dieu lui aussi « tombé de haut » pour se jeter contre une terre solide, concrète, tellement réelle qu'on a laissé s'installer durablement l'irrationnelle et l'impensable folie meurtrière:

> « Alfred Döblin umgab zunehmend ein Gefühl der Einsamkeit, Abgeschiedenheit und der Sinnlosigkeit seines Tuns:
> « Ich habe ja nur die Feder und bin isolierter als je ».
> Schien er sich in Zürich zunächst mit dem Exil abgefunden und arrangiert zu haben, so begann er nun zu resignieren. Er, der stets seine Arztpraxis hatte, daneben beständig schrieb und den Austausch mit den anderen Intellektuellen benötigte, zog sich immer mehr zurück »[535].

[533] Jean-Michel Palmier: *Weimar en exil. Vol.1: Exil en Europe, 1933-1940: de l'incendie du Reichstag à la guerre d'Espagne* (note 33), p.133.
[534] Alfred Döblin: « Lettre du 12 janvier 1934, adressée à Gottfried Bermann- Fischer ». In: *Briefe* (note 464), p. 186
[535]Oliver Bernhardt: *Alfred Döblin* (note 454), pp.111-112.

D'abord fuite puis punition, l'exil est devenu pour Döblin la concrétisation, la preuve matérielle à la fois d'une séparation et d'un abandon. De départ provisoire, l'exil est devenu arrachement définitif, sans retour, d'autant que l'écrivain ne s'y est pas du tout préparé, laissant derrière lui le Berlin de ses plus belles années qu'il retrouvera quatorze ans plus tard, en ruines, et qui correspond cette fois à un autre type d'arrachement, une sorte de retrouvailles entre deux êtres qui se sont perdus de vue pendant des années et qui se regardent l'un l'autre sans pouvoir se reconnaître. Tel le visage mutilé, brûlé de l'être jadis tant aimé, Berlin n'est plus que l'ombre d'elle-même, un somnambule marchant lentement à travers la nuit, essayant toujours de garder ses yeux grand ouverts dans le cauchemar de l'obscurité.

Ainsi Döblin est-il atteint par deux sortes d'exil, simultanément: un exil géographique et un exil psychique qui induisent, du même coup, non pas une fuite hors de soi, mais bien plutôt un saut périlleux dans le vide, le sentiment confus et étrange de n'être plus tout à fait soi ni en prise avec sa propre réalité, celle d'« avant »...et que l'auteur met en scène dans *Babylonische Wandrung*:

> « [...] Auch der Roman enthält eine Reihe von Andeutungen, daß der Autor schon während seines ersten Jahres in der Fremde genau um die Note der Flüchtlinge Bescheid wußte, auch wenn er selbst diese erst in den kommenden Jahren in ganzem Umfange kennenlernte. Die Worte des Protagonisten Konrad lassen häufig eine sehr negative Reaktion auf seine irdischen Reiseerfahrungen erkennen, z.B:
> [...] es regnet, ich friere, unsere Sachen sind naß, vom Hunger wollen wir nicht reden »[536]. Und:
> « Die Vernichtung allein ist noch nicht genug, es muß noch die Qual hinzukommen, die Entwürdigung, die Schändung »[537]» [538].

[536]Alfred Döblin: *Babylonische Wandrung* (note 13), p.46.
[537]*Ibid,* p. 86.
[538]Helmut F. Pfanner: « Die Wiederspiegelung der Exilerfahrung in Alfred Döblins *Babylonischer Wandrung* » (pp.68-82). In: *Internationales Alfred Döblin Kolloquium Lausanne 1987. Band 28*. Peter Lang. Bern 1991, p.70.

Quelle serait alors cette réalité que je n'ai pu saisir à temps et qui me pousse à devenir radicalement « autre »?

Dans le cas de Döblin, l'exil marque une prise de conscience redoublée : d'une part, éthique et politique, car l'intellectuel public qu'il « était » avait le devoir de prévenir et surtout, d'agir face au danger nazi; et d'autre part, « poétique », car l'exil entraîne un sentiment d'inquiétante étrangeté, un malaise croissant à l'égard du pays que l'on a quitté et que l'on renie, toute comme son passé, lorsqu'on le retrouve enfin. Lorsque Döblin rentre à Berlin en 1947, ce n'est plus la grande ville « multiple » qu'il observe, terre maternelle de toutes ses idées, mais bien un désert de ruines où tous les pans de sa vie passée se sont éparpillés sur un sol désormais aride, telle Carthage dévastée par Rome:

> « Als ich 1933 diese Stadt verließ, stand sie reich und prächtig, geräuschvoll, quasi gemästet da, mit einem Übermaß von Leben. Berlin war wirklich eine Kapitale, ein Zentrum, ein Umschlagsort für Geistiges und Politisches, auch für die Wirtschaft geworden [...]. So verließ ich damals Berlin. Es war mein wirkliches Zuhause [...]. 1947 aber fuhr ich zögernd nach Berlin zurück [...]. Dort oben gab es Berlin, aber ich scheute mich, ich ängstigte mich beinahe hinzufahren. Warum alles aufreißen? Ich wußte ja, da drüben waren nicht die, die ich verließ, und ich selber, war ich noch derselbe? »[539].

Le Berlin de son chef-d'œuvre de 1929 n'existe plus et confronte l'auteur à ses espoirs d'antan, à une représentation fantasmatique, voire erronée de la réalité, remettant ainsi en cause la posture même de l'écrivain: devait-il, à l'instar d'un Confucius, d'un Aristote ou d'un Machiavel, se faire le conseiller du « Prince » et orienter ses décisions?

[539]Alfred Döblin: *Schicksalsreise* (note 5), pp.334- 335.

Peut-il alors être acteur de l'histoire et la juger tout en même temps? C'est en ce sens que Döblin se sent exilé dans son propre pays: il a « fui » ses propres responsabilités en tant que défenseur des valeurs démocratiques et du savoir multiple, puis il a « délaissé » son peuple et bafoué sa conscience en s'exilant, et enfin, il « renie » en partie le lien indéfectible qui l'unissait à Berlin, « petite Europe » devenue ce gouffre honteusement béant du monstre nazi. En somme, Döblin, rejeté par ce pays qui lui ressemblait tant, le rejette à son tour pour finalement embrasser la foi chrétienne, le repos infini et la félicité absolue:

> « [...] daß ich keine Zeit meines Lebens antireligiös war. Es wird mir schriftlich gegeben, daß ich « als Denker vor der Mystik kapitulierte ». Ich sehe in der Anerkennung der Rätselhaftigkeit und des Geheimnisses dieser Welt nichts von Kapitulation. « Er trat seine Flucht aus der Welt der realen Dinge an ». Aber im Gegenteil ließ ich Illusionen fallen und stand der Realität gegenüber »[540].

L'exil döblinien remet certes en question le rôle de l'intellectuel au sein du politique, mais soulève également la question de la culpabilité collective du peuple allemand et de ce fait, sa responsabilité même. L'exil revêt alors la forme d'une rupture radicale affective, voire filiale- si l'on suppose que l'intellectuel fait figure d'éducateur, d'éclaireur du peuple- avec le pays qui l'a contraint à l'exil. En choisissant volontairement la dictature nazie, les Allemands ont «rejeté » les opposants hors de leurs frontières. Ainsi Döblin devient-il à son tour l'ennemi d'un peuple « assassin », l'ennemi de sa propre culture, et par là même, son propre ennemi ou étranger.

L'exil est en effet une épreuve et de surcroît, particulière et ambiguë, car Döblin fuit certes devant le mal, mais échappe également à sa propre honte qui va perdurer jusqu'à s'accentuer aux Etats-Unis, de 1940 à 1945, où celui-ci pose la question même de la «réhabilitation» de l'écrivain, à savoir: m'est-il encore permis de rechercher et de promouvoir la vérité, alors que celle-ci n'a cessé de tromper ma vigilance? Du grand frisson procuré par ses divers voyages homériques, du grand jeu de dés lancés dans des directions infinies, Döblin se retrouve désormais « hors jeu », échoué sur un territoire qu'il n'a pas choisi ni désiré.

---

[540] *Ibid,* p.351.

Le rejet du pays, finalement, c'est le fait de se sentir étranger dans sa propre communauté, un sentiment d'aliénation tant physique que psychique qui entraîne dans le cas de Döblin un lourd traumatisme. Partir est toujours difficile; partir loin est possible; mais partir loin et pour un temps indéfini -ce qui revient à dire, « pour toujours »- modifie un être, car il change de monde, à tous points de vue. La fameuse *Umwelt*, manière d'être en relation avec ce qui nous entoure, se comprend à partir d'un sol, d'une terre, d'un langage, une langue maternelle qui est aussi pour Döblin la langue de l'écriture[541]. Albrecht Betz pointe ainsi le changement de statut radical des écrivains allemands exilés en France, réduits comme Döblin à la solitude, à la déchéance et la honte:

> « Nur wenige der emigrierten Schriftsteller können französisch und der Pariser Literaturbetrieb mit seinen konkurrierenden Prestigehierarchien, dem verwirrenden Netz der Einflüsse und Interessen, die schwer zu durchschauen sind, erscheint vielen zunächst als Labyrinth. Zudem haben die Autoren ihre eigenen Gruppenkämpfe und persönlichen Animositäten nicht vergessen, sondern meist nur von Berlin nach Paris transportiert. Die materielle Not verleiht Rivalitäten und Ressentiments zusätzlich Gewicht. Hier, wo auch ohne die deutschen Zuwanderer disproportional viele Intellektuelle an einem Ort leben, neigen manche, wie Döblin oder Siegfried Kracauer, eher zu eigenbrötlerischer Abkapselung als zur Verbindung mit Kollegen, die ebenfalls ihrer Lebensbasis beraubt sind »[542].

[541] Döblin se retrouve en quelque sorte dans la position du « barbare » qui « gazouille ». Il va alors puiser dans le mythe [dans *Babylonische Wandrung* et *Amazonas*] pour donner une nouvelle structure au langage et ainsi, transformer ce gazouillement en *Überrealität*.

Il faut rappeler l'humiliation dont furent victimes les plus grands orfèvres de la langue allemande exilés en France et aux Etats-Unis, comme en témoigne Jean-Michel Palmier décrivant « l'exil, cette tragédie quotidienne »: « Ils n'ont souvent rien à offrir que leurs idées, leurs livres, leur courage et leur haine de Hitler. Chaque jour, ils doivent affronter l'égoïsme, l'aveuglement, la mesquinerie de ceux qui ne veulent rien savoir des raisons de leur exil [...]. Jadis écrivain ou acteur célèbre, l'exilé deviendra peu à peu un simple « réfugié d'origine allemande ». Aux Etats-Unis, Brecht ressentira comme une véritable humiliation le fait de devoir épeler son nom; Ernst Toller, le plus grand auteur dramatique de la République de Weimar, de devoir indiquer sa profession. Ses pièces n'étaient plus représentées et le public américain l'ignorait ». Jean -Michel Palmier: *Weimar en exil. Vol.1: Exil en Europe, 1933-1940: de l'incendie du Reichstag à la guerre d'Espagne* (note 33), p.338.

[542]Albrecht Betz: *Exil und Engagement. Deutsche Schriftsteller im Frankreich der dreissiger Jahre. München:* Text und Kritik 1986, p.84.

Ce monde perdu dont Döblin ne peut faire le deuil, c'est aussi une emprise sur une vie qui s'échelonne jusqu'à cinquante-cinq ans, contrairement au « jeune Brecht » qui partit à trente-cinq ans et revint, fort de ses succès en exil, vingt ans après. Döblin fait partie après la guerre des écrivains de l'ancienne Allemagne, celle qui ne s'est pas engagée pour sauver la République du nazisme:

> « Nach dem Verlassen Deutschlands habe ich Naziblätter nur mit Ekel anrühren können [...]. Diese Hydra aus dem deutschem Sumpf streckt auch hierher ihre Polypenarme. Welch tiefe Entehrung und Schändung erfuhr Deutschland durch das Schicksal, dies aus sich hervorzubringen. Ich bin kein Herkules, der eine Hydra im Sumpf erschlagen könnte. Aber was, frage ich mich, habe ich selber eigentlich aufgeboten, oder hätte ich heute aufzubieten, um sie zu vernichten? Mit dem Ekel ist es nicht getan.
>
> Ich habe die Hydra in den letzten Jahren mehr und mehr erkannt. Mir war aufgegangen, was Nazismus darstellt und wie armselig die sogenannte « Propaganda » gegen ihn war. Welche ehrlichen Waffen hatte ich? War das der Herkuleskampf gegen eine Hydra, der man mit Keulenschlägen und Feuerbränden nicht beikommen konnte? Ich hatte immer gefragt: ich sah keine Waffen »[543].

Pendant son exil à Paris puis aux États-Unis, plus douloureux car « extrêmement » éloigné de sa culture, Döblin n'a pas pu trouver d'emprise sur un nouveau monde, il n'a pas trouvé de second « foyer ». Autrement dit, le cosmopolite idéaliste d'antan ne peut plus se sentir chez lui partout sur terre, puisque son propre lieu d'origine lui a été confisqué, volé, arraché. Lieu d'origine, mais aussi « moteur qui faisait tourner [son] essence », le souvenir « Berlin » paralyse la « main gauche » de l'écrivain qui ne peut plus écrire, car l'Exilé prend le pas sur l'Etonné, la mort s'insinue lentement dans son âme désoeuvrée, torturée par l'impuissance et l'incompréhension. Helmut F. Pfanner écrit d'ailleurs à ce propos:

[543] Alfred Döblin: *Babylonische Wandrung* (note 13), p.124.

« Selbst als Konrad schon mehrere Länder durchreist hat, muß er sogar im klassischen Exilland Frankreich noch feststellen, daß dort niemand auf ihn gewartet hat. Ist es unter diesen Umständen verwunderlich, wenn die meisten Exilanten nicht von ihrer Erinnerung an ihr früheres Leben loskommen konnten? Das ihnen allen bekannte Heimweh wird von Konrad in Worten zusammengefaßt, die wohl auch Döblins eigene Gefühle enthalten:

« Warum verläßt man die Heimat? Die Heimat ist schön, und wo man geboren ist, da bleibt man da [...]. Nirgends stehen die Minarette so grade wie zu Hause, nirgends schmeckt der Quell so rein wie in der Heimat »[544] » [545].

Le projet de vivre dans plusieurs mondes possibles devient constat cynique d'un monde à l'avenir incertain, voire chaotique, tel que Döblin l'avait jadis raconté -fictivement toujours- dans *Berge, Meere und Giganten*: un monde où des guerres éclatent les unes après les autres, sans fin...au XXV e siècle! Le « Progrès », la « Raison » n'ont pas attendu longtemps pour faire éclater l'évidence d'une civilisation aveuglée par la volonté et l'ambition insatiables de dominer une terre qu'elle voulait sans partage, globale, violente, sectaire et soumise toute entière à un ordre bouleversant définitivement les rapports entre les hommes.

Le projet döblinien de vivre dans plusieurs mondes à la fois est le projet même de ce que nous pouvons appeler « humanité »; autrement dit, à ce qui aspire à l'unité des mondes. L'Europe a voulu j*ouer* à un jeu dont elle s'est fait seule maître, introduisant ses propres règles et excluant les autres *joueurs* devenus de simples pions et réduits au rôle de spectateurs, soumis à la loi du plus fort et non à la Loi universelle du droit à la différence, de la liberté individuelle et de l'égalité pour tous.

Ce projet d'aspirer à l'unité des mondes, non pas autour de l'Europe et de ses « valeurs », mais de relier toutes les cultures les unes avec les autres n'est-il pas le déracinement par excellence pour un être qui a une origine et ne peut l'oublier? En douze ans d'arrachement, l'écrivain n'a pu vaincre cette fièvre angoissante qui l'a isolé et en même temps lui a révélé cet « être- au -monde » (*das in-der-Welt-sein*[546]).

[544] Ibid, p.180.
[545]Helmut F. Pfanner: « Die Wiederspiegelung der Exilerfahrung in Alfred Döblins *Babylonischer Wandrung* » (pp.68-82). In: *Internationales Alfred Döblin Kolloquium Lausanne 1987* (note 538), p.75.
[546]« l'Être- au- monde ». In: Heidegger : *Sein und Zeit.* Tübingen. Max Niemeyer 1941, p.384.

Par l'angoisse, tout son être est jeté hors de lui: c'est par là que commence l' « exil intérieur ».

L'exilé, en outre, témoigne d'une impuissance à se donner un lieu d'identité et de l'impossibilité qu'ont les autres de se substituer à lui. L'espace de l'exilé devient absurde, parce que le lieu ne peut accueillir cette souffrance-là. Son espace ne conduit par conséquent nulle part, seulement au rêve de pouvoir s'égarer, s'isoler dans une région de l'esprit, devenir un exilé spirituel, un errant qui explore une toute autre terre. Errer, c'est en effet porter ses pas à l'aventure, puis s'égarer. Si l'on dit que l'exilé s'égare, c'est qu'il ne suit pas la voie ordinaire, ni la droite rectitude, ni le parcours naturel. Cette image du poète errant rappelle *La Nuit d'exil* d'Aragon, dont les vers suivants sont découpés tels des morceaux d'exil:

> « Qu'importe à l'exilé que les couleurs soient fausses
> On jurerait dit-il que c'est Paris [...]
> C'est l'Opéra dit-il ce feu follet changeant [...]
> Ces nuits t'en souvient-il quand la nuit nous recouvre
> La nuit qui vient du coeur et n'a pas de matin »[547].

Telle est la complainte de l'exilé, condamné à revivre ce qu'il ne peut oublier, forcé de vivre malgré l'ailleurs. Car si Döblin est capable d'être partout à la fois lorsqu'il écrit derrière ses fenêtres closes à Berlin, ces images reviennent sans cesse où qu'il soit, même et surtout en exil, où cette « absence présente » ne le quitte finalement jamais et qui le maintient vivant, debout, malgré l'immense souffrance qui le submerge et le consume chaque jour un peu plus. Döblin, errant tel Ulysse, flotte entre deux continents qu'il ne peut relier, mais lutte continûment avec cet exil qu'il peut et qu'il doit, à tout moment, surmonter:

[547]Louis Aragon: « La Nuit d'exil ». In: Les yeux d'Elsa. Seghers Poésie d'abord. Paris 2004, p.26.

> « C'est l'homme aux mille tours, muses, qu'il faut me dire, celui qui tant erra quand, de trouble, il eut pillé la ville sainte. Celui qui visita les cités de tant d'hommes et connut leur esprit. Celui qui, sur les mers, passa par tant d'angoisses... »[548.]

L'exilé se trouve dans l'errance, non dans l'erreur, car l'erreur suppose un retour à la vérité qui relie la pensée à l'être. On peut se réveiller de l'erreur par la conscience de sa dérivation, en constatant qu'on a manqué ses objectifs. Dans l'errance on flotte: on est poussé d'un objet à un autre, d'un pays à l'autre. Il existe bien évidemment des exilés qui ont pu retrouver une patrie, considérant que le monde est en tout lieu familier, mais justement, ce ne sont pas ou plus des exilés, privés d'une partie de leur être, condamnés à rechercher en vain le foyer perdu. Le « véritable » exilé, tel Döblin, est incapable de « s'adapter » à une autre culture, lui qui sans répit était à la recherche de la sienne dans une dialectique toujours plus étrange et complexe le mettant à l'épreuve et au centre d'un *jeu* de forces dionysiaques pour enfin arriver au terme d'un long et difficile voyage initiatique:

> « Döblin fühlte sich in Frankreich vor allem wegen seiner mangelnden Spracherkenntnisse zunächst äusserst unwohl: « auf der Flucht vor der [...] quälenden Fremdsprache »[549]»[550].

Puis sur Paris:

> « Ich fürchtete mich vor der Stadt, sie ist zu sehr für mich « die Fremde » »[551].

Enfin, sur l'exil aux États-Unis:

[548]Homère: *L'Odyssée*. *Chant I. Ouverture*. Classiques en Poche, bilingue, « Les Belles Lettres » 2002, p.3.
[549]Alfred Döblin: « Lettre à Elvira et Arthur Rosin » (23 novembre 1933). In: *Briefe* (note 464), p.182.
[550]Gabriele Sander: *Alfred Döblin* (note 41), p.52.
[551] Alfred Döblin :« Lettre à Elvira et Arthur Rosin » . In: *Briefe* (note 464), p.182.

> « ein Schriftsteller trägt mit der Sprache ein Stück seiner Heimat mit sich und eine Amputation (Herüberwechseln zur anderen Sprache) ist tödlich »[552]. « Ich finde die Amerikaner großartig frisch, direkt, frei, auch unerhört menschlich, aber ich sehe auch die völlige Unmöglichkeit, [...] hier Fuß zu fassen »[553], « denn für mich bleibt Amerika das Asylland im Exil »[554].

En vérité, il n'y a aucune mesure entre les États-Unis, ce pays immense, adolescent, « *infans* », et l'Allemagne, dont les vieilles terres sont les fruits des hommes, contenant aussi bien la souffrance que la joie. Ce vaste antagonisme caractérisant les États-Unis comme étant l'image inversée de la vieille Europe, provoque chez Döblin un profond sentiment d'étrangeté à l'égard de cette terre qui l'ignore, ce pays triste et ennuyeux dont le perpétuel silence lui reste inintelligible.

Cette antinomie de l'histoire et de la nature montre déjà le perpétuel dédoublement de l'exilé qui ne cesse de voir et de remodeler le visage de son propre pays. Mais c'est aussi la souffrance de l'exilé qui est double: cet accablement physique s'aggrave d'une douleur morale, liée à l'agonie de l'Europe et à la conscience de la honte nationale:

> « Rejetés par leur patrie, ils ne se sentiront pas pour autant acceptés par leur pays d'accueil. Après l'expérience de la générosité de certains, ils feront l'expérience de la mesquinerie, de l'égoïsme des autres. Leur accent les singularise et déconcerte. Plus tard, on les insultera souvent quand ils parleront allemand. La barbarie les avait chassés d'Allemagne, on leur en infligea les stigmates. Un Allemand, même réfugié, ne saurait être un ami. La victime parle la même langue que son bourreau. C'est alors qu'ils feront lentement l'expérience de ce déracinement, de cette solitude à la fois matérielle et morale, qui conduira certains au suicide »[555].

[552] « Lettre à Arthur et Elvira Rosin ». *Ibid*, p.300.
[553] Alfred Döblin: « Lettre à Elvira et Arthur Rosin » (4 octobre 1943). *Ibid*, p.296.
[554] Alfred Döblin: « Lettre à Peter Döblin » (22 novembre 1943). *Ibid*, p.298.
[555] Jean-Michel Palmier: *Weimar en exil. Vol.1: Exil en Europe, 1933-1940: de l'incendie du Reichstag à la guerre d'Espagne* (note 33), p.367.

C'est en ce sens que Döblin peut être présenté comme un homme qui a perdu deux fois sa patrie, une figure « orphique » s'il en est.
La véritable patrie de l'homme consiste à regarder le ciel, ou, comme dirait Sénèque, « il n'est pas sous la voûte des cieux un coin où l'homme ne soit chez lui »[556].

Mais c'est à Jaspers que nous pouvons emprunter l'usage philosophique de situation pour comprendre le monde de l'exilé s' échappant des limites de son existence[557]. En tant qu'être vivant, nous nous heurtons à des représentations qui restreignent notre action ou nous ouvrent des possibilités, mais parmi ces représentations imagées de la situation, il existe des « situations-limites » inscrites dans la finitude et dont Jaspers nous donne quelques exemples à titre d'illustration: la mort, la souffrance, le combat, la culpabilité[558]. On peut à juste titre y ajouter l'exil qui est toujours une situation de ruse à l'égard de la vie. On peut alors parler d'une transmutation de la conscience, qui passe d'un état d'immanence à un état de transcendance. Autrement dit, l'être vivant s'arrache à ses conditions de vie pour trouver dans le néant de la mort, de la souffrance, du combat, de la culpabilité, une manière d'être dans la sublimation. L'être est « ailleurs », car il est capable de « bondir » lorsqu'il dépasse ces situations-limites qui lui sont imposées.

Jaspers distingue, en outre, trois situations d'exil: le savoir, l'intersubjectivité et enfin, la guerre. Voici comment le philosophe explique la première situation:

> « So erobere ich mein eigenes Sein in der absoluten *Einsamkeit*, wo ich bei der Fragwürdigkeit des in-der-Welt Vorkommenden, im Versinken von allem und auch meines eigenen Daseins, außer der Welt doch noch vor mir so stehe, als wäre ich eine sichere Insel im Ozean, von der aus ich ohne Ziel in die Welt blicke wie in eine wogende Atmosphäre, die sich ins Grenzenlose verliert. Nichts geht mich eigentlich an, aber alles erblicke ich in dem Bewußtsein meines *Wissens*, das der *sichere* Halt ist »[559].

---

[556] Sénèque: *De la tranquilité de l'âme* (Extraits des *Stoïciens, II*). Paris. Gallimard 1962, p.75.
[557] Karl Jaspers: « Existenz als Unbedingtheit in Situation, Bewußtsein und Handlung ». In: *Philosophie. Band II,* « Existenzerhellung ». Berlin. Julius Springer 1932.
[558]« Die erste Grenzsituation ist, daß ich *als Dasein immer in einer bestimmten Situation*, nicht allgemein als das Ganze aller Möglichkeit bin [...]. Während die erste Grenzsituation das Geschichtliche in allem Dasein der Existenz zum Bewußtsein bringt, treffen *einzelne Grenzsituationen* jeden als allgemeine innerhalb seiner jeweils spezifischen Geschichtlichkeit: Tod, Leiden, Kampf, Schuld ». *Ibid*, p.209.
[559]*Ibid,* pp. 204-205.

Le savoir, s'il ne trouve pas la justification de l'être, demeure un concept bien ancré dans la terre d'une île au milieu de l'océan de la vie. N'est-ce pas l'exil de la pensée à l'intérieur même de la pensée? Est-il possible de maîtriser le monde et d'assurer sa vie empirique?

La transposition « sociale » du thème de l'exilé sous l'aspect d'un vagabond dépouillé de tout dans *Babylonische Wandrung*, décrit le brusque effondrement du statut de l'écrivain, passé de la reconnaissance publique à l'exil « définitif », du foyer à la rue. Lui qui croyait détenir la liberté et le pouvoir d'un « dieu », se retrouve désormais réduit à une vie de clochard, double burlesque de l'exilé. D'écrivain -vagabond à vagabond-écrivain, l'ailleurs n'est désormais plus chez soi, il est mortellement étranger:

> « Ich war ein großer, großer Mann, ich war ein König aller Könige, ich saß auf einem Thron über euch allen, ich hielt einen Stab und warf den Blitz, ich habe überirdische Ehren genoßen [...]. Was bin ich jetzt! Mein Thron aus Gold ist eingeschmolzen, meine Paläste stehen nicht mehr, meine Städte liegen unter der Erde. Ich bin ein Hund [...]. Ich schleiche als räudiger Hund unter euch, ich bin von Geschwüren über und über bedeckt, ich bin ein gelber räudiger Hund und belle vor euren Türen »[560].

Cependant, l'exil de Döblin ne se résume pas aux souffrances du dépaysement, ni aux ruminations de l'honneur blessé. Son éloignement va favoriser la méditation, car c'est dans le silence et la solitude extrêmes qu'il va se retrouver et retrouver la vérité de sa propre individualité, car à distance, tout peut redevenir plus visible Ainsi l'exil a-t-il permis à l'écrivain de mesurer l'étendue et la profondeur du désastre, tout comme son dieu babylonien, à chaque étape et rencontre de sa vie d'être humain, celui-ci mesure et prend conscience du désastre moral dans lequel a sombré l'âme de ses anciens sujets. À travers Konrad et son exil vers la responsabilité se révèle ainsi chez Döblin le désir de maintenir, malgré les impostures présentes, la grandeur et la dignité de sa patrie. Cette exigence n'est pas régressive, car un grand peuple ne peut vivre sereinement avec son passé sans dépassement de soi. Döblin, en portant ses

[560]Alfred Döblin: *Babylonische Wandrung* (note 13), pp.230- 231.

réflexions sur le passé et le présent de l'Europe, ne pense d'ailleurs qu'à son avenir, un « Orient » toujours inexploré et synonyme d'étrangeté, un exil temporel qu'il faudra bien surmonter:

> « *Babylonische Wandrung* prätendiert Schicksalsüberlegenheit und muß als Versuch der Selbststabilisierung des fundamental verunsicherten Autors gewertet werden »[561].

Si Döblin se décide à partir, c'est que l'Allemagne est elle-même en exil. Il ne s'agit pas de s'éloigner du pays natal, mais de subsister, voire de survivre quelque part quand celui-ci a volontairement pris la fuite.

L'Europe de Döblin n'est plus terre d'élection, comme il n'est plus de coin tranquille dans le monde. C'est à l'inverse partout qu'il faut être un homme et se battre pour affirmer sa dignité. Döblin le découvre en voyageant, en écrivant, en résistant. Ce qui existe par- dessus tout, c'est la condition humaine que l'auteur, par sa vie et son œuvre, liées par l'amour de la création, nous exhorte à sculpter.

L'exil serait la situation typique de l'intellectuel moderne. L'exil- choisi ou imposé- a concerné bon nombre d'écrivains du XX e siècle. Dans *Condition de l'homme moderne*[562] , Hannah Arendt propose ainsi de « reconsidérer la condition humaine du point de vue de nos expériences et de nos craintes les plus récentes »[563]. Dans cette perspective, elle a proposé le terme de « natalité »[564] qui ne suppose pas l'attachement définitif à un pays. Ce qui est décisif, c'est cette deuxième naissance (dans le sens de se donner naissance à soi-même par soi-même) induisant la volonté de se créer en tant qu' adulte, la capacité de « re-commencer ». Autrement dit, d'agir sur le plan politique, expérience indispensable dans un monde sans cesse en mutation. L'identité ne se constitue pas par l'être, mais bien par l'action.

---

[561]Helmuth Kiesel: *Literarische Trauerarbeit. Das Exil- und Spätwerk Alfred Döblins*. Tübingen. Max Niemeyer 1986, p.100.
[562]Hannah Arendt: *Condition de l'homme moderne.* « Agora ». Calmann- Lévy 1983.
[563] *Ibid,* p.38.
[564] « C'est l'action qui est le plus étroitement liée à la condition humaine de natalité; le commencement inhérent à la naissance peut se faire sentir dans le monde parce que le nouveau venu possède la faculté d'entreprendre du neuf, i.e. d'agir. En ce sens d'initiative un élément d'action, et donc de natalité, est inhérent à toutes les activités humaines. De plus, l'action étant l'activité politique par excellence, la natalité, par opposition à la mortalité, est sans doute la catégorie centrale de la pensée politique, par opposition à la pensée métaphysique ». *Ibid*, p.43.

Ainsi Döblin a -t-il quitté son pays parce que la vérité y était devenue stérile et la liberté d'opinion aussitôt étouffée. Il constate par ailleurs qu'un même mouvement touche la civilisation et l'homme lui-même: un mouvement de déroute et d'abandon, comme d'une réalité qui se délite. Crise des valeurs, perte de foi, vide créatif, autant d'expressions qui jalonnent le parcours döblinien de la grande déception moderne. Celle-ci semble atteindre son apogée lorsque Döblin constate dans *Babylonische Wandrung* que ce sont les ressources les plus intimes, les plus secrètes, les plus merveilleuses de l'homme qui sont touchées: les efforts de sociabilité, de fraternité, d'amour qu'il a fallu des siècles pour construire et qui, en un revers de la main, semblent se dissoudre sous le regard impuissant de l'écrivain. Ainsi, l'exil, avant de qualifier une absence de lieu qui renvoie à la condition métaphysique de l'homme, est la conséquence d'un égarement, d'une perte de voie tant historique que politique et spirituelle. Ainsi, comment se frayer un chemin si celui-ci a été mutilé?

Les progrès du savoir et du pouvoir humains ont en effet détruit les formes premières de la vie, déracinant les hommes et rompant leur contrat social pour décomposer la société en plusieurs milliers d'individualistes ne jurant plus que par le profit et les machines, la vitesse et la concurrence, et reniant totalement leur projet de vivre en paix. Le progrès est ici synonyme d'exil sans retour possible, de tyrannie industrielle et politique que les hommes de bonne volonté ont voulu fuir: leur territoire, leur foyer ayant été dévastés. L'exil et le déracinement sont donc bien au coeur de la réflexion politique döblinienne qui voit en eux la conséquence fatale et tragique de l'évolution même du monde moderne. *Babylonische Wandrung* est en ce sens l'œuvre de l'exil par excellence, car Döblin propose une véritable généalogie du monde moderne en se faisant l'archéologue des origines oubliées de la déception contemporaine:

> « Der Gott Konrad denkt absolut nicht daran, zu büßen, er fühlt sich nicht einmal entthront, abgedankt, und in dieser Haltung verbleibt er. Ich weiß nicht, wie mir mein Plan so im Schreiben ausrutschen konnte. Ein spitzbübischer Kobold spielte mir den Streich. Es war ein Rückschlag. Ich stand im Kampf mit seinem Hin und Her. So, mit diesem Buch ging ich ins Exil, 1933. Es hatte mich nicht weitergebracht und zeigte einen Widerstand, eine Sperrung und Versteifung in mir an. Es ist, als ob ich etwas nahen fühlte und mich verbarrikadierte »[565].

Ce que l'ouvrage raconte, c'est l'histoire d'une transformation sociale et politique qui arrache insensiblement l'homme à ses appartenances, à sa langue, à ses rituels, bref, à sa culture, jusqu'à en faire l'individu solitaire qui n'aura plus d'autre choix, pour sauver sa liberté que de (se) fuir sur les routes du monde moderne. Konrad porte en lui le signe surnaturel des grandes destinées tragiques, tout comme Döblin, au fond, porte celui d'une mort presque désespérée, d'une mort dont Dieu seul connaît secrètement la profondeur. En effet, si le désespoir se trouve au coeur de l'expérience moderne, avec son cortège d'exil et d'errance, c'est parce que l'homme contemporain a perdu le « monde », la Cité, faisant de lui un apatride dans une société qui n'est plus orientée par la clairvoyance de la « Lumière », menacée par l'absence radicale de sens:

> « Im Zentrum der allegorischen Burleske steht der babylonische Gott Marduk, der als Repräsentant einer « verrottenen Gesellschaft »[566] wird »[567].

Ce qui manque en effet à ces sociétés occidentales, c'est un espace commun qui assure l'être- ensemble des hommes et renforce leur sociabilité, où se créent des identités. Or, dit Döblin, on ne peut que constater la destruction et l'anéantissement de cette dimension communautaire, au bout de laquelle s'imposera la figure d'un Konrad dépouillé, chassé de sa propre vie, de son propre espace. Il lui reste à sauver sa liberté en errant tel le saltimbanque, de création en création, les grandes œuvres

[565]Alfred Döblin: « Epilog ». In: *Aufsätze zur Literatur* (note 2), pp. 391-392.
[566]Alfred Döblin: *Babylonische Wandrung* (note 13), p.15.
[567]Gabriele Sander: *Alfred Döblin* (note 41), p.184.

naissant désormais non de la chaleur d'un foyer, mais de la douleur de son absence, comme pour repeupler le monde d'un nouveau sens aux multiples facettes:

> « Dies ist ein Zweig. Ich nehme ihn und zerbreche ihn. So will ich nichts von früher wissen. Es ist aus mit Babylon. Hier bin ich und bist du. Konrad heisse ich und will nichts weiter sein als ein Mensch, vom Kopf bis zu den Füssen, ein gefüllter Schlauch [...]. Verflucht jede Sehnsucht »[568].

[568] Alfred Döblin: *Babylonische Wandrung* (note 13), p.433.

B. L'épopée döblinienne en tant qu' expérience fondatrice du « moi essentiel »

Selon Döblin, le vagabond et l'artiste, ces individus faits de la même chair et du même sang, figurent ensemble parmi les « déclassés » suspects d'illégalité, parce qu'ils mènent une *autre* vie et qu'ils ne se fondent pas dans la masse compacte des anonymes qui préfèrent rester dans l'ombre plutôt que de se laisser guider par la lumière. Refusant humblement les conventions politiques, civiles, morales et religieuses, l'écrivain- vagabond prend le risque de vivre dans la précarité en choisissant de ne vivre que de sa plume. Döblin, qui a fait le choix de ne plus pratiquer la médecine après l'immense succès de *Berlin Alexanderplatz* en 1929, revendique désormais sans fierté sa condition aventureuse de funambule marchant en équilibre sur le fil invisible du temps. Être poète, c'est ainsi vivre sans cesse dans l'angoisse de ne pas être publié, et donc, de ne pas être reconnu. *Babylonische Wandrung* ne sera d'ailleurs publié qu'aux Pays-Bas en 1934, forcée elle aussi à un exil indéfini dû aux événements de l'époque:

> « Ende des Jahres konnte er das Werk in Paris abschließen, das u.d.T. *Babylonische Wandrung oder Hochmut kommt vor dem Fall* im Frühjahr 1934 im Querido- Verlag in einer Auflage von 6000 Exemplaren erschien »[569].

L'œuvre döblinienne commence sa propre errance, reléguant son auteur à un rôle sans prestige, reléguant du même coup le retour de Döblin à l'anonymat. Passant de l'écrivain roi au poète clochardisé, Döblin rend ici hommage aux imposteurs et trompeurs de son temps, qu'il s'agisse des puissants, du peuple ou de lui-même, désormais victimes de cette gigantesque farce de l'Histoire à laquelle tous ont participé: c'est à travers Konrad, personnage dédivinisé et « dé-gradé », que les trompeurs devenus à leur tour trompés sont représentés et jugés par le tribunal de Dieu, omnipotent et seul décideur de leur sort. Progressivement, Konrad le bouffon de l'histoire va aussi émouvoir la compassion du juré lecteur, à la différence d'un Georg irrémédiablement inhumain qui scandalise par ses propos infâmes et son

[569]Gabriele Sander: *Alfred Döblin* (note 41), p.183.

amoralité. Konrad, le trompeur trompé par sa propre ignorance devient ainsi le trompé trompeur qui n'est autre qu'un personnage de comédie, à la manière d'un Tartuffe, type universel de l' « imbécile », victime consentante et résignée par l'imposture. En d'autres termes, Konrad le dieu vaniteux, représente l'imbécillité même des temps modernes. Puis, ce Tartuffe des prestiges, au lieu de retomber dans le mimétisme destructeur et de redevenir sur terre un imposteur à taille humaine, choisit l'errance et l'ascension progressive vers son devoir de vérité et de justice.
Döblin, lucidement révolté contre l'imposture, comprend trop bien que l'histoire lui a joué des tours. Ainsi ne prêtera-t-il pas à son personnage les traits d'un héros aux pouvoirs surhumains, dérisoire caricature de l 'idiot suprême:

> « Dieser babylonisch-chaldäisch- assyrische Gott [...][570] will sich hinter seinem großartigen alten Namen zu verstecken »[571]. « Ist er überhaupt ein Gott? Da er sogar selbst daran zweifelt, ob er die Welt geschaffen hat »[572]. « Er ist kein Gott, sondern kommt sich nur « gottähnlich »[573] » [574].

Konrad, double obscur de l'écrivain, doit subir la présence à ses côtés de Georg, « der Machtsäufer »[575], figure démoniaque et vagabond satanique. Cependant, ce grotesque-là, plus shakespearien que moliéresque, nous inspire l'effroi. À un certain degré de bassesse et d'avilissement, le sordide atteint lui aussi à une sorte de sublime falsifié. Georg représente alors le vagabond dans sa plus misérable et hideuse bouffonnerie, sans les oripeaux de l'imbécilité. Car si Döblin voit en Konrad un imbécile qui cache une énigme métaphysique et spirituelle, il l'arrache par la force de sa volonté et de son raisonnement à l'irrésistible tentation du mensonge et du Mal. Au cours de leur errance respective, Konrad et Georg se retrouve à un croisement fatidique de leur vie où chacun doit affronter l'autre dans une sorte de combat spirituel. Georg offrait à Konrad la tentation suprême de sombrer dans la barbarie, tandis que lui-même subit la malédiction de voir la caricature hideuse et dérisoire de son moi métamorphosé par sa propre imposture. Konrad la lui présente comme un

[570]Alfred Döblin: *Babylonische Wandrung* (note 13), p. 12.
[571] *Ibid*, p.14.
[572]Otto Klein: *Das Thema Gewalt im Werk A.lfred Döblins. Ästhetische, ethische und religiöse Sichtweise* (note 350), p.211.
[573] Alfred Döblin: *Babylonische Wandrung* (note 13), p.7.
[574]Otto Klein (note 350), p.211.
[575] « ivre de pouvoir ». In: Alfred Döblin: *Babylonische Wandrung* (note 13), p.454.

masque collant si étroitement à la peau que le masque et le visage ne font plus qu'un, incapable désormais de se connaître et démontrant ainsi sa véritable nature. Konrad se rend ainsi compte que l'imposture a révélé en lui l'absolu néant d'une existence inauthentique et que plonger dans ces bas-fonds équivaut à se vouer à une errance indéfinie qu'aucune conscience ne saurait soustraire à son indétermination:

> « [...] Konrad rang mit sich, es schien, dass er falsch gegangen war [...]. Er war in die Wüste gegangen und ein paar Dutzend Menschen hatte er mit herausgerissen, nichts hatte er erreicht, ein Sklave war er, auf der Flucht war er zusammengebrochen, man würde seine Knochen aufsammeln und irgendwo verscharren [...]. Da wurde ihm nachts die Klarheit, die ganze Lichte Wahrheit, die bis zu einem Dröhnen und zur Stimme in seinen Ohren wurde. « Die Wahrheit für dich! », hörte er. Aber er hörte nicht in dem Dröhnen, welche es war [...]. Hier bin ich. Ich bringe mich her. Ich will sie, die ganze Wahrheit [...]. Er hörte noch: « Du weißt es! » »[576].

Konrad, dieu sans foi et sans amour pour l'Homme, se rend compte qu'il se mentait à lui-même en jouant une comédie sacrilège. Döblin, refusant de se porter garant des impostures du monde moderne, fait descendre Konrad de son trône divin pour refaire, avec lui, le chemin que doit parcourir tout homme de foi pour recouvrir son humanité. Döblin refuse ainsi de se faire le complice des lâches, de ces imbéciles qui n'osent pas combattre. Il repousse l'idée de se faire la dupe du menteur en cautionnant son mensonge. Döblin et Konrad se renvoient ainsi tour à tour leur image honteuse et méprisante, faisant d'eux des êtres toujours aussi lucides, capables de *bondir* encore plus haut et plus loin, pour le salut de leur âme. La vulgarité et la médiocrité du double monstrueux döblinien se déclarent dans un rire, non plus homérique, mais tragique qui fait toute la justesse et l'ambiguïté des sentiments de l'auteur à l'égard de l'humain. Ce ricanement venu d'ailleurs jusqu'à lui, il l'accepte tel l'appel divin qui désormais fait de lui, non plus seulement l'éclaireur d'un peuple, mais le serviteur du Christ:

> « Konrad zeigt später seinerseits Georg den Mann am Kreuz und zwingt ihn, vor Christus niederzuknien »[577]. In dieser höchst bedeutsamen symbolischen Geste zeigt

[576] *Ibid,* pp. 657-658.
[577] *Ibid,* p.616.

sich der « neue Konrad », da er Georg nicht vor sich, sondern vor dem höchsten Gott demütigt » [578].

Entre deux tragédies, Döblin choisit alors la souffrance active -et non plus réactive-, préférant souffrir avec les imbéciles que réussir grâce à l'imposture. Il scandalise ainsi les imbéciles pour les sortir de leur léthargie et leur conservatisme. À cette fin, il tente de se mettre à leur portée. C'est en ce sens que Döblin fait figure d'écrivain « public », dans le genre particulier de la profession chrétienne, écrivant comme il souffre, comme il espère, à l'instar des autres. Il partage ainsi fraternellement avec les humbles un fonds de sagesse chrétienne et fait de son œuvre l'instrument d'un langage universel où chacun aurait la parole. Surtout, il n'écrit plus pour un petit nombre d'amateurs cultivés, il s'adresse à tous ceux qui veulent s'inscrire et entrer dans son œuvre comme dans un temple. Döblin rend ainsi hommage à la souffrance des hommes, ses frères de solitude:

> « Weiß leuchtet die Sacré- Coeur vom Montmartre über die innere Stadt, wie ein morgenländisches Wunder blickt sie aus einem Schleier herunter. So wild Schrecken und Mord über die Welt fielen, das leidende Menschenwunder ist nicht vergessen[...] » [579].

La solidarité humaine supplante, dans son « métier » d'écrivain, l'art de cultiver sa vie intérieure. La finalité de l'écriture est de toucher les âmes et les coeurs, maintenant plus que jamais, dans un monde ravagé par la haine de l'autre. Afin de ne plus tomber dans le désespoir, Döblin prend le parti de l'espérance. Considérant qu'il s'est perdu sur la voie de l'écriture trop théorique, il continue malgré tout à chercher une issue dont il sait pertinemment qu'il n'en existe pas. *Babylonische Wandrung* est l'œuvre de l'expérience commune, du langage didactique, de la sincérité aussi bien avec autrui qu' avec soi-même.

Döblin, à la fois écrivain et croyant, jouit d'une double responsabilité, car l'un comme l'autre ont le devoir de combattre l'illusion. Il peut à nouveau, tel Konrad, rétablir la vérité en condamnant l'injustice des puissants, compatir avec les pauvres gens et se révolter contre ce qu'ils subissent, eux, passivement, sans chercher à

[578]Helmuth Kiesel: *Literarische Trauerarbeit. Das Exil- und Späwerk Alfred Döblins* (note 561),p.121.
[579]Alfred Döblin: *Babylonische Wandrung* (note 13), p..547.

comprendre leur propre sort. Ils persistent à « faire le mort » pour éviter le pire et lui continue à vivre de sa solitude solidaire.

Dans *Babylonische Wandrung*, c'est Döblin enfant que l'on aperçoit. Il ne pense plus à cet autre lui-même resté de l'autre côté de la frontière française, devenue encore plus étrangère que sa propre enfance. Konrad, ce Dieu tout- puissant qui réapprend à grandir, connaître, aimer, souffrir, mais avec un coeur « humain », se voit enfin simplement, tel qu'il est, un vieil enfant et sans se dédoubler, s' acceptant enfin grâce à l'oubli de soi.

L'art d'écrire peut en effet devenir haïssable, tout comme le moi, quand il dégénère en contemplation narcissique et solitaire de soi. Döblin, musicien des mots, compose ses œuvres non pour le seul amour de l'art, mais surtout pour l'amour du prochain. Il s'adresse à ses frères humains comme à des compagnons de fortune inconnus. Ils ne sont autres que ses propres personnages de roman, tels qu'il les a rêvés et tels qu'ils entreront dans la maison de Dieu et au nom desquels il se risque à parler le langage oublié de la fraternité.

Döblin, le passeur universel, veut ainsi rendre hommage à ses compagnons désoeuvrés en leur parlant de l'amour de Dieu et des hommes tel que le Christ l'a vécu et enseigné par son exemple vivant, et tel que certains imposteurs de l'Eglise l'ont dénaturé. Döblin le vagabond tranquille d'avant la catastrophe, est devenu Döblin le vagabond des rues, déambulant et sautant d'un trottoir à l'autre pour finalement décider de rester parmi les siens, au coeur de la condition humaine:

> « Denn er [Jesus von Nazareth] sah: wir können uns nicht helfen. Was kann die Existenz zum Inhalt haben, welche Aufgabe kann sie uns stellen, wodurch die düstere Art unseres Daseins rechtfertigen, wenn nicht dies: die Reinigung, Erhebung, Aufrichtung verschaffen, die Befreiung von dem Bösen vorbereiten, sich lösen aus der Verstrickung, aus der schändlichen Erniedrigung durch den Bösen. Wohl dem, der mehr hat als seine Augen, mehr als seine Logik und Mathematik. Glückselig der, der mühelos reifen konnte. Aber wohl auch uns, die wir Zeit unseres Lebens gefragt, gesucht und geirrt haben, wohl uns, wenn wir auch als Wrack noch in den Hafen einlaufen und am Fuss des Leuchtturm stehen oder liegen, weil unser inneres Auge immer erblickt hatte »[580].

[580] Alfred Döblin: « Epilog ». In: *Aufsätze zur Literatur* (note 2), pp. 398-399.

L'errance dans *Babylonische Wandrung* représente bien la substance de l'œuvre, car cette expérience de l'errance ne saurait être abordée dans toute sa force symbolique sans tenir compte de son contraire dialectique: la non-errance ou la vérité fondée, celle qui s'offre comme un lieu connu. Ainsi, la fonction de l'errance est-elle de conduire à la vérité, aboutissement de l'exil babylonien? Si l'on se réfère cependant à la Bible, l'errance est vérité, on ne saurait donc les opposer l'une à l'autre. Cette conception de l'histoire de l'errance humaine comme exil, exode, éclaire sans aucun doute la vie de Döblin, avec ses continuelles ruptures, bouleversements, révolutions tant au plan politique que spirituel, comme le pointe Matthias Wegner citant les propos de l'écrivain en exil:

> « Aus dem Titel *Schicksalsreise* wird bereits ersichtlich, daß Döblin seine Flucht als eine schicksalhafte Fügung empfand [...]. Die Emigration war für Döblin, wie er schreibt, « keine Reise von einem französischen Ort zu einem andern, sondern eine Reise zwischen Himmel und Erde ». Diese schicksalhafte Wendung hatte sich, wie Döblin berichtet, schon vor dem Verlassen Deutschlands angekündigt. Sie war ihm damals nur noch nicht in ihrem ganzen Ausmaß zum Bewußtsein gekommen. Döblin erzählt, daß sich schon 1932 ein « merkwürdiges Bild » in ihm festgesetzt habe »[581].

Dans *Babylonische Wandrung*, c'est la maîtrise de la Vérité sur le monde par la médiation de l'Institution - ecclésiastique et politique- qui est totalement remise en question, cette vérité que l'Eglise et l'Etat veulent maintenir à tout prix, alors que l'histoire affolée, affolante, s'échappe de cette vérité fondée sur l'ordre et la servilité :

[581]Matthias Wegner: *Exil und Literatur. Deutsche Schriftsteller im Ausland 1933-1945.* Frankfurt am Main: Athenäum Verlag 1967, pp.158-159.

> « In Philadelphia erklärten sie am 4. Juli, nachdem die Briten verjagt hatten: Wir erachten die folgenden Wahrheiten als unbestreitbar und offenbar. Alle Menschen sind gleichgeschaffen. Der Schöpfer hat sie mit gewissen unveräusserlichen Rechten ausgestattet. Unter diesen Rechten kommen an erster Stelle das Leben, die Freiheit und das Suchen nach Glück [...]. Jedesmal, wenn eine Regierungsform, gleichviel welche, für die Zwecke, um deretwillen sie errichtet wurde, verderblich wird, hat das Volk das Recht, sie zu ändern oder sie abzuschaffen »[582].

Konrad porte en lui au début du roman le *scandale* de l'inhumain. Il faudra attendre la fin, après un long périple semé d'apprentissages et d'une foultitude de bouleversements, pour que ce personnage revête cette fois-ci une figure transcendante, au plus près non seulement de l'humain, mais du divin. La mort de Konrad, c'est ainsi le voile levé sur le scandale du Mal absolu auquel il a, lui aussi, participé. Plus que par l'oubli de son Être, c'est par le sacrifice de sa propre vie que Konrad répond de son humanité devant Dieu et devant tous. Surtout, Konrad fait l'expérience humaine de l'Angoisse, révélée par l'auteur non pas comme expérience psychologique, mais comme l'expérience d'un dévoilement ontologique:

> « [Konrad] lernt den Tod kennen. Langsam öffnen sich ihm die Augen. Das Leben ist nicht nur ein Genießen. Es gibt auch den Tod und viele andere Unannehmlichkeiten. Leben und Vergehen, Geborenwerden und Sterben, diesen Rhythmus nimmt er in sich auf. Viele Stufen der Wandlung folgen. Der Gewaltherrscher, der sich gottähnlich vorkam, wird durch sein Aufstieg zu einem armen Menschen. Er erkennt seine Laster: Größenwahn und Heiterkeit. In dieser Welt des Betruges, der Machtgier und wilder Leidenschaften sieht er in der Herzlichkeit das allein Tätige »[583].

[582] Alfred Döblin: *Babylonische Wandrung* (note 13), p.637.
[583]E. Horbach: « De Weegschaal 1 » (1934). In: *Alfred Döblin im Spiegel der zeitgenössischen Kritik* (note 306), p.337.

Le philosophe Lévinas, dans son étude sur Maurice Blanchot, intitulée « Le regard du poète »[584], montre comment ce penseur aborde la relation de l'être avec l'œuvre d'art. Selon Blanchot, l'art est en effet la seule activité de l'homme lui permettant d'échapper à l'inauthentique:

> « L'œuvre d'art, le poème se situe pour Blanchot en- dehors du Royaume du Jour [...][585]. Blanchot détermine ainsi l'écriture comme une structure quasi folle dans l'économie générale de l'être et par laquelle l'être n'est plus une économie [...] car il ne porte plus, abordé à travers l'écriture, aucune habitation, ne comporte aucune intériorité. Il est espace littéraire, c'est-à-dire extériorité absolue- extériorité de l'absolu exil »[586].

C'est ainsi que Döblin décide de vivre cette solitude jusqu'au bout de son exil à Paris, afin de ne pas perdre la Foi, l'Espérance, cette Présence toujours aussi fidèle. Dans un monde qui ne se maîtrise plus, l'écrivain choisit la démarche inverse, l'errance, faisant de lui un être au bord du vide et du néant, comme le vagabond dont il ne reste que l'espérance, unique source de vie et de liberté:

> « je nach dem Ort, an dem ich lande, wird das Buch enden in Berlin, Zürich, Paris, London, Straßburg. 75% stehen auf Paris »[587].

Le philosophe Emmanuel Lévinas, en tant que croyant et lecteur de la Bible, croit comme Döblin en cette idée d'errance créatrice. Écrire, dit-il en évoquant la pensée de Blanchot, « à l'être comme lieu d'errance, à l'inhabitable »[588].

Écrire projette une lumière aurorale sur le monde, et le sens de cette lumière projetée sur l'art, c'est de « rend[re] à notre séjour son essence d'exil et aux merveilles de notre architecture [...] leur fonction de cabanes dans le désert »[589].

---

[584]Emmanuel lévinas: *Sur Maurice Blanchot*. Paris. Fata Morgana 1975.
[585]*Ibid,* p.12.
[586]*Ibid,* p.17.
[587] Alfred Döblin: « Lettre à Ferdinand Lion » (28 avril 1933). In: *Briefe* (note 464), p.179.
[588] Emmanuel Lévinas: *Sur Maurice Blanchot* (note 384), p.19.
[589]*Ibid,* pp.19- 23.

Écrire rappelle l'homme à sa condition humaine, nomade, vagabonde. Ainsi pouvons- nous mieux saisir, dans cette perspective, le sens de l'épreuve de l'extériorité traversée par Konrad. Il est de lui donner ce statut de l'exil qui seul va lui permettre d'échanger avec ceux que la vie a pris en son sein et rejetés dans le néant. Döblin fait passer Konrad, représentant de l'homme crépusculaire, de ville en ville, de cultures en cultures**,** d'une rive à l'autre, de l'horizon du pouvoir à celui du silence et de l'humble impuissance.

Autrement dit l'écriture, ainsi que l'interprète Lévinas citant Blanchot, « rappelle l'essence du nomadisme » et par conséquent, c'est chez l'homme nomade, l'homme pauvre, qu'est née et s'est développée la représentation monothéiste. En proie à la faim, au froid et à la servitude et à l'exploitation par les Puissants, ce dernier a mis sa foi et son espérance dans le « Dieu invisible qu'aucun ciel ne peut contenir [...] . Dieu de la justice, du désert, des hommes »[590].

Nous pouvons à ce propos ajouter cette citation de l'écrivain Georges Bernanos: « Souffrir l'injustice, c'est la condition de l'homme mortel »[591], dont la portée rappelle étonnamment l'exil babylonien. Konrad doit en effet *apprendre* à souffrir pour acquérir l'humanité et gagner sa liberté:

> « Die « Wandrung » ist einmal der Weg Konrads vom hochmütigen Gott zum armen Menschen und ein andermal der Durchgang durch die Geschichte des westlichen Zivilisation »[592].

La pauvreté, thème récurrent dans *Babylonische Wandrung*, est étroitement lié au thème de l'exil chez Döblin. La confrontation du lecteur avec les injustices de la guerre et de la maladie l'oblige à faire face à la vérité d'un monde jusqu'ici oublié, voire banni par les imposteurs du pouvoir. Döblin pose ici la question de la part éthique dans l'avènement d'une vérité de l'être- soi, en ceci que l'Être ne peut s'accomplir de manière authentique dans un monde injuste où règne la terreur et la misère:

---

[590]*Ibid,* p.23-25.
[591]Georges Bernanos: *Journal d'un curé de campagne.* Paris. Plon 1961, p. 32.
[592]Otto Klein: *Das Thema Gewalt im Werk Alfred Döblins. Ästhetische, ethische und religiöse Sichtweise* (note 350), p.212.

« [...] die Krüppel, das verstümmelte, zerfallene, entartete Fleisch [...] weiße, leere Augen [...]. Die formlosen Klumpen. Die weissen Gesichter mit augenlosen Höhlen. Sie schreien krächzend, das Leiden frißt ihre Kehle auf. Es hat die Finger abgebrochen, sieh die Stümpfe ihrer Hände [...]. Dies alles aber -du, der hier vorübergeht- ist dein Leib, derselbe, der die süße Liebe mit glatten heissen Gliedern schenkt [...]. Dies, was hier ohne Arme und Beine auf einem Kastengestell sitzt, hat ein lebendiges Menschengesicht und ist ein lebender Mensch [...]. Diese Gesichter, breit und geschwollen, verdickt und weiß wie die von Löwen, sind Menschengesichter »[593].

Comment ne pas penser aux tableaux d'un Otto Dix représentant ces « Amputés » de la Première guerre gisant dans la rue, mais dont le regard reste dignement humain face à ceux dont le visage reste fixe, en une inhumanité stupéfiante.

En faisant sienne la douleur des hommes qu'il rencontre, Konrad opère au sein de la vérité de l'être cette métamorphose qui se laissait attendre depuis le début du roman, à travers le cataclysme psychique prolongé de l'angoisse. Son statut divin cesse, toute connivence avec cette vérité toute-puissante s'estompe pour rejoindre son essence d'exode et d'enfance telle qu'elle s'est manifestée dans le Christ exilé du Père, mais telle aussi que l'Église du Christ l'avait oubliée. Dès lors, il pourra aborder les êtres brisés jusqu'à la mort elle-même. Chaque rencontre montre ainsi comment, au contact de l'altérité, le chemin de l'errance renforce cet Être véritable et authentique que se risque à devenir Konrad. Car ce dieu qui possédait tout: richesse, pouvoir, et même l'immortalité, ne peut connaître la réelle souffrance des hommes, l'existence même. La cause du bannissement de Konrad, c'est finalement « l'absence de contact avec son propre être intérieur »[594].

Karlfried Graf Durckheim, disciple de Carl Gustav Jung, distingue à ce titre, trois niveaux d'intériorisation en l'homme: le « petit moi » (Konrad « als Verderber, Gewaltherren, Räuber und Prasser »[595]), dominé par l'égocentrisme avide de puissance, de sécurité, de prestige et de savoir, qui s'applique à Konrad avant son bannissement du royaume des dieux; le « moi existentiel » qui veut se donner à une cause, une communauté, une personne, mais parce qu'il y trouve consciemment ou

[593]Alfred Döblin: *Babylonische Wandrung* (note 13), pp.425-426.
[594]Karlfried Graf Durckheim: *L'Expérience de la transcendance. Collection « Spiritualités vivantes ».* Paris. Albin Michel 1994, p.64.
[595]Alfred Döblin: *Babylonische* Wandrung, (note 13), pp.14, 27.

non intérêt ou revalorisation, et qui renvoie à Konrad au début de son exil (« Wir sind fühlloser Stein »[596]); et enfin, le « moi essentiel » (« der zweite Konrad »[597]) qui est, quant à lui, l'espace intérieur où se révèle l' « Être essentiel, cette façon qu'a l'Essence divine supra-terrestre d'être présente en nous et le désir d'être visible dans le monde, en nous et à travers nous »[598], et qui correspond ici au désir du personnage babylonien de compter parmi les hommes, comprenant les valeurs fondamentales que sont la compassion et l'empathie.

Plus loin, Durckeim désignera l'Être essentiel comme « le Christ intérieur »[599]. Selon le psychologue, seul le degré d'intériorisation ultime est de nature à unifier et pacifier l'individu. Cependant, le moi reste souvent prisonnier des structures du moi existentiel, ce qui peut induire une tension destructrice, mais aussi se révéler bénéfique, ce qui est le cas pour Konrad: car il peut induire, en effet, une véritable prise de conscience et un changement radical de « direction » ; en somme, ce que la tradition chrétienne appelle « conversion » et qui interviendra, comme on le sait, quelques années plus tard, réconciliant enfin Döblin avec lui-même. L'image du « Christ intérieur »[600] intervient également dans *Babylonische Wandrung*, lorsque Konrad prend pleinement conscience de toute la souffrance humaine. La conversion peut ainsi s'opérer, Konrad s'humanisant peu à peu:

> « Eine große Führung durchzieht diese Welt und sichtet alles, was geschieht. Gerechtigkeit ist noch das Geringste, was hier geschieht. Freundschaft, Liebe, Sehnsucht, Wissen durchziehen die Welt und müssen unaufhörlich die Erstarrung und den kalten winterlichen Tod lösen, in den die Gewalt alles werfen will. Sie schütten, was oben ist, nach unten und heben, was unten ist, nach oben. Wohl uns allen, daß wir ganz klein und schwach, so arme, nein reiche Menschen geworden

[596]*Ibid,* p.506.
[597]*Ibid,* p.616.
[598]Karlfried Graf Durckheim (note 594), pp. 16-17.
[599]*Ibid,* p.18.
[600]Dans le Livre VI de son ouvrage *Unser Dasein* (« Von kleinen und großen Menschen »), Döblin y oppose ainsi les « grands hommes » aux « petites gens » : « Klein sind jene, die den Widerspruch des Seins nicht ertragen, sondern in Ohnmacht, Schlaf und Tod stürzen, in die « drei Zufluchten » (*Unser Dasein* (note 26), p. 297). Vor allem von Selbstmorden ist die Rede [...]. Als große Menschen erscheinen jene beiden Verkünder des Göttlichen, die ihn von früh auf begleitet haben [...]: Gotama Buddha und Jesus Christus (pp.342-346) ». In: Klaus Müller- Salget: *Alfred Döblin. Werk und* Entwicklung (note 446), p.246.

> sind, wir sind gut aufbewahrt. Wehe den Harten, Gewaltigen, Blinden, ihr Weg wird nicht zu Ende sein, bis sie ganz gebüßt haben und erweicht sind »[601].

Au moment d'écrire *Wang-lun* ou *Wallenstein*, Döblin essayait sans doute de créer des personnages volontaristes, engagés et efficaces. Or, celui-ci soutient à présent que rien de tout cela n'était alors inscrit profondément en lui:

> « Ich setzte nun, um das Problem zu ergründen, um hinter das Geheimnis solchen Bruchs und solcher Wendung zu kommen, abermals einen Menschen in Bewegung, einen Mann, der gleichfalls gut in seinem Fleisch sitzt, diesmal einen wirklich exzessiv hochmütigen, einen babylonischen Gott »[602].

Babylonische Wandrung symbolise ainsi pour son auteur le premier ouvrage de vérité, tant sur lui-même que sur les autres, ces hommes qu'il ne connaissait pas. Avec cette œuvre, c'est tout l'élan cathartique de l'écriture qu'il décide enfin de créer, sans pathos ni rancoeur, relâchant toues les fibres de son âme pour sortir toutes les larmes de son corps. Cette lucidité grandissante va de pair avec un désarroi intérieur insurmontable. Tout comme lui, le « nouvel » être humain Konrad a opéré cette prise de conscience qui a été à la fois son tourment et son salut. Elle a été sa torture, mais elle lui a aussi assuré cet accès ultime et transcendant au « moi essentiel », ce *Ich über der Natur* dont Döblin n'avait pas encore trouvé la voie, la conversion ou plutôt *re*conversion qui l'a conduit à *bondir* à nouveau vers d'autres « cieux », gagné par la paix, en route vers cet Orient salutaire.

Au moment de mourir, Konrad comprend soudain qu'il a ainsi héroïquement, à l'issue de son exil, renoncé à l'héroïsme théorique et accepté sa voie, sa « petite » et humble voie de renaissance spirituelle. Selon la tradition mystique jungienne, l'intériorité essentielle n'est en effet pas le lieu du subjectivisme égoïste, mais bien le lieu de la communion. C'est le lieu où s'expérimente le jaillissement d'une réalité intime qui m'est plus intime que ma propre intimité. C'est à la fois le lieu où s'anime une joie ontologique, découverte, et l'endroit où, par la suite, l'homme entre en communion avec l'Autre, avec les autres. Konrad ne peut être qu'à la marge, car peu d'hommes prennent le risque de cette aventure; il expérimente, de façon progressive

[601] Alfred Döblin: *Babylonische Wandrung* (note 13), pp.665-666.
[602] Alfred Döblin: « Epilog ». In: *Aufsätze zur Literatur* (note 2), p.391.

et au fur et à mesure de son apprentissage humain, la communion au coeur de sa marge. Celle- ci se fait par exemple découverte de la solidarité avec les Juifs de Strasbourg:

> « Ich will aber nicht lange knien und zusehen. Denn ich muß den Tod überwinden. Damit warf sich Konrad selbst am Weg zum Friedhof in den Schnee neben den Brüdern, hatte eine Geißel in der Hand und schlug seinen Rücken. Das Schmerz drang furchtbar in ihn [...] »[603].

Babylonische Wandrung est à ce titre un appel à la communion en tant qu'acte de résistance face à une représentation individualiste et déterministe du monde. Ce dieu dépouillé à l'état d'homme doit apprendre à *rester vivant* avec comme seule arme sa dignité humaine, car, comme l'affirme Döblin, telle est la condition de toute vie condamnée à l'errance.

Les étapes « babyloniennes » sont des lieux définitivement exilés de l'origine, d'un exil insurmontable parce que métaphysique: espace de la quête et de l'errance, mais aussi des parodies, des excentricités, de l'humour. L'exilé s'affirme ainsi double, dédoublant. Chacun vit exilé des autres. Apprendre, c'est approfondir ce qui les sépare. La connaissance seule et seulement exile ou morcelle. L'imaginaire fusionne et relie. La contemplation identifie. L'exil pulvérise les unités acquises: l'individu en exil est alors disponible pour de nouvelles et vertigineuses analogies: il se fait clochard d'un *no man's land* frayé par les surréalistes après lui. Car le kaléidoscope des mondes et l'arrachement à son pays constituent le dynamisme de toute poésie.

La condition poétique n'est pas d'appartenir ou de résider, mais d'aller et venir entre les mondes, traducteur et traître, d'explorer et de faire résonner le multiple, dans et hors de soi-même. *Babylonische Wandrung* se place ainsi sous le signe de l' « ex-centricité », du sentiment de ne pas être là tout à fait. Döblin écrit à partir d'une catastrophe historique et avec le lancinant sentiment de la nostalgie et du deuil: la grande complicité de l'écrivain avec un peuple protéiforme laisse place à l'extrême douleur d'être lui aussi, un Allemand banni de l'humanité.

[603] Alfred Döblin: *Babylonische Wandrung* (note 13), p.506.

La lutte de l'homme contre le pouvoir et pour la Justice est celle de la mémoire contre l'oubli. La logique du pouvoir est en effet de dévoyer la mémoire, en manipulant le passé. La ruse du pouvoir est d'en appeler à l'enfance en nous, à la nostalgie d'un monde neuf, innocent et sans passé, disponible et superfétatoire. Ainsi, l'avenir devient enfantin, car au royaume du totalitarisme, l'humanité redevient enfant, amnésique et mimétique. Contre ces simplifications politiques, Döblin s'attache à décrire la pluralité des territoires *dans* et *entre* les individus, à rappeler la difficulté et la complexité étrange, parfois fantastique, du lien social. La rencontre de Konrad avec de multiples « autres », ses « autres » en lui, va faire surgir violemment son sentiment d'appartenance à l'humanité, car l'autre, c'est le même dissocié.

C'est aussi la lutte constante de l'écrivain contre la dégradation de l'exil en oubli du présent :

« Nous, les écrivains exilés, possédons les moyens de surmonter le déchirement et le déracinement que nous imposent ces régimes.. »[604], écrit l'écrivain Julio Cortazar dans *Pour une idée différente de l'exil* . Ainsi, le terme « errer » a deux acceptions, correspondant à deux étymologies: *iterare*, au sens de « cheminer », a donné *errare;* « errer », « être égaré », et au figuré, « s'écarter de la vérité », « être dans l'erreur »; *itinerare*, « voyager », a donné *errare*: « errer » au sens de « voyager »: le chevalier errant n'est pas perdu, mais part à l'aventure; l' « erre » est allure, trace; les « errements » ne sont pas des « erreurs », mais des procédés habituels. La polysémie du terme « errer » va ainsi tout à fait de pair avec le sens döblinien du voyageur errant, tantôt vagabond en quête d'une forme d'action plus juste (comme dans *Wang-lun*), tantôt puissante divinité banni de son royaume et forcé de vivre toute l'humaine condition. Döblin lui-même s'inscrit dans une poétique de l'errance, de la discontinuité, du voyage, passant du recueil politique à l'autobiographie, de l'essai philosophique à l'épopée tragi- comique.

[604]Julio Cortazar: *«* Pour une idée différente de l'exil *»* . In: *Le Magazine littéraire* (septembre 1979), p.31.

C. L'errance « babylonienne » ou l'Être tendu vers la tragédie

Cette « odyssée » dans le temps et l'espace révèle chez Döblin une indéfectible soif de création qui fait naître en lui un rythme effréné, une alternance de pulsion de vie et de pulsion de mort, l'incitant constamment à cette recherche de la vérité et faisant de lui un éternel errant.

L'archétype du voyageur, du nomade dans *Babylonische Wandrung*, « se déplace » désormais sur le terrain du sacré: il s'agit du pèlerin, dérivant du mot latin *peregrinus* [605]qui a pour racine soit *per ager*, i.e. « à travers champs », soit *per eger*[606], qui indique un passage de frontières à partir duquel le voyageur se trouve « étranger » dans un pays qui n'est pas le sien. Le pèlerin doit par conséquent cheminer sur une route inhabituelle, inconnue, voire « étrange ». Cette route entraîne en outre séparations et sacrifices, mais elle doit, par principe, le diriger vers un lieu saint, où l'âme et le corps peuvent étancher leur soif d'un univers sacré[607].

Ainsi pouvons-nous considérer l'exil spirituel döblinien comme un pèlerinage en route vers le royaume de Dieu, sa vie ayant été ponctuée par des ruptures continuelles depuis son enfance et l'abandon du père. L'œuvre reflète fidèlement sa vie, qui n'est que construction et déconstruction, étapes et épreuves, courts succès et longues souffrances, kaléidoscope dont les multiples faces n'ont cesse de *jouer*, de ruser, de faire et défaire les liens qui unissent l'homme aux autres. L'œuvre de sa vie réside dans le devenir homme, ni plus ni moins; et pour y accéder, il se doit de refaire et défaire sa vie comme son œuvre, toujours recommencer une nouvelle histoire pour transformer l'Histoire de demain, et ceci, sans jamais abandonner. D'où également la chance donnée à Konrad l'immobile de parcourir ce « vieux » monde qui nous échappe, de nos origines à notre présent, de se détacher, de se libérer d'une indifférence qui chasse la mémoire et force l'oubli de l'Histoire.

[605]Cf: *Le Gaffiot*
[606] *Ibid.*
[607]Jean Chélini et Henry Branthomme: *Les chemins de Dieu. Histoires des pèlerinages chrétiens des origines à nos jours*. Paris. Hachette 1982.

Konrad est ainsi un homme qui ne se connaît pas lui-même ni les autres hommes, si bien qu'il doit chercher par lui-même le sens de sa vie, hors de la masse et hors de toute transmission héréditaire. Il se trouve livré à lui-même, tel l'étranger errant dans un monde étrange.

L'historien russe de la littérature Mikaël Bahktine a introduit le concept de « chronotope »[608] qu'il a emprunté au roman grec du 1er et du 2ème siècles. Cette appellation vise en effet à saisir ce qui, dans un texte, peut être considéré comme un espace-temps nécessaire pour saisir le sens de l'écriture romanesque. Bahktine appelle le « chronotope » un « roman d'épreuves et d'aventures »[609], i.e. un type de roman où les personnages doivent subir et surmonter toute une série d'épreuves. Dans *Babylonische Wandrung* se retrouve également cette nécessité quasi vitale de surmonter les épreuves de la vie et que Konrad doit vivre pour devenir un être humain digne de ce nom.

Dans le roman d'épreuves et d'aventures, trois *topoï* ou archétypes sont présents: la route, étroitement liée aux deux autres que sont la rencontre et la reconnaissance**,** et que l'on retrouve dans les tragédies grecques. On connaît l'importance de la rencontre dans l'œuvre döblinienne: tous les personnages romanesques döbliniens (Wang-lun, Wallenstein, Manas, Biberkopf, Konrad, Las Casas) font, à un moment donné de leur aventure, l'expérience d'une ou plusieurs rencontre(s) qui modifie(nt) profondément leur existence.

Le motif de la route chez Döblin revêt par conséquent un sens hautement symbolique qui renvoie à l'onirique aussi bien qu'au fantastique, car comme le note Gaston Bachelard : dans l'homme, « tout est chemin »[610]. Néanmoins, ce chemin est différent selon les êtres qui le trace et aucun ne saurait être qu'une simple ligne droite à sens unique, sans virage ni détour. La route « babylonienne » sert ainsi, par de multiples « résonances » *extra- ordinaires*, à mener Konrad vers une ouverture créatrice, voire vitaliste, vers une quête de la vie authentique. Konrad parcourt certes différentes terres, il n'en reste pas moins qu'il trace, guidé par sa raison, une seule et même route le menant au terme de son exil à Paris, à bonne destination, à sa propre destinée. Cependant, la route babylonienne, vertigineuse compagne, immense

[608] Mikaël Bahktine: *Esthétique et théorie du roman.* Paris. Gamillard 1978, p. 14.
[609] *Ibid*, p.19.
[610] Gaston Bachelard: *La terre et les rêveries de repos.* Paris. Librairie José Corti 1948, p.213.

promesse, va mener à la mort qui l'emporte finalement sur la vie, car si l'on peut aller jusqu'au bout de soi-même, on ne peut aller au bout du monde.

Ceux qui s'écartent volontairement de la route nécessaire à tout renouvellement de leur âme et de leur esprit ne peuvent échapper à la sentence finale, réfutant leur propre existence, leur propre vocation en tant qu'hommes, pleinement et simplement. La longue route de Babylone menant à la réalité du présent renvoie ainsi à l'idée de « chute », de « régression », de « lâcheté » (le refus et l'incapacité de volonté et de courage), à l'Inhumain, au Mal absolu, à l'homme réduit à l'état animal, par opposition à l'homme *debout*, à l'homme « en marche ». En mourant, Konrad accepte son destin humblement, le mystère de la Création s'accomplissant en lui-même et faisant de lui un être non plus en devenir, mais pleinement accompli.

Babylonische Wandrung apparaît ainsi comme une œuvre mouvementée et en mouvement, où les notions de marche, de pensée et d'écriture sont étroitement liées et décrivent fidèlement la vie de l'auteur, qui jadis arpentait les rues de Berlin en observant tout ce qui bousculait sa pensée qui à son tour, accouchait d'une œuvre chaque fois différente. C'est précisément cette déambulation de la pensée qui entraîne de ce fait cette superposition des lieux et des temps et qui plonge le narrateur dans un labyrinthe intellectuel dont l'errance est le moteur.

Ce poème du poète libanais d'origine syrienne Adonis chante l'errance, ce chemin qui dévie de la mort et nous porte vers plusieurs vies, car la vie n'est que mouvement(s), étapes, métamorphoses, alternance, chocs, « cahots »:

« L'errance, l'errance
L'errance nous sauve et guide nos pas
L'errance est clarté
et le reste n'est que masque

L'errance nous lie à tout ce qui est autre
Elle accroche à nos rêves le visage des mers

Et l'errance est attente »[611].

[611]Adonis: *Chants de Mihyar le Damascène*. Traduit par Anne Wade- Minkowski.Paris. Sinbad 1983, p.161.

En effet, l'errance n'est qu' « attente »[612], jamais en repos, toujours en alerte. Ne plus être *dans* l'attente, en alerte, le regard tourné vers l' « a- venir », c'est rester immobile, figé dans un silence de mort. L'errance est attente, car errer signifie chercher sans jamais faillir à sa tâche, celle de se trouver soi-même, de rencontrer l'autre et créer sur cette vieille terre d'Europe un nouvel ordre, plus juste et plus harmonieux. Konrad se balade ainsi d'oasis en oasis, dans un désert à l'horizon caché, signe d'un avenir à « re(construire) ». *Babylonische Wandrung* est ainsi, à mon sens, l'œuvre la plus poétique et la plus onirique de Döblin, où le rêve – cette errance, cet égarement, ces multiples détours de la conscience- métamorphosant le réel, confine parfois au fantastique. Cette nouvelle vie -l'exil- qui surgit après la prise de pouvoir par les nazis dans son pays est appréhendée différemment sur le plan poétique, à travers la sensibilité, les fantasmes du narrateur ou des personnages:

> « Konrad wird durch das welthistorisch bewanderte oder orakelhaft weise Kamel Kamilla darüber belehrt, daß sein Exil ein dauerndes sein werde und ihm die Eröffnung der ganzen Wahrheit über sich selbst noch bevorstehe »[613]:
>
> « Sei du von edlem Geschlecht wie ich und so gesunken, so wirst du alles verstehen. Was rettet uns und hält uns am Dasein? Nur der Glaube, das Festhalten daran, was wir sind »[614].

Döblin entretient, voire nourrit à la fois ses rapports ambigus avec l'Allemagne et ses questionnements en tant qu'homme et écrivain. *Babylonische Wandrung* fait par conséquent partie de l'héritage des poètes errants, Döblin ayant superposé au fur et à mesure du tissage narratif la relecture des mythes antiques, de l'Ancien et du Nouveau Testament, les traces d'Homère jusqu'à Rimbaud, voyageurs infatigables à travers les mots et l'histoire. Au croisement de différentes cultures, de divers héritages et de multiples langages, Döblin est l'écrivain de la Rencontre, *au-delà* des frontières, des idéologies et des individualismes et *par-delà* le passé et son histoire.

---

[612]Dans le sens d'« attention »: être attentif au moindre indice d'humanité.
[613]Helmuth Kiesel: *Literarische Trauerarbeit. Das Exil- und Spätwerk Alfred Döblins* (note 561), p.112.
[614]Alfred Döblin: *Babylonische Wandrung* (note 13), pp.188-189.

Babylonische Wandrung elle-même est structurée comme une errance, le personnage de Konrad se lançant *à la poursuite* de sa vie d'homme, à travers une aventure rocambolesque faite de métamorphoses, entre chaos et lumière, angoisse et attente de l'avenir, tiraillements entre la volonté de devenir humain et le manque de courage face à la violente réalité qui le fait constamment passer de l'errance à l'égarement, mais qui révèle toute l'ambiguïté et l'énigme qui subsistera toujours dans la condition humaine: nous contenons tous une part d'inhumanité en nous que nous décidons de combattre ou non, mais qui ne disparaîtra jamais tout à fait, dévoilant ainsi notre infime présence en ce monde, et donc, notre impuissance à agir seul sans celle, indispensable, d'autrui. L'identification du « Soi- même comme un autre »[615], pour reprendre le titre d'un ouvrage de Ricoeur, induit ainsi l'angoisse de son propre vide, de son étrangeté.

L'épopée de Konrad ne commence véritablement que lorsque celui-ci a pleinement et librement décider de s'y engager. Avec cette prise de conscience, il ne peut plus revenir sur ses pas, car explique le philosophe Vladimir Jankélévitch dans *L'aventure, l'ennui, le sérieux*, « il se bat pour son tout-ou-rien, il se bat pour sa peau. Ce qui est en jeu désormais c'est sa destinée même; c 'est, comme on dit, une question de vie ou de mort. L'aventure, alors, est sur le point de cesser d'être une aventure pour devenir tragédie »[616].

Aventure tragique, car on ne sait ni quand ni comment elle va finir, « son déclenchement est libre et volontaire, mais sa continuation et surtout sa conclusion se perdent dans les brumes menaçantes, dans l 'inquiétante ambiguïté de l'avenir »[617].

En cela, l'homme n'est qu'un demi-dieu, tout comme sa liberté n'est qu'une demi-liberté, comme sa puissance n'est en aucun cas toute-puissance. Jankélévitch met ainsi en parallèle notre impuissance en tant qu'êtres « boiteux » et l'irréversibilité du temps. Une telle « dissymétrie » ne peut qu'alimenter l'ambiguïté chez l'homme.

[615]Paul Ricoeur: *Soi-même comme un autre*. Paris. Essais Seuil 1996.
[616]Valdimir Jankélévitch: *L'aventure, l'ennui, le sérieux.* Aubier « Présence et pensée ». Paris. Edition Montaigne 1963, p.17.
[617] *Ibid.*

Sans la destinée tragique de « l'aventureux », sans la douleur, la souffrance, voire la mort, l'aventure n'aurait aucun sens, car une aventure à partie de laquelle on serait sûr de réchapper n'est pas une aventure. La raison en est « la finitude de la créature ». C'est pour cette raison que Döblin dépouille Konrad de sa nature immortelle, afin que celui-ci puisse vivre son aventure en toute conscience, avec ses peurs, ses angoisses, mais aussi ses joies; autrement dit, saisir toute la tessiture complexe et turbulente de l'existence:

> « Bevor [der Gott] seinen « himmlischen » Hochmut endgültig ablegt und die Rolle des armen Konrad akzeptiert, hat er- nach einem in Döblins Romanen mehrmals realisierten Muster- verschiedene Stufen der Menschwerdung zu überwinden: ein durchaus schmerzlicher Prozeß der Enthüllung[618] und Erfüllung[619] zugleich »[620].

Jankélévitch poursuit d'ailleurs ainsi:

> Un ange, étant incapable de mourir, ne peut courir d'aventures: il aurait beau descendre dans les entrailles du sol, explorer les profondeurs de l'océan, monter en fusée jusqu'à l'étoile polaire...Rien n'y fait! L'être immortel, avec son invisible cotte de mailles, ne peut courir de dangers puisqu'il ne peut pas mourir. Peut-être les anges auraient-ils bien envie de mourir pour pouvoir, comme tout le monde, courir des aventures; ils sont condamnés, hélas! à l'immortalité et meurent peut-être de ne pas mourir! C'est une chose simple: pour pouvoir courir une aventure, il faut être mortel, et de mille manières vulnérables.[621]

La « précarité incurable » de notre existence conforte notre désir d'aventure, sans cette conscience de la mort, l'aventure ne pourrait être ce délicieux mélange d'angoisses intenses et de joies toujours nouvelles. L'aventure étant l'adversaire de la mauvaise répétition, donc de cette immortalité figée dans un silence mortifaire, elle est la définition même de la vie authentiquement vécue par l'homme, cet être fragile et sans cesse blessé dans son narcissisme. L'aventure humaine, c'est creuser jusqu' à

[618]« enthüllen » (« révéler »). In: *Babylonische Wandrung* (note 13), p.407.
[619]« erfüllen » (« accomplir »). *Ibid*, p.76.
[620]Helmuth Kiesel: *Literarische Trauerarbeit. Das Exil- und Spätwerk Alfred Döblins* (note 561), p. 111.
[621]Vladimir Jankélévitch (note 616),p.19.

l'extrémité même de l'humain. La mort étant « la limite absolue qu'on atteindrait si l'on allait à fond et jusqu'au bout au lieu de s'arrêter en route: c'est le fond infime de toute profondeur et l'apogée suprême de toute hauteur et le point extrême de toute distance. La mort est au bout de toutes les avenues lorsqu'on les prolonge indéfiniment en quelque sens que ce soit»[622].

Konrad a tellement désiré son aventure qu'il a voulu prolonger lui aussi son propre être, sa propre existence, ses propres limites. L'exil même de Konrad, ce long et difficile périple à travers des cultures, des peuples et des langues « étranges », évoque ce désir d'atteindre l'extrémité en tous points et en tous sens, qu'il s'agisse de gravir le sommet d'une montagne, d'atteindre la profondeur de la terre ou encore de partir à la quête des quatre points cardinaux de la planète. L'aventureux, infatigable explorateur de vie(s), aspire à cet espace rêvé par un Saint- Augustin ou un Thomas More, où l'homme pourrait vivre en homme, « ni ange ni bête »[623]. Ce qui fait de nous des êtres vivants, c'est que nous ne savons pas quand ni comment nous allons mourir, car si nous le savions, nous ne pourrions supporter la vie. Platon relatait dans le *Gorgias* que Zeus, ayant lui-même privé les hommes de leur immortalité, il décida de leur cacher la date de leur mort. Nous mourrons tous, mais nous ne saurons jamais quand. Inversement c'est par l'aventure et le désir ardent d'avenir que nous pouvons progresser et nous orienter et ainsi, nous projeter dans la Vie et laisser la Mort dans l'ombre: « la vie est donc *entr'ouverte* »[624].

En somme, l'aventure contemporaine relatée par Döblin dans *Babylonische Wandrung*, est un départ sans retour. Konrad n'est pas un aventurier qui, tel Ulysse, projette de revenir dans sa patrie, puisqu'il en a été banni définitivement. Il va au contraire effectuer un pèlerinage vers des contrées inconnues que jamais plus il ne reverra. Ce « périple mystique » n'est donc pas un circuit fermé, mais cette fenêtre sur le monde dont parlait Döblin dans sa dédicace au vieux sage Liè-Dsi dans *Wang-lun*. Berlin était autrefois, avant la « catastrophe » du nazisme et l'exil qui s'ensuivit, « *le* monde » qui s'agitait en tous sens sous sa fenêtre. Berlin était cette mer qu'Ulysse traversait, cet infini de l'horizon chimérique qui poussait Döblin le naufragé vers d'autres rivages. Mais après chaque « expédition », il revenait toujours, attendant de pied ferme le prochain départ vers l'ailleurs.

[622] *Ibid,* p.20.
[623] *Ibid,* p.21.
[624] *Ibid,* p.23.

Avec l'exil, ce départ sans retour apparaît sous la forme même de Konrad, car Konrad *est* lui-même un départ. Ulysse est loin, rentré chez lui depuis bien longtemps. C'est désormais Konrad qui part, cette fois *contraint et forcé*, n'ayant d'autre choix que de s'en sortir *autrement* que par le désir du retour. Obéissant à l'appel lointain mais salutaire de l'horizon, il décide finalement d'embarquer *de plein pied* sur ce vaisseau « dansant » qui n'est autre que l'aventure de sa vie.

En d'autres termes, *Babylonische Wandrung* propose un autre type d'aventure, inachevée et inattendue, qui va à l'encontre même de l'œuvre d'art achevée et parfaite, de ces poèmes que l'on réciterait par coeur. L'ouverture spatio-temporelle de *Babylonische Wandrung* permet ainsi l'aventure de Konrad, au péril de sa vie et de sa liberté.

Döblin conçoit l'exil babylonien comme une aventure extraterritoriale, i.e. « hors de l'ordre » (*extra ordinem*), exceptionnelle et littéralement excentrique. Lorsque Konrad rencontre Alexandra et qu'il fait en même temps la rencontre de l'amour, « die tiefste Auslöschung »[625], l'aventure n'est plus excentrique, mais centrale, car elle bouleverse l'existence jusqu'à sa racine. C'est ainsi que Jankélévitch confère à l'aventure amoureuse un caractère « sérieux, voire tragique »[626].

En outre, Döblin met en avant l'idée de destinée, non pas de destin, i.e. cette tension toujours exacerbée de l'individu vers « l'a-venir ». Le destin de Konrad était de rester un Dieu prospérant dans son Royaume et jouissant de sa toute-puissance au détriment de ses « sujets » humains. Mais ce qui ne fait pas partie du destin de Konrad le Divin fait sans doute partie, dans un sens plus profond, de la destinée de Konrad l'Humain.

L'aventure amoureuse apparaît donc dans l'existence tendue de Konrad comme une pause accordée à ses sentiments encore inconnus à l'égard d'une femme, de l'être aimé. Là aussi, cette fameuse aventure peut atteindre les limites de l'existence, celles mêmes où l'amour et la mort se côtoient les yeux dans les yeux, et dont la métaphysique a toujours souligné la profonde fraternité:

[625] « l'effacement [l'oubli de soi] le plus profond ». In: Alfred Döblin: *Babylonische Wandrung* (note 13), p.410.
[626]Vladimir Jankélévitch: *L'aventure, l'ennui, le sérieux* (note 616), p.32.

> « Jetzt weiß ich, wie man Mensch ist. Ich sträube mich nicht mehr, Georg, ich sag dir dies: ich sträube mich nicht. Jede Faser von mir gebe ich dafür hin. Du denkst an den Tod und fürchtest dich davor. Ich kenne die Liebe, einen Menschen, diesen Menschen, Alexandra, es ist mein Leben, mein Dasein. Was ist schon, wenn es daneben noch den Tod gibt »[627].

La rencontre de Konrad avec l'être aimé n'est en fait que la manifestation personnifiée de l' « Aventure » qui, vécue passionnément, ne peut être qu'amoureuse. Konrad est progressivement passé du jeu au sérieux, puis s'est finalement laissé emporter par « le crescendo passionnel qui [le] fait glisser [...] du sérieux au tragique, l'être aventureux est entraîné en quelque sorte passionnément »[628].

Aller à la rencontre de la passion amoureuse et au-devant des aventures, aussi multiples soient-elles, faire surgir devant soi les surprenantes possibilités du hasard, telle est en somme l'apanage de l'aventure de la modernité, froide et cynique, et dans laquelle l'homme européen, fort de ses aventures passées -« Grandes Découvertes », colonialisme, recherche d'un idéal exotique-, s'est élevé en aventu*rier* suprême, arborant fièrement ses mains puissantes, souillées par le sang de ses nombreuses victimes. Ainsi Konrad prend-il conscience du jeu malsain, voire mortel qui s'offre à lui, et dans lequel l'homme « moderne » finit toujours gagnant et « les autres », toujours esclaves. Il ne s'agit pas non plus de retourner la flèche du hasard dans la direction inverse, mais bien de stopper cette macabre « roulette russe » où l'humanité « joue » finalement sa propre existence:

> « Der unermüdliche Kampf aller Menschen, besonders der Armen und der Unterdrückten, um Freiheit, Frieden, echte Gesellschaft und um Einklang mit der Natur gibt genug Beispiele für Tapferkeit, Kraft und Heroismus »[629].

[627] Alfred Döblin: *Babylonische Wandrung* (note 13), p.385.
[628] Jankélévitch: *L'aventure, l'ennui, le sérieux* (note 616), p.37.
[629] Alfred Döblin: « Der historische Roman und wir ». In: *Aufsätze zur Literatur* (note 2), p.186.

Döblin « offre » finalement à Konrad une seconde vie- une seconde « chance »-, dont la seule certitude consiste certes en sa finitude, mais dont les multiples incertitudes feront de lui un aventu*reux* qui sans cesse (se) risque en se plaçant dans l'action, face au danger. Konrad a vécu en Dieu, mais a-t-il réellement vécu? Cette seconde vie n'est-elle pas objectivement la première, car authentique et véritable? Konrad n'a d'abord que l'apparence de l'être humain**,** il doit aller au-devant de la connaissance et de l'action pour le devenir, sa mort étant le gage de son humanité. Au cours de son aventure « passionnée », une seconde vie se fait jour, s'épanouit, se nourrit de ses propres expériences, ses épreuves, ses étapes. Cette vie à l'intérieur de *la* vie n'est autre que la volonté et la capacité de s'allonger à l'infini, de constamment se mettre à l'épreuve, de *bondir,* de ramasser et lancer la flèche du devenir à l'infini. Pouvoir créer sa vie comme l'on crée une œuvre d'art, dit Döblin.

Cette vie enclavée par l'immensité de l'existence résiste tel l'oasis au milieu du désert asséché et au milieu duquel l'homme se sent pour la première fois exister. Le monde est rempli d'oasis qui tendent à s'assécher. À nous d'en créer de nouveaux, de reconstruire et de sauvegarder les rares richesses de ce monde sans cesse en devenir.

Quitter un temps ou pour toujours cette vie aride et morne, sortir de son ennuyeuse quotidienneté et décider enfin de goûter au vagabondage, à la posture de la marge, à la vertigineuse passion de vivre en homme libre errant en toutes les contrées du monde, dans toutes les directions possibles. Jankélévitch écrit à ce propos:

> « La grande vie sérieuse et la petite vie intense, elles sont l'une à l'autre comme la vérité du jour et la vérité de la nuit, qui sont contradictoires et pourtant également vraies, qui sont donc incomparables. Le choix qu'on fait entre elles ne ressemble-t-il pas à un pari ? » [630].

[630]Vladimir Jankélévitch: *L'aventure, l'ennui, le sérieux* (note 616), p.39.

Chaque rencontre devient alors pour Konrad une petite aventure dans cette grande aventure qu'est la vie humaine, cet itinéraire labyrinthique qui oblige l'homme à faire des choix, autant de paliers, de marches le menant à une destinée nouvelle. L'aventure de Konrad ressemble ainsi à celle, décrite par Jankélévitch, du fonctionnaire qui chaque jour suit le même itinéraire et qui, un jour pourtant, au détour d'une rencontre, celle d'une femme qui lui sourit, décide de faire un « crochet »[631]:

> « [...] il ne change pas à la station de métro où il est habitué à tourner. Son aventure ressemble à celle des atomes d'Epicure qui tombaient parallèlement dans le vide. Si ces atomes avaient continué à tomber d'une chute sempiternelle les uns à côté des autres, il ne serait jamais rien arrivé. Pour que quelque chose advienne en général, il a fallu qu'un atome fasse un caprice, veuille vivre sa vie et s'écarte des autres. Il a fallu une *rencontre*. C'est ce que les Epicuriens appelaient déclinaison (*parégklisis*) »[632].

Le sourire, signe de la reconnaissance, de ma présence face à autrui, peut déclencher en moi un bouleversement psychique qui me place et me déplace face à moi-même et me fait dire: « j'existe ». Je peux enfin me voir et me découvrir dans le regard de l'autre qui me regarde, qui me rencontre à son tour. Je peux ne pas lui répondre et poursuivre ma route droite et sans obstacles jusqu'à la fin de ma vie. Je peux aussi puiser dans toute mon humanité en lui signifiant que, grâce à lui, je me suis (re)trouvé et j'ai eu soudain envie de bousculer ma vie, de l'*orienter* différemment, vers tous les possibles:

> « [...] de ricochet en ricochet naissent les amoncellements, les chaînes de montagnes, les continents, tout le relief du sol et en un mot le monde pittoresque qui est le nôtre. Tel est aussi le passionnant zigzag sur le chemin journalier du bureau: comme la déclinaison amorce une cosmogonie et donne naissance à un monde réel, ainsi la rencontre déclenche, de proche en proche, les événements qui emplissent une histoire réelle et les émotions qui passionnent une vie réelle [...]. La vie commence

[631] *Ibid.*
[632] *Ibid.*

> avec quelque chose qui arrive; quand survient ou advient l'événement [...]. Et il advient enfin que le fonctionnaire amoureux cesse complètement de se rendre à son travail [...]. L'aventure est ainsi devenue coextensive à l'ensemble de la vie; la seconde vie est devenue la première, et même la seule »[633].

Ce désir d'avènement, d'épiphanie permettant de toujours avancer vers un avenir qui nous paraît plus proche, n'annonce-t-il pas chez l'auteur de *Babylonische Wandrung* l'immanence d'un autre événement, bien plus grand et bien plus « céleste »? À la mort de Konrad qui marque l'achèvement du roman et la fin du premier exil döblinien, l'auteur ne se trouve-t-il pas sur le seuil, juste derrière cette porte *entr'ouverte* qui le sépare de Dieu? La mort de Konrad sonne le glas d'une nouvelle étape döblinienne: Dieu se trouve de l'autre côté de cette fameuse porte qui tardait à s'ouvrir. *Babylonische Wandrung* a été ce long chemin, cette difficile mais nécessaire errance tant intellectuelle que spirituelle jusqu'à ce *sursaut* menant à la voie divine et à la paix intérieure.

Autrement dit, l'aventure est cet instant privilégié qui bouscule les conventions et traverse l'invisible frontière entre le possible et l'impossible, qui extirpe les passions enfouies dans un secret et profond ennui. Konrad ayant réussi à *se convertir* à l'existence humaine, il ouvre ainsi la voie à son auteur qui, *reconverti* à l'avenir mais désarmé face au destin collectif de l'humanité, s'en remettra à Dieu, désormais seule garantie et demeure d'un Amour et d'une Confiance infinies.

En tous les cas, l'aventureux Konrad qui jadis au Royaume des dieux régnait dans l'obscurité totale, se retrouve sur le chemin menant, s'il le désire véritablement et de toute son âme, à la faible lumière qu'il aura lui-même fait jaillir de tout son être sur une terre sèche et maculée de cendres. Encore faut-il qu'une majorité d'hommes aient en eux ce sursaut *divin* qui leur permettra de suivre la voie de l'autonomie individuelle et non plus de la médiocrité collective.

L'image du chemin clair-obscur que l'homme aventureux parcourt individuellement fait écho à toute l'ambiguïté des personnages döbliniens précédents, mais aussi à celle de l'existence humaine en général. Cette épopée spirituelle place en effet Konrad, l'Homme, aussi bien face à la certitude de la mort qu'à l'incertitude de l'avenir. Il reste aux aguets derrière la porte entrebâillée de l'existence, à la fois restée

[633] *Ibid,* p.40.

close par la mort et laissée grande ouverte par sa passion inassouvie de l'avenir. L'aventureux, ce joueur invétéré de hasards, se trouve à la fois *dans* la vie et *hors de* son être ; grâce à la lumière qui illumine son existence, il peut désormais s'orienter, seul, vers son authentique destinée:

> « Ach, wie vieles, wunderbar vieles kann der Mensch, sie hätten es ja in den Städten gesehen, aber das Schwerste und Mächtige, das wahrhaftig und allein Tätige sei doch die Herzlichkeit. Man müße dieses Licht immer höher über die schreckliche Finsternis erheben. Daß es doch nie erlösche, damit wir nicht versinken und verschlungen werden von den grausigen Gewalten, die auch da sind! »[634].

[634]Alfred Döblin: *Babylonische Wandrung* (note 13), p.665.

SECTION 3: Le mythe comme accès au Sens. De la théorie à l'acte didactique.

A. Döblin ou la figure du Juif errant: suis-je condamné à errer toute mon existence?

Dans *Babylonische Wandrung*, Döblin conçoit l'exil de Konrad comme la longue et difficile marche vers la lumière, vers ce sentiment d'humanité que l'Europe a progressivement effacé. L'exil döblinien offre ainsi au « non-humain » l'ultime possibilité de devenir humain, de progresser, mais aussi de se risquer. En quittant sa vie quiète de sédentaire, le dieu démoniaque renonce au pouvoir pour l'inconnu d'un ailleurs. Ainsi, avant d'atteindre le port, il lui faut franchir l'océan aux mille tempêtes. Le terme « voie » (du latin *via*), qui a donné « voyage » en français, a aussi laissé « voyou »- celui qui traîne dans les rues-. Face aux risques de cet exil, seule une nécessité impérieuse pouvait forcer Konrad à se mettre en chemin: cette curiosité et ce désir dévorants de découvrir l'humanité *par soi-même* et peut-être aussi le risque de se connaître soi-même.

Il s'agit pour Döblin de rompre avec cette tradition juive de la culpabilité qui a condamné tout un peuple à l'exil éternel sans possibilité de pardon ni de rémission. Konrad doit certes expier, mais en « bondissant» et en dépassant sa culpabilité afin d'avancer sur la voie de la réconciliation et de la paix avec sa propre conscience. Selon Döblin, le peuple juif n'a eu de cesse de s'accuser d'un crime qui est à la racine même de tous les sentiments de culpabilité du genre humain. Pourquoi en effet ce sentiment de culpabilité n'a-t-il pas abouti à un aveu du « crime »? La crainte de Dieu, inspirée par la peur de châtiments effroyables qui les habitaient depuis si longtemps était si forte qu'ils n'osaient avouer leur faute. Mais ce qui les menaçait bien plus encore était cette perte de l'indépendance nationale, la captivité, la dispersion. Le peuple juif a connu la séparation, selon le théoricien et collaborateur de Freud, Theodor Reik:

> « L'oppression, la domination étaient certes des épreuves douloureuses et accablantes, mais en un certain sens, elles étaient inconsciemment bien accueillies, parce que leur gravité même semblait être un signe avant- coureur de l'apaisement qui allait suivre. Elles semblaient plutôt tempérer le sentiment de culpabilité qui, si souvent, se manifeste dans le besoin inconscient de punition »[635].

En effet, l'adoration fanatique de leur Dieu, la concentration sur le Seigneur de toute la ferveur religieuse et la survivance de la foi juive malgré deux millénaires de répression et de persécution, tout cela offre un témoignage suffisant de l'amour porté par les Juifs au Dieu de leur histoire. Cette incroyable ténacité, cet attachement au seul vrai Dieu, cette loyauté extrême et cette absolue dévotion pourraient sans aucun doute expliquer pourquoi ce sentiment de culpabilité ne pouvait être dépassé ou tout au moins atténué. C'est dans son ouvrage théorique *Unser Dasein* (1932-1933) que Döblin désigne le peuple juif comme étant le peuple de la culpabilité par excellence, du malheur, du passé, du sacrifice « passif », à l'inverse du sacrifice salutaire et cathartique d'un Konrad agissant sur sa propre vie au lieu de subir passivement le déterminisme de l'histoire:

> « Zweitausend Jahre sind keine Kleinigkeit, und in zweitausend Jahren kann man viel beten und Erinnerungsunterricht geben, aber das « Leben » fordert seine Rechte, das Leben im Keller, - und da wird man rachitisch. Zum rachitischen Dasein gehört die Verleumdung des Lichtes. Man sagt: der echte Mensch wohnt im Keller; oben im Licht offen auf Strassen und Feldern sich bewegen, ist rückständig[...]; im Keller ist immer eine und dieselbe angenehme Stickluft und eine gleiche Finsternis, auf die man sich verlassen kann. Man hat kein Land, keinen Staat, treibt keine Politik, man ist kein Volk- oder doch ein Volk, lassen wir es im Dunkeln- man ist Jude, « durch die Idee » »[636].

[635]Theodor Reik: *Mythe et culpabilité. Crime et châtiment de l'humanité*. Paris. PUF 1979, p.322.
[636]Alfred Döblin: *Unser Dasein* (note 26), p.386.

Selon Reik, l'agressivité et la haine à l'égard de Dieu le père étaient inconsciemment aussi vivantes et intenses qu'à l'âge préhistorique où eut lieu le meurtre de son premier représentant. Ainsi, l'agressivité refoulée doit être soigneusement gardée, car libérer la bête féroce serait extrêmement dangereux. L'apaisement du sentiment de culpabilité demeure impossible, tant cette rage meurtrière a été conservée et entretenue:

> « Cette tendance inconsciente à la rébellion qui rend nécessaire une vigilance continuelle a conduit la piété à l'égard du Dieu ancestral à une hauteur jamais atteinte par aucun peuple de l'Antiquité et bien supérieure à celles des autres divinités. La plus légère transgression de Ses lois était traitée comme s'il s'agissait d'une impulsion meurtrière »[637].

Ce sentiment de culpabilité inconscient, qui a son origine dans le crime originaire, n'a jamais abandonné les Juifs. Cependant, poursuit Reik, c'est aussi cette rébellion cachée contre Dieu, successeur mortel du père ancestral, qui fut transmis de génération en génération:

> « L'influence continue de ces deux tendances contradictoires, ou plutôt complémentaires, est manifeste dans les vicissitudes des juifs. La conséquence la plus importante peut-être du sentiment intense de culpabilité renouvelé sans cesse par le retour de la tentation est que les juifs ne peuvent pas se pardonner à eux-mêmes. Un tel pardon semble être la condition qui permettrait de briser le cercle vicieux de la culpabilité et de la tentation »[638].

Cette rébellion « souterraine » va totalement à l'encontre de la réflexion döblinienne de la culpabilité qui consiste bien plutôt à prendre conscience de sa « faute », mais dans une perspective active, voire réactive d'*Aufhebung,* de sursaut critique vers la *conversion,*i.e. le désir de se tourner enfin vers l' « a-venir », vers la vérité et un peu plus de liberté. Voici ce que Klaus Müller- Salget écrit à ce propos:

---

[637]Theodor Reik: *Mythe et culpabilité* (note 635), p. 324.
[638] *Ibid,* p.325.

> « Es ist kein Zufall und nur scheinbar ein Widerspruch, daß mit der Entdeckung des Ich das Schuldmotiv so wichtig ist; nur beim autonomen, verantwortlichen Einzelmenschen kann von persönlicher Schuld ja die Rede ist »[639].

Döblin- Konrad choisit de s'embarquer dans une histoire où « se convertir » devient une traversée, non plus désertique, mais consentie. Il n'a pas choisi d'être juif ni de s'exiler, encore moins les catastrophes de l'Histoire, mais bien l'écriture en tant que choix éthique. *Babylonische Wandrung* est en ce sens non pas un renoncement, mais un acquiescement à la vie. En effet, Döblin crée de nouveaux objets de désir afin de ne pas subir continûment les tragédies successives de l'histoire que sont le nazisme, l'exil, la guerre. Cette conversion à l'amour afin de renoncer au mal, de lui tourner le dos pour continuer son propre « Orient » ne pouvait qu'aboutir à une autre conversion, cette fois mystique, à la religion chrétienne quelques années plus tard. Ce fut l'appel qu'il attendait depuis longtemps déjà: un père qui sera toujours présent, qui ne le quittera plus. Döblin retrouve ainsi son père dans le Dieu des chrétiens, mais un père bienveillant, *heimlich*; autrement dit, un retour au pays natal d'où le père ne peut plus s'échapper ni se défiler.

Nous l'avons dit, la tentation de répéter le péché originel rend impossible aux juifs toute tentative de faire la paix avec Yahvé. Cette rébellion « souterraine », qui a empêché la réconciliation avec Dieu, a provoqué le martyre juif, comme le souligne Reik:

> « Ce martyre a été inconsciemment perçu comme le châtiment du péché originel, mais aussi comme le châtiment pour sa perpétuation. Inconsciemment, ils savaient que tout châtiment et toute punition qu'ils recevaient de leur sévère surveillant divin ne les feraient pas se repentir et abandonner leurs manières obstinées et rebelles. Lui-même ne les avait-il pas appelés « peuple obstiné »? »[640].

[639]Klaus Müller- Salget: *Alfred Döblin. Werk und Entwicklung* (note 446), p.248.
[640] Theodor Reik: *Mythe et culpabilité* (note 635), p.326.

Ici, Reik compare le peuple juif à des enfants qui mettent en avant leur faiblesse (« ils ont été vilains »[641]) et leurs défauts « pardonnables »: « c'est justement parce que nous sommes si provoquants et méchants que Tu dois nous pardonner et nous aimer »[642]. Il s'agit en effet non pas d'une demande d'aide ou de pitié, mais bien d'un rappel de Son obligation de Se tourner vers ses enfants, de les reconnaître et de les aimer comme Il l'avait promis. Döblin reprend aussi les notion de faiblesse et de soumission, de « régression » infantile et de mauvaise répétition qui s'appliquent au peuple juif, en les comparant à la classe prolétarienne qui a cependant réussi à s'émanciper de la tutelle et de la Loi du plus fort. L'ouvrier, en effet, a toujours été considéré, au même titre que la femme, le jeune, l'artiste, le fou ou le primitif, à l'enfant qu'il faut impérativement éduquer. On retrouve là encore chez Döblin cette volonté de rétablir la vérité sur le monde tel qu'il est, dans sa complexité et en devenir, i.e. un monde pluriel dans lequel vivent plusieurs humanités et sur le monde tel qu'il devrait être, i.e. un monde en paix où règne l'exigence de justice et d'égalité. Tout comme dans *Wang-lun*, les peuples oppressés se battent pour gagner leur liberté et protéger leur intégrité, mais en toute conscience et en toute responsabilité. Ainsi, le peuple juif fait partie de la masse inerte, aveugle et apathique qui vit volontairement sous la tutelle de l'Institution, tant religieuse que politique:

> « Auch die Proletarier haben kein Vaterland. Das Faktum aber, das diesem Satz zugrunde liegt, ist ein anderes als jüdische. Die Proletarier sind klassenmässig entrechtet, sie können sich ihr Vaterland erobern, und sind dabei. Sie nehmen, wo sie zur Macht kommen, dem Staat seinen alten Charakter der Unterdrückung nach aussen und innen und ordnen die Gesellschaft auf der Grundlage der Solidarität. Den Juden fehlt die elementare Voraussetzung für solch Vorgehen: das Territorium und die geschlossene Siedlung. Sie sind also noch nicht auf der Stufe der Proletarier »[643].

[641] *Ibid.*
[642] *Ibid.*
[643] Alfred Döblin: *Unser Dasein* (note 26), p.387.

Döblin oppose ainsi l'exil en tant que voyage hors d'un lieu que l'on regrette mais dont le retour reste toujours possible à l'exode du juif errant, « qui ne cesse de voyager » jusqu'à se perdre (*sich irren*, « se tromper ») définitivement et ainsi s'écarter de la vérité. La figure du juif errant, révélée par l 'histoire tragique de l'Allemagne, se perd continuellement dans « l'origine », la répétition et la culpabilité sans possibilité d'émancipation qui entraînerait enfin un « commencement », un « nouveau départ », une réelle « conversion ». Döblin choisit en effet de commencer et non plus de recommencer après tous ces malheurs, les valeurs chrétiennes se retrouvant dans celles des grands mouvements spirituels -et même politiques (en la devise « Liberté, Egalité , Fraternité » de la Révolution française de 1789)-. Walter Muschg revient sur l'identification döblinienne à l'existence de paria inhérente au peuple juif:

> « Sein Aufruf zur Abkehr von der jahrtausendalten Gefangenschaft in einem überlebten, sterilen Pariadasein zu erlösenden Metamorphose gilt unbewußt auch ihm selbst. Das schließt nicht aus, daß er hellsichtig auch hier Fragen aufwirft, die für das Judentum als solches von Bedeutung sind »[644].

C'est le christianisme qui, plus tard, va réconcilier Döblin l'exilé avec sa judéité et lui permettre de faire le « saut » vers le catholicisme, vers la réconciliation réussie entre spiritualité, nature, histoire et identité.

Döblin, dans sa confrontation à l'exil, cherche à relier sa propre histoire, sa propre destinée, avec ceux exposés dans la Bible. En effet, différentes expériences de « déracinements », quelques fois vécus comme de véritables « arrachements », servent à illustrer la difficile traversée de l'homme ou d'un peuple entier vers une terre d'asile, un lieu d'identité, où d'autres histoires et d'autres destins se relaient à leur tour. Nous l'avons dit, le peuple hébreu doit son existence même à l'exil:

[644]Walter Muschg : « Nachwort ». In: *Unser Dasein* (note 26), p.488.

« Le Seigneur dit à Abraham:

Pars de ton pays, de ta famille, et de la maison de ton père vers le pays que je te ferai voir »[645].

Quitter son pays, sa famille, son foyer pour suivre la Parole de Dieu, telle est la mission du patriarche Abraham quittant sa ville d'Ur pour s'exiler dans une contrée inconnue, mais qui pourtant deviendra la patrie du peuple élu de Dieu.

Cependant, avant même que Dieu ne lui promette la terre de Canaan, la famine oblige Abraham à quitter une nouvelle fois sa terre et à descendre en Egypte. Puis, des années plus tard, chassé par Pharaon, il remonte vers Canaan, cette terre jadis inconnue et désormais terre d'accueil, où « le lieu d'exil se fait asile »[646]. Or, se faire accepter d'une autre terre n'induit pas toujours l'oubli de sa Patrie, et donc, de son passé, de son enfance ni l'implantation de l'arbre de vie dont on aurait déjà arraché ses racines une première fois. Abraham se sent certes étranger parmi les habitants de cette terre, mais lors des funérailles de Sarah, il leur adresse lui aussi une forme de promesse en désignant son propre tombeau comme étant le berceau de la future et « véritable » patrie, i.e. nommée et reconnue par son peuple après l'Exode. Les enfants de Jacob, quelques temps après, sont à nouveau contraints de rejoindre Joseph en Egypte, d'émigrer plutôt que de s'exiler, puisqu'ils ne sont toujours pas « enracinés » dans une terre-patrie. En effet, l'exil n'est pas ici arrachement à la patrie, il est inversement ce par quoi la patrie adviendra, à la fois acte et pacte fondateur. L'Exode prend ainsi ses « racines » dans l'exil: autrement dit, l'homme de l'Exode privilégie le mouvement, la marche vers d'autres lieux, à l'inverse de l'exilé qui ne peut s'empêcher de se retourner vers sa terre d'origine.

En outre, les déportations qui ont le plus marqué l'histoire de ce peuple sont celles que fit Nabuchodonosor à l'issue de ses campagnes contre Juda et Jérusalem en 597, 587, 582[647]. C'est à ces déportations en Babylonie qu'est traditionnellement réservé le nom d' « Exil ».

[645]*Genèse* 12.1, cité par Daniel Chauvin: *«* Jeremie, Ezechiel, Isaie: L'exil et la parole ». *In: Exil et littérature*. Ouvrage collectif proposé par Jacques Mounier. Equipe de recherche sur le voyage. Université des langues et des lettres de Grenoble. Ed. Ellug 1986, p.19.
[646]Genèse 13,14. *Ibid*, p.20.
[647] *Ibid,* p.21.

Le berceau d'Abraham, « la Chaldée »[648], devient terre d'exil pour toute sa descendance. Pour que le chemin du retour s'ouvrît enfin, il fallut attendre la chute de Babylone et « l'édit de Cyrus en 538 »[649].Cette longue période d'exil eut dans la vie des Hébreux un retentissement immense: leur foi s'en trouva modifiée, comme l'image qu'ils se firent de la patrie à venir.

Ainsi dans l'Histoire Sainte, l'exil remet en cause toutes les certitudes: c'est en effet le renversement de tout le dessein divin réalisé durant l'Exode: abandon de la Terre Promise, destitution du roi davidique, désaffection du Temple démoli. Avant sa réalisation, la menace du déracinement hantait la conscience collective et s'exprimait avec vigueur chez des prophètes comme Osé ou Amos[650]. Si le peuple enfreint les règles de Dieu, Dieu retire la terre qu'il lui avait donnée. La pérennité du don induit ainsi la fidélité du peuple. La menace s'accomplit donc comme le châtiment, la vengeance de Dieu. La parole des exilés s'épuise alors en pleurs, en lamentations, s'anéantit dans le silence. Le Psaume 137, *La Ballade de l'exilé*, reprend sur le mode élégiaque un thème déjà présent dans le livre de Samuel[651] : l'impossibilité d'adorer Dieu en terre d'exil tant sont étroitement liés Dieu et sa terre:

> « Et c'est là qu'ils nous demandèrent
> Nos geôliers, des cantiques,
> Nos ravisseurs, de la joie:
> « Chantez-nous, disaient-ils,
> Un cantique de Sion ».
>
> « Comment chanterions-nous
> Un cantique de Yahvé
> Sur une terre étrangère?... » [652].

[648] *Ibid.*
[649] *Ibid.*
[650] *Ibid.*
[651]Is 26.19. *Ibid*, p.22.
[652]« Psaume 137: La Ballade de l'exilé ».*Ibid.*

Rejetés d'Israël, privés du Temple, les exilés se sentent abandonnés de Dieu, désespérés et promis à une fin certaine. Ils sont enfermés dans un incessant va-et-vient sans issue, entre Jérusalem et Babylone.

Ainsi, les prophètes vont tenter de mettre fin à cette souffrance collective stérile en proposant une parole autre sur l'exil. C'est en particulier le cas de Jérémie dans sa *Lettre à tous les anciens parmi les exilés, aux prêtres, aux prophètes et au peuple tout entier que Nabuchodonosor avait déportés de Jérusalem à Babylone*[653]. En annonçant d'abord que l'exil sera long, la parole de Jérémie exhorte à un nouveau comportement:

> « Construisez des maisons et habitez-les, plantez des jardins et mangez-en les fruits, prenez femme, ayez des garçons et des filles, occupez-vous de marier vos fils et donnez vos fils en mariage pour qu'elles aient des garçons et des filles: là-bas soyez prolifiques, ne déclinez point! »[654].

Cependant, cette installation en terre d'exil n'est acceptable que dans la mesure où Jérémie promet un retour au pays. Il compte ainsi accomplir ses promesses, « donner à son peuple avenir et espérance »[655]. Cette parole prophétique induit par là même une nouvelle promesse: après le châtiment, l'éloignement, la mort, Dieu assure à son peuple une alliance nouvelle, la réintégration et la résurrection. Ces messages trouvèrent un accueil très fervent dans les cercles d'exilés de Babylone. À la lettre de Jérémie, il faudrait aussi ajouter certains passages d'Ezéchiel et tout le second Isaïe qui promet et décrit longuement les merveilles du retour perçu comme un nouvel Exode. L'idée d'un retour proche va de pair avec celle du Retour passé: un chemin sera tracé dans le désert, Dieu y fera jaillir l'eau comme jadis à Meriba[656], le désert se transformera en verger. L'Exode devient cet événement fondateur qui inaugure et assure une ère de prospérité. Ici est posée la relation entre Dieu, l'Histoire et le Mythe, à l'inverse pourtant du message biblique qui fait de son Unique Dieu le maître et garant de l'Histoire, rejetant toute forme mythique. Le texte d'Isaïe qui

[653] Jr 29.1. *Ibid*.
[654] Jr 29.5.*Ibid*.
[655] Jr 29.10,11.*Ibid*.
[656] Ex 17.1, 7 et Is 35.6; 41.18.*Ibid.*

reprend en effet les structures et les images de l'Exode propres à la pensée mythique, met aussi en garde contre la fascination du passé et propose un avenir renouvelé, conformément à la théologie biblique:

> « Ainsi parle le Seigneur
> Lui qui procura en pleine mer un chemin
> Un sentier au coeur des eaux déchaînées,
> Lui qui mobilisa chars et chevaux (...)
> Ne vous souvenez plus des premiers événements,
> Ne ressassez plus les faits d'autrefois,
> Voici que je vais faire du neuf qui déjà bourgeonne
> Ne le reconnaîtrez-vous pas?
> Oui, je vais mettre en plein désert un chemin,
> Dans la lande, des sentiers.
> Les bêtes sauvages me rendront gloire,
> Les chacals et les autruches,
> Car je procure en plein désert de l'eau,
> Des fleuves dans la lande,
> Pour abreuver mon peuple, mon élu... »[657].

L'Exil- avec l'Exode en point de mire- pourrait nourrir toute une réflexion sur les rapports entre mythe et Histoire, sur les conceptions mythique et biblique du temps. Car si de nombreux textes de l'Ancien Testament reprennent des images ou des motifs mythiques, les textes exiliques semblent aller plus loin en mimant quelquefois jusqu'aux structures mêmes de la pensée mythique.

La parole sur l'exil propose aussi une révélation nouvelle, porteuse d'une théologie et d'une foi purifiées. Si Dieu promet en effet une alliance nouvelle, c'est que, contrairement aux appréhensions de son peuple, il ne l'a pas abandonné. L'Exil rappelle que Dieu n'est pas prisonnier de son temple de pierre. Les visions d'Ezéchiel (Ez 10.11) illustrent bien ce thème: après les péchés perpétrés dans le Temple et les péchés de la Cité, la Gloire de Dieu quitte le Sanctuaire, elle quitte la ville, rejoint les exilés pour s'établir au milieu d'eux. Elle s'exile en quelque sorte. Là encore, les Hébreux se rapprochent de l'origine en se remémorant le temps où ils n'avaient pas

[657]Is 43.16,20.*Ibid*, p.24.

de Temple, ou encore pendant l'Exode, lorsqu' Israël possédait un sanctuaire mobile grâce auquel Dieu pouvait résider en permanence au milieu de son peuple en marche.

Preuve enfin de la mobilité de Dieu et de sa présence en exil, les visions du prophètes s'opèrent en Babylonie même, terre de son propre exil. C'est dans le ciel et en Babylonie que la vision frappe Ezéchiel. On assiste donc, grâce à l'exil, à une tentative de spiritualisation de la foi et de la théologie juives étroitement mêlées à la mère-patrie et à la politique.

Cependant, l'exil est aussi au coeur de la vie de chacun des prophètes, au centre de leur vocation et par là même, de leur fonction dans la société et leur temps. Moïse, raconte-t-on, bégayait. Ezéchiel est muet quand Dieu ne lui donne pas la parole, Jérémie n'ayant pas encore 30 ans, il n'a pas le droit à la parole. Chez ces hommes du Verbe, le Verbe semble lui-même en exil. Etant des prophètes silencieux, tout comme le sage oriental s'initie au silence pour (re)devenir nouveau-né, *infans* (« privé de voix »), leur parole n'en a que plus de poids. Elle n'en est surtout que plus vraie puisqu'elle ne peut être dite que par la volonté divine[658]: le prophète est celui qui sait se priver de voix pour faire naître celle de Dieu. Jésus lui-même se fera errant:

« Les renards ont des tanières , les oiseaux du ciel ont des nids; le Fils de l'homme, lui, n'a pas où reposer la tête »[659] et c'est dans ce mouvement qu'il entraîne son disciple:

« Suis-moi »[660]. Les Chrétiens, semblablement « en exil dans leur corps »[661] seront « comme des étrangers et voyageurs »[662] « pendant le temps de leur exil »[663], « aspirant à une patrie meilleure c'est-à-dire célèste »[664]. En outre, le chapitre 11 de la « Lettre aux Hébreux » récapitule toute cette perspective:

« Abraham obéit à l'appel de partir [...] et il partit, ne sachant où il allait »[665]; ses descendants, « étrangers et voyageurs sur la terre, [...] sont à la recherche d'une

[658]Ou bien par un médiateur plus éloigné de Dieu: Aaron, le frère de Moïse. Le Verbe ne peut être direct mais différé, interprété.
[659]Mt 8, 20; Lc 9, 58.
[660]Mt 8, 22; 9, 9; 19, 2.
[661]2 Corinthiens 5,6.
[662]1 Pierre 2, 11.
[663]1 P 1, 17.
[664]Hébreux 11, 16.
[665]He 11, 8.

patrie »[666]: « c'est pourquoi Dieu [...] leur a préparé une ville »[667], cette Jérusalem Céleste dont l'amour de l'Apocalypse, l'exilé de Patmos, nous montre la vision eschatologique (Ap 21-22) où s'unissent le ciel et la terre, tout comme l'exil döblinien, ce « voyage entre ciel et terre »[668]. La séparation disparaît pour aboutir à l'union.

Dans *Babylonische Wandrung*, Waldemar l'autre errant, celui qui s'écarte de la vérité, qui persiste dans l'erreur, va rencontrer Maleika, une gitane- femme du voyage- qui fait partie d'un « peuple fier », sans territoire, un peuple lui aussi condamné sur cette terre à expier le péché originel qui a entraîné la « Chute de l'homme »:

> « Das stolze Volk, sie alle verjagt, zerstreut, oh der alte Höllensturz, rückt euch zurecht auf euren Stühlen, ihr über alle Länder Ausgeschwemmten, ihr auf der Suche irrend, und vor euch liegt das Grauen »[669].

Waldemar est l'exemple de l'exil- égarement qui échappe à toute volonté de vaincre sa culpabilité:

> « Ich leide unter dem Elend dieses Lebens in der Fremde »[670], « weit weg von Hause bin ich, im Elend allein, ein wehendes Sandkorn, in der Fremde muß ich sterben »[671].

Incapable de surmonter l'exil et trop lâche pour se relever seul, Waldemar succombe à l'enfer saisissant de l'alcool pour tenter d'oublier l'image délicieuse du ciel babylonien.

Toutes les figures de l'exil dans le roman mènent ainsi au propre exil de Döblin en quête d'identité, d'un orient qui le pousserait à se connaître lui-même pour se réconcilier avec ses propres origines juives. Patrick O'Neill remarque l'intérêt quasi obsessionnel de l'auteur pour l'existence de ce peuple sans territoire ni avenir déjà vingt ans auparavant, lors de l'écriture de *Wang-lun.* Döblin avait alors écrit la

---

[666]He 11, 13-14.
[667]He 11, 16.
[668] « eine Reise zwischen Himmel und Erde » Alfred Döblin: *Schicksalsreise* (note 5), p.239
[669]Alfred Döblin: *Babylonische Wandrung* (note 13), p.267.
[670] *Ibid,* p.136.
[671] *Ibid,* p.272.

note suivante: « Das jüdische Motiv: Auswanderer. Volk als Person »- « die wahrhaft Schwachen »[672]. Les « Vraiment-Faibles », ce peuple « universel » traversant les âges et le monde d'un exil indéfini jusqu'à leur propre perte et parcourant cette infatigable marche à travers le désert sans jamais rencontrer aucun oasis pour se ressourcer. Dans *Babylonische Wandrung*, Konrad rencontre des juifs à plusieurs reprises et à plusieurs étapes de son exil, jusqu'à finir dépouillé dans les rues de Paris:

> « Sie seien abgefallen von Gott, und darum strafe er sie »[673].

Puis, le Christ apparaît comme étant « der Schmerzensmann, der Geschlagene aus dem Volk der Juden »[674] qualifié aussi de « Mann aus meinem geschlagenen Volk »[675].

Le Christ étant identifié au peuple juif, Döblin renoue ce lien brisé entre une origine refoulée et un nouveau commencement, une nouvelle vie qui ne regarde plus que vers l'avenir, plus serein et plus authentique. Depuis son voyage en Pologne en 1924 – qu'il a relaté dans son ouvrage *Reise in Polen* en 1926-, Döblin s'intéresse de près à la situation tant politique que sociale et spirituelle de ce peuple, jusqu'à devenir membre d'organisations juives pendant son exil en France et aux Etats-Unis. Cette fascination mêlée d'attirance et de répulsion à l'égard d'un peuple à la fois fidèle à une éthique et faible est également souligné par O'Neill:

> « The main cause of Döblin's exasperation at the Jews was their passivity, as he put it, their imprisonment in visions and traditions of the past, while leading a sterile existence as pariahs in the present. Like Waldemar and Kamilla they refuse to face up to their time of trial »[676].

---

[672]Patrick O'Neill: *Alfred Döblin's « Babylonische Wandrung ». A study*. Alfred Döblin's *„Babylonische Wandrung": a study.* Frankfurt am Main.Peter Lang 1974 (engl.), p.78.
[673]Alfred Döblin: *Babylonische Wandrung* (note 13), p.572.
[674] *Ibid,* p.546.
[675] *Ibid,* p.547.
[676]Patrick O'Neill: *Alfred Döblin's « Babylonische Wandrung ». A study* (note 672), p.80.

Konrad, lui, a démontré que la culpabilité relève d'une expérience au plus intime de l'être. Elle a la consistance d'une réalité psychique qui traverse les époques, imprègne toutes les formes de civilisation, et interroge toutes les réflexions sur l'existence. Aussi Döblin peut-il affirmer que c'est la culpabilité en tant qu'appel refoulé de nos propres origines qui nous force à penser et à repenser, dans une répétition obsédante, le malaise fondamental inhérent à notre condition humaine. L'expérience de la culpabilité est alors cette étrange et menaçante familiarité avec nous-même tandis que nous ne cessons de nous tenir à distance de notre être. Konrad a ainsi pu transformer son exil en véritable conversion à l'Humain, son sacrifice devenant un acte de joie, les étoiles répondant enfin à son appel par la voix du Dieu bienveillant, la voix du salut:

> « Dann war er noch frisch genug, um höher zu fliegen. Denn da war weiter schwarzblauer Himmel, der stand voller Sternblüten [...]. Er sang ihnen zu. Sie antworteten [...]. Es war eine übergroße Seligkeit »[677].

[677] Alfred Döblin: *Babylonische Wandrung* (note 13), p. 666.

B. L'intellectuel au cœur d'une rivalité mimétique entre résignation et engagement

L'écrivain a pour tâche « mystique » de transmettre la mémoire. Ainsi l'esprit de l'histoire plus que sa lettre, est ici privilégié. La politique ayant à elle seule dévoyé, voire défiguré les idéaux des Lumières, Döblin choisit dans *Babylonische Wandrung* d'utiliser des images légendaires et mythiques, afin de retranscrire toute la portée symbolique des réalités fondatrices. Mircea Eliade a défini le mythe comme le « récit d'une « création » »[678], rappelant un événement originel que les rites sont chargés de réactualiser. Parce qu'il n'est pas événement lui-même mais récit d'un événement, le mythe ouvre à la variation narrative la mémoire en acte: plutôt que de figer l'origine dans ce qu'elle fut historiquement, il la réévalue sans cesse dans un mouvement polymorphe. Döblin désire ainsi vivifier le présent au moyen du passé qu'il garde en mémoire.

En outre, si Döblin a pu accéder au mythe, à cette dimension quelque peu fantasmatique, fabuleuse, voire fantastique, c'est qu'il a su « rester sérieux comme un enfant rêveur »[679]. Ce que le philosophe Gaston Bachelard appelle, dans son étude consacrée aux « rêveries vers l'enfance », la « mémoire d'histoire »[680], doit en effet s'effacer derrière les « rêveries de cosmos »[681], dont les poètes sont les premiers représentants. La légende, vérité idéalisée, humanisée, s'oppose ainsi à la rhétorique « envoûtante » d'imposteurs mythiques. Cette vérité perdure aujourd'hui avec le souvenir de quelques hommes exceptionnels, dont le génie nous restitue la part non corrompue du passé. Döblin a ainsi voulu rendre hommage à cette vérité « légendaire » en utilisant le style épique et mettre en scène des personnages ni héroïques ni lâches, mais toujours rattrapé par leur condition humaine, trop humaine. Il s'agit alors de « bondir » une nouvelle fois, non pas de façon régressive, dans l'enfance, cet état originellement pur, mais en se le remémorant joyeusement et sans remords. En présentant le Dieu Konrad réduit au dépouillement humain le plus total, Döblin retourne lui aussi à cet état originel dont la réminiscence sera la condition

[678]Mircea Eliade: *Aspects du mythe*. Paris. Gallimard 1963, p.15.
[679]Gaston Bachelard: *La poétique de la rêverie*. Paris. 4 ème édition. Collection « Bibliothèque de philosophie contemporaine ». PUF. Paris 1968, p.102.
[680] *Ibid,* p. 84.
[681] *Ibid,* p.85.

même de pérennité des valeurs de l'enfance, du passé. Les multiples rencontres de Konrad mènent aux rivages flous de l'Etre, ceux de « l'enfance mélancolique, une enfance qui avait déjà le sérieux et la noblesse de l'humain: en nous, encore en nous, toujours en nous, l'enfance est un état d'âme »[682].

« Puisque l'idée mythique de « l'origine » est imbriquée dans le mystère de la « création »[683] et que « l'origine d'une chose rend compte de la création de cette chose »[684], ce retour vers l'enfance est toujours empreint d'un dynamisme créateur. L' « ailleurs » que représente la réminiscence aurorale n'est ainsi pas seulement passé, mais réactualisé dans le présent et à venir, puisqu'il n'a de valeur que tant qu'il assure la transmission et par conséquent, transforme le futur. Tout comme jadis dans *Wang-lun*, Döblin appelle non pas à une passivité réactive, mais bien à une renaissance active, car rappeler l'enfance à soi, c'est pouvoir à nouveau tendre tout son être vers l'« a- venir » au gré d'une *ad ventura* épique dont Konrad deviendra l' « élu » et non le héros.

En ce sens, *Babylonische Wandrung* est une œuvre chargée d'espérance. La chute du dieu sur la terre des hommes symbolise celle des valeurs de toute-puissance et de vanité, comme l'indique d'ailleurs le sous-titre de l'œuvre, *Hochmut kommt vor dem Fall*. D'autre part, Konrad doit réfléchir à la construction d'un monde meilleur tout en essayant de faire bonne usage de sa raison sous peine de reproduire les erreurs du passé. Il doit apprendre que construire avec autrui relève d'un acte d'amour. En ce sens, Döblin en appelle aux « pauvres » dans *Babylonische Wandrung*, seuls porteurs de charité et de générosité et seuls capables de bâtir le royaume de Dieu en ce monde[685].

---

[682] *Ibid.*

[683] Mircea Eliade: *Aspects du mythe* (note 678), p.53.

[684] *Ibid.*

[685] Le pauvre ou le damné prend ici toute sa dimension autobiographique, puisque l'exil döblinien est étroitement lié au dépouillement et à la déchéance. Döblin l'écrivain célébré quatre ans plus tôt lors de la publication de son chef-d'œuvre *Berlin* Alexanderplatz est, aujourd'hui en France, Döblin l'étranger, l'inconnu, voire l'ennemi. Jean-Michel Palmier relate ainsi cette misère quotidienne vécue par la plupart des écrivains en exil: « L'exil fut ressenti d'autant plus brutalement par les émigrés de 1933, qu'il les frappa brutalement, sans qu'ils aient pu s'y préparer matériellement et moralement [...]. Sans amis, sans papiers, sans visa, sans autorisation de séjour, sans carte de travail, il doit réapprendre à vivre. Dans un monde qui lui semble souvent étrange et hostile, il se sent complètement infantilisé [...]. Haï par son pays natal, mal accueilli par son pays d'asile, il est tenté de s'enfermer dans sa propre solitude ou de ne fréquenter que les autres émigrés, parce qu'ils partagent les mêmes expériences amères ». Jean-Michel Palmier: *Weimar en exil. Vol.1: Exil en Europe, 1933-1940* (note 33), p.337.

Cependant, vouloir retourner au paradis terrestre équivaudrait à cultiver la nostalgie, régressive, d'un âge d'or mythique. L'esprit d'enfance de Konrad va alors prendre toute son importance, puisque l'espérance transcendante du royaume de Dieu ne peut être atteint que par un coeur d'enfant, pur de toute corruption. Le lecteur se heurte ainsi à l'ignorance d'un être qui se croit « sur- naturel », ignorant des sentiments humains les plus nobles comme l'amitié, l'amour, la fraternité ou l'empathie, mais aussi des besoins les plus naturels comme boire, manger, se vêtir, se laver et surtout sentir – dans tous les sens du terme-, son nez exagérément long ayant lui aussi rétréci et pris une taille simplement et définitivement humaine. L'esprit d'enfance recèle donc bien une dimension spirituelle que l'on retrouve déjà dans l'Evangile:

> « Des gens lui amenaient des enfants pour qu'il les touche, mais les disciples les rabrouèrent. En voyant cela, Jésus s'indigna et leur dit:
> « Laissez les enfants venir à moi, ne les empêchez pas, car le Royaume de Dieu est à ceux qui sont comme eux. En vérité, je vous le déclare, qui n'accueille pas le Royaume de Dieu comme un enfant n'y entrera pas » »[686].

Au coeur de cet Évangile porteur de renouveau s'élève la figure d'un Christ, toujours jeune lui aussi, par opposition dans *Babylonische Wandrung* au « vieux dieu moisi » qui s'était imposé à Döblin, symbole de l'effondrement des vieilles valeurs héritées de l'esprit féodal et qui caractérise si bien le mauvais Européen, soumis à la seule loi du plus fort. En tant que mythe, l'enfance peut être assimilé à tort à la passivité de rêveurs idéalistes, sans que celle-ci ne débouche jamais sur l'action. Néanmoins, chez Döblin, nous l'avons vu, le mythe n'est jamais dépourvu d'efficacité et sert à saisir une réalité supérieure (*Überrealität*) qu'il lui faut atteindre à tout prix dans sa quête de vérité. Mircea Eliade en fournit une édifiante explication:

[686]Mc 10, 13-16.

> « 4°[...] en connaissant le mythe, on connaît « l'origine » des choses et, par suite, on arrive à les maîtriser et à les manipuler à volonté; il ne s'agit pas d'une connaissance « extérieure », « abstraite », mais d'une connaissance que l'on « vit » rituellement, soit en narrant cérémoniellement le mythe, soit en effectuant le rituel auquel il sert de justification; 5° [...] d'une manière ou d'une autre, on « vit » le mythe, dans le sens qu'on est saisi par la puissance sacrée, exaltante des événements qu'on remémore et qu'on réactualise »[687].

C'est donc le rite, selon Eliade, qui permet de vivre effectivement la connaissance à laquelle le mythe donne accès. Il devient ainsi, grâce au rite, le déclencheur d'une action effective. Cette nouvelle naissance passe alors par ce rite qu 'est pour Döblin l'écriture et qui permet de rendre l'esprit d'enfance efficient. On peut ainsi la rapprocher de ce que Mircea Eliade appelle la « narration cérémonielle »[688] qui permet de rendre le mythe vivant. À cet égard, l'écrivain endosse le double rôle de transmetteur et de créateur[689].

Döblin pense l'écriture comme l'instrument de sa propre quête identitaire, ne sachant ni quand ni où finira son exil ni même s'il finira un jour. Döblin écrit, ne pouvant remettre à « demain » ce qu'il crée aujourd'hui, au jour le jour, ce « demain - là » ne pouvant exister hors de chez lui. L'esprit d'enfance de *Babylonische Wandrung* détourne ainsi Döblin de la mort car il constitue l'expression mythique de ce renouvellement perpétuel.

Le style tragi-comique, l'humour confère à *Babylonische Wandrung* une vitalité atypique dans l'œuvre de l'auteur, où la mort de Konrad apparaît comme une nouvelle naissance. Tout comme son personnage, Döblin l'exilé accepte de se laisser créer étape après étape, ce qui fait de lui cet éternel aventurier spirituel, entraînant à sa suite les hommes pris dans le mouvement du « oui à la vie », dans cette voie du dépassement quasi divin. Car le créateur authentique est celui qui, au plus profond de son enfance, va rechercher sa terre inaccessible, symbole de la quête éternelle de l'Être. Cependant, c'est cette quête qui va sauver Döblin de l'exil en l'inscrivant dans

[687]Mircea Eliade,: *Aspects du* mythe (note 678), pp.30-31.
[688] *Ibid.*
[689] *Ibid,* pp.178-179.

un temps unifié où un passé mythique préfigure « l'a- venir » tant espéré que permet , de façon rituelle, le présent de la création .

En outre, dans l'écriture döblinienne, le moi se sait lui-même étranger, différent, ainsi que Montaigne le signalait dans ses *Essais*: « Mais nous sommes, je ne sçai comment, doubles en nous-mesmes »[690]. « Moy à cette heure et moy tantost, sommes bien deux »[691]. Lorsqu'il engage la littérature, l'appel de l'étranger en soi ou autrui peut recouvrir de multiples formes, de la perception de l'autre en sa spécificité géographique, historique ou culturelle jusqu'à la propre expérience de l'écrivain en exil de lui-même. De cela, *Babylonische Wandrung* portera témoignage, afin d'en répondre. L'œuvre est le lieu où s'opère la rencontre, refusée ou réussie, avec la différence ou l'exception. Enfin, Döblin cesse de parler de l'étranger avec la distance de l'écriture. Il le rencontre effectivement, d'abord en France, puis aux Etats-Unis. Mieux, il devient lui-même étranger avec une conscience devenue elle aussi étrangère. Tandis que les écrits antérieurs se nourrissaient encore de visions multiples mais toujours familières, le regard désormais cogne à une réalité violente, forcée, cynique. Le risque de l'autre devient, avec l'exil, remise en question de sa propre identité. Ayant été exclu de mon foyer, qui suis-je désormais? Et l'Allemagne, qu'est-elle, et surtout, où se trouve-t-elle en cette heure tragique? Déchirée par la guerre, occupée et détruite par le nazisme, paroxysme de la barbarie moderne, l'Allemagne d'une certaine manière ne s'appartient plus. Une partie d'elle-même, résistant à l'ennemi, est devenue hostile, aliénée, étrangère à l'autre.

Ainsi, dans quelle mesure la découverte d'une autre identité modifie-t-elle le regard que Döblin porte sur son propre pays? Döblin est l'exemple- type d'une identité mouvante, incertaine, et à ce titre, contraire à la nation allemande, aux vieilles nations européennes, issues d'une longue tradition historique. L'exil entraînant en effet la diversité, le disparate, le multiple, il contredit de ce fait les valeurs hégémoniques dominantes d'identité, de stabilité, de continuité historique. Ce métissage que Döblin observait jour après jour derrière les fenêtres de sa maison berlinoise, se retrouve ici, mais dans un contexte cette fois hostile. Cette troisième voie que Döblin appréciait tant se transforme, hors de chez lui, dans un pays étranger, en voie sans issue, portes et fenêtres closes donnant sur un vaste espace

[690]Michel de Montaigne: *Essais*. Livre II, chapitre 16. Paris. Ed. Maurice Rat. Garnier Frères 1958, p.335.
[691]*Ibid.* « Livre III, chapitre 9 », p.199.

vide qu'il lui faudra tôt ou tard franchir pour sortir de l'ombre et entrer à nouveau dans la lumière grâce à l'écriture et à sa foi renouvelée en l'homme. Döblin le passeur d'autrefois doit chercher ailleurs ce lien invisible qu'il lui faut retisser entre les différentes cultures.

Ce métissage a toujours fondé chez Döblin son projet philosophique et littéraire. La littérature peut à nouveau naître du désir de l'altérité encore présent chez Döblin, comme nous le montre *Babylonische Wandrung*, mélange sans fin des origines et passages entre différents ponts, entre diverses langues et identités. L'ouvrage fait ainsi écho aux œuvres d'un Borges ou d'un Pessoa ou encore d'un Garcia Marquez où le métissage devient, plus qu'un entrecroisement culturel, le mode même de l'existence: un voyage sans retour entre les multiples histoires du monde.

Enfin, c'est l'existence sociale et spirituelle même qui se retrouve *en jeu* au sein d'une écriture: même exilé, Döblin n'en reste pas moins écrivain, tant le travail et l'effort éthiques pour habiter sa pensée et authentifier son Verbe semblent relever d'une mission sacrée au service de l'humain. L'histoire, la guerre ou l'exil sont des faits objectifs; encore faut-il savoir comment les affronter avec la moins mauvaise subjectivité possible. L'épreuve de l'autre, de l'étranger en soi se double ici d'une réflexion sur l'écrivain en exil, contraint d'analyser à nouveau et le monde et lui-même sans concession. Ainsi *Babylonische Wandrung*, en ses thèmes et jusque dans sa forme même, répond à l'exil. Elle est surtout, pour Döblin, une manière de répondre *de* tout devant tous à tout prix, pour reprendre l'engagement éthique de Dostoïevski. Cette réponse de l'œuvre passe d'abord par des questions posées à l'œuvre. Pour qui écrire? Et quelle en est la finalité? Ces questions par lesquelles Döblin entendait définir la littérature, la situation de l'exil exige de les questionner autrement, obligeant l'écrivain à redéfinir une posture, comme une identité autre. C'est en ce sens que Konrad se sent imprégné d'une multitude de rencontres lui permettant de *jongler* avec ses différents « moi »: Il représente ainsi l'homme protéiforme s'ouvrant à toutes les cultures et n'en choisissant aucune, découvrant peu à peu les richesses et les maux que l'homme partage avec autrui, qu'il s'agisse aussi bien de l'amour, de la *philia*, de la foi ou du désir que de la souffrance, de la maladie, de la pauvreté et de la mort -devant laquelle nous nous sentons tous tragiquement étrangers-:

> « Dieser satirische, ironische, oft sehr witzige Roman hat nicht eine Tendenz, er hat hundert Tendenzen [...]. [Döblin] plaudert, erzählt, besingt, erinnert sich, bemerkt alles, vergißt nichts zu erwähnen, klagt, philosophiert, zitiert, beschreibt und erfindet eine Welt der poetischen Wunder. Er entwickelt die ganze Poesie des allgegenwärtigen Gedächtnisses. Er genießt (und wir genießen mit ihm) den Zauber des Menschen, des sinnvollen Spiels mit der Wirklichkeit. Er ist ein Romantiker, er spricht mit tausend Zungen »[692].

En ce sens, l'écriture participe intimement de l'exil, parcourant « au hasard » les routes sinueuses de la vie. Elle participe directement au dialogue sans fin avec l'autre, ce même que je n'ose reconnaître. Aussi, qui mieux que l'écrivain, dans sa quête profonde de vérité, pouvait nommer cet exil-là, et donner forme ou sens à ce qui, par définition, n'en a pas encore?

Babylonische Wandrung, véritable périple dans l'espace et dans le temps, pratique un *jeu* de va-et-vient entre un passé inexploré et une actualité troublée, faisant de l'exil initiatique l'allié aussi bien du voyage que de l'Histoire. La séparation et la distance permettent de mesurer le chemin parcouru. Elles sont ici le moyen pour l'écrivain de mesurer ses liens avec l'Allemagne, à la fois mère, soeur, fille, compagne et muse, toutes ayant participé collectivement à l'irréversible trahison. Or, était-t-il sûr de véritablement connaître celle en qui il avait mis tant d'espoir? Voilà l'étrange paradoxe auquel doit faire face Döblin qui reste à la fois attaché à sa patrie et se trouve littéralement « arraché » à celle-ci; il s'identifie d'autant plus à elle qu'il s'en trouve séparé, étranger malgré lui. Quel travail de mémoire Döblin doit-il alors accomplir, sous le signe d'une double recherche d'identité, à la fois individuelle et collective? L'exilé cherche à exister *avec* et *malgré* son pays, dans la dure réalité présente de l'exil. Le contact avec le pays *nouveau*, en l'occurrence la France, lui a donc permis d'interroger tout autant l'identité de l'Allemagne que la sienne propre, ne parlant plus en son nom, mais au nom d'un peuple renouvelé. De l'exil à l'exilé, la partie *se joue* désormais à deux, en un aller peut-être sans retour entre le moi déchiré et l'autre absent. C'est en effet le drame d'un Döblin expulsé et absent d'une histoire dont il se sentait acteur et qui ne lui appartient plus. Dans *Babylonische Wandrung*,

[692] Hermann Kesten: « *Babylonische Wandrung oder Hochmut kommt vor dem Fall* » (note 35), p.662.

l'écrivain reconnaît également en son propre exil celui de son pays face à une histoire qu'il voudrait autre; il l'associe à sa propre vie, en une implication existentielle qui tourne à l'obsession de faillir encore une fois à sa tâche.

Dans son autobiographie *Schicksalsreise*, dont la première partie a été écrite entre deux exils en 1940, alors qu'il s'apprêtait à quitter Paris pour embarquer vers l'autre versant de l'Atlantique, Döblin nous présente un monologue intérieur dont il faut montrer ici toute la dialectique. Celle-ci commence en effet par une remontée dans le passé, *vers* le temps de l'exil pour revenir à la réalité présente « à la recherche du temps perdu »:

> « Ja, ich war frei, als ich hinausging. Ich flog, ich dachte, es wäre nur der Flug aus einem Käfig.
> Als ich Abschied nahm, als ich wiederkam.
> Als ich wiederkam, da- kam ich nicht wieder. Du bist nicht mehr der, der wegging, und du findest deine Wohnung nicht mehr, die du verließt. Du weißt es nicht, wenn du weggehst. Du ahnst es, wenn du dich auf den Rückweg machst, und du siehst es beim Betreten deines Hauses. Dann weißt du alles, und siehe da: noch nicht alles »[693].

Il s'agit de se concentrer avant tout sur la rupture temporelle ou historique. Citons à ce propos la gémellité des propos de Bernanos l'exilé:

> « Je n'ai pas peur de la solitude dans l'espace, mais j'ai peur de l'exil dans le temps. Contre ce dernier je ne puis rien »[694].

Car l'exilé, plus que d'échouer ailleurs, vit hors du temps, celui qui s'écoule dans le pays quitté. Cette image du paradis perdu évoquée par Julia Kristeva dans son ouvrage *Etrangers à nous-mêmes*, semble ici particulièrement pertinent lorsqu'on pense au dieu babylonien banni de *son* Paradis perdu et condamné à un exil indéfini:

---

[693] Alfred Döblin: *Schicksalsreise* (note 5), p. 305.
[694] Georges Bernanos: *Essais et correspondances de combat.* Paris. Tome 1.Bibliothèque de La Pléiade 1971, p.788.

> « Amoureux mélancolique d'un espace perdu, il ne se console pas, en fait, d'avoir abandonné un temps. Le paradis perdu est un mirage du passé qu'il ne saura jamais retrouver »[695].

Remonter dans ses souvenirs signifie pour Döblin dévoiler le passé sans jamais le ressusciter. Cette perspective part ainsi du présent qu'elle éclaire en une sorte de retour en arrière ouvrant sur l'avenir. 1940, année de bilan d'un exil en France, propulse l'écrivain à la lumière de l'actualité pour *remettre en jeu* sa propre histoire. Döblin, dépossédé par l'exil et la guerre, se tourne alors vers *son* histoire. Loin de nier ou de renier cependant le présent, il l'habite *autrement*. C'est bien à la lumière de l'exil que Döblin réfléchit et repense les notions de patrie, de peuple ou de nation dans *Babylonische Wandrung*, et auxquelles il va donner un sens nouveau, exempt de toute représentation idéologique. Les persécutions du peuple juif par exemple se lisent dès lors sans équivoque comme une réponse directe et sans appel à toutes les folies liées au fascisme. Ainsi revisitée en son histoire par l'exil et la guerre, l'Europe que Döblin retrouve après 1945 est ouverte, inachevée et surtout, *en devenir*, à défaut d'être multiple.

C'est en somme grâce à l'exil que Döblin a pu se remémorer qui il était avant son départ d'Allemagne. L'errance lui a appris la *vanité* des mots définitifs et la vérité de l'espace vide. L'errant partage l'espace, ne reste pas longtemps, ne colonise pas, ce qui fait de lui un nomade à la fois chez lui, partout, continûment.

Aujourd'hui, Döblin ne sait plus très bien qui il est vraiment et va mettre à profit cette errance. Il préfère bien mieux être acteur dans l'errance comme Konrad et avancer vers ce « ré-apprentissage » de la vie, que d'être un éternel témoin de la souffrance de son peuple. Ce qui sauve Döblin de son long et difficile exil, c'est le désir d'errer à nouveau sur la terre des hommes dont il se sent irrémédiablement proche. En décidant de sortir de sa solitude d'exilé, l'écrivain peut partir à la rencontre d'autres encore indéfinissables, mais plus que jamais « possibles »: « la rencontre équilibre l'errance. Croisement de deux altérités, elle accueille l'étranger sans le fixer »[696].

---

[695] Julia Kristeva: *Etrangers à nous-mêmes.* Paris. Folio/ Essais Gallimard 1998, p.20.
[696] *Ibid,* pp.21-22.

Mêler les solitudes, c'est donc transformer un manque en destinée. De sédentaire- nomade dans les années encore pleines d'enthousiasme et de projets, Döblin devient nomade à part entière, sur les routes, tendu vers l'ailleurs qui ne sera jamais un « ici », mais toujours un « là-bas » isolé, précaire, foyer invisible d'un sans domicile fixe qui sait d'où il vient mais ne sait pas où il va. L'essentiel reste à ses yeux l'aventure de la liberté qu'il peut paradoxalement vivre pleinement en exil, la douleur de la séparation et l'angoisse de la mort ayant provoqué chez Döblin la conscience d'être vivant et la reconnaissance d'être libre: autrement dit, « l'obligation éthique » de sortir d'une culpabilité aliénante pour faire le choix de la responsabilité active et salutaire.

Sa vraie liberté, c'est de sentir à quel point celle-ci lui a échappé lors de son départ forcé d'Allemagne. Convoitée et trahie à la fois, le peuple allemand n'a pas voulu la défendre, tant il la désirait pour chacun et non pour tous, l'isolant de ses fondements: Égalité et Justice.

En d'autres termes, le nomade exilé préfère la liberté difficile et en difficulté. Il est à ce titre forcément étranger: « Toujours ailleurs, l'étranger n'est de nulle part »[697].

Surtout lorsqu'il se double d'un écrivain qui lui, depuis toujours fidèle à son désir de « re-découverte » de soi et des autres, se trouve sans cesse itinérant vers un ou des ailleurs. Avec *Babylonische Wandrung*, Döblin le passeur de frontières nous révèle aussi, à sa manière, la vacuité des lieux fixes. Il est, tout compte fait, un nomade, dans l'acception la plus juste du mot: un homme du voyage et de la route infinie, à l'écoute du discours vagabond.

L'*ex*istence, au sens étymologique, serait-elle déjà le premier de nos exils, ce premier accouchement de soi, l'expulsion d'un moi qui ne retrouvera plus son état antérieur, condamné lui aussi à se jeter à corps perdu dans la recherche de la liberté.

« Epopée spirituelle », *Babylonische Wandrung* suit ici la voie du dieu Konrad, vaniteux et ignorant et dont la lucidité naît et croît lors du cheminement typique de l'errant. Ainsi, Döblin, en le faisant errer, est en train lui aussi de revisiter ce qui lui est connu et dont il a peur de tout oublier: l'identification avec les choses « simples » et « évidentes » comme la rencontre avec l'autre ou le plaisir de découvrir un lieu le libèrent du sentiment traumatisant de nostalgie, lourd fardeau de

[697] *Ibid,* p.21.

l'exilé. Face à un présent douloureux et à un avenir des plus incertains, Döblin s' « oblige » en quelque sorte à (re)découvrir sa vie passée, afin de ne pas sortir complètement du réel. Plus Konrad avance et pénètre le coeur de l'Homme, plus Döblin nourrit l'espoir de retrouver sa terre natale. *Babylonische Wandrung* est écrit pour concrétiser cet espoir de retour, un demain inédit pour lequel il faut se préparer. L'errance désignerait ainsi, suivant les propos de Tzvetan Todorov, le déplacement où une sorte d'exploration de l'inconnu se joint à une réappropriation du familier. D'un côté, Döblin vit son exil français comme un naufragé sur son île, de l'autre, il tente d'attribuer à son œuvre les traits d'une maison familiale dont il garde le souvenir.

Babylonische Wandrung se termine ainsi à Paris, aussi bien pour Konrad que pour son auteur, comme une tentative de saisir le passé et le présent dans leur entrecroisement mystérieux, remède de la peur de l'exil dans le temps. Döblin est en effet arrivé « à quai », mais pour combien de temps?

Nous l'avons vu, Döblin l'exilé remet totalement en question la posture de l'écrivain, lorsqu'il écrit:

> « wir schreiben und sprachen, aber wen erreichen wir ?»[698].

Ce dieu babylonien qu'il chasse de son « Paradis perdu », c'est le « dieu » Döblin, le théoricien, l'écrivain incontournable du *Berlin Alexanderplatz*, l'intellectuel-médecin qui prétendait connaître la misère des « petites gens » de l'est berlinois. Tel Konrad, il n'est plus qu'Alfred, son nom si glorieux gisant désormais parmi les ruines de cette «Allemagne- Babylone » devenue maudite aux yeux du monde:

> « Konrad [ist] ein Luxuswesen »[699], « ein Nichtstuer, Ausbeuter, Parasit »[700].

[698]Alfred Döblin: « Lettre à Lion Feuchtwanger » (7 juillet 1934). In: *Briefe* (note 464), p.195.
[699]Alfred Döblin: *Babylonische Wandrung* (note 13), p.407.
[700]*Ibid,* p.454.

Il est temps pour Konrad comme pour Döblin, son double errant, de quitter son royaume, de «(re) descendre » sur terre et d'aller à la rencontre du monde. Tout comme son personnage, Döblin refuse la douloureuse réalité de l'exil et l'obligation d'«expier » jusqu'à ce que le poids de l'histoire le rappelle à la clairvoyance, à la lucidité si chères à ses yeux:

> « Ja, das Exil, die Ablösung und Isolierung [...], dieser Sturz und das Sinken schienen mir « zum Heil » zu sein. In mir sang es: « Es reißt mich nach oben [...]. Ich war in einer einzigen gehobenen Stimmung »[701].

Döblin se fait ainsi l'héritier d'une longue lignée de poètes épiques, tirant son inspiration de mythes constitués à partir du fonds très riche de la tradition orale pour prendre finalement la forme de poèmes épiques comme ceux d'Homère ou de drames issus des tragédies grecques. L'épopée, en tant que transmission de la mythologie antique, mais aussi en tant que réalité chantée à plusieurs voix, a disparu[702], ce que Freud signale dans son ouvrage *Der Mann Moses und die monotheistische Religion*:

> « Man hat sich darüber verwundert, daß das Epos als Kunstgattung in späteren Zeiten erloschen ist. Vielleicht liegt die Erklärung darin, daß seine Bedingung sich nicht mehr herstellte. Der alte Stoff war aufgearbeitet und für alle späteren Begebenheiten war die Geschichtsschreibung an die Stelle der Tradition getreten. Die größten Heldentaten unserer Tage waren nicht imstande, ein Epos zu inspirieren, aber schon Alexander der Große hatte ein Recht zur Klage, daß er keinen Homer finden werde »[703].

[701] Alfred Döblin cité par Patrick O'Neill in: *Alfred Döblin's Babylonische Wandrung*. *A study* (note 672), p.78.
[702] In *Le Phèdre*, Platon fait dire à Socrate que si l'écrit supplantait définitivement l'oral, l'auteur ne pourrait plus « répondre » d'interprétations erronées et la vérité serait inscrite dans le marbre au lieu d'être une parole ouverte à l'infini.
[703] Sigmund Freud: « Der Mann Moses und die monotheistische Religion » (pp. 103-246). In: *Gesammelte Werke. 16. Band. Werke aus den Jahren 1932-1939.* Frankfurt-am-Main. S. Fischer Verlag 1961,p.175.

Garant d'une « résurrection » des mots par la seule force du Verbe, Döblin place l'homme contemporain au coeur du mythe universel de la Chute: l'urgence d'humanité n'a jamais été aussi réelle, car, dit Döblin, c'est en remontant le fil de l'histoire que l'on retrouve, dans les mythes, une mémoire collective brisée, celle qui nous rappelle que nous sommes tous les derniers maillons d'une longue et indestructible chaîne de folies meurtrières. Le recours aux mythes, chez Döblin, sert à « ré-concilier » histoire et mémoire, afin d'orienter l'homme -celui de 1933, mais aussi celui qui n'est *pas encore* venu « au monde »- vers un désir de reconstruction et de « resocialisation ». Cette sortie de la culpabilité vers le devoir de responsabilité signifie donc, pour l 'auteur de *Babylonische Wandrung*, l'arrachement au deuil et à l'impossibilité de se (re)trouver lui-même sur un autre chemin, une nouvelle terre d'asile.

C. L'épopée döblinienne sur les traces de l'éternité de l'existence humaine.

Dans cette errance imaginée par l'auteur, le lecteur est en effet transporté incessamment entre le passé et le présent pour mieux comprendre la situation tragique de l'exil qui par définition, remet complètement en question l'avenir. C'est pourquoi Döblin cherche à « mettre en marche » Konrad vers son avenir, dans toute sa réalité et toute sa finitude. La reconstruction du passé dans la narration ainsi que l'enchaînement des réflexions et des idées de Konrad sur le présent, contribuent non seulement à réexaminer un nouvel avenir, mais aussi à constater une évolution psychique et intellectuelle dans le temps.

Pour ne pas sombrer dans la folie, Döblin *l'exilé* est forcé d'assurer un équilibre entre sa situation présente et sa vie d'autrefois. Il ne se fait *errant* qu'à travers Konrad, dont les points de repère sont ancrés dans les expériences du passé, le présent apparaissant comme une série de hasards et d'inconnues. Dans les deux cas néanmoins, il s'agit d'une distanciation par rapport au passé, à ce qui est à l'origine d'une souffrance.

L'exil spirituel qu'effectue Döblin progressivement jusqu'à sa conversion en 1941, est de ce fait l'effet du choix et donc, la seule réponse alternative à toute forme de tyrannie. Éprouvé par les événements, l'écrivain n'a plus foi dans le pouvoir politique et préfère résister à la dictature des consciences. Konrad cherche ainsi à comprendre comment « fonctionnent » et raisonnent ses nouveaux congénères, s'en étonne parfois, en débat avec eux, se trouve également choqué par certains discours. Il découvre, étape après étape, toute la diversité, mais aussi la complexité de la nature humaine, prise entre le risque de choisir et la facilité de suivre.

Döblin choisit par conséquent la voie de l'errance dans *Babylonische Wandrung* pour donner un sens particulier à la notion de liberté conçue comme lutte contre différentes formes d'assujettissement. La liberté en tant que recherche est une aptitude naturelle et propre aux modes de pensée d'un errant ou d'un exilé. Konrad, dieu de l'opulence, de la vanité, de l' « *hybris* », devient Konrad l'être humain qui décide de lutter pour sauvegarder son autonomie intellectuelle et l'indépendance de ses idées, mais aussi celui qui prend conscience des limites de sa propre liberté: il

doute, craint, hésite entre ce qui lui semble juste ou non, entre le désir d'un seul et la volonté de tous. Döblin révèle autrement dit son aspiration non pas à la liberté, mais au combat pour la liberté: Konrad décide finalement de mourir pauvre, mais libre, refusant définitivement l'immortalité divine, la fonction de « surhomme », de barbare usant de toute son inhumanité pour supprimer le peu d'humanité sur terre. L'exigence éthique de Döblin est ici très clair: l'homme qui n'use pas de sa liberté de façon raisonnée et sage n'est qu'un imbécile qui ne sait pas respecter ses convictions. Face à la « déspiritualisation » du peuple allemand, face à l'ébranlement des valeurs démocratiques, les modèles de pouvoir ont un devoir et un engagement de responsabilité, encore faut-il ne pas rester muet face à l'innommable. C'est en ce sens que l'on peut considérer l'errance döblinienne comme une étape dans la recherche de notre propre responsabilité, favorable à la formation de l'homme libre dont la perception de l'actualité ne l'empêche nullement de participer, ici et maintenant et malgré la distance, à l'histoire de son pays:

> « Es ist die Haltung eines Autors, der sich « seine Freiheit selbst zu schaffen »[704] gewillt ist [...]. Kunst und Literatur gilt es angesichts der zunehmenden Brutalisierung dieser Welt von ihren gesellschaftlichen Randpositionen in das « schaffende Zentrum einer neuen Menschheit »[705] zurückzuholen. Es ist die Utopie eines Autors, der sich den wahren « menschlichen Verhältnisse[n] »[706] verschreiben will und nicht den Abstraktionen tagespolitischer Ideologien [...]. Die Beharrungskraft der formulierten Utopie gilt es gegenüber aller drohenden Vernichtung und Barbarei literarisch zu behaupten [...]. Dem « wüsten Tanz des Daseins »[707] ist dennoch die Selbstbehauptung des Schreibens entgegenzusetzen: « Wir tun etwas, wir leisten Brückenbau, Felsensprengung, Gedanken. Bestimmt verändern wir durch unser Leben einiges. Es wird, im Maßstab der Welt, nicht vieles sein [...]. Was in der Welt vorgeht, erkenne ich als meine Sache, und meine Sache ist etwas, das die Welt angeht »[708] »[709].

[704]Alfred Döblin: « Kunst ist nicht frei, sondern wirksam: ars militans » (pp.97-103). In: *Aufsätze zur Literatur* (note 2), p.97.
[705]Alfred Döblin: « Die deutsche Literatur im Ausland seit 1933 » (pp.187-210). In: *Aufsätze zur Literatur* (note 2), p.201.
[706]*Ibid,* p.207.
[707]Alfred Döblin: *Unser Dasein* (note 26), p.475.
[708] *Ibid*, pp. 475-477.
[709]Erich Kleinschmidt: « Man lasse uns den ganzen Menschen und die ganze Welt ». Alfred Döblins literaturgeschichtliche Überlegungen im Exil » (pp. 43-58.. In: *Internationales Alfred Döblin Kolloquium Marbach/ Berlin 1984/1985* (note 146), pp.51-53.

C'est ainsi que Döblin s'empare du mythe immortalisé d'Ulysse pour le confronter à sa propre histoire et à sa propre expérience de l'exil. Ulysse, voyageur malgré lui, va au-devant des limites de son existence. Il est aussi le premier à se jeter dans les méandres de la condition humaine. Dans *l'Odyssée*, lorsque le dieu Hermès transformé en oiseau de mer vient se poser sur l'île où la nymphe Calypso retient Ulysse depuis trois ans, il est temps enfin pour le voyageur de retourner à Ithaque et d'y retrouver Pénélope. Un choix alors inattendu s'offre à Ulysse: partir et rentrer chez lui après toutes ces années loin des siens, ou bien rester auprès de Calypso et devenir...immortel. La décision d'Ulysse de rentrer au pays et donc d'accepter sa condition vouée à la mort, révèle ainsi un univers étonnamment, voire éternellement humain. En effet, Ulysse préfère sa condition d'humain mortel, car selon lui, l'immortalité réside bien plutôt dans cette précieuse aventure, ce merveilleux voyage qu'est la vie. Voici la réponse d'Ulysse à Calypso:

> « Toute sage qu'elle est, je sais qu' auprès de toi, Pénélope serait sans grandeur ni beauté; ce n'est qu'une mortelle, et tu ne connaîtras ni l'âge ni la mort...Et pourtant le seul voeu que chaque jour je fasse est de rentrer là-bas, de voir en mon logis la journée du retour! »[710].

C'est là manifestement la décision d'un être devenu sage et ce, grâce à ses rencontres multiples avec des figures féminines et initiatrices: Circé la magicienne et dont il vainquit les charmes, les Sirènes (dont il sera le seul être humain à entendre le chant sans y perdre la vie), Calypso, nymphe fidèle, et enfin, Nausicaa, la plus belle des figures féminines de l'*Odyssée*. Après avoir vaincu les monstres, mais aussi le chef de guerre cynique et vaniteux qui était en lui, il réussit à atteindre l'âme d'un homme accompli et plein d'humilité, Ulysse est désormais prêt à subir l'étape ou l'épreuve majeure: rentrer à Ithaque et dirons-nous, « reconquérir » une Pénélope qui ne le reconnaîtra peut- être pas.

L'itinéraire d'Ulysse est certes parsemé de toutes sortes de combats, de souffrance et de douleur, de réminiscences qui lui permettent d'avancer toujours plus, mais le retour à Ithaque aurait été vain si celui-ci avait évité ces fameuses rencontres

[710]Homère: *L'Odyssée*. V, 215- 220 (note 548), p.201.

initiatrices. Grâce à elles, l'amour est entré en lui, lui insufflant le sens profond, secret et révélateur de son voyage. Lorsqu' Ulysse pleure sur le rivage de l'île de Calypso, c'est sous l'emprise du *nostos*, désir intense et *immortel* de revoir le pays natal et éprouvé depuis toujours par tout marin expatrié ou exilé. Ce terme qui revient plusieurs fois dans l'*Odyssée*, et qui, des siècles plus tard, a donné en français *nostalgie*, n'a pas le sens qu'on lui prête aujourd'hui de régression vers un « Âge d'or » perdu, mais bien d'état quasi viscéral de privation, de séparation, de rupture et de dépossession. C'est ce qui fait toute l'humanité du personnage d'Ulysse, ni héros, ni demi- dieu, mais douloureusement et simplement humain. Pendant sept ans, Ulysse reste auprès d'une nymphe l'entourant de plaisir et d'amour, mais aussi « sans cesser de tremper de [ses] larmes les vêtements divins qu'elle [lui avait] donnés »[711]. Puis, tandis qu'Hermès, rendant visite à Calypso, ne cesse de chercher Ulysse, celle-ci lui répond:

> « Il pleure sur le cap, le héros magnanime, assis en cette place où chaque jour, les sanglots, le chagrin lui secouent le coeur, promenant ses regards sur la mer inféconde et répandant ses larmes »[712].

Ulysse est humain, trop humain. Car ce héros légendaire ne peut vaincre sans courage, mais il lui arrive de fuir devant le danger, de lâcher prise, de faillir de peur de mourir, « ses larmes inond[ant] ses joues sous ses paupières »[713].

Le caractère unique du personnage d'Ulysse tient au contraste entre l'évidence de sa force et sa retenue à en faire un usage excessif. Cette « faille », cette « strie » au milieu de toute son élégante perfection apparaît dans la modération de ses propos. Dix ans après sa venue à Troie, le Troyen Anténor se rappelle encore le discours de paix d'Ulysse, lorsqu'il « avait laissé sa grande voix sortir de sa poitrine, avec des mots tombant pareils aux flocons de neige en hiver »[714].

[711] *Ibid,* VII, 259- 260, p.265.
[712] *Ibid,* V, 82-84, p.191.
[713] *Ibid,* VIII, 521-522, p.41.
[714] Homère: *Iliade.* III, 221-222. Paris. Folio Classique 2002, p.93.

À chaque nouvelle situation, Ulysse se fait diplomate et observateur. Il écoute, analyse, doute même quelquefois. Il apprend de l'ennemi afin de mieux le vaincre. Il réfléchit, mesure toute décision entreprise, ne s'affole pas devant l'urgence du combat, s'assure de rester toujours clair et précis dans ses discours. Ici est mise en évidence toute la puissance de la pensée selon les Grecs. Les épithètes abondent dans ce sens pour définir et appuyer cette force de la raison qui caractérise Ulysse. Le préfixe *polu* (« beaucoup ») est maintes fois relevés dans les deux épopées: *polutropos* (« qui sait se retourner », « astucieux », ou encore *polumétis* (« ingénieux », « riche en inventions », le terme de *métis* indiquant l'habilité « multiple » d'Ulysse). Ce qui se fait jour, avec le personnage d'Ulysse, est ce qui fait la supériorité de l'homme en tant que tel: autrement dit, d'être, parmi tous les êtres, celui qui réfléchit, et donc, qui déploie sa pensée et fait preuve de « bon sens ». Cette lucidité explique qu'il soit le protégé d'Athéna, et non d'Aphrodite. Son respect de la femme, sa pudeur sont un aspect de cette retenue, qui signifie maîtrise de soi et de ses instincts. Lorsque les Phéaciens viennent secourir le naufragé en piteux état, Nausicaa ordonne à ses servantes de le baigner dans le fleuve. Ulysse proteste ainsi:

> « Devant vous, me mettre au bain! Je rougirais de me montrer tout nu à des filles bouclées »[715].

Sa délicatesse, jointe à sa force et à sa beauté, lui valent l'alliance et le secours de femmes puissantes. Sans elles, et surtout sans la protection de la déesse Athéna, véritable souffle de raison, Ulysse n'aurait jamais pu surmonter les épreuves du retour, car c'est elle qui obtient de Zeus qu'ordre soit donné à Calypso de le laisser prendre la mer. Ulysse ne peut donc rien sans l'aide des dieux, il découvre en lui la force de raisonner, mais ne peut être dans la complète maîtrise. Ulysse est l'homme habile, l'homme *polumétis*, mais trop vulnérable pour se passer des dieux.

[715]Homère: *L'Odyssée*. VI, 221- 222 (note 548) ,p.237

Babylonische Wandrung, à l'image de *l'Odyssée*, se présente comme un conte fabuleux. L'utilisation du genre épique, néanmoins, fait de l'œuvre une œuvre d'art intemporelle, une sonorité toujours actuelle qui *résonne* au coeur de nos voix et nous rappelle à la présence de nos origines. L'ambition döblinienne reprend ainsi celle d'un Joyce qui avec son *Ulysse*, véritable hommage à l'épopée homérique, voulait donner une forme à la totalité du monde. Ce roman « total » annexe tous les registres du récit et du discours afin de multiplier les niveaux de lecture et faire apparaître toutes les stries de l'existence humaine. Le roman épique va à l'encontre d'une construction classique et de ce fil conducteur reliant les chapitres les uns aux autres, afin que le lecteur suive précisément la voie ordonnée par l'auteur. Dans le roman épique, il n'y a pas de voie, il y a de multiples chemins menant de nouveau à de nouvelles ouvertures. Le lecteur se trouve sans cesse bousculé, dérouté par l'avalanche de faits, de bruits et de visions qui l'engloutit et où il peine à trouver cette linéarité rassurantes des romans « ordinaires ».

Dès l'instant où le futur lecteur pose son regard sur le titre du roman, la rencontre se fait : à la manière de Joyce, Döblin colle littéralement le nom du personnage épique sur la couverture. Ainsi naîtront Wang-lun, Wallenstein ou Manas. Avec *Babylonische Wandrung*, Konrad n'est pas nommé, Döblin l'ayant « dépossédé » de toute identité, et donc, de toute humanité. La clé du roman n'est plus le personnage qui marche vers l'avenir qu'il peut encore transformer, mais cet itinéraire, cette errance, cet « exil babylonien » qui requestionne notre Histoire, nos origines enfouies. En effet, plus Konrad « progresse » vers l'ouest, plus nos origines réapparaissent et rétablissent cette vérité tant redoutée: la *dégradation* de l'Homme en bête médiocre et immonde. Konrad marche vers l'humain et atterrit finalement dans un monde inhumain: le courageux et magnanime Ulysse d'Homère n'est plus que Konrad, le vaniteux et arrogant dieu qui perd son immortalité pour découvrir toute la mortelle condition.

En d'autres termes, *Babylonische Wandrung*, épopée moderne, ne saurait être que dérisoire et parodique; son Ulysse n'est plus l'homme digne qui refuse l'immortalité pour rentrer au pays, mais le dieu grotesque privé du pouvoir divin et banni de son propre royaume pour vivre comme un misérable parmi ces hommes qui lui sont totalement étrangers.

Le monde de Konrad, c'est la confusion dans le minuscule et le médiocre surdimensionnés. Avec lui, c'est la faute originelle de l'Homme qui sort d'un oubli qui dure depuis deux mille ans. Le mythe de la Chute émerge soudain, brillant de tous ses feux sur le théâtre du monde, de Babylone à Paris, et rayonnant d'un éclat qui ne cesse encore aujourd'hui d'illuminer des millions d'hommes. Ce péché originel ne peut ainsi renaître dans *Babylonische Wandrung* qu'à la seule et unique condition d'expier tel le Sauveur sur la Croix; autrement dit, en s'offrant tout entier à Dieu. Car, dans ce roman, la « Chute de l'homme » est le fait d'un Dieu doté d'un pouvoir surhumain, non d'un homme « moyen ». Là encore, Döblin puise dans les mythes primitifs et les légendes anciennes afin d'interroger l'histoire de ses contemporains. Dans la mythologie primitive en effet, il semble naturel d'attribuer tout ce qui est mauvais et terrifiant à ces êtres « supérieurs », et cependant, combien trop humains, à l'image d'un Konrad qui ne fait que se dissimuler derrière le glorieux nom de Marduk:

> « wir bedienen uns des modernen Namens Konrad, weil wir ihm nicht gestatten wollen, sich hinter seinen großartigen alten Namen zu verstecken »[716].

Theodor Reik signale à ce titre que « dans la littérature rabbinique tardive, Adam n'est pas un simple mortel, mais un être d'une beauté et d'une sagesse parfaites, qui possède un très grand pouvoir ainsi que toutes les perfections physiques et spirituelles [...]. Ce n'est qu'après avoir transgressé la Loi qu'il perd toutes les qualités qui lui avaient été octroyées »[717]. Konrad a ainsi perdu son long nez, glyphe de son pouvoir perdu; il sent et ressent désormais comme un homme. Le dieu babylonien avec son nez trop long, vanité suprême et symbole du mal, représente l'homme atteint de cécité, nous dit Döblin. Konrad voit rétrécir son nez -marque guerrière de

[716]Alfred Döblin: *Babylonische Wandrung* (note 13), p.14.
[717]Theodor Reik: *Mythe et culpabilité. Crime et châtiment de l'humanité* (note 635), p.67.

celui qui se prend pour un dieu-, pour tenter enfin de (se) grandir, de trouver une « *médiété* », de se convertir à l'éthique, à l'humain.

En outre, le premier pécheur de la Grèce antique n'était-il pas Prométhée, que Zeus enchaîna à un rocher en punition de son crime, ni dieu ni mortel, mais un titan qui avait volé le feu au dieux? Le grand péché dans les mythes égyptiens, babyloniens ou phéniciens, aussi bien que dans les légendes hindoues, est commis par un dieu ou un démon[718]. Dans de nombreux mythes, « la Chute de l'homme est le résultat d'un conflit de deux pouvoirs de type surhumain, conflit qui se termine par la ruine et le bannissement de l'un d'entre eux »[719], ce qui fut également le sort de Konrad, banni de son propre royaume. Dieu se trouve alors être, dans de nombreux mythes, non seulement celui qui pousse à commettre la faute conduisant à la Chute mais aussi celui qui la créé: « Nous reconnaissons sans difficulté dans le serpent qui incite Eve à manger le fruit défendu le représentant d'un dieu totémique oublié de la mythologie sémite primitive »[720]. Il est fort intéressant de constater une fois encore l'attachement döblinien à relier des cultures, des langages et des hommes pour nous montrer toute l'universalité et l'inconscient collectif d'un cosmos marqué par l'homme. Dans *Babylonische Wandrung* en effet, l'exil de Konrad raconte « die Geschichte eines Adams »[721], mais il désigne également celui d'un « babylonisch-chaldäisch-assyrischer Gott [der] saß mit hochgezogenen Beinen auf seinem gewaltigen Thron aus Stein »[722].

Qu'il s'agisse en effet de mythes issus d'Australie, d'Amérique, d'Afrique ou d'Inde, du récit tout entier ou de quelques caractères essentiels, tous présentent une indéniable ressemblance avec l'histoire que l'on retrouve dans le texte de la Genèse. Le chercheur Joseph Feldmann a tenté de répondre à cette similarité universelle des mythes et à leur dissémination à travers le monde en concluant finalement que « ce qui est à l'origine de la création de ces mythes très anciens, ce doit être quelque événement historique qui aurait laissé des traces profondes dans la mémoire de tous les peuples »[723].

---

[718] *Ibid,* p.64-68.
[719] *Ibid,* p.68.
[720] *Ibid.*
[721] « L'histoire d'un Adam ». In: Alfred Döblin: *Babylonische Wandrung*, (note 13). « Prologue ».
[722] *Ibid,* p.12.
[723] Joseph Feldmann cité par Theodor Reik in: *Mythe et culpabilité. Crime et châtiment de l'humanité*, (note 635), p.78.

Ainsi, en substituant le mode mythique au mode narratif, Döblin parvient à réordonner, à redonner forme et sens à cette problématique de la faute caractérisant l'histoire contemporaine. Malgré tout, le sursaut bondissant de l'auteur après *Babylonische Wandrung* ouvre la voie à un discours autre, « en latence », et que l'on retrouve dans les monologues intérieurs de Konrad, comme si l'auteur tentait de s'éveiller du long cauchemar de l'histoire et cherchait dans les rêves la prégnance de la vie.

Konrad, voyageur malgré lui, réintroduit dans le présent l'Ulysse du passé en confrontant différents moments de crises temporelles. Rappelons que pour les Grecs, Homère est le premier maître et conteur d'une longue tradition occidentale qui commence d'abord avec la Bible. L'*Odyssée* est alors devenu l'épopée fondatrice de notre civilisation et Ulysse le héros du retour par excellence. Tout comme Ulysse tente de retrouver son identité en la construisant par le récit lui-même, Döblin fait prendre conscience à Konrad de cette distance entre soi et soi qui permet, à travers ses multiples rencontres, de surmonter son passé divin, de le dépasser, et de se confronter enfin à l'historicité dans la tradition occidentale. Ce « voyage » est ainsi appelé « babylonien », car il s'agit des origines et du passé de Konrad, un passé dans lequel il était « autre », immortel, mais qu'il doit, lors de ce périple sur terre, réinterroger pour se trouver lui-même. À chacune de ses rencontres, il se heurte au Konrad du passé, vil et vaniteux, lui rappelant qu'il ne doit pas (s')oublier. Cependant, dans l'*Odyssée*, il n'y a pas de salut hors de chez soi, la civilisation grecque ayant élu une épopée n'imaginant le voyage que dans sa dimension de retour. En revanche, dans *Babylonische Wandrung*, Konrad est contraint à l'errance et il sait que tout retour – à l'immortalité qui est en même temps un éternel retour, au sens d'éternelle répétition- est impossible. Döblin conçoit ainsi *Babylonische Wandrung* comme dépassement du deuil, de la souffrance de l'absence. Oui, il existe bien un autre salut hors de chez soi, à condition de faire le deuil du re*tour* et de se *tour*ner vers l'avenir:

« Zum Bild des Schwimmens (« Ich kann nicht mehr zurückschwimmen. Es ist mit mir aus »[724]) gesellen sich innerhalb des Romanen mehrere andere Symbole und Metaphern der inneren Ausgesetztheit des Menschen: neben dem bereits erwähnten Kamel in der Wüste die Scherben eines zerbrochenen Kruges (p. 277), ein räudiger Hund (p.231), ein wehendes Sandkorn (p.282), ein flüchtiger Vogel (p.304), die einmal nebenbei vom Erzähler gemachte Bemerkung, daß das Buch « den sinkenden versunkenen Göttern » gewidmet sei (p.277), und der sich immer wie der aus der eigenen Asche erhebene, aber zuletzt doch müde gewordene Phönix (p.687) »[725].

Babylonische Wandrung consitue ainsi « l'épopée- passage » entre un « voyage homérique » qui symbolise la perte de tout, même de son identité (Ulysse Naufragé, répond à l'interrogation du cyclope Polyphème: « je ne suis personne »), et le « voyage biblique » qui, au contraire, renvoie à cette lente marche dans le désert qui transforme un groupe d'êtres humains sortis de l'esclavage en nation; autrement dit, le peuple d'Israël y *gagne* une identité, une conscience nationale, point de retour, mais un départ qui fonde en même temps sa propre histoire.

En outre, à chaque étape de son périple, Konrad apprend des différentes cultures d'Est en Ouest, d'Orient en Occident, du « berceau » de notre civilisation occidentale à son « berceau » intellectuel, l'Europe. Plus Konrad se rapproche de l'Europe, plus il sent toute l'ambivalence de l'être humain qui est en lui, le poids du passé devenant de plus en plus insoutenable. À l'inverse d'Ulysse qui se trouve projeté dans l' « espace des non-humains », Konrad, lui, plonge littéralement dans des espaces tous aussi humains les uns que les autres, où l'image d'un monde organisé, socialisé se brouille et où les règles de sociabilité et d'hospitalité changent.

Ulysse erre d'escale en escale ou de naufrage en naufrage jusqu'à ce qu'il prenne pied chez les Phéaciens. À partir de là, il peut enfin espérer le retour à Ithaque. Dans *Babylonische Wandrung* au contraire, Konrad le dieu Naufragé, erre sur la terre des origines et des traditions occidentales pour trouver la clé d'un voyage qui n'est autre que *ce* voyage à la recherche d'une histoire inconnue, et par là même, d'un soi-même tout aussi inconnu. Sa rencontre avec Alexandra va cependant

[724]Alfred Döblin: *Babylonische Wandrung* (note 13), p.660.
[725]Helmut F. Pfanner: « Die Wiederspiegelung der Exilerfahrung in Alfred Döblins *Babylonischer Wandrung* » (pp.68-82). In: *Internationales Alfred Döblin Kolloquium Lausanne 1987* (note 538), p.77.

bouleverser son périple, l'amour réel le ramenant à la vie, à la souffrance, à plus d 'humanité. L'amour va en effet le confronter à lui-même et à sa propre souffrance due à l'absence de l'autre, au supplice du manque qui nous tire tantôt vers la vie, tantôt vers la mort:

> « Jetzt weiß ich wie man Mensch ist. Ich sträube mich nicht mehr [...]. Du denkst an den Tod und fürchtest dich davor. Ich kenne die Liebe, einen Menschen, diesen Menschen[...]. Was ist schon, wenn es daneben noch den Tod gibt »[726].

L'amour ne peut naître réellement que si Konrad entre en « résonance » avec autrui, partage ses souffrances. Poussé aux limites extrêmes de l'existence, cette «esquisse » humaine ouvre brusquement ses yeux encore aveuglés par tant d'ignorance. Réveillé par la présence omniprésente de l'autre, Konrad sort définitivement de ses rêves babyloniens pour vivre pleinement ce « Wachsein » essentiel à l'accomplissement de sa tâche:

> « Ihr seid Menschen, und wie ihr euch dreht, ihr entgeht euch nicht »[727].

Le sacrifice rappelle ainsi Konrad à la réminiscence de son amour perdu, sa vie en tant qu'homme se réalisant pleinement dans cet acte d'Amour, d'offrande aux pauvres, aux opprimés, aux dépossédés:

> « Es kam dann sein Leben nach Alexandra[728] [...] Sein Aufstieg zu einem armen Menschen »[729].

[726]Alfred Döblin: *Babylonische Wandrung* (note 13), p.385.
[727]*Ibid,* p.206.
[728]*Ibid,* p.432.
[729]*Ibid,* p.527.

Alexandra marque ainsi la fin des mauvaises illusions, des rêves babyloniens, de l'abîme et d'une souffrance vaine. Il est temps d'examiner le passé pour mieux évaluer le présent et espérer un autre avenir:

> « Daß ich eine dumme gefrässige Bestie war, eitel, lüstern »[730].

Avant d'atteindre Paris, Konrad s'arrête à Zurich, étape essentielle à l'exil döblinien et lieu d'attente et d'espoir de retour, mais aussi lieu de l'exil conscient et prolongé vers l'enfer d'une Europe en guerre. Zurich représente ainsi pour Konrad le lieu de « l'entre-deux », de l'hésitation, du doute entre le refus d'expier jusqu'au bout et la volonté d'advenir ; autrement dit, cette rivalité mimétique entre la tentation du passé et le désir d'«avenir », entre un moi dépassé et un moi qui se dépasse. Deux personnages symboliques vont ainsi pousser Konrad à dépasser son manque de courage et de discernement. L'étudiant en théologie, Balthasar, lui explique ainsi qu'il ne peut expier sa faute s'il se plaît à souffrir pour lui-même et non avec les autres. Son narcissisme doit être dépassé s'il veut enfin éprouver pleinement ce sentiment d'empathie, de compassion, de solidarité:

> « Trauer, Depression kommt von der Sünde »[731] [...]. « Irrwege einer Kuh »[732] [...]. « Ich bin nicht schuld, und wenn, so habe ich schon genug bezahlt, ich will nicht, ich habe nichts verbrochen »[733].

C'est une autre femme, Barbara, qui va réellement ouvrir les yeux de Konrad et, tel Ulysse, provoquer en lui un véritable examen de conscience. Il s'agit là de faire renaître ce désir enfoui au plus profond de son âme en accouchant de cette culpabilité, en expulsant littéralement sa faute hors de soi. L'image de cette femme enceinte, c'est l'espoir d'une rémission pour Konrad, la « re- naissance » et la possibilité d'une réelle « ex-piation » sur la voie de la rédemption. Konrad apprend par conséquent que la souffrance provoquée par la mort d'Alexandra et le deuil

[730] *Ibid,* p.434.
[731] *Ibid,* p.512.
[732] *Ibid,* p.513.
[733] *Ibid,* p.520.

qu'elle engendre n'a rien à voir avec sa propre culpabilité, mais fait bien partie de la vie d'un homme, avec ses drames et ses joies aussi, comme cette nouvelle naissance attendue et désirée, l'amour filial, la bonne transmission, l'espoir d'une vie meilleure:

> « Und der Tod mag da sein. Dann ist aber auch das Leben da, das verschlingt den Tod. Und es können Felsen auf den Weg stürzen, ein Weg führt nachher um sie herum, in den Steinritzen wuchert Gras. Es gibt das Sterben, auch das Auferstehen, die Geburt! Ich faß das alles nur halb. Selige Flammen, die meinen Weg erhellen mögen. Du kannst dir den Tod wünschen, es ist nicht vorbei. Wann wird die Flamme erlöschen? Niemals wird sie erlöschen »[734].

Réntroduit dans le monde des vivants, Konrad poursuit ainsi sa route jusqu'à Paris, « in der wüsten Riesenmenschensiedlung »[735]:

> « Ein einzelner Mensch, wir kennen ihn als Konrad, ist in diese Stadt Paris gekommen und will erfahren, was eine menschliche Stadt ist. Er kennt die Liebe und den Tod. Und nun sieht er die aufgerißene Brust der Stadt »[736].

Paris symbolise la mégalopole aliénante de l'Europe guerrière. C'est une ville où sévit le crime et où règne la violence et le souvenir de la maudite Babylone:

> « Bluttriefende Stadt. Das Lächeln aber legt sich über sie, das Lächeln besänftigt sie »[737].

[734] *Ibid,* p.522.
[735] *Ibid,* p.551.
[736] *Ibid,* p.547.
[737] *Ibid,* p.546.

Ce sourire est celui du Christ qui illumine la ville de ses innombrables églises, monuments de vie érigés face aux tout aussi innombrables prisons et cours de justice:

> « So wild Schrecken und Mord über die Welt fielen, das leidende Menschenwunder ist nicht vergessen, und wenn sie auch Kathedralen und Basiliken über ihn gewälzt haben, sein Klagen und seine Sanftheit vermag durch sie alle hindurchzuklagen »[738].

Konrad prend exemple sur l'enseignement christique en s'appropriant les valeurs fondamentales que sont la foi, l'espérance et la compassion dans sa volonté de se fondre aux autres, de les connaître et de les reconnaître afin de les comprendre et de les aimer. Avec *Babylonische Wandrung,* c'est toute la philosophie de l'existence döblinienne, avec beaucoup d'humilité, qui ouvre la voie au don à la fois mystique et éthique, à la communion entre tous les hommes grâce au sacrifice d'un seul, mettant ainsi fin à l'expiation d'une faute universelle pour juger enfin l'histoire et permettre à chacun, individuellement, de participer à l'histoire présente en garantissant un meilleur avenir:

> « Aber es gibt den ewigen, gütigen und gerechten Gott. Nur vor ihm wird der Graus verständlich. Wie sehr wir uns von ihm abgelöst haben, wird deutlich. Die Beklemmung, Trostlosigkeit, die Erbärmlichkeit hier ruft nach ihm »[739].

L'arrivée à Paris marque également le total dénuement dont souffre Döblin à cette époque. La clochardisation de Konrad fait ainsi écho à la situation marginale et misérable de l'auteur qui, malgré tout, tente de se relever et de dépasser sa propre souffrance: « ein Spalt in ihm hatte sich aufgetan »[740]. C'est en effet face à la réalité d'un monde sans pitié que Konrad saisit le sens de sa vie, i.e. agir dans le monde en lui donnant une autre direction, la plus juste et la plus droite possible. Konrad, au terme de son périple, rêve une dernière fois et chante pour les étoiles qui l'observent dans le ciel. Elles lui répondent enfin, en choeur, car il a rejoint les combattants du

[738] *Ibid.,* p.547.
[739] Alfred Döblin: « Epilog ». In: *Aufsätze zur Literatur* (note 2), p.398.
[740] Alfred Döblin: *Babylonische Wandrung* (note 13), p.604.

daimon, les ardents prétendants de la Vérité qui ne peuvent trouver la paix tant qu'ils s'accrochent à la vie:

« Von diesem Traum kam er nicht zurück »[741].

[741]« De ce rêve il ne revint pas ». *Ibid*, p.666.

SECTION 4: Döblin face au « scandale » du Mal absolu: Le saut hors du deuil, l'espoir d'une conversion

A. Babylone, double monstrueux d'une Europe « barbare »

La Mésopotamie désigne ce vaste pays délimité par le Tigre et l'Euphrate. Cette appellation lui a été donnée tardivement par les Grecs comme un composé de *mesos*, « milieu », et de *potamos*, « fleuve »[742]. Dans l'Antiquité, trois grandes civilisations y évoluent: Sumer et Akkad, dans la partie méridionale, qui fleurissent entre le IVe et le début du IIe millénaires; Babylone, au coeur de la plaine alluviale, aux IIe et Ier millénaires qui voient également briller l'Assyrie, au Nord. Les Mésopotamiens ne vivent pas en communautés étanches ni dans l'ignorance des autres peuples. Bien au contraire, ils se mélangent, ouvrant la voie aux échanges de biens, de cultures.

L'empreinte de la civilisation mésopotamienne n'a jamais cessé d'être présente mais personne ne s'en doutait. Tout est resté enseveli jusqu'à ce qu'enfin, les fouilles commencent après 1830[743], et qu'à ce long silence absolu succède la redécouverte de tout un monde ignoré. En Orient, depuis le Ier millénaire, Babylone était devenue la ville des villes, et son nom, même disparue, a retenti encore longtemps. Non seulement Babylone était la capitale prestigieuse d'un gigantesque royaume, admiré de tous, mais les voyageurs antiques, fascinés par sa splendeur, l'ont mentionnée dans nombre d'ouvrages.

l'*Epopée de Gilgamesh*[744] (fin du III ème millénaire) est ici essentiel pour comprendre les liens culturels existant entre la civilisation mésopotamienne et certains thèmes de la Bible. Lorsque le héros de ce grand poème, à la recherche de la vie-sans-fin, arrive au bout du monde, chez le seul être humain devenu immortel, et qu'il lui demande comment cet attribut divin lui a été offert, l'autre lui répond par le récit d'une catastrophe, le *Déluge*, qui avait autrefois anéanti l'humanité. C'est parce qu'il fut seul à y avoir échappé et à avoir ainsi rendue possible la survie des hommes,

[742]Jean-Jacques Glassner: *La Tour de Babylone. Que reste-t-il de la Mésopotamie?* Paris. « L'Avenir du passé ». Seuil 2003, p.19.
[743]*Ibid,* p.97.
[744] *Gilgamesh.* Paris. Léo Scheer 2006.

indispensables serviteurs des dieux, que ceux-ci l'immortalisèrent. Ce qu'il relate recoupe exactement le récit biblique: le choix du héros s'embarquant sur un bateau avec sa famille et un couple de tous les animaux, le Déluge lui-même qui recouvre et anéantit le monde, l'arrêt du cataclysme, jusqu'au rescapé qui prépare une offrande pour les dieux. *Gilgamesh* (du vieux sumérien: « L'Ancien est encore dans la force de l'âge »[745]) a ainsi été écrit par un auteur qui connaissait les croyances de ses contemporains, touchant à la nécessité universelle de la mort pour les hommes, inexorablement décidée par les dieux, soucieux de sauvegarder leur incontestable supériorité. Cependant, même ancrée au principe même de notre nature, la mort demeure une perspective toujours aussi cruelle et injuste. C'est autour de ce désir d'immortalité, tentation profondément humaine, que l'auteur de l'épopée a construit ce récit en langue akkadienne d'un milliers de vers.

La gémellité de *Gilgamesh* avec *Babylonische Wandrung* est évidente. Döblin, en lecteur passionné d'ouvrages racontant la découverte de civilisations nées de toutes les extrémités du monde, a tenté d'extraire de l'épopée babylonienne l'héritage partagé et non plus unique de notre civilisation occidentale, afin de répondre, une nouvelle fois, aux origines d'un profond malaise culturel.

Gilgamesh part ainsi à la recherche de l'immortalité. Au terme de son voyage, après maintes épreuves – dont surtout, la mort de son ami Enkidu-, il se rend compte que son entreprise est irréalisable et décide de retourner chez lui, mortel et profondément humain. Il va ainsi employer ce qui lui reste de vie à régner justement sur sa ville qu'il avait autrefois tyrannisée. La grandeur de cette œuvre, la finesse de ses personnages et de leurs actions remonte ainsi le fil de l'épopée homérique que Döblin tisse à son tour, donnant à l'Europe une nouvelle chance, celle de se connaître enfin en *se retournant* autrement.

Un autre poème babylonien de la même époque que la version la plus ancienne de *Gilgamesh*, remet totalement en question le cadre originel de notre tradition monothéiste occidentale. Il s'agit du *Poème du Supersage*[746] (second tiers du IIème millénaire) lequel, après avoir raconté la création de l'homme, va encore plus loin. Le roi des Dieux, Enlil, n'arrivant plus à dormir du fait du tapage des hommes, décide pour les décimer, de leur envoyer trois fléaux: l'Epidémie, la

[745]Ijean- Jacques Glassner (note 742), p.140.
[746] Jean Bottéro. Entretiens avec Hélène Montsacré : *Babylone et la Bible*. Paris. Pluriel 1999, p.236.

Sécheresse et enfin, le Déluge. À chaque fois, le dieu créateur des hommes, Enki/Ea[747], les sauve d'une disparation à laquelle lui-même ne survivrait pas. Lors du troisième fléau, celui-ci prépare son ami, le roi du pays, du nom de Supersage, à échapper à la catastrophe, à commencer par la construction d'un bateau, afin d'éviter tout autre fléau qui anéantirait définitivement la communauté humaine. Enki raccourcit leur vie à une centaine d'années au maximum.

L'historien Jean Bottéro a ainsi mis en polémique le récit biblique et le Poème babylonien en y pointant de nombreuses similitudes:

> « Et si Yahvé se résout, à partir du chapitre VI de la Genèse, à vouer l'homme (Noé excepté, qui joue le rôle de Supersage) à l'anéantissement, ce n'est pas pour lutter contre une insomnie qu'il était impossible de Lui imputer, trop « spirituel » pour une telle faiblesse; c'est, toujours dans la perspective avant tout éthique et élevée de ce dieu, pour châtier les hommes de leur corruption morale »[748].

Le *Supersage* aurait donc servi de modèle aux premiers chapitres de la Genèse. Ainsi la Bible serait-elle devenue une adaptation de multiples métissages tant spirituels que culturels, ses auteurs ayant certes hérité d'un enseignement en rupture avec les traditions polythéistes, mais également emprunté à une transmission bien plus longue et ancrée dans leur propre culture.

Dans *Babylonische Wandrung*, Konrad apparaît comme étant le dieu des dieux babyloniens. Cependant, celui-ci aurait pris la forme d'un dieu unique, vaniteux et tout-puissant, ce qui lui vaut d'être banni de son propre royaume. Döblin a-t-il voulu représenter cette immixtion de la religion monothéiste juive dans la tradition babylonienne? Konrad est-il ce dieu babylonien métamorphosé en dieu unique, jaloux et possessif, au point de « soumettre » tout un peuple à sa volonté? Est-il ce dieu qui, refusant de ressembler aux hommes, avec son long nez, signe manifeste de son pouvoir tyrannique, ne peut concevoir ni de boire ni de manger ni encore de *sentir* la terre foulée par les hommes? Konrad, une fois sur terre en effet, doit apprendre à boire et à manger; il reste en ce sens un homme « en devenir ».

[747] *Ibid*, p.238.
[748] *Ibid*, p.239.

L'exil babylonien consiste ainsi à rétablir la vérité sur l'histoire de nos origines « culturelles » qui remontent bien plus loin que l'apparition du monothéisme, et par là même, à réévaluer la pertinence historique de notre héritage judéo-chrétien. Il s'agit alors pour Döblin de faire appel à notre mémoire collective, à une origine bien plus complexe et multiple, où les mythes se se butent sur une représentation du sacré et de l'homme de plus en plus unique. Le rayonnement de Babylone était incontestable, tant et si bien que des fragments de récits et des parcelles de savoirs circulent et se propagent de la Méditerranée occidentale au Gange. Les artisans- voyageurs de cette transmission sont des lettrés d'horizons divers qui se déplacent, se croisent et échangent leur érudition au détour d'une route ou dans des lieux prestigieux comme des temples, des palais, des bibliothèques ou des écoles. Progressivement, des réseaux se forment et des liens inaltérables se tissent, dévoilant un va-et-vient permanent entre des cultures certes très différentes, mais dont la finalité réside dans un même idéal, transformer un monde sans cesse en mouvement, construire pour « déconstruire », découvrir les possibilités infinies qui s'offrent à l'homme, en tant que partie intégrante de l'univers, et non en un centre absolu.

La recherche vaine d'un foyer unique de création semble ainsi posée. Un récit narrant la naissance du roi Sargon d'Akkadé, qui régna au XXIII e siècle et unifia la Mésopotamie[749], rappelle étrangement ceux, universels, de la tradition occidentale et européenne. Il s'agit en effet de la mise au monde en secret par une prêtresse à laquelle il est interdit de procréer, de l'abandon du nouveau-né dans un couffin flottant sur l'eau, de l'adoption par un tiers, de l'élection par les dieux et de la montée sur le trône. Dans la version assyrienne, la succession des événements marque les étapes initiatiques de la conquête du pouvoir et fait de Sargon le héros mythique de la civilisation. Ainsi, Sargon a pour mission de rétablir un ordre perturbé par une faute originellement commise. Cet archétype et symbole d'une tradition culturelle reliant l'Europe « helléniste » à l'Orient « barbare », ces Oedipe, Rémus et Romulus, Nimrūd, Zarathoustra ou Tristan, se retrouvent donc partout, jusque dans la lointaine Indonésie, sous la forme du conte populaire.

[749] *Ibid,* p.54.

Dans la civilisation mésopotamienne, une dizaine de mythes différents a ainsi été récupérée sur l'origine de l'univers[750]. Cette origine a toujours pour objectif de « *transformer* ». Les cosmogonies babyloniennes sont toutes des transformations. L'une d'entre elles explique qu'il y avait au commencement un tout énorme et confus, jusqu'à ce que le « dieu d'En-haut » en arrache sa partie: le Ciel, et l'emporte avec lui là- haut; et que le « dieu de l'En- bas »[751] en fasse de même. D'autres présentent une création « en cascade »[752]. Le ciel produit la terre, le terre fait les rivières, etc, le terme « créer » n'étant lui-même pas très clair. Un autre mythe imagine le dieu le plus habile et « supertechnicien », Enki, ou Ea, qui « crée » tout, en le modelant d'argile. Il organise la terre comme la source des biens nécessaires aux dieux. Il « crée » les matériaux, ainsi que les dieux délégués à ces techniques. Il « crée » la forêt, la mer et la terre, ainsi que les dieux qui s'occuperont du ravitaillement. Tout ce système achevé, il ne reste plus qu'à le mettre en marche. À cette fin, il « crée » les hommes pour travailler; et à leur tête, le roi, responsable de leur activité. Un autre mythe, plus récent, représente le dieu Marduk disposant sur la Mer une allée de roseaux qu'il recouvre de terre. Voici comment il a créé la terre, véritable radeau géant. Enfin, la fameuse cosmogonie de l'*Epopée de la Création* et selon laquelle le monde est créé par Marduk à partir du cadavre de la monstrueuse déesse primitive Tiâmat, qu'il a fendue en deux: une moitié forme le ciel, l'autre la terre. Autrement dit, tous ces mythes posent le principe de dieux créateurs et d'une organisation du monde (plus qu'une véritable création), tout comme la Bible l'a également posée: « Au commencement, Dieu créa les cieux et la terre »[753] - « et l'esprit de Dieu planait sur l'abîme »[754]. Toutes ces versions de la « mise en ordre » du monde coexistaient par conséquent dans la même civilisation, refusant toute représentation dogmatique de l'univers, ainsi que l'existence d'un Dieu unique. Tous ces mythes étaient conçus comme vraisemblables, pouvant se contredire et varier sans aucune incidence sur la continuité culturelle de la civilisation.

[750] *Ibid,* p.141.
[751] *Ibid,* p.142.
[752] *Ibid.*
[753] Gn 1.1
[754] Gn 1.2

Concernant l'origine de l'homme à proprement parler, le *Supersage* nous en fournit les clés, présentant des similitudes aussi bien philosophiques avec la Grèce antique que « spirituelles » avec la Bible. La société babylonienne construite à l'image des dieux ressemble ainsi fortement à la nôtre: dans une « société » fortement inégalitaire, des chefs-tyrans régnaient sur leurs « sujets » travaillant sans relâche. Après des milliers d'années, ils en ont assez et se mettent en grève afin de réclamer plus d'égalité et de justice. Ils vont donc, en masse désordonnée et agressive, manifester leurs revendications à leur « patron » suprême, Enlil, le roi des dieux qui prend peur et ne sait que faire. Enki/Ea arrange tout et trouve un consensus qui satisfait toutes les parties. Il invente en quelque sorte un remplaçant des dieux qui sera chargé de travailler à la place de tous leur laissant la place de tyran. Ce dieu n'aura aucun droit de se révolter. À cette fin, Enki/Ea propose de le faire d'argile, ce qui le rendra nécessairement mortel. Quelle similitude frappante entre ce poème épique et l'épopée döblinienne qui « dédivinise » le Dieu coupable de tyrannie, le bannit de son royaume et enfin, le « fait d'argile »!

Jean Bottéro signale d'ailleurs que « mourir » se disait volontiers dans le pays, « retourner à son argile», autrement dit, « à la terre »[755]. Ainsi, dans la pensée des anciens Mésopotamiens, la nature humaine repose à la fois sur la capacité et l'activité laborieuse et habile, et la mortalité -la mort faisant inéluctablement partie de la vie en l'achevant-. Ce plan étant approuvé aussi bien par les divinités « toute-puissantes » que par les divinités « inférieures », la mise en ordre du monde peut enfin commencer, tout comme la (re)naissance d'une Europe en paix et « purifiée » peut advenir grâce à un renouvellement total des consciences et à une volonté forte de réunification, voire de « communion ».

En parallèle, l' « exil babylonien » permet à Döblin de confronter une nouvelle fois l'Europe contemporaine au paradigme de l'Orient ancien, ce « barbare » qui n'est autre que le reflet monstrueux de sa propre civilisation. Konrad qui se prend pour Heraklès combattant l'hydre[756], participe d'une lutte culturelle entre deux peuples ennemis, les Grecs et les Perses.

---

[755] Jean Bottéro: *Babylone et la Bible* (note 746), p.147.

[756] « Die idyllische Zeit war zu Ende. Die heroische begann [« Les temps idylliques étaient révolus. Les temps héroïques commençaient »]. Alfred Döblin: *Babylonische Wandrung* (note 13), p.619.

En effet, la victoire des Grecs sur les armées perses en 480 marque pour la première fois et de façon définitive la séparation entre l'Europe et l'Asie qui fait de la mer Méditerranée une mer grecque et de l'Europe un continent doté d'un avenir rayonnant, tandis que l'Asie tombe dans l'oubli. À mesure que le temps passe, un portrait inédit de la Mésopotamie est dressé d'elle, offrant à l'homme grec l'image de l'altérité par excellence. L'image d'une Babylone barbare et dépravée est décrite par exemple par Hérodote au Ve siècle[757]. Sa population compte bien plus d'animaux que d'êtres humains « civilisés », ses rois notamment faisant preuve de luxure et de paresse, vivant d'une vie efféminée et pratiquant une sexualité sans retenue. Puis, s'agissant de la ville même, la mégalopole offre un paysage aux dimensions hyperboliques. Elle serait dotée, en outre, « de deux cent-cinquante tours et de plus de cent mètres de haut »[758]. En somme, les peuples d'Assyrie et leurs gouvernants appartiennent au monde de l'étrangeté, de l'altérité absolue, hors de l'histoire de l'inhumain et dont les valeurs sont en tout point aux antipodes des normes édictées par la *polis* . Paresse, volupté, lascivité, et bien sûr, vanité, sont les piliers de ce monde « souterrain », négation de la société et de la civilisation grecques. Döblin relaie avec beaucoup de distance et d'ironie les fantasmes « occidentaux » d'une civilisation qui n'a cessé de craindre la menace orientale, mais qui en même temps se trouve attirée par ses atours « exotiques » et quelque peu libertins. Déjà, dans *Berlin Alexanderplatz*, Döblin introduit le spectre de Babylone la Prostituée, la Maudite, symbole de la mégalopole aliénante que l'on retrouve également dans *Babylonische Wandrung* sous le signe de Paris, ville du crime et du profit:

> « Das Weib ist voll Namen der Lästerung und hat sieben Häupter und zehn Hörner. Es ist bekleidet mit Purpur und Scharlach und übergüldet mit Gold und edlen Steinen und Perlen und hat einen goldenen Becher in der Hand [...]. Die große Babylon, die Mutter aller Greuel auf Erden. Das Weib hat vom Blut aller Heiligen getrunken. Das Weib ist trunken vom Blut der Heiligen »[759].

[757]Hérodote et son *Enquête* sur l'Assyrie à cette époque. Cité par Jean-Jacques Glassner: *La tour de Babylone* (note 742), p.66.
[758]*Ibid,* p.68.
[759]Alfred Döblin: *Berlin Alexanderplatz* (note 296), p.200.

Selon Monique Weyembergh- Broussart, la Babylone de 1929 symbolise « das trügerische, betäubende Großstadtleben und das Bösen überhaupt steigt [...] im Bilde der Apokalypse auf »[760].

L'appel de Babylone, tel le chant des Sirènes dans l'*Ulysse* d'Homère, tinte de manière lancinante à nos oreilles, offrant à l'individu de nombreuses tentations tout aussi dangereuses les unes que les autres. Plus que jamais, dans ce monde où l'être-soi commence à perdre sa place dans l'ordre naturel de l'univers, l'individu doit faire preuve de prudence et de discernement pour ne pas tomber dans le piège irréversible de l'histoire. C'est le choix ultime d'un Franz Biberkopf, mais aussi d'un Konrad, ces « kleine Menschen » tous précipités dans l'arène sanglante de leur destinée. Berlin, ce Moloch étouffant l'intégrité et l'autonomie individuelles, est alors supplanté par un « no man's land » gigantesque, cette terre immense de l'exil sur laquelle Konrad marche d'abord, puis bondit ensuite de plus en plus haut, dans une lutte mortelle avec Babylone, le passé, l'oubli, le Mal, pour enfin reprendre sa place auprès des étoiles, au centre du cosmos, *über der Natur*.

Lorsque Konrad arrive à Bagdad dans le Livre III, n'entre-t-il pas dans les entrailles de Babylone, « die große wunderbare Höhle, « die Welt » heißt [...]. Der Zauberhöhle »[761]? Il continue ainsi son périple « in der kalten Höhle Istambul, weiland Konstantinopel »[762], où beaucoup d'autres ont vendu leur âme à la « grande Mère- Monde »[763].

Le cadre de *Baylonische Wandrung* nous offre ainsi le stéréotype du « dieu »-roi tyrannique certes, mais puéril qui agit en toute inconscience et met en déroute l'équilibre de l'univers:

[760]Monique Weyembergh- Broussart: *Alfred Döblin. Seine Religiosität in Persönlichkeit und Werk. Abhandlungen zur Kunst, Musik- und Literaturwissenschaft. Bd. 76.* Bonn. H. Bouvier & Co 1970, p.134.
[761]Alfred Döblin: *Babylonische Wandrung* (note 13), p.117.
[762]*Ibid,* p.270.
[763]« die große Weltmutter ». *Ibid.*, p.272.

> « Babylon ist durch dich zu einem gräßlichen Bild der Gewalt, der Tobsucht, des Mordes und des Schreckens geworden. Du hast Babylon zur Furcht und zum Angsttraum aller Menschen gemacht. Es ist das Bild der Zügellosigkeit, der Wüstheit und der Passerei geworden. Wo der freche Hochmut triumphiert und wo die Menschenverachtung stolziert, nennt man deinen Namen. Ihr seid das scheussliche Bild der tierischen Gemeinheit und der glatten Bestialität geworden [...]. Die Menschen und Völker, die du heimsuchtest, sind verschmachtet, als sie in ihren Städten Speisen suchten, um ihr Leben zu fristen. Sie starben, denn sogar die Luft über ihnen war verpestet. Schakale haben ihre Brust entblösst, um menschliche Kinder, deine Opfer, zu säugen »[764].

Konrad se fait ainsi l'héritier direct d'une longue lignée d'impies, de pourfendeurs du genre humain, de conquérants rapaces et usuriers, excessifs en tout point, en un mot, des despotes barbares. Dans la tradition juive que rapportent les *Oracles sibyllins*[765], Babylone est condamnée à la ruine et à la désertification, au milieu des monstres hybrides, suivant les prophéties d'Isaïe. Les prophéties de Jérémie sont, quant à elles, particulièrement cruelles à l'égard de Babylone, symbole de la déportation des Juifs par Nabuchodonosor au VI e siècle avant notre ère[766]. Cet épisode de l'Ancien Testament se retrouve dans *Babylonische Wandrung*, lorsqu' « un certain Jérémie »[767] fait parvenir au royaume babylonien la décision de sanctionner le dieu- tyran coupable de « crime contre l'humanité »:

> « Die Flüche auf dich haben einen unglaublich robusten Text. Der Berg des Verderbens soll über dich kommen, weil du die ganze Erde verderbst hast. Die Quellen deines Landes sollen versiegen, Babel soll zum Trümmerhaufen werden, zur Behausung der Schakale, zum Entzetzen und Gespött, zur menschenleeren Stätte [...]. Die breiten Mauern Babels sollen bis auf den Grund zerstört, seine hohen Tore verbrannt werden [...]. Du heißt Krieg und Verderben. Der Text stammt von einem gewissen Jeremias »[768].

---

[764] *Ibid,* pp.26-27.
[765] Jean- Jacques Glassner: *La tour de Babylone* (note 742), p.73.
[766] Jr 52, 28-30. Cité par Patrick O'Neill: *Alfred Döblin. A study* (note 672), p.42.
[767] « ein gewisser Jeremias ». In: Alfred Döblin: *Babylonische Wandrung* (note 13), p. 26.
[768] *Ibid,* p.26.

Dans l'*Apocalypse* de Jean, Babylone est présentée comme la cité des beuveries et de la prostitution[769]. Au Moyen -Âge, elle est l'incarnation du mal, la rebelle à Dieu, la grande prostituée, vouée à la destruction[770]. Parmi les impies figurent Nimrūd et Nabuchodonosor. Le premier symbolise le premier despote, le bâtisseur de la tour de Babel, l'adversaire du prophète Abraham. Il est celui qui fait assassiner, crucifier, brûler, arracher les yeux, ouvrir les entrailles. Le second est celui qui emprisonne les Juifs et les Arabes. Grand technicien et architecte, il lui est en outre reproché d'avoir utilisé son savoir à seule fin de perpétrer le mal. La Mésopotamie a par conséquent été réduite à un assemblage de clichés, projetée dans un passé lointain et révolu et située dans un environnement excentrique et hors de l'histoire « européenne ».Ce n'est qu'au milieu du siècle des Lumières qu'il devient possible de s'en référer aux textes sacrés, les érudits s'interrogeant sur les origines réelles du genre humain, le texte biblique n'étant plus le fruit d'une révélation, mais bien œuvre humaine. La philologie, l'épigraphie et l'archéologie vont ainsi, à partir du XVIII e siècle, découvrir l'existence attestée de cultures bien plus anciennes mais aussi structurées que « notre » civilisation greco-romaine. Selon Döblin, il s'agit d'établir un lien nouveau entre la familiarité du monde moderne européen et l'altérité de la Mésopotamie. En retraçant le fil de notre histoire, de Babylone à Paris, Konrad découvre des cultures refoulées des Européens en parcourant des villes enfouies, à la rencontre de leurs ancêtres, de leur origine. Ainsi, *Babylonische Wandrung* relate la chute de l'homme prométhéen, de l'*Übermensch* européen condamné à descendre de sa tour babélique, à renoncer à diriger le monde aux côtés de Dieu, pour renaître sous forme humaine sur la terre-mère de l'humanité. Selon Döblin, les hommes ont voulu grimper jusqu'au ciel et ainsi participer à l'immortalité de Dieu. Cet excès d'orgueil, d'*hybris*, est à la source du châtiment de Konrad: celui-ci perd l'immortalité, ainsi que son « nom » divin, Marduk, pour devenir Konrad, le misérable petit être humain qui seul doit expier sa faute sur terre. Se faire un nom, en effet, signifie acquérir l'immortalité en laissant une trace dans l'histoire. Telle est la leçon de l'*Epopée de Gilgamesh*. Elle narre les exploits d'un héros qui ne veut pas mourir et qui prend brutalement conscience de la mort comme le destin auquel nul être humain ne peut échapper. La gémellité de l'épopée babylonienne avec celle de l'auteur de

[769]Jean Bottéro: *Babylone et la Bible* (note 746), p.35.
[770]Jean- Jacques Glassner: *La tour de Babylone* (note 742), p.74.

Babylonische Wandrung est surprenante, les deux personnages prenant tous deux conscience de la seule véritable tâche incombant à chaque être humain, en tout lieu et en tout temps, à savoir: faire renaître l'homme ici-bas en suivant un schéma horizontal : il s'agit désormais de ne plus se prendre pour Dieu, tel Konrad, mais bien d'accéder à l'autonomie intellectuelle par soi-même. Spinoza n'affirmait-il pas que Dieu résidait dans la somme de chaque individu? Döblin se trouve une nouvelle fois inspiré par l'idéal spinoziste de renaissance à travers une conception horizontale du monde, délivrant l'homme de ses tutelles et de ses dogmes religieux en lui permettant de s'épanouir dans la joie, de sentir enfin un peu plus d'humanité sur terre, en connaissant les causes de ce qui nous détermine.

Selon Döblin, il s'agit ainsi de voir ce monde tel qu'il est, i.e. une immense Babel, avec ses multiples facettes et contradictions. Celui-ci introduit par conséquent les mythes mésopotamiens comme une vérité jetée à la face de notre civilisation, mais aussi comme des contributions au savoir de l'humanité considérée dans son ensemble. Döblin l'exilé voyage ainsi à travers le temps et l'espace, la Mésopotamie « en bandoulière », grande absente de l'Europe greco-romaine et judéo- chrétienne dont l'omniprésence n'a toutefois cessé d'investir la mémoire du continent. Ce mythe de la tour de Babylone, obsédant, perdure. Döblin le grand visionnaire a perçu très tôt (dès 1924, dans *Berge, Meere, Giganten*) le glissement de l'Europe vers une mondialisation toujours plus violente, le gigantisme de ses entreprises menant l'individu à sa propre perte. Hantée par l'idée de progrès et possédée par l'illusion de la maîtrise, la civilisation « dominante » a concrétisé ses rêves de grandeur avec ses gratte- ciels américains dardant dans le ciel leurs sombres silhouettes.

Chez Döblin enfin, la tour de Babylone renvoie à l'irrésistible ascension d'Hitler et à la montée fulgurante du nazisme en Allemagne, à la gangrène fasciste qui menace l'Europe dans les années trente. Cette référence sert en effet à dénoncer l' « hydre » du totalitarisme contre laquelle Döblin, simplement et tragiquement humain, ne peut rien sans l'alliance de milliers d'hommes prêts à se sacrifier pour rendre à l'humanité sa liberté. La tour dans le ciel babylonien est cette prison qui enchaîne et séquestre l'humanité, ouvrant ainsi la voie à une dictature planétaire, comme Döblin le craignait déjà dans son œuvre utopique de 1924. L'homme moderne, dépositaire d'un savoir « hautement « rationnel, partage ainsi avec celui de Babel la volonté d'asseoir son pouvoir tyrannique sur la totalité du monde. Dans son

inactuelle actualité, la Mésopotamie apprend à envisager autrement le rapport entre soi et le monde. Elle contribue de ce fait à réduire notre insularité, devenant plus que jamais cet oasis qui résiste tant bien que mal à la sécheresse du désert mondialiste.

B. *Babylonische Wandrung* ou la défaite de l'*hybris* face aux limites de la condition humaine

Le *Poème de la Création* (Ier Empire de Babylone, environ XIXe -XVII e siècle avant notre ère) narre les origines du monde et la lutte de Marduk, nommé roi des dieux et assumant le rôle de démiurge contre Tiâmat (la Mère-Abîme) et les forces du chaos[771]. Avant la création de l'homme par le dieu Ea, deux principes antagonistes régissaient le monde; l'un était représenté par les dieux de la Lumière et son Dieu suprême, Marduk; l'autre, par Tiâmat et son épouse Apsū, conspirent pour détruire les dieux de la Lumière. Tiâmat est représentée tel « un monstre féroce muni d'ailes, d'écailles et d'énormes griffes, son corps s'apparentant tantôt à celui d'un gros serpent, tantôt à celui d'un autre animal tout aussi féroce »[772].

Dans la Genèse, Tiâmat représente le « tohu bohu »[773], la violence, le chaos. Dans *Babylonische Wandrung*, la victoire de Marduk sur Tiâmat est narrée brièvement à la page 81:

> « Er hatte einmal sein Netz über den Urweltdrachen, die Tiamat, geworfen, den Wind jagte er in ihren Leib, den Pfeil schoß er ihr in den Rachen, er durchbohrte ihr Herz, den Fuß stellte er auf den Leichnam »[774].

Les dieux qui s'en remirent à Marduk lui promettèrent en échange le pouvoir sur eux tous. Döblin utilise sciemment cette image ô combien originelle mais tellement commune à notre propre représentation occidentale de la société qui repose sur cette violence fondatrice, aux cieux comme sur la terre. En effet, Marduk a pu organiser le Cosmos à partir du cadavre de Tiâmat et jette d'ores et déjà les fondements du monothéisme célébrant un Dieu- un roi-, un pouvoir centralisé, une théocratie. Marduk fait ainsi partie lui aussi de l'idéologie centralisatrice pour mieux contrôler, surveiller et conquérir l'univers. Celui-ci ayant divisé en deux le cadavre du dragon Tiâmat pour créer le ciel et la terre, le mal a pu ainsi continué à régner sur l'univers.

[771]René Labat: *Le Poème babylonien de la Création.* Paris. Impr. J. Bière 1935.
[772]*The Babylonian Legends of Creation and the Fight between Bel and the Dragon.* British Museum 1921. Cité par Patrick O'Neill: *Alfred Döblin. A study* (note 672), p.49.
[773]Gen 1,2.
[774]Alfred Döblin: *Babylonische Wandrung* (note 13), p.81.

C'est pourquoi Marduk est toujours représenté accompagné d'un dragon à ses pieds, appelé *mushhushshu* ou encore *sirrush*[775]. D'après la Bible -dans laquelle Tiâmat réapparaît sous la forme du Léviathan dans le Psaume 104, 26 et Job 41,1[776]-, le dragon renaît, les forces obscures ont triomphé à Babylone: « [sie] ist das Bild der Zügellosigkeit[...] geworden »[777]. La Genèse se termine ainsi par la Création de l'humanité, mais comme dans *le Protagoras* de Platon et le mythe de Prométhée, les hommes rivalisent avec les dieux et le Déluge met fin à la race humaine calamiteuse. Restent cependant des survivants qui pourront continuer à honorer les dieux, car sans hommes, point de dieux! Le mythe de l'arche où se réfugient les survivants va ainsi donner lieu à l'épisode de l'Arche de Noé dans la Bible. L'image de Konrad descendant du ciel rappelle également celle de la royauté redescendant sur terre pour annoncer le temps des héros (dont Gilgamesh), mais cette seconde création se révèle être un échec. Le personnage de Marduk symbolise ainsi « l'inévitabilité » de l'échec à terme. Autrement dit, la problématique du Mal, la peur du chaos. Ainsi, l'épopée de *Gilgamesh* -tout comme celle de Konrad- n'est qu'une longue démonstration de la vanité de ses exploits, même les plus éclatants. Revenu du Tout, le héros désabusé d'Uruk se consacrera désormais (après avoir perdu la fleur de l'immortalité) à rendre ce monde moins *inhabitable*. Là était le devoir de tout être humain. Mais la meilleure part revenait à ceux qui menaient une vie contemplative et prônaient la voie d'un pessimisme actif. Telle est en effet la vie paradoxale du Sage: par ses recherches, il participait, dans sa retraite studieuse, aux mouvements du monde. Telle est également la vie désirée ardemment par Döblin, en exil sur la voie mystérieuse du réel entre l'humain et le divin.

Dans *Babylonische Wandrung*, Konrad doit faire face à Georg, un dieu maléfique qu'il devra combattre jusqu'au bout. Au début de l'ouvrage, Konrad considère Georg comme son « vieil ennemi »[778]:

[775]Patrick O'Neill: *Alfred Döblin. A study* (note 672), p.49.
[776] *Ibid.*.
[777]Alfred Döblin: *Babylonische Wandrung* (note 13), p.26.
[778]« mein alter Feind ». *Ibid*, p.19.

> « Der schreckliche Georg, der Widersacher »[779]; [Georg] mit dem er sich viel herumgezankt und den er schließlich hier in seiner Halle an eine Säule gebunden hatte »[780].

À la fin du Livre III, Georg est sans cesse rabaissé à l'état d'animal: « der Fuchs »[781] à maintes reprises, mais aussi, « Hinterbeine », « Vorderpfote »[782], « der Hund »[783], « der Höllenhund Cerberus »[784], « eine dumme Bestie, Tiger, Vieh »[785], et finalement, « der Drache »[786] qui fait référence au combat d'Heraklès contre l'hydre, symbole ici du Mal radical, du nazisme. L'Hydre de Lerne fait en effet partie des douze travaux d'Héraklès qui devait vaincre ce serpent à corps de chien et aux multiples têtes. Ces têtes se régénérant doublement lorsqu'elles étaient tranchées, Héraklès enflamma quelques arbres et utilisa les brandons afin de cautériser les moignons de son cou. Éradiquer le mal « à la racine », ne pas attendre qu'il se répète et se régénère indéfiniment sous d'autres formes barbares; tous ces « impératifs catégoriques » döbliniens sont à la source même du roman. Georg, lui, ne peut accéder ni à l'immortalité, ni à l'humanité. Il n'est ni un héros, ni un dieu. Il fait partie de ces hommes qui confondent la condition humaine et l'humanité sous condition:

> « Du, abgöttischer Kerl, hinterhältiger, hundsföttischer Kerl, schlechter, schiefwinkliger Kerl »[787] ; « ein Verbrecher »[788]; « unausrottbar, ohne Kenntnis des Leidens, des Menschenherzens, taub für den Menschenschrei, gewalttätig, gefühllos roh »[789].

[779] *Ibid,* p.22.
[780] *Ibid,* p.18.
[781] *Ibid,* pp.24-25.
[782] *Ibid.*
[783] *Ibid,* pp. 318, 404, 453.
[784] *Ibid,* p.615.
[785] *Ibid,* p.617.
[786] *Ibid,* p.619.
[787] *Ibid,* p.251.
[788] *Ibid,* p.616.
[789] *Ibid,* p.631.

Georg est l'essence même de tout acte criminel, barbare et inhumain. Il est le Mal absolu, ce « crime contre l'humanité » dont on parlera enfin lors du Procès de Nuremberg. Le dragon Tiâmat n'a pas dit son dernier mot tant que les quelques hommes de bonne volonté, ces « survivants » du Déluge, n'auront pas pris les armes pour recouvrir le sang des bourreaux de celui, divin, des défenseurs d'une Europe régénérée, reconstruite sur la voie de la paix et de l'unité. Selon Döblin, la solidarité de quelques uns pouvait sauver l'humanité de la barbarie. Au-delà même de l'humanité, Konrad, l'homme affranchi, s'associera à l'univers. Ainsi, l'humanité réconciliée avec elle-même prendra-t-elle enfin conscience en sa vivante unité de l'unité du monde. Ici, le sacrifice de Konrad représenterait comme une prise de possession familière du monde par l'humanité, son appel aux étoiles, à la nature, à l'univers remontant du plus profond de l'abîme vers le ciel comme pour marquer sa rayonnante émancipation des forces obscures. C'est par un acte libre que Konrad se donne aux autres hommes, n'acceptant d'autre idéal suprême que celui qui, tout en assurant l'unité du monde, consacrera l'autonomie des individus. En rencontrant les étoiles, Konrad entre dans la lumière, prêt à s'harmoniser à une œuvre toujours plus vaste, plus lointaine, plus haute, tout en restant un centre autonome de pensée et d'action, impénétrable à toute force d'oppression et de dissolution.

En d'autres termes, Georg symboliserait cette part d'inhumanité qui réside et résiste en chacun de nous, et qui ne peut être, dit Döblin, dissipée par une soudaine illumination, mais atténuée seulement par une multitude d'«aurores » incertaines sur le chemin de l'exil. Cet effort humain vers la clarté, ce long et douloureux exil qui n'est autre que le reflet de notre propre existence, ne sont pas de vaines entreprises selon l'auteur. Sa foi en un individu émancipé, volontaire et audacieux confronté aux vicissitudes et « défaites » de l'histoire, rappelle celle d'un Jaurès pointant l'espérance d'un avenir meilleur:

> « L'histoire enseigne aux hommes la difficulté des grandes tâches et la lenteur des accomplissements, mais elle justifie l'invincible espoir »[790].

[790]Jean Jaurès: « Discours à la jeunesse » du 30 juillet 1903. In: *Textes choisis.* L'encyclopédie du socialisme. Paris. Ed. Bruno Leprince 2003, p.96.

Babylonische Wandrung réactualise ainsi cette lutte aussi bien historique que mythique entre la pulsion de vie et la pulsion de mort, entre les défenseurs d'un monde libre et les partisans d'un retour à l'état de nature, entre ceux qui répètent les actions du passé et ceux qui tentent de percer le mystère de l'avenir. Le motif du serpent mythique, le *sirrush*- « Sirrusch » dans le roman- est ainsi associé à Georg, au Mal qui continue de résister à la volonté de Marduk/Konrad. Mais il symbolise aussi pour Marduk la réminiscence de sa propre défaite sur Tiâmat, tout comme Héraklès n'avait pas vaincu l'Hydre par lui-même. Döblin a pu en effet trouver cette description dans les ouvrages de Robert Koldewey[791] dont les expéditions à Babylone ont profondément marqué l'Allemagne au début du siècle. Koldewey fait ainsi une description du dragon Tiâmat en l'associant à son nom babylonien *sir-ruš* , qu'il traduit par « die gehende Schlange »[792] et que Döblin reprend à plusieurs reprises dans son roman.

Le *sirrush* apparaît en effet pour la première fois lorsque Georg prend la forme de Marduk pour enfin prendre la place de Konrad qui préfère renoncer à son ancien pouvoir et poursuivre sa route seul, en toute autonomie. Accompagné du *sirrush*, Georg se métamorphose en être immonde et maléfique, se découvrant enfin devant Konrad qui, fort de son humanité grandissante, prend soudain conscience du danger et s'inscrit par là même dans une démarche proprement humaine: la culpabilité:

> « Er ließ sich nicht aufhalten. Gewaltige Hörner wuchsen ihm aus dem Kopf, sein Maul schrie großsprecherisch [...]. Ich bin der Verderber [...]! Die Gewalt, das Scheusal bin ich, Schande der Menschen »[793].

Derrière ces différentes figures monstrueuses se cache celle de Satan, le serpent du Jardin d'Eden, par opposition à celle du Christ, principe éternel du Bien:

---

[791]Robert Koldewey: *Das wieder erstehende Babylon.* Leipzig: JC Hinrichs'sche Buchhandlung 1913. Cité par Patrick O'Neill: *Alfred Döblin. A study* (note 672), p.50.
[792] "Le serpent qui passe". *Ibid,* p.50.
[793]Alfred Döblin: *Babylonische Wandrung* (note 13), pp.491-492.

« Stoß ich mich an Worten. Dann bin ich eben Satan, der neue Gott der Erde. Wissenschaft und Praxis kennen keinen Andern »[794].

Incapable d'amour et de faire le bien ici-bas comme dans les cieux, Georg a définitivement perdu toute humanité en devenant le véritable Marduk, tandis que Konrad a choisi la voie de la rédemption. Par sauts successifs qui sont autant d'étapes vers l'émancipation de son être-soi, le dieu inhumain s'est métamorphosé en être simplement humain souffrant dans sa chair et dans son coeur. Désormais, le juste humain tend à devenir cet humain juste, guidé par le Christ et délivré de ses chaînes prométhéennes.

Marduk s'est présenté masqué afin de tromper Konrad, le mal dissimulant toujours son vrai visage sous divers déguisements. Konrad découvre enfin le subterfuge démoniaque dont lui-même faisait partie, qu'il a permis et perpétué. Konrad a accouché du monstre Georg, de « Konrad Le Second »[795]:

« Dies ist mein Diener, mein einziger Diener, und er verwechselt mich mit sich »[796].

Sur la route de l'exil, Konrad et Georg parcourent des itinéraires totalement inverses lors d'un chassé-croisé qui va brutalement aboutir à ce face-à-face redoutable entre le désir humain de s'élever *avec* l'autre et la volonté fanatique de s'élever *au-dessus* de l'autre. La problématique de l'hybris chez Döblin prend ici tout son sens. En effet, qu'il s'agisse de Gilgamesh, d'Héraklès ou de Saint Georges, patron chrétien des chevaliers, l'héroïsme véhiculé par les mythes babyloniens, grecs, romains, et qui a marqué de son empreinte toutes les époques de la civilisation européenne, a finalement échoué dans le sang et la barbarie, l'idéologie s'insinuant progressivement dans les sphères spirituelle et politique, allant jusqu'à assassiner massivement des peuples entiers au nom d'un seul homme, d'une seul paradigme, d'une seule nation. Saint Georges lui aussi a combattu le dragon, libérant ainsi les hommes qu'il terrorisait. Mais selon *La Légende dorée*[797], le monstre, seulement blessé, lui reste

[794]*Ibid,* p.600.
[795]« Konrad der Zweite ». *Ibid,* p.317.
[796]*Ibid.*
[797]Mario Meunier: *La Légende dorée des dieux et des héros. Nouvelle mythologie classique revue et augmentée*. Paris. Albin Michel 1961, p.174.

désormais attaché comme un chien fidèle. Livré à de nombreux supplices (brûlé, ébouillanté, broyé sous une roue), il survit miraculeusement et finit tout de même par être décapité! Dans le chapitre intitulé « Erste Begegnung mit dem Heroismus »[798], Döblin tourne en ridicule cette « création » purement narcissique par opposition à l' « Humain, trop humain », terriblement humain qui, dépourvu de pouvoirs surnaturels et seulement doué de raison, doit se confronter au mal et le combattre avec les seules armes qu'il possède, à savoir: le désir profond de justice, le devoir de responsabilité, mais d'abord et surtout, le courage de sortir de l'irrationnel. Il ne s'agit en aucun cas du courage guerrier d'un « héros » dont on sait à l'avance qu'il vaincra- parce qu'il est du côté du « Bien »- les forces des ténèbres, mais un courage qui n'a de valeur que si l'on sait que l'on va au-devant de la mort, comme en témoigne ce célèbre discours de Jaurès sur la destinée humaine:

> « Le courage, c'est de dominer ses propres fautes, d'en souffrir mais de n'en pas être accablé et de continuer son chemin. Le courage, c'est d'aimer la vie et de regarder la mort d'un regard tranquille; c'est d'aller à l'idéal et de comprendre le réel; c'est d'agir et de se donner aux grandes causes sans savoir quelle récompense réserve à notre effort l'univers profond, ni s'il lui réserve une récompense. Le courage, c'est de chercher la vérité et de la dire [...] »[799].

La représentation narcissique et manichéenne de l'héroïsme n'a eu de cesse de glorifier un certain type d'hommes capables de perpétuer cette culture binaire du maître et de l'esclave. Les exemples historiques sont à cet égard multiples dans le roman babylonien, comme si Döblin veillait à retisser le fil de l'histoire européenne avec celui, brisé, de notre mémoire collective. Ainsi, page après page, le présent historique de l'Allemagne de 1933 côtoie la Première Guerre mondiale, la Prise de la Bastille en France[800] ou encore l' «Affaire Calas »[801], victime expiatoire d'une société inquisitoriale. Konrad réhabilite ainsi un passé oublié par les uns, glorifié par les autres, en redécouvrant par lui-même l'effroyable « progrès » de cette mystérieuse nature humaine:

---

[798]« Première rencontre avec l'héroïsme ». In: Alfred Döblin: *Babylonische Wandrung*, (note 13), pp. 626-628.
[799]Jean Jaurès: « Discours à la jeunesse » (30 juillet 1903). In: *Textes choisis* (note 790), p.114.
[800] Alfred Döblin: *Babylonische Wandrung* (note 13), pp.638-642.
[801] *Ibid*, pp.633-637.

> « Konrad hatte das Wort Verbrecher auszusprechen gelernt und wußte, daß es Zeiten gab, wo keine Verzeihung gilt, wo der schlechte Wald mit Stumpf und Stiel ausgerodet werden muß, er sah die Verbrecher, die den Menschenkessel rührten, bis nur Blut erlöste »[802].

Le désir absolu de devenir Dieu apparaît également, nous l'avions vu, dans le récit de la Genèse 3, le rôle du serpent dans l'histoire participant directement à la confrontation de l'homme avec le mal et entraînant sa chute[803]:

> « Mais Dieu sait que le jour où vous en mangerez vos yeux s'ouvriront et que vous serez comme des dieux, connaissant le bien et le mal »[804], « Voici, l'homme est devenu comme l'un de nous pour la connaissance du bien et du mal. Empêchons-le maintenant d'avancer sa main, de prendre l'arbre de vie, d'en manger, et de vivre éternellement »[805].

Ces deux passages tirés du Livre sacré nous apprennent alors qu'Adam, lorsqu'il mangea le fruit de l'arbre, a voulu déposséder Dieu de sa toute- puissance, qu'il s'agisse de l'immortalité, de l'omniscience, de la connaissance du bien et du mal. En effet, si l'arbre représente bien le totem du Dieu tout-puissant, celui qui le dévore serait ainsi assuré d'acquérir tous les pouvoirs surnaturels réservés à l'unique divinité, et donc, de prendre la place de Dieu. Adam, « premier » homme, mais aussi et surtout « premier » criminel, nous a légué ce désir d'accéder à la « surhumanité » et qui perdure en chacun de nous, car par sa chute nous demeurons tous pécheurs. À l'annonce de la sentence, Konrad doit expier son crime, conséquence inévitable d'un *hybris* (ὕβρίς) extraordinaire, d'une assurance sans limites. Konrad symbolise en somme pour Döblin le criminel (« der Verbrecher ») originel[806], celui qui, se prenant pour Dieu, a usé de ses pouvoirs illimités pour détruire une humanité exsangue. Konrad, conscient de sa toute-puissance sur l'univers, débordé par l'ivresse de

[802]*Ibid*, pp. 637- 638.
[803]N'oublions pas que la Bible met en scène Dieu, la femme, l'homme, l'arbre de vie et de connaissance et le serpent, ce qui constitue déjà une tragédie, sachant que le serpent est à la fois symbole de mort et de renaissance.
[804]Genèse 3, 5.
[805]Gn 3, 22.
[806]Ou le crime comme origine de l'humanité.

domination, en oublie que, s'il anéantit l'humanité entière, il ne pourra plus exercer son pouvoir. Il lui faut alors descendre parmi eux pour saisir toute la complexité de la nature humaine et ainsi apprendre toute la mesure nécessaire au bon fonctionnement d'une société dans laquelle chacun à sa place joue un rôle unique, au lieu d'abandonner tous les pouvoirs à un seul tenté par la tyrannie.

Freud, dans son étude sur Dostoïevski, fait ainsi observer deux traits spécifiques du criminel, à savoir: une absence totale d'empathie et une tendance particulièrement aigüe à la destruction [807]. Mais cet égoïsme destructeur se double chez Döblin d'une vanité sans bornes, tel Konrad ayant balayé ses doutes et ses angoisses au profit d'un sentiment de puissance lui aussi surhumain. Symbole à lui tout seul de tous les tyrans de l'histoire du continent européen, de César à Hitler en passant par la machine réduisant l'homme en esclavage, Konrad apparaît ainsi comme n'étant ni dieu ni homme, mais bien cette créature inachevée parce qu'inhumaine. Autrement dit, selon Döblin, l'Europe doit renoncer à ce penchant criminel et pulsionnel qui la caractérise depuis deux millénaires si elle aspire un jour à reconstruire un lien de fraternité qui garantirait une paix durable et un avenir plus serein. L'*hybris* qui caractérise alors la civilisation européenne, a totalement anéanti l'idéal humaniste défendu par les Lumières. En effet, comment l'Europe va-t-elle se remettre de deux guerres mondiales et de millions de morts? Quelle autre manifestation de l'*hybris* prendra le relais de l'Inquisition, de l'impérialisme et du fascisme?

En revanche, Döblin ne peut concevoir la « victoire » d'un système, d'une idéologie, d'un homme sur tous les autres. C'est pourquoi Konrad a l'obligation morale et la capacité intellectuelle de faire renaître son « être-humain » de ses cendres. Lorsqu'il se prenait pour Dieu, Konrad assistait, du haut de son trône « pétrifié », à l'effroyable sacrifice humain qu'il avait lui-même orchestré. Au terme de son exil, il redonne vie à cette humanité bafouée et se sacrifie en son nom. Revient, lancinante, la figure du Christ. Cette image cyclique du retour à la vie renvoie ainsi à celle de l'arbre inversé dont les racines puisent leur énergie dans le ciel (symbolisé par les étoiles qui répondent à Konrad) pour la répandre sur la terre.

[807] « für den Verbrecher sind zwei Züge wesentlich, die grenzenlose Eigensucht und die starke destruktive Tendenz; beiden gemeinsam und Voraussetzung für deren Äußerungen ist die Lieblosigkeit, der Mangel an affektiver Wertung der (menschlichen) Objekte ». Cité par Sigmund Freud: « Dostojewski und die Vatertötung » (1928). In: *Gesammelte Werke. 14. Band* (pp. 399-418) (note 130), p.400.

Ce symbolisme, présent *Babylonische Wandrung,* est bien le signe d'une « co-existence », d'une réciprocité cyclique où le divin délivre toutes ses forces vitales sur la terre pour la transmettre aux hommes. Dans la culture hébraïque, « l'arbre de vie s'étend du haut vers le bas et le soleil l'éclaire entièrement »[808]. Dans la culture indienne, « c'est vers le bas que se dirigent ses branches, c'est en haut que se trouve sa racine. Que ses rayons descendent sur nous! »[809]; « Cet Açvattha éternel, dont les racines vont vers le haut et les branches en bas, c'est le pur, c'est le Brahman, c'est ce qu'on nomme la Non-mort. Tous les mondes reposent en lui »[810]. On retrouve cette symbolique dans les foyers culturels fort éloignés comme la Finlande et l'Islande, le Monde musulman, la Laponie ou l'Australie. Döblin introduit une fois encore l'image de l'arbre de vie, signe de régénération et de renaissance, d'espoir et d'avenir. A l'inverse d'une représentation verticale ascendante de l'homme qui monte vers Dieu, Döblin propose que toute la lumière divine éclaire l'âme et le coeur des hommes sur terre afin qu'ils n'aient qu'une seule et unique ambition: la joie du « vivre-ensemble ».

L'*hybris* a certes conduit l'Europe à l'errance spirituelle, mais pas encore à sa perte. *Hubris*, qui signifie en grec ancien à la fois « excès d'orgueil », « insolence », « violence » et « acte violent », « injure », « outrage »[811], est aussi défini par les érudits comme « la personnification d'un orgueil outrecuidant où l'homme, insouciant de sa nature modeste et, perdant tout sens de la mesure, met son habileté, ses pouvoirs et sa chance au service de son arrogance envers Dieu, envers Némésis »[812]. Dans la tragédie grecque, en effet, le héros doit subir un cruel destin, les dieux lui ayant infligé un terrible châtiment suite à un crime qui aurait provoqué leur colère. La nature de cette culpabilité est souvent révélée à la fin par le choeur qui parlent à l'unisson. Dans *Babylonische Wandrung*, ce même choeur apparaît en rêve à Konrad, à la dernière page du roman, lorsque les étoiles lui répondent enfin, lui exprimant ainsi leur confiance, signe d'une sagesse acquise au prix de sa vie, mais au prix d'un nouvel élan, d'un nouveau souffle sur l'humanité:

[808]Zohar. In: *Dictionnaire des symboles* (note 15), p.68.
[809]Rig Véda. *Ibid*, p. 64.
[810]Khata- Upanishad. *Ibid*.
[811]Cf: *Le Bailly.*
[812]Theodor Reik in: *Mythe et culpabilité. Crime et châtiment de l'humanité.*(note 635), p.338.

« Dann war er noch frisch genug, um höher hinauf zu fliegen. Denn da war weiter schwarzblauer Himmel , der stand voller Sternblüten, und die lockten ihn gewaltig. Ach, so gewaltig lockten ihn die funkelnden Sterne. Ihr mächtiger Chor empfing ihn wie ein Freudenruf. Er sang ihnen zu. Sie antworteten. Er sang noch einmal. Seine ganze Stimme gab er hin in den Gruß. Es war eine übergroße Seligkeit.

Von diesem Traum kam er nicht zurück »[813].

Dans la tragédie grecque, le choeur a pour fonction d'orienter le héros, de l'avertir des dangers imminents, de lui rappeler les lois divines et la puissance des dieux. Ils tentent de l'empêcher d'accomplir des actions irréfléchies et se lamentent lorsque celui-ci devient la victime de l'inévitable fatalité. Dans *Babylonische Wandrung*, les étoiles restent muettes, ne donnant aucun signe à Konrad et le laissant seul face à ses propres responsabilités. Car Konrad n'est ni un héros ni un demi-dieu. Il doit apprendre à devenir son propre guide et découvrir par lui-même la vie, pas à pas, marche après marche. Le choeur étoilé s'illumine et se réjouit à l'unisson de l'épanouissement de Konrad à la réalité, le plongeant dans un état de béatitude transcendant la souffrance et la mort[814].

Au contraire du héros tragique grec, le personnage döblinien n'a rien d'héroïque, puisqu'il se trouve dépouillé de tout signe extérieur de pouvoir et de richesse. Il n'est qu'un être ordinaire, ce qui ne l'empêche nullement d'accomplir des choses « extra-odinaires », comme celle de vouloir brûler avec ses « frères » juifs. Konrad est coupable d'*hybris* et en conséquence de ses fautes, il doit supporter le châtiment pour avoir usé de façon abusive de ses pouvoirs divins. Il est frappé, bien qu'il se sente innocent, puis il retrouve sa dignité. On peut y voir l'exemple du mythe de Prométhée enchaîné puis délivré, comme d'ailleurs beaucoup de « héros » de la

[813]Alfred Döblin: *Babylonische Wandrung* (note 13), p.666.

[814]Rappelons à cet égard que Döblin consacre un chapitre de son ouvrage *Das Ich über der Natur* à la lumière et à l'obscurité (*Licht und Dunkelheit*). Lorsque nous levons les yeux vers le ciel, écrit-il, nous ne voyons que les étoiles, ce qui apparaît comme « visible », « évident » (déterminé); en revanche, jamais nous ne percevons l'immense obscurité qui couvre le ciel, cette présence absente qui nous dépasse et qui pourtant rythme notre existence au même titre que la lumière du jour: « Am Himmel ist nachts Dunkelheit und Sterne. Wir sehen eigentlich nur Sterne, die Dunkelheit « sehen » wir nicht. Aber die Dunkelheit ist etwas. Kein Vakuum. Sie ist nicht das Loch zwischen den Sternen. Sie ist volle, gefüllte Realität [...]. Ich muß Dunkelheit für eine reale Macht halten und Licht für den Ausnahmefall im Dunkel. Die größte Teil des vollbestirnten Himmels ist « Finsternis ». Ich sagte: eine reale Macht ist die Finsternis, ebenso wie das Licht. Alfred Döblin: *Das Ich über der Natur* (note 5), pp.61-62.

tragédie grecque. Il ne fait aucun doute que Döblin traite ici d'expériences humaines communes et fondatrices pour relier l'homme moderne européen et le héros mythique de l'Antiquité.

Nous retrouvons ainsi ce mélange d'arrogance, de présomption et d'orgueil démesuré dans le personnage de Konrad, cet homme moderne pris entre les exigences de ses pulsions et celles de la société qui éveillent son sentiment de culpabilité. C'est cette attitude que les Grecs appelaient *hybris* et c'est elle qui incite à la rébellion, au meurtre et à l'odieuse transgression des lois, qu'elles soient d'ordre divin ou civil. C'est également le même élan qui déclencha les événements catastrophiques dont on retrouve les reflets dans le récit de la Chute, celui de la Tour de Babel et d'autres encore. Dans les tragédies grecques et les textes bibliques, cette *hybris* se définit comme la présomption responsable des outrages commis envers Dieu ou les dieux, elle est le propre des pécheurs et des criminels. Döblin n'approuve-t-il pas les moralistes grecs et hébreux, lorsque ceux-ci affirment que le pouvoir absolu corrompt d'une manière tout aussi définitive et meurtrière? Outre l'héritage honteux que nous a légué Adam le pécheur originel et cette prédisposition au mal qui réside et persiste en chacun de nous, chaque être humain porte en lui cet orgueil hypertrophié qui fait qu'il se croit toujours semblable à un dieu:

> « Döblin malt in seinem Roman dieses Europa, das in die Arme der dümmsten Diktatoren taumelt, die Europa je gesehen hat. Er deutet an, wie sehr wir wahren Europäer gestürzte Götter sind, wie schuldig an der Heraufkunft der Halbkreaturen »[815] .

Konrad est ainsi condamné à renaître tel l'enfant sur le chemin de la vie, car il n'y a guère que les enfants pour croire véritablement à la toute- puissance de leurs pensées, n'apprenant que tardivement à reconnaître les limites imposées par l'éducation à leurs fantasmes et à leurs désirs. Konrad « retombe » en enfance, s'étonne à outrance et commence à croire qu'il peut attraper la lune et parler aux étoiles aperçues de l'étroite fenêtre de sa chambre. Ainsi Döblin pose-t-il la question suivante: dans quelle mesure l'évolution de la civilisation est-elle responsable du développement de ce « prométhéisme » démesuré? Que peut-on faire, finalement, pour améliorer la

[815]Hermann Kesten: « Alfred Döblin: *Babylonische Wandrung oder Hochmut kommt vor dem Fall*. » (note 35), p. 663.

condition humaine, pour ramener à ses justes proportions ce narcissisme constant que l'homme ne cesse d'entretenir? L'amour ardent de la vertu est aussi fanatique que la haine du vice. L'humanité a fait plusieurs fois l'expérience du terrible règne de la liberté et de la terreur, associées en un accouplement monstrueux. Mais un observateur sage, dénué de passion et qui aime l'homme de manière authentique et mesurée, ne peut que souhaiter que l'Europe arrive à une représentation plus humble de notre nature. Si l'homme en effet, décide d'abandonner l'idée de sa propre grandeur et s'impose à lui-même des exigences morales, ainsi qu'une reconnaissance de ses propres limites, son sentiment inconscient de culpabilité s'en trouvera lui aussi réduit. Mais suffira-t-il à réfréner totalement l'explosion d'un autre conflit mondial qui aboutirait à l'extermination humaine?

C. Le sursaut döblinien ou l'obligation éthique de « (se) rendre humain »

Ce besoin obsédant de l'ailleurs que Döblin ressent, ce n'est pas qu'en lui-même, mais aussi en Dieu qu'il en perçoit l'appel, en plein coeur de son exil. Dieu en effet invite l'homme à ne pas se fixer, à ne pas se laisser emprisonner dans le rapport à un lieu, dans une sédentarité stérile, mais à se libérer de toute appartenance par le mouvement toujours relancé d'une vérité nomade l'entraînant vers l'ailleurs, l'autre et l'universelle condition humaine.

C'est déjà toute la différence entre Abel, le nomade « pasteur de petit bétail », et Caïn, sédentaire qui « cultivait le sol »[816]. En effet, de 1940 à 1945, la situation d'exil de Döblin se radicalise: de Paris, « grande ville » dans laquelle il ne se sent pas tout à fait étranger, il émigre vers les Etats-Unis, son exil à l'intérieur d'un même continent, l'Europe, se transforme en « exil dans l'exil », comme si entre Döblin et l'Allemagne devaient s'imposer plusieurs strates d'éloignement. Döblin a dès lors atteint la limite du monde humain, l'extrême inverse du versant européen, un « Nouveau monde » qui n'a plus d'horizon, vaste, montrant toute son immaturité de jeune nation, trop sûre d'elle et fragile à la fois. Albrecht Betz fait ainsi état de l'extrême précarité- matérielle et psychologique- dans laquelle se sont retrouvés les écrivains allemands en exil:

> « Die abnormen Lebenssituationen, in denen viele Autoren geschleudert worden sind- mit Orientierungslosigkeit als Folge- lassen eine nüchternere Einschätzung, auch ihrer eigenen Lage, erst allmählich zu. Der Verlust zugleich der Einkünfte und der Arbeitsmittel, der eigenen Bibliothek und der vertrauten Umgebung, vor allem aber die Trennung vom deutschen Publikum, die die Umstellung der gesamten Schriftstellerexistenz bedeutet, fördert zunächst eher resignative als kämpferische Tendenzen [...]. Die Ungewißheit über die Dauer des Regimes, das Leben mit dem Blick nach Deutschland, aus dem sich die Hiobsbotschaften mehren, der Selbstvorwurf des Defaitismus, falls die Koffer ganz ausgepackt werden, der Mangel an Bestätigung des Wunschdenkens, dem zufolge im Dritten Reich Streiks und

[816]Gn 4,2

Widerstandsaktionen täglich zunähmen, erklären zahlreiche Depressionen zu Beginn des Exils »[817].

Plus rien ici ne relie l'écrivain au monde réel; la solitude, vertigineuse et sans pitié, l'accable jusqu'à faire de lui un homme vieux et malade. Döblin est sous le coup d'une mélancolie si profonde qu'elle le met réellement hors du monde, hors de lui-même, ses liens avec un passé si proche coupés du même coup de manière tout aussi brutale. L'impression de ne plus pouvoir communier à nouveau avec son peuple, avec les hommes dont il se sent et se sait si proche, va entraîner, non pas le sentiment régressif de retrouver l'enthousiasme du passé, mais bien au contraire un sursaut tant psychique qu' intellectuel grâce auquel Döblin pourra enfin dépasser sa solitude, rappelant étonnement la gémellité des propos de l'écrivain français, chrétien et exilé au Brésil, Georges Bernanos:

« Il faut remonter la solitude ainsi qu'on remonte la nuit, jusqu'à l'aurore ». [818]

Puis:

« Pour rencontrer l'espérance, il faut être allé au-delà du désespoir. Quand on va jusqu'au bout de la nuit, on rencontre une autre aurore »[819].

Telle est aussi la posture du « nouveau Döblin » : ne plus se retourner mais se déplacer autrement, par l'écriture, « en avançant [sa] main vers le cahier »[820], prolongation du mouvement de l'exil, et ainsi sur un nouvel espace, celui de la page. L'écrivain, loin des combats, reprend vie en saisissant sa plume pour redonner un sens aux mots: chercher, toujours, sans relâche et à tout prix, cette vérité qu'il désire tellement et à laquelle nous souhaitons rendre hommage ici: l'amour des hommes et de la vérité enfin réconciliés après tant de souffrances et de barbarie.

[817]Albrecht Betz: *Exil und Engagement. Deutsche Schriftsteller im Frankreich der dreissiger Jahre.München* (note 542), pp.83-84.
[818]Georges Bernanos: *Essais et écrits de combat. Tome 1* (note 694), p.808.
[819]Georges Bernanos: « La Liberté pourquoi faire? ». In: *Essais et écrits de combat. Tome 2*. Paris. » Bibliothèque de la Pléiade ». Gallimard 1995, p.1262.
[820] Georges Bernanos: *Essais et écrits de combat. tome 1* (note 694), p.824.

Le sursaut döblinien, c'est la victoire de l'intellectuel sur la fatalité, c'est le « saut » en avant, « tendu vers tout [son] être (*epekteïnoménos*), [courant] vers le but [...]. Quel que soit le point déjà atteint, marchons toujours »[821].

La page est pour l'écrivain le lieu où se jeter en avant, toujours plus loin dans la solitude et l'exil, mais désormais orientés *par* et *vers* un lieu de communion. Car précise Saint Paul, « notre cité se trouve dans les cieux »[822]. Ainsi faut-il comprendre que l'exil et la solitude vécus dans une douleur extrême et dans leur authentique radicalité toujours ravivée et approfondie, peuvent être pour Döblin un moyen de retrouver cette communion « aurorale » qu'il croyait avoir perdue, et cela grâce « à un langage qui touche les coeurs, gagne les coeurs »[823], véritable lieu et lien spirituels. Bernanos ajoute à ce propos:

> « Entre vous et moi, aucune autre communication possible que le livre que j'écris »[824], « je voudrais me jeter dans la solitude -non pour m'y perdre, mais pour retrouver ce que j'aime »[825], car « c'est dans le silence et la solitude qu'on se retrouve soi-même- qu'on retrouve la vérité de soi-même- et c'est par cette vérité -là qu'on accède à celle des autres »[826]. Ainsi « cette solitude n'est qu' apparente »[827].

C'est donc au plus profond de sa solitude que Bernanos expérimente ce qu'il désignera comme « cette coopération universelle des âmes que la théologie catholique appelle la Communion des saints »[828]. Ainsi se sent-il solidaire des pauvres gens, car nous sommes tous, ici-bas, des sans-patrie, des sans-lieu, des réfugiés dans un monde sans cesse en errance.

---

[821]Saint- Paul: *Lettre aux Philippiens* 3, 12-16. Cité par Eric Benoît in: *Exil, errance et marginalité dans l'œuvre de Bernanos*. Actes du Colloque édités sous la direction de Max Milner. Paris. Presses Sorbonne nouvelle 2004, p.87
[822]*Ibid,* 3, 20.
[823]Georges Bernanos: *Ecrits et combats I* (note 694), p.843.
[824]Georges Bernanos: « 15 mai 1944 ». In: *Correspondances.Tome 2:* « Combat pour la liberté » (1934-1948). Paris. Plon 1971, p.323.
[825] *Ibid,* 22 mars 1940, p.313.
[826] *Ibid,* 1er mars 1940, p. 303.
[827]*Ibid,* 7 avril 1940, p.314.
[828] *Ibid.*

L'homme participant pleinement à la divinité, ce sera bientôt la fin de l'exil d'ici-bas, la finalité de l'homme « étranger et voyageur de la terre »[829], dans l'attente de sa « patrie céleste »[830]. L'errance est ainsi chemin d'espérance, et les routes de l'exil döblinien débouchant au Paradis, cette terre perdue effacée de la mémoire des hommes qu'il n'a pas fini de chercher et qu'il cherchera toujours. A travers l'expérience de l'exil, Döblin comprend que l'homme ne peut arriver directement au Paradis, car il n'a eu de cesse de se détourner du droit chemin, d'une route qu'il a lui-même rendue sinueuse. Ainsi, par-delà la distance de l'exil, c'est en Dieu que Döblin communique et communie avec ceux dont il est physiquement séparé.

C'est donc désormais par cet acte d'avancer par l'écriture, son être tendu vers l'avant, que Döblin se retrouve, d'une autre manière, sur le Front, luttant corps et âme pour les Pauvres vers la conquête du Royaume des cieux. On sent ainsi chez Konrad l'irrésistible besoin de communier avec les Juifs de Strasbourg comme s'il s'exilait de lui-même, comme si l'homme qu'il n'est pas encore luttait pour s'affranchir du dieu qu'il n'est déjà plus. Cette « Wandrung » ou maïeutique « döblinienne » annonce ainsi le combat intérieur entre l'écrivain et son double monstrueux, partageant comme le reste du troupeau le *skandalon*[831] historique de la barbarie européenne. Quelle est cette part étrange et errante de soi-même dont il est question dans *Babylonische Wandrung*? Quel est donc ce *Kolossos,* complice du Mal et grand imposteur de l'humanité?

Loin du pays trahi, en rupture avec l'imposture de l'histoire, l'exil est donc pour Döblin la route menant à un soi-même retrouvé- à la vérité de soi-même. Cela correspond bien à la vocation d'Abraham: « LèKh- LeKha »[832]:

[829] 1 P 2, 11; He 11, 13. Cités par Eric Benoît: *Exil, errance et marginalité dans l'œuvre de Bernanos* (note 821), p.91.
[830] He 11, 16.*Ibid.*
[831] « obstacle sur un chemin de pierre sur lequel on bute », selon son étymologie tirée du *Bailly.*
[832] Genèse 12, 1.

> « En hébreu, le redoublement de la racine verbale a une valeur intensive [ici, intensif de l'impératif du verbe *HaLaKh*: « aller »: « Pars d'un vrai départ! Va-t-en!], mais il se trouve que LeKha est le pronom de la deuxième personne du singulier précédé de la préposition « L » qui signifie « pour », « vers », ce que l'on peut traduire ainsi: « Pars vers toi! », « Va vers toi! » [pars pour te retrouver toi-même, pour te réaliser pleinement! Pars pour atteindre ce point essentiel en toi où tu seras ouvert à l'autre à travers le Grand Autre! » [833].

Le lieu de l'exil döblinien n'est autre que le monde intérieur où l'auteur est relié à son enfance. C'est cette communion qui lui permet de rester en lien avec son « véritable » pays, sa « véritable » Europe, ouverts sur les Lumières et la paix entre les hommes, et non avec l'Allemagne et l'Europe du déshonneur, de l'inhumain, exilés sur le chemin chaotique menant à leur propre ruine, à la honte de n'avoir pu résister, à la tentation totalitaire. C'est pourquoi Döblin ne se sent pas totalement « déraciné », la part de son enfance, une partie de lui-même étant toujours intacte. L'Allemagne, là-bas, ayant été bafouée, Döblin l'exilé a emporté l'Allemagne au plus profond de lui-même. L'exilé n'a pas perdu sa patrie, puisqu'il a réussi à en conserver en lui l'essence éternellement vivante et vivace, nécessaire à sa propre création littéraire.

Cet ultime renversement, ce sursaut intellectuel, rappellent ainsi la démarche résurrectionnelle de l'écrivain qui voit désormais dans le pays quitté le lieu de la mort spirituelle, et qui fait de l'exil une anticipation de la Résurrection, lorsqu' entrera dans la Maison du Père la part éternellement vivante de nous-mêmes.

Babylonische Wandrung, ainsi, représente la mise en scène romanesque du paradigme de l'exil, tel que l'ont formulé diverses civilisations, après l'expression fondatrice du *Psaume 137* ou *Ballade de l'exilé*:

> « Au bord des fleuves de Babylone
> nous étions assis et pleurions
> nous souvenant de Sion »[834.]

[833]Il s'agit de l'interprétation d'André Chouraqui dans sa traduction de la Bible: « Va pour toi ». Rachi, au XI e siècle, glosait: « Va pour ton bien, va pour ton bonheur ». Cité par Eric Benoît: *Exil, errance et marginalité dans l'œuvre de Bernanos* (note 821), p.94.
[834] Cité par Daniel Chauvin: *«* Jeremie, Ezechiel, Isaie: L'exil et la parole ». *In: Exil et littérature* (note 645), p.22.

L'exil consiste donc à prendre conscience d'une douloureuse séparation dans l'espace mais aussi dans le temps, d'une perte et d'un déchirement qui rend difficile la coexistence entre deux espaces et deux moments. Chez Döblin, l'exil provoque cette absence redoublée à soi-même qu'il va tenter de surmonter grâce à la *poursuite* de l'écriture de son œuvre d'exil, *Babylonische Wandrung*. Afin de ne pas se perdre dans l'oubli de son être et du réel, dans la quête irrationnelle d'une Patrie idéale, l'auteur va forcer sa mémoire et sa foi dans un monde qui ne demande qu'à renaître de ses cendres.

Döblin semble alors avertir une nouvelle fois son lecteur à travers cet appel à l'exil, au requestionnement, à la raison juste, à la bonne volonté de tous: si nous voulons recréer un monde nouveau, meilleur que celui façonné jusqu'ici par des imposteurs, il faut alors chercher autre chose...ailleurs. L'exil serait donc ce qui fonde (*Grund*, qui signifie à la fois « terre » et « fondement ») la possibilité même d'une réévaluation inédite. Cette poursuite d'une vérité « autre » rompt ainsi avec l'abandon dans la solitude, la folie, voire la mort. L'exil change de nature: il n'est plus séparation douloureuse, mais *engagement intellectuel* intense, voire *sacré*, *mystique*. Döblin insistait déjà dans *Ich über der Natur* sur le caractère multiple de l'existence, tout comme l'infinie possibilité de notre moi:

> « Ich strahle « Unendlichkeit ». Nein, etwas Ichhaftes strahlt die Unendlichkeit um sich, denn mein ich ist selbst die Zeit »[835]. « Wir sind, sowie wir sind, zeitliche Wesen, nicht erschöpft, durch die Merkmale dieser Dimension. Auch wir obwohl zeitliche Wesen, leben und haben Existenz in anderen Dimensionen »[836].

La promesse faite à son peuple (aussi bien à l'Allemagne qu'à l'humanité entière) ainsi qu'à lui-même et à Dieu, de ne plus faillir dans son combat contre la représentation dogmatique et unique du monde, contre une raison tétanisée, se concrétise dans cette parabole de l'exil, véritable *dialogos* de l'âme avec elle-même. Konrad, dieu trop vieux et « moisi » par le pourrissement des valeurs ancestrales et des relations avec les hommes d'«en bas », doit descendre sur une terre inhabitée, désertée, car devenue l'immense terrain d'affrontements sanglants et de rivalités incessantes. Symbole de l'ère du vide des temps modernes, sa vanité suprême a

[835]Alfred Döblin: *Das Ich über der Natur* (note 5), p.65.
[836] *Ibid,* p. 205.

dépassé les limites de l'intolérable . Il doit expier et constater l'état d'un monde désenchanté par sa faute. D'un dieu en *déroute* il devient un humain *en route* vers la reconnaissance du Mal. La vieillesse de l'ancien dieu laisse place à la jeunesse étonnée et étonnante de l'homme encore balbutiant. Puis, il découvre tout au long de son parcours qu'il n'est qu'une vérité qui s'appelle « l'Homme », l'Homme nu, car découvert par lui-même. Cette rencontre est celle de toute une vie, en attente, en errance, jusqu'à la mort. Cet homme döblinien n'est pas « *extra*- ordinaire », il est extraordinairement humain, car il s'est risqué à accomplir ce que les autres ne pourront jamais, un homme annonciateur de temps nouveaux, sans illusion, sans tradition, sans jugement aveugle.

Existe-t-il alors un sens, une issue à l'exil? Qu'importe, semble dire Döblin, car c'est bien le long et difficile cheminement dans le désir et la volonté de se connaître soi-même qui compte, et non un quelconque aboutissement, puisque la vérité est une quête, non une finalité.

Babylonische Wandrung est à mon sens ce cri de révolte qui en fait le témoignage d'un homme résolument libre, saturé par les mensonges et les trahisons de tous bords. Sa conversion n'a en effet rien d''étonnant si l'on se réfère à son parcours spirituel mouvementé et aux déceptions profondes et irréversibles qu'il s'est vu surmonter. Face au tragique, contre le désespoir vain, il se tourne vers Dieu, cet Être suprême qui ne peut le décevoir et en qui il décide d'abandonner le peu de confiance qui lui reste. Être chrétien selon lui, c'est devenir « Homme », rien qu'un « Homme ». Il s'agit évidemment d'un ton nouveau dans l'argumentation de Döblin qui avait mis jusqu'ici toutes ses espérances dans les forces de la gauche progressiste. Un clivage, voire une rupture interviennent entre l'exigence éthique et le devoir politique döbliniens. Ainsi Jean-Michel Palmier relate-t-il la destinée tragique de nombre d'écrivains en exil qui, comme Döblin, ne croyaient plus en l'énergie créatrice des mots:

> « Pour tous, l'exil fut une blessure dont la cicatrice ne s'effacera jamais [...]. Chez beaucoup d'écrivains, ce désespoir commence avec celui de ne plus pouvoir écrire tandis que triomphait ce qu'ils avaient toujours combattu. Condamné au silence, Tucholsky se sentait comme un mort vivant. Après qu'on eût brûlé ses livres, Alfred Döblin se demandait à quoi bon écrire et pour qui [...]. Si le nombre d'écrivains qui se suicidèrent en exil est important, un nombre encore plus grand avouent en avoir ressenti la tentation. Le beau texte, écrit en 1942 par Carl Zuckmayer, *Aufruf zum Leben* (« Appel à la vie »)[837] [...] montre comment chaque vie, au sein de l'émigration, est une arme, car l'exilé par sa seule existence porte témoignage contre l'iniquité et la barbarie. Tant qu'ils étaient vivants, le triomphe de Hitler ne serait pas total »[838].

Döblin lui aussi lança un appel au sursaut à travers *Babylonische* Wandrung. Dès lors, c'est dans les fondements mêmes de notre Histoire qu'il puise pour tenter de réfléchir dans le présent à un nouveau sens à appliquer aux valeurs universelles. Il s'agit ici et maintenant, loin de son pays, de préparer l'avenir, i.e. une existence orientée uniquement par les valeurs reconnues et évaluées par l'Europe comme justes et vraies.

L'auteur, engagé pleinement dans la reconstruction du lien perdu entre le langage et le réel, vise par là même une pacification des mots, aussi bien concernant leur utilisation que leur sens: il existe des mots sur lesquels le peuple trébuche et qu'il ne peut comprendre: ces fameux termes utilisés par le technocrate et qui visent à tromper le jugement d'autrui; ceux également utilisés pour servir la propagande fasciste ou nazie et qui se répètent jusqu'à se banaliser; ceux encore, qui déforment la réalité en la minimisant ou en la niant (qu'est, véritablement, cette « Solution finale » que la rumeur rapporte en cachant une réalité innommable?). L'écriture selon Döblin a le devoir d'éclairer mais aussi d'«éclaircir » un discours devenu inaudible en permettant à tout lecteur de saisir les véritables enjeux de cette époque :

---

[837] « Gebt nicht auf, Kameraden [...]! Jedes einzelne Leben [...] ist eine Macht, eine Festung, an der sich der feindliche Ansturm brechen muß [...]. Solang noch einer lebt [...] hat Hitler nicht gesiegt [...]. Keiner von uns darf sterben, solange Hitler lebt! Seid ungebrochen im Willen, die Pest zu überleben. Denkt an die Männer, die kämpfen- denkt an das Ziel [...]! Aber selbst wenn der Sieg ganz fern scheint und kaum erreichbar, gebt nicht auf ». Carl Zuckmayer: *Aufruf zum Leben. Porträts und Zeugnisse aus bewegten Zeiten.* Frankfurt am Main: S. Fischer 1976, pp.12-13.

[838] Jean-Michel Palmier: *Weimar en exil. Vol.1: exil en Europe, 1933-1940* (note 33), p.379.

> « [Döblin] hat die Phantasie des geborenen Erzählers [...]. Er besitzt die deutsche Sprache in solch reichem Masse, daß er zuweilen von ihr besseren scheint. Ihn interessiert alles und er beweist die schöne Prätention des Epikers, alles zu wissen [...]. Döblin schildert alles, den ganzen Reichtum der vergangenen und gegenwärtigen Welt, zuweilen vergißt er den Stoff, manchmal verliert er das Thema, niemals stockt die Erzählung. Das macht das Geheimnis seiner Sprache, das freilich offenbar ist »[839].

Il n'existe pas de totalitarismes différents, tous se valent et tous convergent en un même objectif: anéantir le peu de lumière que projetaient les quelques hommes de bonne volonté sur le continent en perpétrant ce que le Tribunal de Nuremberg a nommé pour la première fois de l'histoire, ces « crimes contre l'humanité », i.e. touchant à l'intégrité, à la dignité et à l'existence même de l'Homme; autrement dit, moi-même comme tout autre, habitons la Terre, même si celle-ci, en tournant sur elle-même, condamne notre humanité à l'errance éternelle.

Döblin ne peut en effet que constater les caractéristiques surprenantes et désespérantes de la guerre en général, en ce sens qu'elle n'a aucun objectif réel. Ceci va être approfondi dans sa trilogie historique de 1935-1937, *Amazonas*, dans laquelle l'auteur va déclarer sur un ton d'ailleurs prophétique, que les massacres qui se perpétuent un peu partout en Europe risquent fort de ne jamais prendre fin, puisqu'ils ne promettent aucun salut pour leur propre nation. En définitive, tous n'ont qu'un seul et unique « projet »: celui de détruire l'autre: tel est le paradoxe tragique et en même temps la clef de voûte de cette première moitié du XX e siècle.

Selon Döblin, une telle analyse tragique des événements actuels ne peut être présentée qu 'en partant de valeurs stables**,** fondamentales, dotées d'une force d'orientation. Les valeurs de Döblin reposent sans aucun doute, durant toute sa vie, sur sa foi en l'Homme. À ce moment-là précis de l'histoire, Döblin témoigne, malgré la cruauté immonde et inhumaine de l'époque, de la nécessité de l'homme, de l'homme réel et sans admettre aucune hiérarchie ni comparaison. L'auteur nous transmet sa représentation certes pleine d'humilité, mais aussi pleine d'espérance de l'homme, car l'Humanité vit un malheur tellement grand qu'elle ne peut en sortir que

[839]Hermann Kesten: « Alfred Döblin: *Babylonische Wandrung oder Hochmut kommt vor dem Fall*. » (note 35), pp.662-663.

d'elle-même, utilisant et unissant toutes les forces créatrices dont elle dispose pour rétablir la paix[840].

Dans *Babylonische Wandrung*, Döblin pose la question de la liberté et de la singularité de l'Humain. Il se fonde à cette fin sur la pensée « existentialiste » du philosophe Kierkegaard qui refuse de s'en tenir à une analyse conceptuelle de l'essence ou de la nature humaine et de la soi-disant liberté qui s'ensuit. Celui- ci souhaite à l'inverse revenir à l'existence concrète de l'individu singulier. Le philosophe Roger Verneaux, dans ses *Leçons sur l'existentialisme*, traduit ainsi la pensée de Kierkegaard, un des maîtres incontestés de Döblin:

> « Vous avez beau dire tout ce que vous voudrez, moi, je ne suis pas une phrase logique de votre système. J'existe, je suis libre. Je suis moi, un individu, et non un concept. Aucune idée abstraite ne peut exprimer ma personnalité, définir mon passé, mon présent, ni surtout mon avenir, épuiser mes virtualités. Aucun raisonnement ne peut m'expliquer, moi, ma vie, les choix que je fais, ma naissance, ma mort. Par conséquent, ce qu'il y a de mieux à faire pour la philosophie, c'est d'abandonner ses prétentions folles à rationaliser l'Univers, de concentrer son attention sur l'homme et décrire l'existence humaine telle qu'elle est »[841].

Selon Kierkegaard en effet, il est nécessaire de penser l'homme à partir de son existence même et de dégager les grands traits qui caractérisent la « condition humaine »[842]. Cette dernière expression qui caractérise pleinement le « défi babylonien », supplante celle de « nature humaine », car, comme le souligne Jean-Paul Sartre, « s'il est impossible de trouver en chaque homme une essence universelle qui serait la nature humaine, il existe pourtant une universalité humaine de condition »[843]. Dès lors, par condition, l'on entend, avec l'existentialisme[844],

---

[840] Citons à ce titre des extraits de l'ouvrage *Das Ich über der Natur:* « Die Sonne haben Strahlen für mich, und habe ich nicht Strahlen für die Sonne? Wie kommt die Welt weiter ohne mich? Und sie will weiter, mit mir, durch mich [...]. Was bin ich tatsächlich [...] ? Viele Willen habe ich, viele Ichs [...]. Das Größte und das Kleinste ist in mir [...]. Obwohl ich nur ein Einzelwesen bin, bin ich vorhanden. Das Größte, auch das Größte spricht aus mir. Trotz allem Zähneknirschen über das andere weiß ich: auch das Größte spricht in mir ». Alfred Döblin: *Das Ich über der Natur* (note 5), pp. 231- 235.

[841]Roger Verneaux: *Leçons sur l'existentialisme*. Paris. P. Tequi 1964, pp.9-10.

[842]Soren Kierkegaard: *Miettes philosophiques.*Paris. Gallimard 1990, p. 26.

[843]Jean- Paul Sartre: *L'existentialisme est un humanisme*. Paris. Collection « Folio ». Gallimard 1996, p.53.

[844]« Dostoïevski avait écrit: « Si Dieu n'existait pas, tout serait permis ». Par conséquent, l'homme est délaissé, parce qu'il ne trouve ni en lui, ni hors de lui une possibilité de s'accrocher [...]. [L'homme] déchiffre lui-même le signe comme il lui plaît et il est condamné à chaque instant à inventer

l'ensemble des limites à la fois objectives et subjectives qui déterminent la situation de chaque individu dans le monde. Objectives, explique Sartre, « parce qu'elles se rencontrent partout et sont partout reconnaissables »[845]. Subjectives, « parce qu'elles sont vécues et ne sont rien si l'homme ne les vit, i.e. ne se détermine librement dans son existence par rapport à elles »[846]. Les limites qui constituent ainsi la condition humaine chère à Döblin ne sont en rien des lois; leur existence, par leur caractère universel et nécessaire, n'impose aucune contrainte à l'individu. Si, comme le montre l'exil de Konrad sur la voie de la singularité et de la dignité, la condition humaine trouve son expression dans la liberté, c'est parce que les limites rencontrées sont l'occasion pour chaque individu, de les vivre, de les choisir, ou de les refuser, de les provoquer même, sinon de les créer. La condition humaine ne s'impose pas à nous comme une détermination, car nous en sommes les propres acteurs -sinon les créateurs. Chaque individu est ainsi une liberté *en acte*, portant sur ses épaules tout le poids de celle-ci. Étant lui-même le résultat de ses propres actions, il n'est plus en mesure de s'inventer des « excuses » pour se défaire de sa responsabilité. Or, c'est tout l'enjeu qui s'impose, et à Konrad, et à Döblin lui-même: cette *Wandrung* qui doit conduire à la *Wendung*, conversion nécessaire à la survie du créateur:

> « Jetzt weiß ich, wie man Mensch ist. Ich sträube mich nicht mehr [...] Du denkst an den Tod und fürchtest dich davor. Ich kenne die Liebe, einen Menschen, diesen Menschen [...]. Was ist schon, wenn es daneben noch den Tod gibt »[847].

Puis:

l'homme », selon Sartre in: *L'existentialisme est un humanisme. Ibid*, pp. 36- 38.
[845] *Ibid,* p.60.
[846] *Ibid,* p.59.
[847] Konrad s'adressant à Georg. In: Alfred Döblin: *Babylonische Wandrung* (note 13), p.385.

> « Es war, als blute sich diese Vergangenheit aus [...]. « Ich bin tot », dachte er, « es stirbt einer » [...]. Wir setzen die Worte hierher, mit denen Konrad seiner Götterdasein liquidierte [...]. « So will ich nichts von früher wissen. Es ist aus mit Babylon. Hier bin ich und bist du. Konrad heiße ich und will nichts weiter sein als ein Mensch, vom Kopf bis zu den Füßen [...]. Verflucht jede Sehnsucht![...]. Ich werde die Wahrheit dieser Erde bestehen. [...]. Bin ich? Oder bin ich nicht? Was bin ich? Wie bin ich? Woher ist dieses Wesen gekommen? Wohin wird es gehen? » »[848].

Döblin, tout comme son Dieu « vieux comme le monde et moisi »[849], se découvre alors seul et dépouillé. La confrontation que chacun effectue avec sa liberté absolue provoque en lui un sentiment proprement humain, l'angoisse, car il ne peut plus échapper à sa responsabilité en invoquant ses faiblesses, rencontrées à la fois dans le genre humain (au contact d'autrui) et en soi-même. La perspective existentialiste reprise par Döblin n'autorise à l'être humain aucune délégation de responsabilité et, à cet égard, se démarque fortement de la pensée chrétienne.

En effet, l'homme doit se persuader que même si Dieu existe, il ne doit qu'à lui-même sa singularité, en fonction de ce qu'il aura projeté d'être. Ainsi, Sartre se représente Dieu comme un artisan qui produirait les hommes à partir du concept de nature humaine. Il explique ensuite, à l'aide du célèbre exemple du coupe- papier[850], que chaque homme ne serait plus qu'un exemplaire, produit en série. Comment alors sauver son individualité si ce n'est en abandonnant la question de l'existence de Dieu, puisque « l'homme se persuade que rien ne peut le sauver de lui-même, fût-ce une preuve valable de l'existence de Dieu »[851]?

La figure bienveillante du Christ, dans *Babylonische Wandrung*, apparaît certes à Konrad comme un flambeau d'humanité, mais ne peut en aucun cas agir *à sa place*:

[848] *Ibid,* pp.433-435.
[849] « ein uralter, verschimmelter Gott ». In: Alfred Döblin: *Schicksalsreise* (note 5), p.305.
[850] In: Conférence *L'existentialisme est un humanisme* (note 843).
[851] *Ibid,* pp.77-78.

> « Die himmlische Notre-Dame überzeugte ihn nicht mehr, die Seligkeit der Madeleine sprach ihn nicht mehr an. Ja, sie reizten ihn. Es war Versprechen, Ansatz, aber man kam nicht weiter »[852].

En outre, la mort de Konrad marque enfin la (re)naissance de son humanité, signifiant par là même son arrachement à la facticité du monde matériel, à la pétrification (*Erstarrung)* de son être. Konrad prend conscience de sa capacité à se construire une nature et à donner un sens au monde. Le sursaut döblinien va ainsi de pair avec le fameux « Connais-toi toi-même » socratique qui se comprend en effet comme suit: « n'oublie pas que tu es homme et qu'il te faut revenir à toi-même ». N'est-ce pas tout l'enjeu du « contrat » döblinien, à savoir, ne pas oublier qui l'on est si l'on veut juger la réalité? Selon Saint Augustin, en effet, il s'agit surtout de ne pas oublier que Dieu habite au fond de notre âme. Sans cette prise de conscience, nous risquons bien de confondre notre propre réalité avec celle du monde extérieur et ainsi, de perdre toute notre dignité. Le sursaut döblinien, c'est aussi se pencher pour saisir « un autre », qu'il désigne Dieu, le monde, ou autrui. Qu'importe, Döblin doit faire sien le monde extérieur, tout comme il fait sienne sa propre conscience, i.e., « en mouvement ». Or « connaître », i.e. « naître avec », prend tout son sens dans la pensée döblinienne. En effet, l'être humain -symbolisé par Konrad- naît à lui-même, il prend conscience et connaissance de lui-même à partir de la connaissance qu'il acquiert du monde. Ce détour par l'*ex- tériorité* paraît ainsi nécessaire au sens de l'existence. L'homme a le grand privilège de contempler le monde qui ne peut le contempler en retour. Il est donc une sorte de « monde à part » qui, par la contemplation, domine la nature (*das Ich über der Natur*). Par la contemplation du monde, il se contemple lui-même et se découvre dépourvu de nature déterminée. Tout l'enjeu de l'existence humaine se retrouve également chez Pic de La Mirandole dans son célèbre discours *De la dignité de l'homme*:

[852]Alfred Döblin: *Babylonische Wandrung* (note 13), pp.649-650.

> « Si nous ne t'avons fait ni céleste, ni terrestre, ni mortel, ni immortel, c'est afin que, doté pour ainsi dire du pouvoir arbitral et honorifique de te modeler et de te façonner toi-même, tu te donnes la forme qui aurait eu ta préférence. Tu pourras dégénérer en formes inférieures, qui sont bestioles; tu pourras, par décision de ton esprit, te régénérer en formes supérieures, qui sont divines »[853].

Ce discours renvoie en effet à la problématique de *Babylonische Wandrung* selon laquelle l'homme, grâce à l'autre qu'est le monde, revient toujours à lui-même et à son propre monde – et inversement-. Le « connais-toi toi-même », repris par Döblin, tente lui aussi de résister aux épreuves chaotiques de l'histoire pour prévenir les hommes d'une grande illusion: celle de croire qu'il suffit de savoir que l'on est un être humain pour vivre comme un être humain digne de ce nom. Le savoir socratique que Döblin cherche à atteindre est d'envergure et se pose à l'homme comme défi existentiel face à l'histoire, à sa propre histoire: ce « n'est pas un savoir tout court, mais un savoir-ce-qu'il-faut-préférer, donc un savoir-vivre »[854].

Il s'agit bien, en l'occurrence, de « conscience morale », celle que Kant appelle aussi le « tribunal intérieur ». Socrate, quant à lui, justifie ainsi l'existence de cette conscience morale par la présence du *daïmon* qui l'habite et qui, comme le rappelle Pierre Hadot dans son ouvrage *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, fait office de « voix divine qui parle en lui et le retient de faire certaines choses »[855]. Döblin, grâce à l'exil de Konrad et à sa résistance au mal, va pouvoir sortir d'une culpabilité tortueuse et surtout, d'une haine de soi qui le ronge et l'étouffe. Konrad et Döblin, hésitant sans cesse entre l'espoir vital et la tentation nihiliste, décident finalement et joyeusement de prendre le parti de la vie, et donc, de l'avenir où tout reste encore à penser et à bâtir:

---

[853]Pic de La Mirandole: *De la dignité de l'homme* (1487). Éditions de l'Éclat . Coll. « Philosophie imaginaire » 1993, p.9. Dans la même veine, Spinoza affirmait deux siècles plus tard, que « nous ne nous efforçons à rien, ne voulons, n'appétons ni ne désirons aucune chose, parce que nous la jugeons bonne; mais au contraire, nous jugeons qu'une chose est bonne parce que nous nous efforçons vers elle, la voulons, appétons et désirons ». In: Spinoza: *Éthique III. Proposition IX , scolie* (note 225), p.423.
[854]Pierre Hadot: *Qu'est-ce que la philosophie antique?* (note 144), p.62.
[855]*Ibid,* p.63.

« Das sage aber niemand, daß diese Welt , die mich nun hat und zerreibt, ein leeres dummes Nichts ist. Die Albernheit, die Georg mir vorgestellt hat, ist sie nicht. Er ist ein Knecht und kann nicht anders sehen. Hier ist mehr am Werk als seine böse Kraft [...]. Ich bin ein Mensch [...]. Ich kann fühlen und denken, nein, muss fühlen und denken [...] Weil ich grenzenlos leide und mich schäme, verfluche ich dich, und mein Abscheu gegen dich, mein Haß wird nicht auszutilgen sein [...] »[856].

« Noch bist du nicht verloren, Bruderherz- die Räuber- und Mörderstimme wird röcheln, diese Zunge lallen, das wird geschehen, weil so viel an dir geschehen ist, damit du nicht verzagst und diese Welt erkennst. Denn sie ist keine Räuber- und Mörderwelt!

Weine nur!

Es gibt Erbarmen und Gerechtigkeit.

Noch bist du nicht verloren, Bruderherz ».[857].

[856]Alfred Döblin: « Wie kann ich dir helfen, Gott? ». In: *Babylonische Wandrung* (note 13), p.602-03.
[857]« Noch bist du nicht verloren! ». *Ibid*, pp.603- 604.

UNIVERSITE DE STRASBOURG
ECOLE DOCTORALE DES HUMANITES
EQUIPE D'ACCUEIL D'ETUDES GERMANIQUES
(EA 1341)

VISION DE L'EUROPE ET JEU AVEC LES CULTURES DU MONDE DANS L'OEUVRE NARRATIVE D'ALFRED DÖBLIN (1912-1938)

VOLUME II

Thèse pour le Doctorat en Etudes Germaniques

Sous la direction de Mme Le Professeur Christine MAILLARD

Présentée et soutenue publiquement par

Julie HOUVER

Année universitaire 2008-2009

VISION DE L'EUROPE ET JEU AVEC LES CULTURES DU MONDE DANS L'OEUVRE NARRATIVE D'ALFRED DÖBLIN (1912- 1938)

VOLUME II

VOLUME I

INTRODUCTION..... p.11

A. La *Dichtung* döblinienne ou l'écriture de tous les possibles.....p.11
B. Une recherche transdisciplinaire.....p.18

PREMIERE PARTIE

L'étonnement- la bonne illusion : le choc entre un Orient qui pose et un Occident qui oppose.....p.32

SECTION 1

Se défaire des concepts judéo- chrétiens pour saisir le moi profond.....p.33

A. Pour une pensée ouverte à tous les possibles..... p.33

B. La Chine ou la « Grande Commençante ».....p.45

C. Emprunter l' « extrême détour » pour redonner vie à l'Europe.....p.60

SECTION 2

***Wang-lun* ou les « trois sauts » döbliniens : faire naître une pensée étrangère dans sa propre pensée**.....p.73

A. Le « saut » comme transmission, circulation de la pensée entre Orient et Occident.....p.73

B. Sauter hors du Temps et danser par- delà l'Histoire.....p.84

C. Le passage d'un moi éclaté à un soi revisité: « je » est « des *autres* », ici et ailleurs.....p.96

SECTION 3

Döblin, sage immobile à la pensée nomade.....p.110

A. Une pensée « *in actu* » pour éprouver les limites du langage.....p.110

B. Voyage chinois, voyage « ascétique »: se connaître et « *re* »-connaître autrui en tout lieu.....p.122

C. Le voyage comme condition de l'étonnement chez Döblin: s'élever vers *la* nature pour transcender *sa* propre nature.....p.134

SECTION 4

Une philosophie döblinienne de la nature : une théorie de l'émerveillement, de l'Eveil.....p.147

A. De la « conquête » de la nature à une nouvelle « quête » du sens.....p.147

B. Le voyageur « bondissant » : devenir un être authentique grâce à une connaissance véritable du monde.....p.163

C. Relier son entendement à toutes les forces créatrices de l'Être.....p.175

DEUXIEME PARTIE

Vers le principe de réalité: la sortie du fantasme, l'histoire, la chute, l'abîme, l'exil.....p.196

SECTION 1

D'une culpabilité passive à une responsabilité effective face à la tragédie de l'histoire.....p.197

A. Le « *Sonderweg* » allemand: destin et décadence d'une Europe désorientée.....p.197

B. Irresponsabilité des « Puissants », impuissance des « contre- pouvoirs », échec de la transmission intellectuelle.....p.211

C. La « *geistige Revolution* », nouvelle forme de combat éthique chez Döblin.....p.230

SECTION 2

***Babylonische Wandrung oder Hochmut kommt vor dem Fall*: de la souffrance de l'exil au salut par la conversion**.....p.245

A. Du déni à la reconnaissance d'une situation historique tragique et inédite.....p.245

B. L'épopée döblinienne en tant qu' expérience fondatrice du « moi essentiel ».....p.264

C. L'errance « babylonienne » ou l'Être tendu vers la tragédie.....p.278

SECTION 3

Le mythe comme accès au Sens. De la théorie à l'acte didactique.....p.291

A. Döblin ou la figure du Juif errant: suis-je condamné à errer toute mon existence?.....p.291

B. L'intellectuel au cœur d'une rivalité mimétique entre résignation et engagement.....p.305

C. L'épopée döblinienne sur les traces de l'éternité de l'existence humaine.....p.318

SECTION 4

Döblin face au « scandale » du Mal absolu: Le saut hors du deuil, l'espoir d'une conversion.....p.333

A. Babylone, double monstrueux d'une Europe « barbare ».....p.333

B. *Babylonische Wandrung* ou la défaite de l'*hybris* face aux limites de la condition humaine.....p.345

C. Le sursaut döblinien ou l'obligation éthique de « (se) rendre humain ».....p.358

VOLUME II

TROISIEME PARTIE

L' *amor fati* , le sursaut- l'Eveil- l'âme libérée: une nouvelle *catharsis*.....p.381

SECTION 1

***Amazonas* ou l'éclatement du « scandale » döblinien**.....p.382

A. Le voyage amérindien, hommage à l'altérité, à l'Humain, à l'Être authentique.....p.382

B. Döblin en exil: réexaminer l'Histoire et revivifier le « Connais- toi toi-même » socratique.....p.395

C. L'exigence politique de Döblin: une posture contre l'oubli, un face- à- face sidérant.....p.410

.

SECTION 2

La rupture dialectique *mythos*/ *logos* au nom d'une universalité « barbare ».....p.425

A. Refus döblinien de l'exotisme au profit du mythe « véritable » *in Amazonas*.....p.425

B. Le paradigme occidental univoque au regard de l'équivocité des cultures amérindiennes.....p.439

C. La colonisation chrétienne des terres amérindiennes ou le *princeps* d'une communauté idéale de la culture.....p.455

SECTION 3

Critique de l'Humanisme universaliste et de ses avatars « modernes ».....p.470

A. Anéantissement des « Nouveaux Mondes » au nom du Progrès.....p.470

B. Conflit historique et rivalité mimétique entre le « Primitif » et « Prométhée ».....p.484

C. Döblin en quête d'une « médiété » au service d'une humanité multiple et renouvelée.....p.503

SECTION 4

L'Europe du XXe siècle : « *Nouvelle Jungle* » et mauvaise « mimesis ».....p.519

A. L'Allemagne, civilisation mortelle de l'Europe prométhéenne.....p.519

B. L' « *homo occidentalis* » et la crise de la conscience européenne.....p.536

C. La « Troisième voie » döblinienne : construire une Europe de tous les possibles, réévaluée, réconciliée.....p.548

CONCLUSION.....p.561

TRADUCTIONS DES CITATIONS FIGURANT DANS LE TEXTE.....p.571

BIBLIOGRAPHIE.....p.642

I. Littérature primaire.....p.643

Section 1. Œuvres d'Alfred Döblin.....p.643

A. Œuvres étudiées.....p.643
B. Autres œuvres.....p.643

Section 2. Autres œuvres et textes.....p.645

II. Littérature secondaire.....p.653

Section 1. Sur Alfred Döblin.....p.653

A. Sa vie et son œuvre.....p.653
B. Son œuvre narrative et théorique.....p.657

Section 2. Döblin et l'exil.....p.662

Section 3. Littérature secondaire (autres auteurs).....p.664

A. L'Allemagne des années Döblin.....p.664
B. Philosophies orientales et réception de l'Orient.....p.666
C. La civilisation occidentale en question.....p.669
D. Identité/Altérité.....p.673

INDEX DES OEUVRES D'ALFRED DÖBLIN.....p.675

INDEX DES NOMS DE PERSONNES.....p.677

TROISIEME PARTIE:

L' « AMOR FATI », LE SURSAUT- L'EVEIL- L'ÂME LIBÉRÉE: UNE NOUVELLE CATHARSIS

SECTION 1: *Amazonas ou* l'éclatement du « scandale » döblinien

A. Le voyage amérindien, hommage à l'altérité, à l'Humain, à l'Être authentique

À l'instant où Döblin a pu saisir cette effroyable angoisse qui porte le nom d'exil, au moment même où celui-ci s'est risqué au départ, il s'est enfin tourné, a fait un pas en arrière, ou plutôt une enjambée vers les âges anciens, à une époque où l'Europe a véritablement anéanti toute chance de réunion, de réconciliation et d'égalité entre l' « Ancien » Monde et le « Nouveau » Monde.

De cet « autre » temps dont il est question, personne n'a plus mémoire, personne surtout n'ose ce bond de plusieurs siècles vers les premiers signes d'un impérialisme européen barbare, sanguinaire et esclavagiste, vers ce « Progrès » humaniste qui rend l'humain de plus en plus abstrait, détruit et pille les cultures d'un monde qu'il croit seul à même de maîtriser. En effet, à l'époque où la planète présentait ce visage d'une île entourée d'eau, à l'ère secondaire, l'homme n'était pas encore né. Or, l'homme devenu *sapiens*, il n'a cessé de voyager. Il est depuis ses premiers pas un être « en devenir », en mouvement. Se mettre en marche signifiait également changer d'univers, car il existait toujours *ailleurs* un abri meilleur, une vie meilleure. La terre promise se dessinait déjà à l'horizon des premiers âges. La nostalgie du voyage primitif ne nous a jamais quittés. Avant de devenir « conquête », le voyage est d'abord cette quête, cet espoir d'une vie meilleure. Il illustre ainsi la faculté essentiellement humaine de dépasser sa condition: comment échapper aux ennemis qui menacent notre environnement? Partons ailleurs! Comment fuir les guerres qui se multiplient et qui déchirent notre vieille Europe? Partons loin, et le plus loin possible! Voici comment Döblin, lors d'un autre voyage au coeur de l'histoire, a rencontré l'Amazonie et sa nature, notre nature humaine, à la fois grandiose et démoniaque[858]:

[858]« Boten, Jesuiten, Bischöfe, Regierungsleute gehen hin und her zwischen Südamerika und Europa, ein großer Romanabschnitt spielt auf beiden Kontinenten wie auf einer Doppelbühne, bunt, spannend, mit zahllosen raschen und glänzenden Porträts von Päpsten, spanischen Königen, Inquisitoren,

> « Aber da [in der Nationalbibliothek in Paris] stieß ich auf etwas anderes, das ich schon immer liebte: auf Atlanten. Und dann gab es herrlich bebilderte Ethnographien [...].Die Südamerikakarten mit dem Amazonenstrom: was für eine Freude. Ich hatte immer etwas für das Wasser, für das Element der Ströme und Meere. Im « Ich über der Natur » habe ich vom Wasser geschrieben, in dem Utopiebuch die Meere gefeiert. Nun der Amazonenstrom. Ich vertiefte mich in seinem Charakter, dieses Wunderwesen Strommeer, ein urzeitliches Ding. Seine Ufer, die Tiere und Menschen gehörten zu ihm »[859].

Cependant, *Amazonas* nous dévoile combien le voyage n'est pas seulement progrès, mais risque plus ou moins calculé. L'homme s'est en effet longtemps méfié du voyage en ce qu'il apporte changements et vicissitudes dans la vie tranquille du sédentaire. À quoi bon quitter son doux foyer, son « chez-soi » (*heimlich*) pour des régions inconnues, sinon hostiles? Pour rencontrer cette *terra incognita* qui représente l'inquiétante étrangeté (*unheimlich*) d'un ailleurs? Avant d'atteindre le port, l'autre versant de l'Atlantique, le bout du monde, les confins de la Terre, il faut d'abord franchir le fleuve aux mille tempêtes:

> « Langsam, mit sanftem Wind fuhren [die Schiffe] südwärts, die Ostküste entlang. Das weiße Wasser quoll aus dem stummen Erdteil hervor, auf dem Meer kamen ihnen die entwurzelten Bäume entgegen. Dies war der Strom, den Orellana befahren hatte. Der Amazonas. Die geistlichen Herren staunten [...] « Es ist schwer, in den Fluß hineinzukommen, es sind schone welche zufrieden gewesen, wieder herauszukommen, dennda sind lauter Flußarme nach rechts und links, man fährt hinauf, mit einmal ist es kein Fluß mehr, man sitzt in einem See, einem Kanal und kommt nicht weiter und muß umkehren »[860].

Renaissancemenschen. Europa drüben geht seinen Weg mit Giordano Bruno, Kopernikus, Galilei, immer weiter ins Prometheisch- Tätige, immer weiter in die Naturbeherrschung und ins Weltgefährliche. Ferdinand Lion: « Maß und Wert 2 » (1938/39). In: *Alfred Döblin im Spiegel der zeitgenösischen Kritik* (note 306), pp. 120-122.

[859]Alfred Döblin: « Epilog » (1948). In: *Aufsätze zur Literatur* (note 2), p.393.

[860]Alfred Döblin: « Der blaue Tiger ». In: *Amazonas- Trilogie* (note 14), p. 277.

Nous retrouvons là encore l'étymologie du terme « voie » qui a donné « voyage » mais aussi « voyou », celui qui traîne dans les rues, qui court sans cesse entre deux lieux et dont la vie demeure un vaste carrefour « *via* » plusieurs chemins qui ne se rejoindront peut-être jamais. *Via* a aussi donné le terme « convoi », ce regroupement pour se défendre des mille tempêtes, avant- goût de l'aventure *extra-ordinaire* que vont vivre de petits êtres tragiquement ordinaires.

Face aux risques insondables du voyage, seule une nécessité impérieuse pouvait forcer l'homme à se mettre en chemin. Cette nécessité, multiple, démultipliée elle aussi dans *Amazonas*, s'est appelée tantôt la guerre, tantôt la foi, et pour quelques-uns aussi, la paix entre différentes humanités, entre soi et l'autre, entre l'homme et son Dieu. Le voyage « guerrier » est sans doute le plus ingrat; c'est pourtant le premier que l'homme ait entrepris de façon concertée, appliquant à ce projet barbare toutes les ressources de sa volonté: celle d'étendre son territoire et de soumettre l'étranger est inhérente aux communautés humaines. Rares sont en effet les peuples pacifiques. Le désir est continûment celui de franchir l'océan ou la montagne frontalière pour rencontrer -et souvent combattre- le proche voisin. Ce voyage guerrier que l'on nomme la campagne était connu et pratiqué dès l'Antiquité. La marche d'Hannibal sur Rome, celle de Ramsès II sur l'Empire hittite ou de Jules César sur la Gaule témoignent du même élan de conquête illimitée. C'est là encore la figure du héros d'Homère qui domine la culture occidentale. La déambulation d'Ulysse peut être une malédiction tantôt aveugle -des courants qui font échouer son navire sur la côte-, tantôt personnifiée- Poséidon déchaînant sa colère lors d'effroyables tempêtes. Ulysse ne doit son salut, nous l'avons vu, qu'à sa volonté indéfectible de retourner en Ithaque, le souvenir nostalgique (*nostos*) de son cher pays lui permettant de triompher des épreuves auxquelles ses compagnons, moins « héroïques » et rien qu' humains, vont tous succomber. Le mythe d'Ulysse traduit une conception résignée du voyage qui perdurera en Occident jusqu'à l'époque moderne, rapprochant ainsi la figure du héros de celle du Christ Rédempteur. Attaché au mât pour ne pas céder au chant des sirènes, il aurait préfiguré le Messie crucifié qui repousse les tentations charnelles; comme la foi pour Jésus, l'espoir l'aurait guidé vers le port.

Dans l'Épître aux Hébreux, saint Paul présente les hommes comme « étrangers et voyageurs sur la Terre »[861]. L'existence humaine existence s'apparente en effet à un voyage rude et cahotant vers la vie céleste. Chacun doit un jour entreprendre un ou des voyage(s), à l'instar des guides spirituels qui, les premiers, se sont mis en chemin: ainsi, Moïse quittant l'Egypte, Jésus partant quarante jours dans le désert, Mahomet fuyant La Mecque ou Bouddha parcourant l'Inde, frayent-ils une voie aux croyants qui les suivront:

> « [...] je quittai la vie domestique pour l'errance des renonçants [...].Je me promenai étapes par étapes dans le pays de Magadha, à la recherche de l'état sans pareil de la paix sublime »[862].

Döblin, sur la voie de la « conversion », décide ainsi de « se tourner vers », et non de se retourner. *Conversio* renvoie en effet au « mouvement circulaire », à une « révolution », à une « mutation », voire à une « traduction ». Véritable « métaphore »[863] du voyage, la conversion représente chez Döblin la maïeutique toujours et forcément douloureuse, le passage difficile d'un état à un autre, d'un langage à un autre, un retournement complet, mais toujours dans la perspective d'un retour[864]: le retour à ou vers soi. Enfin, la conversion permet d'« enlever », de « nettoyer en balayant »[865], i.e. de réévaluer et non de nier le passé. Döblin n'étant pas dans la posture de la dénégation, il se sert en effet de l'écriture comme d'un tamis pour montrer à ses lecteurs qu'il faut balayer ses mauvaises illusions et sauvegarder ce qu'il reste à bâtir dans cette Europe du présent. D'ailleurs, de toutes les allégories présentes dans les Écritures, Döblin a sans aucun doute relevé celle du croyant « voyageur sur la Terre », marchant sur le sol fertile de l'humanité à la recherche de la paix et d'une justice pour tous. Les authentiques voyageurs sont ceux qui, selon Döblin, se sentent tout entier portés vers l'exaltation spirituelle. Ce sont les mêmes qui, dans la prière, se retrouvent détachés d'eux-mêmes et emportés au loin, transportés, toujours plus loin qu'il n'est possible d'aller. Dans la Deuxième partie de

[861] Saint Paul: *L'Epître aux Hébreux*. Le Puy. Lyon: X. Mappus 1967, p.6.
[862] *Majjhima Nikaya* (« Sutra de la noble recherche »). D'après Lilian Silburn (Dir.): *Aux sources du bouddhisme.* Fayard 1977. In: *Hindouisme, bouddhisme, taoïsme. Les textes fondamentaux des grandes religions d'Asie. Le Point* Hors- série. Janvier-février 2006, p. 47.
[863] Voir *Conversio* (fém.) signifie également « métaphore ». In: *Le Gaffiot.*
[864] Voir *Converto* se traduit à la fois par « se retourner » et « revenir ». *Ibid*.
[865] Voir C*onverro* (verbe transitif). *Ibid*.

sa trilogie, *Der blaue Tiger*, Döblin montre que la véritable conversion, l'authentique révolution intérieure ne peut se faire qu'éloigné de « chez soi », délivré de ses chaînes culturelles et politiques européennes. Voyager dans un pays étranger, c'est aller à la rencontre de soi, autrement. Des questions essentielles et oubliées jusqu'alors de beaucoup d'Occidentaux surgissent brutalement: où dormir? Que manger? À qui me fier? Quel « chemin » emprunter? :

> « [...]warum hat der Heilige das Untier nicht ganz und gar beseitigt, warum hat er die Rettung auf uns arme Menschen gestellt, woher sollen wir Hoffnung nehmen, wer gibt mir die Kraft auszuhalten [...]? Ich fürchte mich, ich fürchte mich [...] ich habe noch keinen Kampf bestanden »[866].

Confronté aux besoins les plus élémentaires, à la vie élémentaire, le voyageur développe une sensation neuve par rapport à un monde qui se découvre. La moindre pensée, la moindre émotion se détache avec netteté, tel un son pur dans un parfait silence. Une meilleure écoute, une plus grande vigilance: telles sont les qualités cultivées par ce voyage initiatique chez celui qui ose l'entreprendre. Or, ce sont les mêmes valeurs, rebaptisées vertus, que pointent les religions. Ainsi, les Pères Jésuites qui tentent de convertir pacifiquement les peuples indiens qu'ils rencontrent, vont à leur tour faire l'expérience d'un autre type de conversion grâce à une découverte qui va bouleverser leur quiète existence monacale: l'altérité. Le rapprochement est évident entre l'éveil de l'initié et la curiosité du voyageur. La foi et le voyage ont en effet en commun d'agir sur notre conscience, de transformer notre être tout entier. Cette gemellité entre voyage et foi explique ainsi la pratique ancienne des pèlerinages en Occident qui s'est répandue et vulgarisée au début de l'ère chrétienne. L'avènement du christianisme en Occident, au IVe siècle, marqua dès lors le passage d'un seul Dieu à la pluralité des déités antiques et certains lieux commencèrent à exercer un grand attrait sur les fidèles[867]: il s'agissait de grottes, de collines, de maisons où, selon les Écritures, s'était déroulée la vie des prophètes.

[866]Alfred Döblin: « Der blaue Tiger ». In: *Amazonas- Trilogie* (note 14), p.276.
[867]Paul Veyne: *Quand notre monde est devenu chrétien (312-394)*. Paris. Albin Michel. Idées 2007, pp.16-17.

Au fil des siècles, l'Europe et le Proche-Orient se couvrirent de sanctuaires qui assuraient au pèlerin le repos spirituel en expiant ses péchés et racheter ainsi une faute. Quant au dévot, il améliorait ses chances d'entrer au paradis. Certains départs obéissaient alors à un voeu, d'autres étant prescrits par les autorités religieuses, comme l'Inquisition qui obligeait les pèlerins à porter de grandes croix de feutre jaune. Un tarif existait pour chaque méfait commis: plus il semblait grave, plus long était le voyage. Ces marcheurs de Dieu ont sans doute inspiré Döblin lors de l'écriture d'*Amazonas*, comme ces Pères Jésuites parcourant la forêt amazonienne à la recherche d'un lieu idéal où fonder leur « République chrétienne ». Ce projet, aux aspirations à la fois spirituelle et politique, ne peut se réaliser sans un pèlerinage long et risqué, mais aussi collectif, à la manière du Saint-Voyage qui conférait au pèlerin l'ultime prestige au sein de la communauté croyante. On suit ainsi, pas à pas, ces marcheurs de la foi entraînant à leur suite les Indiens convertis dans un périple tout aussi dangereux qu' incertain, comme si seule la lumière divine les guidait. On peut ainsi lire dans le *Guide du pèlerin* de Saint- Jacques-de-Compostelle qu'en Navarre, le peuple est « plein de méchanceté, noir de couleur, laid de visage, débauché, pervers, perfide, déloyal, corrompu, voluptueux, ivrogne [...] »[868].

Nul besoin de traverser l'Atlantique contre vents et marées pour se confronter à l'altérité, si proche. Nous savons cependant que Döblin emprunte des détours extrêmes- dans l'espace et dans le temps- afin de matérialiser en quelque sorte cette distance qui ne cesse de s'insinuer entre notre propre conscience et l'espace mondain. Cette fois-ci, l'auteur remonte le temps jusqu'à l'époque des Grandes découvertes, au XVI e siècle, mais joue le même jeu que dans ses précédents romans historiques. Le lecteur, en effet, se trouve bousculé entre un passé inscrit dans le présent et un présent enchaîné au passé. Il se rend finalement compte de l'effroyable chiasme entre progrès scientifique et progrès éthique, de l'héritage sanglant d'une Europe toujours en guerre contre tous et contre elle-même, de la fin de l'histoire désormais si proche qu'on l'attend à bras ouverts, selon les voeux de Hegel. Le vingtième siècle sera-t-il le siècle du gigantisme barbare, comme Döblin l'annonçait dans *Berge, Meere und Giganten*? N'est-il pas, plutôt, l'inévitable prolongement apocalyptique d'une succession de crimes impunis depuis plus de deux millénaires?

[868] *Le Guide du pèlerin de Saint-Jacques-de-Compostelle*: édité et traduit en français d'après les manuscrits de Compostelle et de Ripoli. Ed. Jeanne Vieillard. Mâcon: Protat frères éditeurs 1938, p.16.

Sans aucun doute, comme l'atteste la troisième partie de la trilogie, *Der neue Urwald*, « nouvelle jungle » du XXe siècle, nouveau décor et nouvelle ère, mais les objectifs sont identiques: la maîtrise du monde par une seule et unique puissance. Les moyens également: actes racistes, chasse à l'homme, déportations, esclavagisme, torture, extermination. Quant aux « résistants », aux « idéalistes », aux véritables croyants, ils sont toujours aussi seuls. Dans *Amazonas*, les nouveaux Conquistadors ont été supplantés par les SA, les rois européens par des tyrans élus par le peuple et les riches évêques par les gros industriels allemands[869]. Face à eux, quelques rares noms de martyrs luttent en « Vraiment- faibles »: de Wang-lun à Las Casas, Döblin relate le destin tragique d'individus trop humains face à l'*hybris* monstrueux des « sauveurs » de masse. Dans cette « Nouvelle Jungle » imaginée par Döblin, l'individu se retrouve désormais étranger de son propre univers:

> « Der Ausklang des Romans, die Rückkehr in den Urwald ist der Untergang. Der « wahre » Abgesang leistet jedoch durch die Natur, und vor allem im Bild [...] vom blauen Tiger, dem metaphorisch verschlüsselten Mythos von zerstörischen Gewalten, zu denen die Welt zugrunde gehen wird »[870].

Dès lors, le pèlerinage chrétien en forêt amazonienne, Blancs et Indiens mêlés, représente chez Döblin bien plus qu'un voyage « collectif »; c'est en effet le seul moyen de vérifier, d'examiner cette *krisis* qui nous pousse à jauger l'histoire. D'où cette curieuse acuité dont semblent affectés les auteurs aveugles lorsqu'ils se mettent en marche vers les lieux saints. L'itinéraire des Pères jésuites suit ainsi une route qui traverse ensuite un territoire, contraints de fuir la mort. Leur existence, vouée à l'errance éternelle, constitue un risque, mais aussi une lutte perpétuelle pour la survie de l'humanité. Qu'une guerre éclate ici, qu'une frontière devienne infranchissable là et le pèlerin, toujours vulnérable, doit rebrousser chemin ou emprunter un long détour. De tous les voyageurs, celui de la foi est le plus téméraire, le plus acharné, le plus endurant aux épreuves. Quand le soldat s'avoue vaincu, le pèlerin poursuit

[869]« Die Täter, die Aktiven, Eindringlinge aus dem andern Kontinent, die Europäer, die Ichs, begehrend, ungebärdig wollend, eingreifend. Döblin hatte sie einst Giganten genannt ». Ferdinand Lion: « Maß und Wert 1 » (1937/38). In: *Alfred Döblin im Spiegel der zeitgenössischen Kritik* (note 306), p.346.

[870]Mirjana Stančić: « Die spezifische Bildlichkeit des Romans *Der neue Urwald*. Ein Beitrag zur Poetik der Exilliteratur A. Döblins » (pp.112-119). In: *Internationales Alfred Döblin Kolloquium Lausanne 1987* (note 538), p.118.

obstinément sa route. Il préfère mourir que d'abandonner sa quête. Ces personnalités exceptionnelles décrites par Döblin sont en effet les seules à résister car elles croient profondément en la paix ici- bas sous l'oeil bienveillant de Dieu. Un pôle sacral, un lieu saint qu'il faut atteindre, la « République chrétienne », orientent tous leurs efforts. À 'inverse, le conquistador ignore souvent où marche son armée, le négociant change volontiers d'itinéraire avant l'éventuelle et authentique découverte qui leur donnera un sens et une direction.

Ainsi, les missionnaires jésuites envoyés par l'Espagne en Amazonie pour convertir les Indiens au christianisme, ne sont guidés que par la foi, et non par la soif d'hégémonie. Depuis le VIIe siècle, la pérégrination désigne l'œuvre évangélisatrice, ces voyages en terre profane dans le but de convertir les non- chrétiens. Les apôtres, disciples de Jésus- Christ, ont été les premiers à se mettre en chemin pour répandre la bonne nouvelle. À leur suite, des saints, des religieux formés en congrégation ont pris la route et fondé des missions partout dans le monde[871]. Certaines sociétés missionnaires ont marqué l'histoire. Ainsi, la Compagnie de Jésus, instituée en 1540[872] par Ignace de Loyola, relatée et citée en référence par Döblin dans la Première partie de la trilogie, ou les Missions étrangères de Paris, créées en 1664 pour évangéliser l'Extrême- Orient. À la Renaissance, la colonisation de nouveaux territoires entraînait souvent l'établissement de missions. Les siècles qui suivirent furent témoins de leur éclipse, puis de leur quasi-disparition, la Deuxième partie d'*Amazonas* s'achevant même avec l'emprisonnement, voire l'assassinat de certains jésuites « progressistes ». Ces voyageurs de Dieu, actifs et visionnaires, s'opposent ainsi à l'image régressive et répétitive du juif errant, figure de l'égarement matériel et spirituel: *Amazonas* symbolisant désormais le sursaut de l'intellectuel et le devoir de responsabilité après *Babylonische Wandrung*, l'œuvre de la culpabilité, de la nostalgie, du deuil tant créatif que spirituel. Döblin réussit peu à peu à dépasser son exil, sa propre errance pour enfin se réconcilier avec sa judéité. Mais qu'en est-il de l'autre réconciliation: celle de l'homme, de l'écrivain de culture juive bientôt converti au christianisme, lui, le sauvage indien- le « sous-homme », l'homme sans âme- chassé à son tour par d'autres Conquistadors? Aura-t-il à nouveau le droit de retourner dans son pays et de faire la paix avec sa propre germanité? Ce Juif errant

[871] Pierre Chaunu: *Conquête et exploitation des nouveaux mondes* (XVIe siècle). Paris. « Nouvelle Clio. L'histoire et ses problèmes ». PUF. Paris 1977.
[872] *Ibid*, p. 171.

qu'il était au début de son exil en 1933-34, ce personnage maudit hante sa mémoire et celle d'un peuple européen, élu et réprouvé tout à la fois. Avec *Amazonas*, c'est l'emblème de nouveaux idéaux et de nouvelles lumières qui s'élève, détrônant l'illusion d'un passé où l'homme, ignorant les contours du monde qu'il habitait, craignait de se perdre en voyage.

Bien avant le transport ferroviaire, l'avion ou encore le satellite, le visage de la Terre restait équivoque. Au Moyen Âge, l'image que l'on avait du monde était celle des Anciens, transmise par les ouvrages d'Hérodote et de Ptolémée, par les écrits d'Isidore, de Solin ou de Pline[873]. Au sein de l'Europe chrétienne pourtant, peu importait de dessiner l'espace réel; seul comptait en effet celui qu'illustraient les Écritures[874]. Il n'était pas rare de voir le Paradis terrestre représenté aux confins de l'Asie, tandis que l'on préposait à la rotation de l'univers deux anges tournant des manivelles.

Aux mythes religieux s'ajoutaient en outre des légendes, tantôt rappelées de l'Antiquité, tantôt issues du folklore populaire ou des premiers récits d'exploration. À la suite des Grecs, les hommes du Moyen- Âge voyaient la Terre partagée en deux: au nord, l' « oekoumène », ou « monde civilisé »; au sud, une zone torride inhabitable, peuplée seulement de monstres et de tribus barbares[875]. Le voyageur assez hardi pour s'aventurer dans ces régions hostiles risquait d'y rencontrer des êtres hybrides à tête de chien, à trois yeux dont un à la place du nombril, des unipèdes au pied si développé qu'il pouvait servir d'ombrelle[876]. C'est un tel univers pétri de fantasmes qu'un jour nos ancêtres ont entrepris d'explorer. La Renaissance étant sans conteste l'âge d'or du voyage occidental. En l'espace de trois cents ans, les fantasmes mythologiques qui voilaient les contours de la Terre vont se dissiper, offrant une planète inédite. Si c'est en raisonnant que les Anciens ont établi la rotondité de la Terre, estimé sa masse et sa circonférence, c'est en voyageant que les Modernes l'ont décrite, les cartes témoignant d'une évolution quasi surnaturelle à l'échelle de l'histoire[877]. Variés étaient les desseins du voyageur, attiré par l'appât du gain, mais

[873] Jacques Le Goff: *Un long Moyen Âge*. Paris. Tallandier 2004, p. 97.
[874] *Ibid*, p.98.
[875] *Ibid*, p.16.
[876] Bertrand Hell: *Le sang noir: chasse et mythe du sauvage en Europe.* Paris. Collection « Champs. Flammarion » 1997, p. 81.
[877]Le premier Atlas, l'*Atlas catalan*, date de 1375, l'Europe et la côte nord de l'Afrique se dessinent. En 1519, l'*Atlas Miller* dévoile l'océan Atlantique et accueille la portion du Nouveau Monde alors explorée. L'Afrique s'allonge vers le sud. L'atlas normand de Guillaume de Testu, dans les années

aussi par la découverte de cultures étrangères. L'aventure de Marco Polo se démarque par son ampleur et l'influence qu'elle exerça sur des générations entières d'explorateurs, les voyages étant de plus en plus fréquents à une époque où s'éveillait une curiosité d'ordre universel, moteur des grandes découvertes à venir. Variée était aussi la composition des caravanes. On y trouvait en effet des diplomates, des marchands, des pèlerins qui y côtoyaient des religieux et des soldats. Chacun avait alors sa fonction dans la communauté vagabonde: aux soldats, la défense des passagers; aux clercs, le service quotidien du culte; aux marchands, la culture des monnaies étrangères; aux agents d'ambassade, la délégation officielle et parfois la traduction[878]. *Stricto sensu*, le voyage commercial ou le voyage religieux ou autre n'existait pas. Seul se pratiquait le transport d'individus aux projets spécifiques. Döblin décrit lui aussi ce type d'embarcation où différentes classes sociales- hormis les pauvres, bien sûr- se côtoient, les missionnaires se mêlant aux Conquistadors et aux administrateurs au service de la Couronne d'Espagne. D'ailleurs, ce sont les rois eux-mêmes qui, à l'image de Henri le Navigateur, envoyaient leurs sujets de l'autre côté de l'Atlantique. Propriétaire de compagnies de commerce qui trafiquaient l'or et les esclaves, ils finançaient également, comme Döblin le souligne dans *Amazonas*, des missions religieuses, ainsi que des campagnes d'exploration de la forêt amazonienne ou de la côte africaine[879]. La motivation des voyages à la Renaissance est donc plurielle. Toutefois, il ne faut pas réduire l'influence de l'or sur leur développement. Si l'histoire a surtout retenu des grandes découvertes leur apport géographique, leur finalité était davantage de s'enrichir que d'achever de parcourir la Terre entière. Döblin tente ainsi de « réhabiliter » cette histoire quelque peu éclipsée aussi bien des manuels scolaires que des romans exotiques européens, revêtant une fois encore son costume de juge et faire face à un accusé toujours plus arrogant, toujours plus narcissique: l'Europe qui, pourtant, se trouve une nouvelle fois au coeur d'une guerre mondiale et ne représente plus les idéaux « européens » au sens où l'entendait Kant, i.e. inscrits dans un projet de « paix perpétuelle ».

1570, précise les contours de l'Afrique de l'Est et de l'Amérique du Sud mais aussi d'une terre australe imaginaire: *Jave la Grande*. En 1666 enfin, un cartographe flamand dresse une mappemonde complète. Il n'y manque que l'extrême nord de l'Asie et de l'Amérique dont les contours précis ne seront connus qu'au XIX e siècle.

[878] Michel Mollat du Jourdin: *Les explorateurs du XIIIe au XVIe siècles*: *premiers regards sur des nouveaux mondes.* Paris. Editions du CTHS 2005, p.43.

[879] *Ibid*, p.46.

Déjà, à l'époque de la Renaissance, selon les princes qui finançaient les expéditions, le succès se mesurait à la quantité de métal précieux rapportée, sinon au potentiel économique des terres conquises. Le prestige attaché à une éventuelle découverte restait, quant à elle, secondaire. Döblin l'écrit lui-même dans *Amazonas*, bien des voyageurs de ce temps auraient mérité l'estime de leurs puissants bailleurs, d'autant qu'ils ne s'aventuraient pas à visiter leurs « troupes » du Nouveau Monde. Ils avaient bien trop à faire en Europe pour protéger leurs puissantes terres des royaumes voisins:

> « Euer Papst und der König leben jenseits des Meeres. Niemand hat sie hier gesehen. Sie kennen uns und unser Land nicht. Wie kann der Papst dem König ein Land schenken, das er nicht kennt und das ihm nicht gehört, und wie kann der König solch Geschenk annehmen ? »[880].

Pendant trois siècles en somme, les grandes navigations (XVe- XVIIIe siècles) vont se succéder, les découvertes majeures s'enchaîner qui changeront le regard de l'Occident sur le reste du monde. Les grands noms sont ceux élus par l'histoire: Christophe Colomb, Bartolomeu Dias, Vasco de Gama, Amerigo Vespucci, Jacques Cartier ou Magellan[881]. Ainsi, le bond dans l'espace que symbolise l'exil döblinien s'accompagne d'un saut dans le temps, aux sources mêmes de l'impérialisme européen. Voyager à travers l'Amazonie selon Döblin, c'est se tourner vers l'autre côté de l'Atlantique et vers un autre pan de notre histoire européenne afin de retrouver ce lien brisé entre histoire et mémoire. Aujourd'hui, l'on voit bien que voyager, même loin, devient aussi commun que marcher dans la rue. Notre peau restera terriblement pâle si nous persistons à « rester à terre », à quai. Alors un des rêves les plus anciens de l'humanité, semble dire Döblin, qui rejoint celui de voler- il s'agit du même usage libre de l'espace-, prendra fin. Au XIX e siècle, Baudelaire exprimait déjà dans « Le voyage », dernier poème tiré de son recueil *Les Fleurs du mal*, son aversion pour un monde « monotone et petit ». Face à l'ennui universel, la mort lui semblait la seule issue possible, la dernière grande « aventure »:

---

[880] Alfred Döblin: « Das Land ohne Tod ». In: *Amazonas- Trilogie* (note 14), p. 133.
[881] Michel Mollat du Jourdin (note 878), p. 7.

« Pour l'enfant, amoureux de cartes et d'estampes,
L'univers est égal à son vaste appétit.
Ah! que le monde est grand à la clarté des lampes!
Aux yeux du souvenir que le monde est petit!

[...] Mais les vrais voyageurs sont ceux-là seuls qui partent
Pour partir; coeurs légers, semblables aux ballons,
De leur fatalité jamais ils ne s'écartent,
Et sans savoir pourquoi, disent toujours: Allons!

Ceux-là dont les désirs ont la forme des nues,
Et qui rêvent, ainsi qu'on conscrit le canon,
De vastes voluptés, changeantes, inconnues,
Et dont l'esprit humain n'a jamais su le nom! »[882].

Tel est le lot de notre modernité, ainsi que l'annonçait Döblin dans *Amazonas*: habiter un monde fini, où presque aucun voyage ne peut s'accomplir que prévisible et tracé d'avance. Faut-il désormais étendre la portée de nos voyages, mettre le cap sur les étoiles après avoir conquis le Lune? Cette troisième voie défendue par Döblin existe et a été suivie par d'autres, tels Cyrano de Bergerac et son ouvrage sur les *Etats et empires de la lune et du soleil*, Jonathan Swift et son fameux *Voyage de Gulliver dans des contrées lointaines*, ou encore Restif de la Bretonne et sa *Découverte australe par un homme- volant*. Cette tierce voie, les hommes continueront de l'explorer lorsque les voyages n'offriront plus de rencontres inédites. Ce chemin toujours renouvelé, source d'enchantement perpétuel et d'exploration sans limites, est celui où l'esprit peut s'engager; ainsi commence le voyage intérieur. *Amazonas* s'engage vers la voie d'une conversion, d'un voyage à la recherche d'une paix retrouvée entre deux représentations du monde, entre un Moi et un Autre qui ne se répondent plus:

[882] Charles Baudelaire: « Le voyage » (*La Mort*). In: *Les Fleurs du mal*. Paris. Éditions du chêne 2007, p.377- 378.

« Es begann mit der Weisheit des Ostens, später wandte er sich der Psychoanalyse zu. Im « Land ohne Tod », dem entscheidenden Band seiner Südamerika- Trilogie, werden die Primitiven den Zivilisierten als Vorbild gezeigt [...]. Hier findet sich auch der bezeichnende Satz, man müße nach der « Bewegung », die uns vor dem Nichts schützt suchen. Sie glaubte er schließlich in der Religion gefunden zu haben » [883].

[883] Werner Ilberg: « Auf der Suche nach der Wahrheit ». In: *Neue deutsche Literatur. Jahrgang 9. Heft 8.*Berlin 1957, pp. 157-159.

B. Döblin en exil: réexaminer l'Histoire et revivifier le « Connais-toi toi-même socratique ».

Amazonas, œuvre *de* l'exil écrite par un écrivain *en* exil, se penche ainsi sur des problématiques anthropologiques soulevées depuis des siècles par les philosophes européens, de Platon à Sartre en passant par Kant, père de l'*Aufklärung* et précurseur du célèbre projet de paix perpétuelle qui s'oppose par là-même à un darwinisme social et économique. Dans *Amazonas*, Döblin fait ce bond de plusieurs siècles pour saisir plus profondément et plus intensément l'avenir de la culture et de la civilisation occidentales dans le cadre d'une « action » censée « matérialiser » le dialogue difficile entre l'intellectuel et l'histoire, par la « prise » de parole, la force du Verbe transcrit par l'écriture:

> « *Amazonas* wurde ein Dokument der Selbstfindung und des Überganges [...] in dem chiffriert die religions- geschichtsphilosophischen und gesellschaftspolitischen Reflexionen der Zeit zwischen 1935 und 1937 eingearbeitet sind »[884].

l'écriture d'*Amazonas* sonne la conversion spirituelle, mais aussi et en même temps, une conversion de la pensée. L'exil a permis à l'auteur, dans une solitude extrême -prêt à tenter un dernier « saut » dans le vide effroyable de la mort-, d'embrasser à nouveau la vie, comme le rescapé du « Déluge » retrouvant la terre ferme, un souffle nouveau, un nouveau défi à relever.

Si Döblin décide d'écrire *Amazonas* dans la perspective d'un humanisme nouveau, son contenu n'en est pas moins un *jeu* de va-et-vient permanent entre un passé historique « éclairé » par le soleil noir de la pulsion de mort et un avenir tourné vers l'idéal de révolution, de changement, d'*Aufklärung*, i.e. de sortie de l'obscurantisme, de la délivrance des tutelles, vers une lumière plus brillante, plus éclatante et plus ambitieuse pour l'individu qui *devient en* et *dans* ce monde. En reliant dans sa trilogie deux périodes de l'histoire européenne- la conquête du Nouveau Monde et la victoire du nazisme en Allemagne en 1933-, Döblin place la problématique raciste au coeur de son œuvre d'exil. Le concept de race présuppose

[884]Hansgeorg Schmidt- Bergmann: *Der historische Roman und das Exil. Überlegungen zu Döblins « Amazonas »- Roman.* In: *Internationales Alfred Döblin Kolloquium Lausanne* 1987 (note 538), p.92.

en effet une hiérarchie des peuples en fonction de leur cohésion et de leur origine ethniques. Il dérive de la théorie de la sélection naturelle, élaborée par Darwin (1859), et des théories racistes des Français Gobineau (*Essai sur l'inégalité des races humaines*, 1853-1855)[885], Georges Vacher de Lapouge (*L'Aryen et son rôle social*, 1899)[886] et Jules Soury[887], ainsi que de l'Anglais (naturalisé allemand) Houston Stewart Chamberlain (*Les fondements du XIXe siècle*, 1899)[888]. Ces théoriciens opposent la supériorité de la race aryenne à l'infériorité des races sémites, bientôt réduites aux seuls Juifs. Le racisme n'est alors qu'une des formes que revêt l'antisémitisme. En effet, les Juifs cristallisent sur eux la haine de plusieurs courants de pensée qui se succèdent et parfois se conjuguent.

Döblin montre alors comment, malgré des siècles de progrès à la fois scientifique, technique et culturel, la crise politique et sociale en Europe s'est aggravée, inversée même, provoquant ainsi des inégalités profondes entre les hommes, et donc, un sentiment inéluctable d'hostilité violente à l'égard d'autres cultures. À l'époque des conquêtes, c'est l'« Européen »- l'homme blanc- qui allait conquérir, mais *en-dehors* de ses frontières, vers un ailleurs très lointain pour soumettre des peuples entiers jusqu'à les anéantir au nom de la supériorité occidentale. Aujourd'hui, l'homme blanc n'est pas si différent: les Juifs ont remplacé les Indiens, les régimes totalitaires allemand et italien, les despotes « obscurs » espagnols et portugais. On enferme les hommes dans des camps comme pour « épurer » cette humanité aux multiples facettes et la débarrasser de ses forces créatrices :

[885]« Il fait figure de précurseur par le lien qu'il établit entre le métissage des peuples et le déclin des civilisations ». In: Pierre Milza: *Les fascismes.* Paris. Points Seuil « Histoire » 1991, p.60.
[886] « La psychologie de la race domine celle de l'individu ». *Ibid*, p. 61.
[887]« La considération de la race demeure capitale dans l'histoire du monde ». Or, depuis l'Antiquité, deux races, dont la nature, explique Soury, est irréductible- l'aryenne et la sémite- l'une « supérieure », l'autre « inférieure », se livrent en Europe une guerre sans merci ». *Ibid*.
[888] « Il y énonce que le fait majeur de la seconde moitié du XIX e siècle est le réveil des peuples germaniques. Ceux -ci , estime-t-il, sont appelés à imposer leur domination aux peuples inférieurs, pour peu que l'Allemagne arrive à conserver sa cohésion nationale, en écartant la double menace que font peser sur elle le capitalisme financier et le socialisme, création du judaïsme international ». *Ibid*, p.40.

> « Die bösen Geister sind gekommen[...]. Sie wollen in euerm Land wohnen, sie wollen eure Hütten besitzen, sie wollen euch zu Sklaven machen, sie selbst wollen alles haben, was ihr sammelt, jagt und fischt [...]. Die weißen Teufel [...], die weißen Führer, denen wir glaubten, haben unsere Fürsten ermordet, aber dann haben sie sich selbst ermordet [...]. Nach ihnen kamen andere, immer neue [...]. Sie kommen zu uns, um Gold zu holen, das in unseren Bergen wächst, und Silber [...]. Und das Gold schicken sie auf ihren Schiffen zurück in ihr Land, wo es ihr Kaiser sammelt. Wir haben ihnen alles gegeben, was wir davon hatten. Sie haben unsere Paläste und die Tempel, wo wir die höchste Geister verehren, und die Gebäude der Führer geplündert und vernichtet, um Gold und Silber zu finden »[889].

Les « démons blancs » les privent totalement de liberté afin d'éviter toute forme de rébellion; enfin, un système de propagande est mis en place à tous les niveaux de la société pour diriger la masse contre l'Autre qu'il faut à tout prix éliminer. Dans les deux cas, les dirigeants ont tous les pouvoirs concentrés entre leurs mains: l'école, la presse, et presque toujours, les organisations religieuses. C'est par ces moyens qu'elle domine et dirige la masse aveugle dont elle fait son instrument. Döblin pose alors une nouvelle fois la même question, celle qui tourmente sa vie d'homme, d'écrivain et d'européen convaincu: comment est-il possible que ces hommes se laissent enflammer jusqu'à la folie et au sacrifice? Malgré toute sa foi en l'être humain, l'auteur d'*Amazonas* ne peut entrevoir d'autre réponse que celle-ci: l'homme « européen » n'a jamais abandonné cette soif de conquête, de possession, de domination, d'hégémonie totale et sans partage:

> « Der Vulkan Europa hatte begonnen, seine Menschen auszuwerfen. Über alle Küsten fielen sie nieder. Sie waren auf der Suche nach Gold, Entdeckungen, sie wollten Krieg, Herrschaft, Ruhm »[890].

[889]Alfred Döblin: « Das Land ohne Tod ». In: *Amazonas- Trilogie* (note 14), pp. 35-36.
[890] *Ibid*, p.143.

En cela, il rejoint Freud qui, dans *Unbehagen in der Kultur,* signalait déjà cette disposition inhérente à l'homme dit « civilisé » mais ô combien malheureux:

> « In den letzten Generationen haben die Menschen außerordentliche Fortschritte in den Naturwissenschaften und in ihrer technischen Anwendung gemacht, ihre Herrschaft über die Natur in einer frühen unvorstellbaren Weise befestigt [...]. Die Menschen sind stolz auf diese Errungenschaften und haben ein Recht dazu. Aber sie glauben bemerkt zu haben, daß diese neu gewonnene Verfügung über Raum und Zeit, diese Unterwerfung der Naturkräfte, die Erfüllung jahrtausendealter Sehnsucht, das Maß von Lustbefriedigung, das sie vom Leben erwarten, nicht erhöht, sie nach ihren Empfindungen nicht glücklicher gemacht hat »[891].

C'est par conséquent en « Menschenfreund » que Döblin soulève la question cruciale des moyens dont dispose l'Europe pour se sortir par elle-même de la crise. Cet engagement auprès de toutes les victimes du fanatisme et de la haine fait ainsi écho à celui d'autres intellectuels inquiets de l'avenir de l'humanité, tels que Freud et Einstein réfléchissant tous deux à la pulsion destructrice de l'homme:

> « Der Weg zur internationalen Sicherheit führt über den bedingungslosen Verzicht der Staaten auf einen Teil ihrer Handlungsfreiheit beziehungsweise Souveränität, und es dürfte unbezweifelbar sein, daß es einen anderen Weg zu dieser Sicherheit nicht gibt »[892].

> « [...] Übrigens handelt es sicht [...], nicht darum, die menschliche Aggressionsneigung völlig zu beseitigen; man kann versuchen sie soweit abzulenken, daß sie nicht ihren Ausdruck im Kriege finden muß [...]. Wenn die Bereitwilligkeit zum Krieg ein Ausfluß des Destruktionstriebs ist, so liegt es nahe, gegen sie den Gegenspieler dieses Triebes, den Eros, anzurufen. Alles, was Gefühlsbindungen unter den Menschen herstellt, muß dem Krieg entgegenwillen [...]. Die Psychoanalyse braucht sich nicht zu schämen, wenn sie hier von Liebe

[891]Sigmund Freud: « Das Unbehagen in der Kultur ». In: *Gesammelte Werke. 14. Band* (note 130), p. 446.
[892]Albert Einstein: « Lettre à Sigmund Freud » du 30 juillet 1932. In: *Warum Krieg? Ein Briefwechsel.* Zürich. Diogenes Verlag, pp. 17-18.

spricht, denn die Religion sagt dasselbe: Liebe deinen Nächsten wie Dich selbst. Das ist nun leicht gefordert, aber schwer zu erfüllen » [893].

Ainsi, la violence n'a cessé de résister au droit depuis plusieurs siècles en Europe, les inégalités se creusant de plus en plus entre les individus, la guerre et l'avilissement les transformant en maîtres et esclaves. Döblin pose le constat suivant: il nous suffit de regarder de plus près l'histoire de l'humanité pour assister à un défilé ininterrompu de conflits, que ce soit entre nations, villes, peuples, empires, conflits presque toujours résolus par de nouveaux coups de force, la paix étant toujours considérée comme une parenthèse entre deux périodes de guerre. De tels conflits aboutissent alors à la soumission complète et donc, à la victoire de l'une des parties. Il semble, pense Döblin, que tenter de remplacer la puissance matérielle par la puissance des idéaux se trouve, pour le moment encore, vouée à l'échec. Cependant, il ne s'agit pas pour l'auteur de supprimer le penchant humain à l'agression; l'on peut au contraire le sublimer, de telle sorte qu'il ne trouve plus son mode d'expression dans la guerre ou l'anéantissement de cultures « rivales ».

Dans Amazonas, Döblin met ainsi en garde contre le réductionnisme et le danger des idéologies qui nient la pluralité d'expressions de la vie humaine. Il s'attache surtout à chercher l'homme dans son rapport aux autres et à l'histoire. Grâce à un style direct et à une orientation des plus actuelles, *Amazonas* incite le lecteur, sans qu'il ne soit jamais directement pris à partie, à trouver le chemin de son implication dans la fragilité intrinsèque de l'histoire:

> « Ziel ist [...] die bis heute anhaltende sachliche Aktualität dieses « zivilisationskritischen » Werks deutlich zu machen [...]. Döblins *Amazonas* – Roman hat die zivilisationskritischen Gedanken der *Dialektik der Aufklärung* vorweggenommen »[894].

[893]Sigmund Freud: « Lettre à Albert Einstein » du septembre 1932. *Ibid*, pp. 41-42.
[894]Helmuth Kiesel: *Literarische Trauerarbeit. Das Exil- und Spätwerk Alfred Döblins.* (note 561), pp. 237-252.

Par l'exposition de son expérience d'érudit, par la puissance et la simplicité de son argumentation, par la sobriété et la souplesse de son engagement, Döblin vient dénicher en chacun de nous le philosophe, là où nous avons le courage de penser la multiplicité de notre participation, y compris dans ses défaillances et lâchetés. C'est en ce sens que cette œuvre se trouve « à la marge » -et non pas « en marge »- de l'histoire. Elle donne en effet une actualité nouvelle aux problématiques contemporaines. Döblin le visionnaire, le progressiste, l'humaniste, s'est toujours enquis de l'intemporalité de ses œuvres, à l'image de l'homme qui sans cesse cherche à se renouveler, à se créer et se recréer, à devenir meilleur. *Amazonas* n'est autre que le bout de chiffon déchiqueté d'une immense toile tissée par l'histoire européenne, oublié sur le bord d'une route et que le philosophe agite tel un drapeau sans couleur ni symbole. Seul celui qui croit en l'homme en tant que fin et non pas en tant que moyen, *voit* ce malheureux bout de chiffon et le ramasse, l'observe attentivement, le soigne et le plie délicatement jusqu'à le replacer sur sa route et qu'un autre, plus tard, le reprenne et ainsi de suite, tout comme cette flèche nietzschéenne lancée à l'infini sur la route sinueuse de l'histoire pour qu' un autre la ramasse et la lance à son tour. *Amazonas* se veut l'œuvre, non pas de la répétition de l'histoire, mais bien de l'urgence d'un présent qui devient tellement opaque que l'avenir est obstrué. Döblin ne souhaite pas qu' *Amazonas* soit lue à l'avenir comme une œuvre d'exil et de résistance au nazisme, mais comme témoignage intemporel de la barbarie humaine[895]. Il ne veut en aucun cas être assimilé dans dix, vingt ou cinquante ans, à un « écrivain de l'exil », lui qui rejette tous les dogmes, trop réfractaires à l'errance, au voyage-. *Amazonas* se doit d'être l'œuvre du dépassement- tant spatial, temporel qu'intellectuel et psychique- pour trouver une vérité qui s'inscrit dans la durée; elle ne doit pas être seulement l'œuvre de l'exil, de la guerre, du *spleen*, mais bien plutôt l'œuvre du commencement, du début, de l'éveil, tel l'enfant qui apprend à dire « je », à marcher,

[895]« Avertir les nations européennes, le monde entier, du danger que représentait Hitler pour la paix et l'avenir de la démocratie, de *leurs* démocraties, fut l'un des soucis les plus constants des exilés, mêmes s'ils se trouvèrent sans cesse réduits à l'état de malheureuse Cassandre [...]. Dès 1933, les émigrés multiplieront les témoignages, les informations sur la terreur et la barbarie qui régnaient en Allemagne. Ces documents concernaient aussi bien les arrestations de militants et d'écrivains, la mise au pas de la vie culturelle, que le sadisme avec lequel étaient traités les opposants [...]. Dès 1933, les émigrés les plus célèbres, et surtout les écrivains, multiplieront les conférences, ne manqueront aucune occasion d'intervenir dans les congrès internationaux, les rencontres d'écrivains, pour mobiliser l'opinion mondiale contre le national-socialisme ». Jean-Michel Palmier: *Weimar en exil. Vol.1: Exil en Europe, 1933-1940: de l'incendie du Reichstag à la guerre d'Espagne* (note 33), p.434.

à tomber pour mieux se relever, à questionner, à juger. Bien loin en effet de n'être qu'un simple document daté historiquement et sociologiquement sur les égarements intellectuels d'une époque, cette réflexion en forme de *via*tique nous invite à puiser dans nos propres forces afin de tout mettre en œuvre pour changer le cours d'une histoire tragique.

Döblin travaille en d'autres termes à situer le rapport de l'intellectuel aux événements de l'histoire, aux relations que les êtres humains créent, tissent, subissent. La pensée devient, dans ce contexte d'éloignement -mais non de distance- dû à l'exil, une sorte de manifeste de la manière dont les faits les plus essentiels peuvent échapper aux esprits les plus avertis. *Amazonas* atteste par là même de l'évolution du sujet « européen » qui n'a eu de cesse de disjoindre sa propre histoire de l'histoire collective. Le philosophe Maurice Merleau- Ponty signale d'ailleurs à cet égard l'ignorance même du principe de liberté dans une Europe de plus en plus individualiste et « en marge » de toute humanité:

> « Habitués depuis notre enfance à manier la liberté et à vivre une vie personnelle, comment aurions-nous su que c'étaient là des acquisitions difficiles, comment aurions-nous appris à engager notre liberté pour la conserver? »[896].

Amazonas permet en outre à Döblin d'émettre une certaine critique à l'égard d'une pratique de la philosophie qui consiste à transformer les philosophes en consciences « pures » hors du monde et qui ne sont rien de moins que des sophistes répétant et persistant sur la même voie, univoque, rigide et quelque peu...inhumaine. Döblin plaide en effet pour une philosophie au service d'une humanité solidaire dans sa différence, de même qu'il propose un régime politique à visage humain, tournant le dos au fascisme et au nazisme, au sein même de l'Europe.

À partir du titre qui se déploie tout au long du texte, *Amazonas*, résonne en nous l'effroyable cri de l'homme qu'on torture, du peuple qu'on extermine, de l'humanité agonisante et perdue. Le long fleuve Amazone, au fil des siècles, a continué de déverser le sang de son peuple dans les eaux de l'Atlantique jusqu'à

---

[896] Maurice Merleau- Ponty: *La guerre a eu lieu*. Texte paru pour la première fois dans la revue *Les Temps Modernes* en octobre 1945, au lendemain de l'armistice. Paris. Champs social éditions. Coll. Les Belles Lettres 2007, pp. 21-22.

finalement atteindre les côtes européennes d'où l'on peut désormais découvrir, une fois à terre, un « Autre Monde » enfin condamné au Jugement dernier[897].

Amazonas évoque également l'appel lancé par Döblin aux Européens contre l'oubli collectif en temps de paix, la permanente et menaçante réalité d'une catastrophe humanitaire toujours possible. Travail de mémoire, de résistance et de dialogue, cette œuvre est celle du penseur par excellence, mais aussi et surtout, celle du futur citoyen. Cet ouvrage qui nous ramène des siècles en arrière- pointant par là la régression européenne- doit ainsi pouvoir vivre dans un présent d'ouverture avec l'objectif d'un destinataire attentif *et* actif. L'acte même d'écrire selon Döblin suppose ainsi l'acte d'écoute, quelqu'un à qui écrire qui ne soit pas qu'un faire- valoir, mais un répondant, comme le souligne Merleau-Ponty:

> « [...] une parole sans réponse possible fait non- sens, ma liberté et celle d'autrui se nouent l'une à l'autre à travers le monde [...]. La liberté n'est pas en-deçà du monde, mais au contact de lui »[898].

Selon Merleau- Ponty en effet, la parole et l'écoute deviennent indissociables dans le rapport des individus qui en les mettant à l'œuvre créent « une subjectivité engagée dans la situation historique »[899]. Unies par ce qui les différencie, l'une et l'autre démontrent ensemble l'impossibilité d'une existence sans coexistence. Il ne peut plus y avoir désormais deux situations antagonistes qui opposent celui qui parle et détient à la fois le savoir et le pouvoir institutionnels, et celui qui écoute, soumis et livré à l'infantilisme ou à la barbarie. Le langage ou *dia- logos* (διάλογος) philosophique consiste donc à accepter de créer des débats contradictoires, prémisses de la démocratie grecque; autrement dit, une pensée nouvelle afin d'envisager un avenir

[897]Dans son ouvrage *Das Ich über der Natur*, Döblin insiste sur le caractère vivant des éléments naturels, dont l'eau représenté ici par le fleuve Amazone qui traverse les terres d'Amérique du Sud en un long et difficile périple et qui porte en lui l'origine la plus ancienne et la plus profonde de l'humanité: « Das Wasser als Lebenswesen », « Es ist gar nicht das Meer. Es ist die Wassergewalt » (« L'eau en tant qu'être vivant », « Ce n'est en rien la mer. C'est la force de l'eau ») . In: Alfred Döblin: *Das Ich über der Natur* (note 5), p.22. Robert Minder, dans un hommage à son ami Alfred Döblin (1957), témoigne de cette fascination: « Le thème de l'eau, une fois de plus, m'a séduit et guidé », m 'écrit-il de Trégastel en août 1937. J'ai essayé plus tard, dans une étude parue en allemand dans le volume collectif « Deutsche Literatur im XX. Jahrhundert (1954), de déterminer brièvement dans l'esprit de Jung et de Bachelard, les origines, la nature et la mise en œuvre littéraire de ce thème, qui est en effet fondamental chez Döblin ». Robert Minder: « Hommage à Alfred Döblin ». In: *Allemagne d'aujourd'hui. N°3*. Paris 1957, p.10.

[898]Maurice Merleau- Ponty (note 896), p.37.

[899] *Ibid*, p.52.

possible pour tous. Il s'agit ainsi pour Döblin de réfléchir sur la responsabilité individuelle et collective, aussi minime soit-elle, au regard de l'histoire. Entre la parole et l'écoute, les individus vivent alors une existence séparée sur le mode de la coexistence. La superposition des monologues, le psittacisme outrageant du sophiste sont tout simplement inintelligibles, fermés à toute relation à autrui.

Döblin s'emploie ainsi une fois de plus dans sa trilogie à célébrer la pensée non comme un *jeu* métaphysique mais comme processus agissant et se partageant à des niveaux différents. Ainsi, *Amazonas* donne un nouvel élan à l'écriture döblinienne en alliant à la fois désir de participation et devoir de responsabilité. Cette œuvre relie en ce sens l'histoire et la mémoire et veut en finir tant avec l'oubli qu'avec la culpabilité pour se tourner enfin vers la vie. Döblin tente en effet de nous faire écouter ce qui, dans l'humanité du témoignage réfléchi, nous montre aujourd'hui comment s'engage notre responsabilité à l'égard de ce qui nous agrée par commodité et par lassitude. Bien plus que l'horreur de la guerre, l'auteur d'*Amazonas* nous incite à la vigilance en temps de paix, là où se lie une foultitude d'autres événements insidieux, où se noue la dramaturgie de l'histoire humaine. Lui- même n'a-t-il pas baissé la garde entre ces deux conflits mondiaux sans précédents dans l'histoire « moderne »? En aucun cas la pensée ne doit échapper à ceux qui ont choisi de la défendre, en tout lieu, continûment, corps et âme; il en va de l'avenir même de notre humanité[900]. En vérité, nous dit Döblin, les guerres ne se gagnent pas ailleurs qu'en temps de paix, là où le

[900]Les écrivains allemands exilés en France « utiliseront tous les moyens d'agitation culturelle -pièces de théâtre, films, cabarets, romans, poèmes- contre le national-socialisme ». Il s'agit en outre de témoigner d'un danger qui, par-delà les spécificités allemandes, guette l'Europe, voire l'humanité entière. Si l'Allemagne du Troisième Reich constitue sans aucun doute un péril pour l'Europe et le monde, il n'en demeure pas moins que c'est une crise aux dimensions universelles qui secoue les nations européennes à la fin des années trente. À l'instar de Döblin dans *Amazonas*, les intellectuels en exil insistent sur la fragilité des principes démocratiques et rappellent qu'une fois ou plusieurs fois dans leur histoire, tous les grands peuples européens ont tenté d'imposer leur hégémonie aux autres cultures. Tous sans exception, Allemands et Français, Européens, se trouveront en effet confrontés en 1939 à la même exigence, celle repenser l'idée de démocratie: « Après avoir suscité une certaine curiosité, un réflexe de dégoût, tout ce que révélaient les exilés se heurtera à la résignation et à l'indifférence. On minimisera, dans les journaux, les atrocités rapportées par leurs récits. Après 1935, de nombreuses personnalités se rendront en Allemagne et rencontreront Hitler. Le Concordat avec le Pape, les Olympiades de 1936 malgré les efforts des émigrés pour les faire boycotter, constitueront une indiscutable victoire diplomatique du Reich [...]. Thomas Mann, dans un discours devant l'*American Rescue Committee*, en 1940, tirait le bilan tragique de cet aveuglement en affirmant que l'évolution politique de l'Europe aurait pu être différente si on avait accordé quelque attention aux avertissements des antifascistes exilés et que ce « refus de vouloir savoir » (*Das Nicht-wissen-wollen*) du monde fut un monstrueux suicide ». Jean-Michel Palmier: *Weimar en exil. Vol.1: Exil en Europe, 1933-1940: de l'incendie du Reichstag à la guerre d'Espagne* (note 33), pp. 435-436.

courage et ses diversités peuvent s'exprimer, là où chaque être humain doit transcender littéralement ses pulsions guerrières et mortifaires.

C'est ici la notion de mémoire qui entre en interaction avec celle de l'histoire. Dans *Amazonas* en effet, Döblin introduit la présence du passé dans le présent en envisageant une autre manière d'appréhender l'histoire, et en particulier l'histoire du continent européen. Celle-ci offre la vision non plus d'une succession linéaire et continue du temps- et du progrès- mais d'une histoire dans laquelle se succèdent réellement par mutations des séquences inachevées, dans laquelle la répétition prend de plus en plus d'importance. Ainsi, l'impérialisme européen revient, dans Amazonas, comme le paradigme de toute forme d'anéantissement de peuples et de cultures autres. La troisième partie de la trilogie, *Der neue Urwald*, surgit de l'histoire et du passé pour reprendre forme dans le présent, i.e. la résurgence contemporaine du fanatisme, du racisme et de la xénophobie étant ainsi dénoncée par Döblin qui a vu se succéder deux guerres mondiales sans qu'aucune instance internationale – rappelons l'échec de la Société Des Nations- ne puisse empêcher de nouveaux conflits et de nouveaux crimes contre l'humanité. À cet égard, il n'est pas étonnant que l'auteur fasse appel à la mémoire collective des Européens afin de résister contre la présence tragique d'un passé qui enchaîne un présent oblitéré[901]:

> « Neben der Komplexität der Trilogie erwies sich vor allem die Verschmelzung von Mythos und Historie, das Spiel mit anachronistischen und visionär- surrealen Handlungselementen sowie die Mischung natur-religions und geschichtsphilosophischer Diskurse »[902].

Cette tentative métaphorique de la notion de mémoire chez Döblin découle du fait que la mémoire devient pour lui un champ de l'histoire en étroite relation avec l'évolution même du statut du passé dans les sociétés contemporaines. Son intérêt pour l'histoire n'est certes pas nouveau, mais s'inscrit cette fois dans l'urgence de l'action. La conscience d'une perte de sens historique, d'une dévalorisation relative de la notion de « progrès », d'une évolution accélérée de l'Histoire donnent le sentiment de « vivre au présent », sans passé, sans avenir intelligibles. Cette perte subjective se traduit par un manque qui explique le besoin d'histoire chez Döblin, un besoin

[901]Dans le sens d'« effacé pour une usure progressive ». In: *Dictionnaire Le Robert*.
[902]Jacob Erhardt: *Alfred Döblins Amazonas- Trilogie.* Worms: Heintz 1974,p.3.

d'enracinement, de continuité qui se manifeste dans l'écriture et dans l'ardente volonté de devenir enfin acteur de l'histoire. La mémoire conserve ainsi et recrée la vie, saisit le réel, et transmet le frémissement de l'être, alors que l'histoire reste en-dehors. Il s'agit ici bien entendu de l'histoire au sens positiviste, dite scientifique que Döblin fustige; avec leurs fiches et leurs dates, les historiens « méthodiques » étouffent le souffle vital de ceux qui font et défont l'histoire. C'est ainsi que le « grand écart » dans le futur que constitue la Troisième partie de la trilogie, *Der neue Urwald*, réinscrit la mémoire dans l'histoire et dans l'actualité. Le retour du même, le « Tigre bleu », s'avance triomphant sur les terres de l'Europe, dévorant les restes d'une humanité « en décomposition »:

> « Der Roman könnte hier[903] zu Ende sein. Doch springt [Döblin] in einem letzten, dem besten Teil plötzlich aus dem 16. Jahrhundert in das Heute über, für den Romancier ist alles simultan (schon in seiner *Babylonischen Wandrung* hatte Döblin diese neue Technik angewandt) »[904].

À l'inverse, la mémoire a le pouvoir de connaître de l'intérieur, son mode de connaissance est une connaissance métaphysique, tendue vers l'être, tandis que l'histoire en reste à une connaissance académique, figée, abstraite. L'histoire, dès lors, au lieu d'être une création vivante fondée sur une expérience vécue, n'est plus qu'un édifice sclérosé et vide. À cette histoire pauvre et asséchée, lassante et incongrue, Döblin oppose la mémoire, dont il soulève toute la portée organique et vivifiante, riche de virtualités et de sens, à la fois parce qu'elle charrie avec elle toute la plénitude bouillonnante du passé et parce qu'elle tente d'entrer en résonance avec la voix de l'homme. À travers elle, le passé peut retrouver un passage, il coule et irrigue le présent, tel le fleuve Amazone qui continue de rouler et d'irriguer les terres asséchées de l'Europe.

C'est par l'exil, en outre, que Döblin va douloureusement prendre conscience de l'abîme entre la réalité historique, existentielle et subjective, et la version qu'en tire l'historien pour la postérité. L'histoire doit ainsi selon lui se relier au réel, au vivant, et par là, servir la mémoire de ceux qui la font. Une fois encore, ce n'est pas à l'histoire en tant que telle que Döblin s'en prend, mais à l'histoire des érudits

[903]i.e. à la fin de la Deuxième partie de la trilogie, *Der blaue Tiger*.
[904]Ferdinand Lion: « Der blaue Tiger ». In: *Maß und Wert. Jahrgang 2*. Heft 1. Zürich 1938, p.121.

dissimulés derrière leurs discours théoriques et adeptes d'une méthode « scientifique ». Loin d'être un ennemi de l'histoire, Döblin est au contraire un passionné d'histoire, comme ses œuvres – de *Wang- lun* à *Amazonas*- le soulignent fortement. En ce sens, il rejoint l'écrivain et intellectuel Charles Péguy, un autre croyant « tardif », et qui croit en l'histoire non seulement en tant que devenir de l'humanité, mais aussi en tant que connaissance, en tant qu' épicentre de l'existence:

> « L'histoire est la mémoire de l'humanité [...], elle est indispensable à la commune humanité [...], désir et passion de vivre les vies que nous n'avons pas vécues [...] comme si elles étaient nôtres, et plus profondément sans doute, épouvante sourde du néant, aversion de la mort, singulière passion, couchée basse aux couchées les plus profondes »[905].

Ici, le paradigme mémoriel se trouve pleinement réintroduit, dans la mesure où la mémoire vient féconder l'histoire. À son contact, l'âme du lecteur s'éveille, participant à son tour au passé qui se met à palpiter et à vivre. En somme, l'histoire devient une histoire ouverte, en situation, engageant tout entier son auteur sur la voie de la responsabilité. Döblin rejoint ainsi Péguy et son maître Bergson qui, dans *Matière et mémoire*[906], oppose deux histoires, l'authentique et la caricaturale, mais aussi deux mémoires. En effet, à la suite du philosophe qui distinguait une mémoire-souvenir, proprement spirituelle, et une mémoire- habitude, mécanique et passive[907], Péguy distingue une mémoire vivifiante et une mémoire mortifiante[908]. La première est instrument de vie et instrument de sens, elle relève même de la grâce, la seconde se trouve réduite à l'habitude. Ainsi, la « bonne » histoire, forte de la « vraie »

[905]Charles Péguy: « Compte-rendu de congrès » (1901). In: Marc Tardieu: *Charles Péguy: une biographie.* Paris. F. Bourin 1993, p.87.
[906]Henri Bergson: *Matière et mémoire. Essai sur la relation du corps à l'esprit* (1939). Coll. « Bibliothèque de philosophie contemporaine ». Paris . PUF 1965.
[907]« Le souvenir de la leçon, en tant qu' apprise par coeur, a tous les caractères de l'habitude. Comme l'habitude, il s'acquiert par la répétition d'un même effort. Comme tout exercice habituel du corps, enfin, il s'est emmagasiné dans un mécanisme qu' ébranle tout entier une impulsion initiale dans un système clos, de mouvements automatiques qui se succèdent dans le même ordre et occupent le même temps [...]. Au contraire, le souvenir de telle lecture particulière, la seconde ou la troisième, par exemple, n'a aucun des caractères de l'habitude. L'image s'en est nécessairement imprimée du premier coup dans la mémoire, puisque les autres lectures constituent, par définition même, des souvenirs différents; c'est comme un événement de ma vie; il a pour essence de porter une date, et de ne pouvoir par conséquent se répéter. Tout ce que les lectures ultérieures y ajouteraient ne ferait qu'en altérer la nature originelle [...]. Le souvenir pur est une manifestation spirituelle. Avec la mémoire, nous sommes bien véritablement dans le domaine de l'esprit ». *Ibid*, p. 47, p.142.
[908]Charles Péguy : « Compte-rendu de congrès » (note 905), p. 92.

mémoire, loin de nous arracher au présent, nous aide à vivre authentiquement et en profondeur:

> « Plus nous avons de passé, plus nous avons de mémoire, plus aussi [...] nous avons de responsabilité, plus aussi ici nous devons le défendre ainsi. Plus nous avons de passé derrière nous, plus (justement) il nous faut le défendre ainsi, le garder pur »[909].

À diverses reprises, Péguy revient sur la responsabilité de l'historien, sur son pouvoir – celui de décider quelle lecture du passé peut rester dans la postérité-, sur son autorité intellectuelle, qui fait de lui un juge de l' « a- venir ». Dès lors, le dialogue entre histoire et mémoire ravive le questionnement auquel Döblin, tout comme Péguy, se livre sur le devenir, sur le présent dans sa relation avec le passé et l'avenir. Pour l'auteur comme pour ses lecteurs aujourd'hui, l'histoire a besoin des présents successifs -et différents- des historiens. Plus que jamais, elle est, selon la formule de Marc Bloch, « science du changement ». C'est pourquoi, face à cette discipline si difficile à transformer *du dedans*, l'écrivain doit faire preuve d'audace et de courage, car écrire *une* histoire c'est aussi *faire* l'Histoire.

Döblin pose ici la question de l'irréversibilité de l'histoire, mais aussi de l'irréparable qui en est le fond obscur et irréductible. Peut-on en effet oublier l'irréparable? Il faut, affirme l'auteur, remonter à la source de l'irrémédiable afin d'empêcher les mauvaises répétitions de l'histoire, déplier des siècles d'oublis pour en finir avec la gangrène qui ronge le destin de l'Europe. Ainsi, penser l'irréversibilité du passé selon Döblin, dans l'entrecroisement des différentes époques relatées dans *Amazonas*, c'est toujours toucher le noeud même de l'absent et du présent, de ce qui n'est plus et de ce qui est encore là. D'un côté, le passé n'est plus, le présent même est blessé par le désastre de ce qui est entrain de se tramer, et tout est absence. De l'autre, on a parfois le sentiment inverse que le temps est dilaté, dilué, que le passé cogne à notre présent, que tout est présent pour un temps indéfini:

[909]Charles Péguy: *Notre jeunesse.* Paris. Cahiers de la Quinzaine 1910, p.12.

« Der dritte Teil des Romans spielt vorwiegend im Europa des 20. Jahrhunderts, das metaphorisch als *Die neue Urwald* figuriert. Zwar ist die zeitliche und räumliche Kluft zu den vorgegangenen Werkteilen sehr tief, doch wird der innere Zusammenhang « durch die Wiederholung einiger Leitmotive signalisiert »[910], sodass der Eindruck der tektonischen Diskontinuität gemildert wird. Umgekehrt findet sich schon im ersten Teil thematische Brückenschläge in die Gegenwart: « Lang und grausig war der Weg, den die Weißen gehen mußten, um sich zu vernichten und zu verlieren »[911] »[912].

En effet, d'une part, l'histoire, le temps passé sont révolus; mais comme le remarque Emmanuel Lévinas dans *De l'existence à l'existant*, on ne peut y revenir, on ne peut plus intercaler un nouvel instant à la place de l'ancien pour rétribuer, réparer, faire demi-tour et changer de *sens* l'irréparable[913]. D'autre part, le passé n'est pas achevé, et dans la mémoire blessée de l'irréparable au contraire, la blessure est présente, la trace encore vivace et profonde, les conséquences ne se sont pas encore manifestées. Deux phénomènes interviendraient ainsi dans tout irréparable. Quelque chose de passé, de fini, déposé à une distance suffisante de notre présence, comme de ce nous-même dont nous avons dû nous détacher pour vivre. Et quelque chose de toujours présent, de pas encore achevé, d'incommunicable, qui nous est aussi propre et inaliénable que notre peau, qu'une blessure ou que notre visage, une chose à laquelle nous sommes profondément liés parce que nous ne saurions échapper à notre mémoire la plus propre.

Amazonas pointe par conséquent la nécessité d'une réconciliation authentique de l'homme avec son passé afin que la mémoire soit considérée en son usage salvateur. C'est ainsi que la problématique de l'histoire ou celle du temps historique s'impose à Döblin comme celle du présent en tant que lieu d'initiative, de l'action, de la transformation. Dans *Unzeitgemäße Betrachtungen,* Nietzsche n'affirmait-il pas lui-même que « c'est en vertu seulement de la force suprême du présent que [nous avons] le droit d'interpréter le passé »[914] ? Ainsi, selon le philosophe, tout passé

[910]Helmuth Kiesel: Literarische Trauerarbeit (note 561), p.235.
[911]Alfred Döblin: « Das Land ohne Tod ». In: *Amazonas- Trilogie* (note 14), p.207.
[912]Gabriele Sander: *Alfred Döblin* (note 41), p.195.
[913]Emmanuel Lévinas: *De l'existence à l'existant.* Paris. Fontaine 1947, pp.153-157.
[914]« Nur zu zeitig wird es aus der Vergangenheit hervorgerufen ». In: Nietzsche: *Unzeitgemäße Betrachtungen.Gesammelte Werke 2.* Goldmanns gelbe Taschenbücher 1964, p. 76.

mérite condamnation, car, comme le relève Paul Ricoeur reprenant Nietzsche, « être vivant, c'est être injuste et, plus encore, impitoyable, c'est passer condamnation sur les aberrations, les passions, les erreurs et les crimes dont nous sommes les descendants. Cette cruauté est le temps de l'oubli, non par négligence, mais par mépris. Celui d'un présent aussi actif que celui même de la promesse »[915].

[915] Paul Ricoeur: *Temps et récits III*. Paris. Seuil 1983-1985, p.343.

C. L'exigence politique de Döblin: une posture contre l'oubli, un face- à- face sidérant.

À travers *Amazonas*, Döblin s'interroge sur les liens réels entre l'écriture et l'exigence mémoriale. Ainsi se posent un certain nombre de questions qui ont trait à la représentation métaphorique ou symbolique du monde, ou à la relation de l'artiste à l'intime, au public ou à la pédagogie. Döblin porte un témoignage implacable quant aux conséquences barbares de la conquête du Nouveau Monde par les puissances européennes aux XV e et XVI e siècles. En d'autres termes, à quelles fins Döblin dénonce-t-il les crimes « passés » d'une Europe qui, ici et maintenant, est en train de vivre les heures les plus sombres de son histoire? La réponse à cette question réside dans la troisième partie de la trilogie, *Der neue Urwald*, qui, tel un dernier et fatal coup de poignard, frappe en plein coeur de l'Europe. Ce coeur qui hier encore palpitait ardemment au rythme de l'espérance et du progrès humains, c'est l'Allemagne nazie, symbole d'une civilisation déchirée et de la brutalité prométhéenne. Döblin rend ainsi hommage aux quelques hommes vigilants et aux aguets qui ont su, mais bien trop tard et au péril de leur vie, arracher les masques de l'inhumain :

> « Döblin verweist jedoch nicht nur auf die fatale Tradition europäischer Gewaltpolitik, sonder er erzeugt auch positive Leitbilder, die der Orientierung dienen könnten. Denn in seinen Augen hat « Europa, das krampfige, unglückliche, [...] auch andere Menschen »[916] hervorgebracht, die wie Las Casas oder der Jesuit Emanuel de Nobrega, der « in der Erinnerung der Leute ein heiliges Gegenbild zu den Pizarros, Quesadas und Alfingers »[917] darstellt, die Humanität vertreten »[918].

[916]Alfred Döblin: « Der blaue Tiger ». In: *Amazonas- Trilogie* (note14), p. 421.
[917] *Ibid*, p.460.
[918]Gabriele Sander: *Alfred Döblin (*note 41), p.196.

Tant qu'il sera vivant, son œuvre vivra pour transmettre l'histoire, toute l'histoire, rien que l'histoire: celle des victimes et celle des bourreaux. Il est désormais temps de rendre son honneur à la vérité historique en dénonçant l'ignoble escroquerie que revêt la notion de progrès en Europe. Car en effet, qu'en est-il des témoignages de ceux qui se sont sacrifiés en son nom? *Amazonas* est née de cette indignation face à l'impunité d'un pouvoir irrationnel et des institutions européennes, à l'oubli outrageant d'une pensée en défaite. Dès lors, Döblin s'attaque à l'« immortalisation » d'une histoire méprisée et signe avec cet ouvrage l'acte premier d'une volonté de justice et de reconnaissance: celui d'arracher les « Vraiment-faibles » à l'anonymat, d'exhumer leur corps salis de la fosse béante dans laquelle ils se sont entassés, siècles après siècles. Ferdinand Lion, dans un article de 1938, insiste particulièrement sur l'importance de réhabiliter une partie de l'histoire de l'humanité que Döblin a choisi d'« ex-humer »[919]:

> « Immer hat Döblin die Masse geschildert, die von China, die Heere im dreißigjährigen Krieg, die Arbeiter des republikanischen Berlin. Auch diese Primitiven wimmeln, sind zahllos. Und wie immer bei ihm ist die Masse aufgewühlt, die Ursache dieser säudamerikanischen Völkerwanderung ist das Eindringen der Weißen, die selbst von Europa aus sich in Bewegung gesetzt haben »[920].

Döblin s'attache ainsi à effectuer un travail de réinscription du verbe mémorial dans l'espace public, revisitant, détournant la commémoration institutionnelle, prenant à partie les habitants du lieu investi, invités à graver leur nom dans la pierre, rêvant de créer une stèle où ne serait pas détaillé le nom des victimes, mais celui des bourreaux. En choisissant de remonter le cours du fleuve Amazone, Döblin réinvestit symboliquement les lieux du mal, les « camps de la mort » ou de prisonniers afin d'y laisser la trace de mémoire. Hans- Georg Schmidt- Bergmann analyse ainsi la portée symbolique du roman historique- roman de l'exil- en tant qu'œuvre de conversion, à la recherche d'une dialectique du sens entre histoire et mémoire:

---

[919] Littéralement, « hors de la terre ». Notons que « *homo* vient de *humus*, « sol, terre » qui remonte à un dérivé d'une racine indo- européenne *ghotem/ ghotom*- signifiant « terre » (l'homme étant le terrestre par opposition aux dieux ». In: Dictionnaire *Le Robert* 2003.

[920] Ferdinand Lion: « Maß und Wert 1 (1937/38) ». In: *Alfred Döblin im Spiegel der zeitgenösischen Kritik* (note 306), p.345.

> « Der historische Roman ist für Döblin zugleich die Möglichkeit einer Selbstfragung und Selbstgewisserung. Nicht mehr die Darstellung historischer Exampel rechtfertigt allein die historische Romanform, im Zentrum soll die Sicherung der Erfahrung und Erkenntnisse stehen und deren Bezug zur Gegenwart »[921].

Döblin, sensible à une forme volontaire et vitale de la lutte contre l'amnésie, se fait le passeur de toute une kyrielle d'appels au secours *post mortem*, auxquels vient s'ajouter sa propre plainte, silencieuse, en attente, comme en suspens :

> « Wie viele Menschen gab es, denen, selbst wenn der Krieg sie nicht direkt berührt hatte, nicht die Verwüstungen der Länder und das unerhörte allgemeine Unglück vor Augen stand. Und was sich hier offenbart hatte, an Schauerlichem im Menschen, an Rohem, Eisigem, das machte den Eindruck: Der Mensch ist zwar eine Einheit, etwas Ganzes, eine Person, aber in der natürlichen Ebene schleppt er ein grauenhaftes Gemenge mit sich [...]. Die Vergangenheit lastete auf ihnen, und es regte sich kein neuer Mut, keine Hoffnung. Erst war man auf der Flucht gewesen und man konnte denken: Es ist nicht aller Tage Abend, es renkt sich alles wieder ein. Langsam während die Jahre wurde man resigniert und jetzt sah man das Ende: Europa ausgeblutet, das Innere des Kontinents auf weite Strecken Wüste »[922].

Döblin veut en outre rompre définitivement avec toute forme de complicité entre l'art et le pouvoir ou de soumission au politique. Que l'art soit par excellence l'auxiliaire d'une mémoire collective, le constat est évident. Il s'est en effet toujours trouvé des œuvres artistiques pour relayer les symboles spécifiques de l'histoire des civilisations, accompagner leur devenir, garantir leur survie. Les artistes n'ont cessé d'être sollicités par les Princes afin d'immortaliser les événements dignes de ponctuer les cadences du souvenir glorieux des générations présentes et à venir. Cependant, la construction de cette mémoire collective s'est révélée, bien souvent, comme une supercherie organisée. La responsabilité individuelle des artistes qui, en toute naïveté ou pire, en parfaite connaissance de cause, ont pu mettre leur technique de l'illusion

[921]Hans- Georg Schmidt- Bergmann: « Der historische Roman und das Exil. Überlegungen zu Döblins *Amazonas*- Roman » 5pp. 90-102). In: *Internationales Alfred Döblin Kolloquium Lausanne 1987* (note 538), p.93.
[922]Alfred Döblin: *Schicksalsreise* (note 5), p. 294.

au service de l'escroquerie politique, en apparaît d'autant plus grave. Au XIX e siècle, la plupart des peintres de tableaux historiques ont ainsi été amenés, en France, à former les consciences d'une même idolâtrie politique. Ils ont notamment, sous la coupe même du ministère de la Guerre, idéalisé la politique coloniale de l'impérialisme français en l'illustrant comme une lutte glorieuse et un progrès au nom de la civilisation.

À contre-courant de cet art « de salon », le peintre Courbet, alors en voyage à Munich en 1869, confia dans une lettre à l'un de ses amis, sa surprise devant l'abondance, en Allemagne, d'un art historique, anecdotique[923]:

> « [...] aux tableaux de rois qui prêtent serment succèdent des portraits de rois qui abdiquent, signent des traités, se marient ou meurent. À Munich même, on pourrait compter plus de trois mille statues qui, à la tête près, sont toutes pareilles [...]. Je propose de les fabriquer en série, avec des têtes qui se dévisseraient, de sorte que la possibilité existerait avantageusement de les changer tous les quinze jours »[924].

Courbet choisit ainsi de pousser à l'absurde la confrontation de l'artiste avec ce qu'il est convenu d'appeler aujourd'hui le « travail de mémoire ». En effet, se conformant aux instructions d'illustrer un mémorial collectif et officiel, l'artiste court le risque de perdre son âme et son autonomie. Tout comme Courbet l'avait fait avant lui, Döblin ne sacrifie en aucun cas et sous aucune condition sa mémoire individuelle au profit d'une fabrication artificielle de la mémoire collective. Fidèle à l'exigence éthique et philosophique de son *ars militans*, l'artiste épique est et demeure libre et indépendant de tout appareil, tout comme il est et demeure responsable de tout devant tous.

À ces interrogations sur l'enjeu même de la représentation, l'horreur extrême, au XX e siècle, en entraîne d'autres. Avec la politique génocidaire que l'Allemagne du Troisième Reich a perpétrée, vient l'innommable : impossibilité de comprendre, impossibilité de représenter, comme le proclame l'écrivain Maurice Blanchot dans *L'Écriture du désastre*:

---

[923]« Lettre adressée au critique Jules Castagnary et envoyée d'Interlaken, en Suisse, le 20 novembre 1869 ». *Correspondance de Courbet*. Edition établie, présentée et annotée par Petra ten- Dosschate Chu. Paris. Flammarion 1996, p. 315.
[924]*Ibid*.

> « Le voeu de tous là-bas, le dernier voeu: sachez ce qui s'est passé, n'oubliez pas, et en même temps jamais vous ne saurez »[925].

Cependant, la nécessité d'un souvenir collectif demeure plus forte que jamais. Mais alors, comment l'art est-il en mesure de contribuer à l'animer? Qu'est-il capable de transmettre? L'audace d'un artiste selon Döblin consiste à s'échapper de cette vacuité créatrice que constitue le lieu de l'exil pour aller occuper un autre espace, bien réel, « entre le ciel et la terre »[926]. Il s'agit ensuite de le bouleverser, de se bouleverser aussi, de le reconstruire afin d'appréhender le monde autrement et de modifier l'orientation qui lui a été ordonnée. Döblin avoue enfin à travers *Amazonas* que l'irréparable s'est produit dans le passé; il faut désormais vivre avec le monde tel qu'il est mais faire en sorte de toujours se relier au présent, i.e participer à l'histoire en faisant « acte de présence ». Le véritable objectif de l'art, autrement dit, est de rester attaché au monde et à la vie, de provoquer du désir et des combats et par- dessus tout, de reprendre la parole:

> « Wahrhaft als freie Schriftsteller müssen wir arbeiten, leben und kämpfen, als ganz und völlig Freie, vielleicht hier und da öffentlich geehrt, aber im Geheimen und in der Praxis mit dem Achselzucken der Geringschätzung bedacht. Man könnte unter diesen Umständen froh sein, außerhalb der Grenzen [Deutschlands] zu leben, wenn man nicht an den Felsen der Sprache und des leidenden, unterdrückten Geistes dieses Landes gefesselt wäre. Ja, es ist so: wenn wir auch außerhalb des Landes wohnen, wir tragen ein Stück seines Bodens mit uns »[927].

À l'image des Pères jésuites de la deuxième partie, *Der blaue Tiger*, Döblin l'idéaliste a échoué en « vraiment-faible », face à l'écrasante majorité nihiliste de ceux qui ne croient plus en rien, même à la mort. Cette représentation que Döblin appelle « die phantastische Wirklichkeit »[928], à la fois documentaire et subjective, n'est en fait que la traduction de sa propre histoire et de ses propres angoisses face à la problématique du mal radical qui a ainsi vaincu toutes les forces vives, voire vitales héritées de

[925]Maurice Blanchot: *L'Écriture du désastre*. Paris. Gallimard 1980, p.131.
[926]« Zwischen Himmel und Erde ». In: Alfred Döblin: *Schicksalsreise* (note 5), p. 239.
[927]Alfred Döblin: « Verbrannte und verbotene Bücher » (1937). In: *Schriften zur Politik und Gesellschaft* (note 195), p.345.
[928]« la réalité fantastique ». Alfred Döblin : « Schriftstellerei und Dichtung ». In: *Aufsätze zur Literatur* (note 2), p.95.

toute la philosophie européenne, de Platon jusqu' à Nietzsche. En homme et artiste dont la tâche ultime est de transmettre, Döblin ne s'adresse pas au lecteur en recherchant une relation abstraite ou théorique, mais avec ses répulsions, ses révoltes, ses angoisses, avec comme seule et unique finalité de provoquer chez lui un sentiment d'empathie (*Mitgefühl*), d'inquiétude et de responsabilité. C'est tout l'objet du roman historique tel que nous le délivre Döblin: lutter pour la vérité contre l'idéologie.

Là se trouve l'enjeu de l'écriture selon Döblin: oser transcrire ce qui est terrifiant, pesant, lourd, mais aussi le plus fondamental, car si l'écrivain ne rend pas compte de son indignation face à l'horreur, *qui* sera alors en mesure de le faire? L'écrivain doit témoigner, comme le font les témoins appelés à la barre dans un tribunal: faire un acte d'accusation non dans un but de vengeance ou de représailles, mais pour « lever le voile », *découvrir* la vérité et la crier au grand jour, sur la place publique. Tout comme l'histoire réitère les meurtres, les viols, les pillages, les guerres et autres formes de cruauté, de la plus ancienne à la plus « moderne », l'intellectuel, en tant qu' héritier de l'histoire et garant de la mémoire, doit être capable de recueillir le cri des victimes et de redonner vie à leur témoignage en l'immortalisant sur sa feuille blanche:

> « Entsetzen befiel sie. Es wimmelte von Menschen. Eine kleine Anzahl Hütten und schuppenartiger Bauten war zwischen den Bäumen errichtet. Hie und da saß eine weiße Mannschaft, bewaffnet, und spielte. Sonst stand und lag alles von dunklen Menschen, Indianern, die meisten völlig nackt, viele lagen und schienen krank. Es waren nur Männer. Sie sahen alle elend aus, manche knochendürr [...]. Sie waren wie Vieh zusammengepfercht, das Lager war zu eng [...]. Hier waren nur Frauen und Kinder [...]. Sie sahen, das Kind war tot auf den Weg geworfen [...]. Größere Kinder krochen wie Hunde hinter den schwankenden Eimern her [...]. Die Gesichter der Begleiter waren eine einzige Verachtung und Widerwillen [...]. « Die Leute sind Sklavenhändler. Es ist keine Neuigkeit. Vielleicht haben sie noch eine andere Beschäftigung, die auch nicht schön ist... Wir haben es vermutet. Nun wissen wir es [...]. Wir haben bei Las Casas gelesen, wie sie mit den Wilden umgehen. Aber es ist tausendmal schrecklicher [...]. Das Elend, die Schande der Weißen, wurde aus den grünen Wäldern hergetrieben, watete durch den Morast der überschwemmten Gassen

> [...]. Mehrere hundert Menschen wurden vorbeigetrieben. Sie schleppten die menschliche Schmach über den Berg »[929].

Ainsi, tour à tour, les sacrifiés de l'histoire demandent *pourquoi?,* cette question se répétant tant et tant dans l'œuvre de Döblin qui ne peut y répondre: pourquoi la guerre? Personne ne pourra jamais répondre à cette question qui tient de l'effroi, quant aux raisons qui poussent l'homme à détruire ses « autres mêmes ». Primo Levi, l'auteur de *Si c'est un homme* et détenu à Auschwitz, tentait lui aussi d'y répondre, en vain:

> « [...] il y a aussi autre chose. Je dois le dire: une de ces questions qui se répètent est celle du pourquoi de tout ceci, pourquoi les hommes se font la guerre, pourquoi on a créé les *Lager*, pourquoi on a exterminé les Juifs, et c'est une question à laquelle je ne puis répondre . Et je sais que personne ne peut y répondre [...]. Ma réponse standard est que cela fait partie de notre héritage animal, que la conscience du territoire, la territorialité, est connue des chiens, des rossignols et de tous les animaux; je le dis, mais je n'y crois pas. Et maintenant, j'aimerais vous demander: sauriez-vous répondre à cette question: pourquoi fait-on la guerre? Pourquoi torture-t-on ses ennemis, comme le faisaient les Romains et comme l'ont fait les nazis? Pourtant, durant un demi- siècle, on avait cessé de le faire, on avait du respect pour les prisonniers de guerre, mais cela n'a pas duré longtemps; actuellement, nous vivons dans une période cruelle. Eh bien, moi, je ne sais pas répondre, sauf par des généralités vagues sur le fait que l'homme est mauvais, qu'il n'est pas bon. Sur cette question qu'on me pose souvent, de la bonté ou de la méchanceté humaine, comment répondre? Qu'il y a des hommes bons, d'autres qui ne le sont pas, que chacun est un mélange de bon et de mauvais [...]? On en arrive à l'impossibilité de tout expliquer, ou notre totale impuissance à expliquer quoi que ce soit »[930].

[929]Alfred Döblin: « Der blaue Tiger » (« der Sklavenlager »). In: *Amazonas- Trilogie* (note 14), pp. 297- 303.
[930]Primo Levi: *Le devoir de mémoire*. Entretien avec Anna Bravo et Federico Cereja. Paris. Editions des Mille et une nuits 1995, pp.40-41.

Primo Levi est une des « voix » de la déportation qui a été entendue et qui a pu s'exprimer à travers des ouvrages, des interviews, des émissions radiophoniques ou plus tard, télévisées, car certains bourreaux de la *Shoah* ont été démasqués, qui arrêtés par les Alliés, qui jugés au Tribunal de Nuremberg. De nombreux témoignages de victimes rescapées des camps de la mort se sont présentés devant un événement inédit : l'accusation de « crime contre l'humanité ». Puis, surtout, après l'aveu et le jugement, un travail sur le passé (*Vergangenheitsbewältigung*), tant sur le plan individuel que collectif, s'est effectué et s'effectue encore aujourd'hui, plus de soixante ans après. Les Allemands d'après-guerre et surtout, la jeune génération symbolisée par le « Groupe 47 » et des auteurs engagés tels que Heinrich Böll et Günter Grass, ont donné un sens à leur rôle au sein de la société, en tant que citoyens, mais aussi en tant qu' hommes. À l'inverse, entre 1935 et 1937, époque à laquelle Döblin écrit *Amazonas*, le monde est divisé, plus que jamais, entre « nous » (ceux qui luttent pour rester en vie) et « les autres » (ceux qui veulent notre mort).

Dans cette perspective, Döblin part en quête, à travers son œuvre, d'un lien à renouer entre l'histoire et l'actualité. De ce fait surgissent des problématiques essentielles comme le croisement, voire le conflit des mémoires. Un *jeu* de va-et-vient, une fois encore, s'effectue alors entre passé et présent, mais aussi entre absence du lieu où se fait l'histoire (Döblin exilé d'Allemagne) et présence de l'écrivain qui s'engage où qu'il se trouve *dans* le processus historique. Il s'agit ainsi de permettre la reviviscence des émotions, des sentiments liés à la situation tragique de l'événement, mais aussi la levée de certains tabous tels qu'ils sont dénoncés dans *Amazonas*. Cependant, il n'est pas seulement question de la dénonciation d'une série de crimes commis par l'Europe à l'époque des Conquêtes, mais aussi et surtout de se pencher sur un déni historique qui n'est autre que responsable de l'enlisement de grandes cultures européennes dans l'inhumain. Döblin doit dès lors se confronter à trois difficultés que sont l'archive, la mémoire et l'histoire et tenter ainsi d'allier jugement critique et vérité historique. L'archive, en premier lieu, constitue l'ensemble des traces, visibles ou cachées, laissées par le passé. Il s'agit alors de faire un « tri » entre ce que l'écrivain considère comme essentiel ou non: Döblin retisse des liens délités, tente de redonner du sens à une histoire niée, voire oubliée. En deuxième lieu, la mémoire, qui s'oppose à l'oubli, comme le silence à la parole, intervient dans un

rapport de complémentarité, voire de consubstantialité avec l'oubli. Mémoire avant tout individuelle, menacée par l'amnésie, les « pertes » de mémoire, mais aussi mémoire collective, fruit de reconstructions plus ou moins identitaires, tout à fait légitimes, mais aussi sélectives, et de ce fait, sources dangereuses d'oublis. En ce sens, Döblin condamne une glorification de la mémoire héroïque, virile et guerrière au détriment des victimes, des « vraiment-faibles » rejetés dans le silence assourdissant de l'oubli: populations occupées, déportées, exterminées. Il s'agit bien là d'exemples parmi d'autres de mémoires refoulées, comme le souligne Erich Kleinschmidt dans un article consacré aux réflexions de l'auteur en exil:

> « Die Erhebung der freien Individualität gegen alle staatliche und politische Usurpation zu behaupten, ist der Standpunkt, von dem aus Döblin auch die Funktion der Exilliteratur begreifen wollte. Es ging ihm dabei, « im die Gestaltung, Formung, ja bewußte Setzung des Subjektiven, des Ich gegenüber der « Realität » »[931]. Dies hieß für ihn, den « subjektiven Faktor »[932] zur Geltung bringen. Die verantwortliche Stimme des Schriftstellers in seinem Werk zu erheben, war au seiner Sicht die Aufgabe zu seiner Zeit, in der « Krieg », Härte und Bosheit »[933] als Herrschaftskräfte schon unabweisbar geworden zu sein schienen [...] »[934].

En troisième lieu enfin, l'histoire est un récit, l'expression d'un savoir, d'un certain type de rapport entre sujet et objet, passé et présent. Döblin réussit, grâce à l'aspect critique du roman historique, à détacher l'histoire de l'instrumentalisation politique impliquant par là un remodelage de la mémoire, sinon totalitaire, du moins doctrinal. Chez Döblin, l'histoire est celle de tous. Il s'agit pour lui, désormais, de reconstituer le lien brisé entre deux histoires qui s'opposent, celle des bourreaux et celle des victimes. Selon Döblin en effet, la dignité des hommes passe par leur histoire; c'est pourquoi il importe de lutter contre toutes les formes de falsification, y compris celles qu'introduit l'oubli. À l'inverse de l'historien, l'écrivain dispose de ce formidable pouvoir de juger l'histoire car il a le devoir de dire la vérité. Il peut, à ce

[931] Alfred Döblin: « Brief an Arthur Koestler » (pp. 374-378). In: *Schriften zur Politik und Gesellschaft* (note 195), p.378.
[932] *Ibid*, p.375.
[933] Alfred Döblin: « Die deutsche Literatur im Ausland seit 1933 ». In: *Aufsätze zur Literatur* (note 2), p.209.
[934] Erich Kleinschmidt: « Man lasse uns den ganzen Menschen und die ganze Welt. Alfred Döblins literaturgeschichtliche Überlegungen im Exil ». In: *Internationales Alfred Döblin Kolloquium Marbach/ Berlin 1984/1985* (note 146), p.53.

titre, échapper aux contraintes qui pèsent sur l'historien, à sa propre situation dans le temps de l'histoire, d'une histoire dont il est pourtant aussi partie prenante, surtout s'il tente de comprendre le présent. Döblin fait ainsi le choix d'éclairer par l'histoire les pathologies et leurs chroniques au sein même de la civilisation européenne.

Par conséquent, *Amazonas* se démarque des épigones des mythes héroïques, premiers instruments de propagande au service d'un culte de la mémoire aux relents nationalistes et totalitaires. La mémoire vive, à l'inverse, est paradoxalement faite d'oubli. Il est en effet malsain d'entretenir une obsession du passé, aussi bien pour les individus que pour les sociétés. Pour vivre, il est nécessaire de s'exercer à l'oubli. La mémoire n'est pas une formation de strates ou de linéarité, elle opère en revanche des choix. C'est ce que rappelle Bergson dans son étude de la mémoire: notre mécanisme cérébral est fait pour refouler la presque totalité du passé et n'introduire dans la conscience que ce qui est de nature à éclairer la situation présente, à aider l'action qui se prépare[935]. Vivre, c'est donc transformer des faits révolus en passé, c'est créer du passé à partir du temps qui passe. Il est ainsi légitime que le rapport des sociétés humaines à leur passé se fonde sur un certain nombre de choix qui retiennent les faits les aidant par là à se projeter dans l'avenir. Cependant, les enjeux du présent imposent d'autres urgences que le ressassement du passé. Il existe en effet une forme de refus du présent qui consiste à se plonger dans le passé, à examiner quelles responsabilités imputer aux peuples qui nous ont précédés, sans se poser la question de la nature des responsabilités des citoyens actuels face à de nombreuses problématiques rappelées et répétées par Döblin dans la troisième partie de la trilogie: autrement dit, le poids de notre participation à la construction de la société, notre implication individuelle dans les grands bouleversements politiques, économiques et sociaux, et même notre pouvoir considérable de décider de la vie ou de la mort d'une culture, d'un peuple, d'une partie de l'humanité, nous incombent.

Si vivre, c'est ne pas avoir les yeux fixés sur le passé, il est en effet tout aussi dangereux d'avoir mauvaise mémoire. On ne peut vivre dans le refoulement, car ni l'oubli ni l'ignorance ni la peur ne sont acceptables dans une société. Tout ce qui dès

[935]«[...] l'opération pratique et par conséquent ordinaire de la mémoire, l'utilisation de l'expérience passée pour l'action présente, la reconnaissance, enfin, doit s'accomplir de deux manières. Tantôt elle se fera dans l'action même, et dans la mise en jeu tout automatique du mécanisme approprié aux circonstances; tantôt elle impliquera un travail de l'esprit qui ira chercher dans le passé, pour les diriger sur le présent, les représentations les plus capables de s'insérer dans la situation actuelle ». In: Henri Bergson: *Matière et mémoire. Essai sur la relation du corps à* l'esprit (note 906), p.46.

lors relève de l'oubli et de l'absence de vérité est le signe d'une mémoire qui pervertit une culture[936]. Pire que l'oubli, l'ignorance demeure l'ennemi le plus radical, mais aussi le plus tenace pour Döblin comme pour l'ensemble des intellectuels. Ainsi dans la troisième partie d'*Amazonas*, l'auteur place le lecteur face à ses responsabilités en le rétablissant dans un présent ou un passé beaucoup plus récent, et donc, beaucoup plus « familier », en prise avec le réel. Car s''il est en effet dangereux de vivre dans le passé, il est indispensable de le côtoyer et donc, de prendre conscience de ce que l'on a toujours nié ou refusé. Amnésie et oubli sont des pathologies du présent et de l'avenir, comme Döblin le souligne en scindant en trois parties son ouvrage ou trois époques qui s'inscrivent dans une continuité compulsive:

> « Auf der ersten Seite des dritten Teils stehen wir in der Gegenwart des Autors, das heißt in der sogenannten Zwischenkriegszeit von 1918 und 1939. Das ist nicht nur ein chronologischer Sprung, sondern ein Wechsel der Dimension, indem eben unmittelbare Gegenwart oder nächste Vergangenheit an die Stelle ferner Geschichtsepochen treten. Die Frage lautet demzufolge nicht mehr: Was ist geschehen? Sondern eher: Warum ist das, was geschehen ist, geschehen? Ferner: Was geschieht jetzt? Und: Was könnte oder sollte geschehen? »[937].

Aussi longtemps qu'aucun travail sur le passé ne sera effectué, prévient Döblin, le présent sera enchaîné par mille résurgences néfastes et nous en connaissons, dit-il, qui sont liées aujourd'hui à certaines pages précises de notre histoire, en particulier le désir d'expansion coloniale.

D'autre part, Döblin, à l'inverse de l'historien, se situe « hors du temps », « à la marge » de l'histoire, car il a la possibilité d'aller et venir entre différentes époques, différents lieux, différentes cultures. Il échappe, à cet égard, à cette menace permanente qu'est l'instrumentalisation, tout comme il échappe à une reconstruction remaniée du passé et à la propagande. De plus, Döblin se fait l'ambassadeur bienveillant de l'histoire des hommes qui l'ont précédé. En cela, il dérange le pouvoir car il retrouve des pièces à conviction susceptibles d'opposer une autre vérité que la

[936]*1984*, de George Orwell, en est la démonstration, fictive certes, mais étonnamment prémonitoire. L'ouvrage, publié en 1949, évoque avec force et sensibilité la déshumanisation qui guette notre monde fasciné par les techniques totalitaires.
[937]Werner Stauffacher: « Zwischen altem und neuem Urwald. Zum Geschichtsbild von Döblins *Amazonas* » (pp.103-111). In: *Internationales Alfred Döblin Kolloquium Lausanne 1987* (note 538), p.104.

vérité officielle, institutionnelle. Döblin, en tant que porte-parole d'une histoire collective oubliée, rétablit le droit des victimes à s'exprimer, à juger les coupables, faute de procès. De ce fait, l'obligation éthique de l'écrivain revient à honorer la mémoire sociale de tout un peuple. Par son travail, il fait prendre conscience aux Européens qu'ils ne sont pas en paix avec la mémoire des Grandes découvertes. Quatre à cinq siècles après, l'Europe du progrès technique résiste pourtant aux grands idéaux philosophiques que sont l'égalité parmi les hommes et l'autonomie tant intellectuelle que politique de l'individu. Troisième et dernière partie de la trilogie, l'histoire ancrée dans le présent des années 1930 n'a rien d'un « bond » en avant. Comme les chapitres d'*Amazonas* qui se suivent et se ressemblent, l'Europe suit la route fatale, inexorable, des barbaries humaines. Ainsi, la « Nouvelle Jungle » s'est installée pour longtemps encore en Europe, terre de ses « racines »:

> « Der neue Urwald ist in jenem Deutschland anzusiedeln, das sich 1933 dem Nationalsozialismus verschrieben hat [...] « Nun brauchten sie keine Schiffe mehr zu besteigen. Es gab kein fremdes Land jenseits des Meeres, das Freiheit und Glück versprach. Sie wuchsen und traten in die Urwälder ein. Denn dies war Europa »[938]. Jedenfalls ist der neue Urwald so endlos wie der alte: « Der Wald aber nahm kein Ende. Er wanderte mit ihnen, er schloß sich hinter ihnen wieder zu. Zu Tausenden sanken sie hin »[939] »[940].

Döblin, dans sa quête de sagesse et de vérité, entend bien prendre la revanche tant attendue de son enfance, rythmée et polie du « catéchisme » prussien, dressé à la servilité et à la soumission militaires. Aujourd'hui, l'histoire se construit par un seul et unique chef d'État, un tyran qui anéantit chaque jour un peu plus les liens, ponts et passerelles entre un « je » et un « tu » désormais réduits à ce « on » insipide et inhumain. Cette vérité officielle, accompagnée d'une histoire tout aussi officielle, prétend ainsi tracer définitivement une ligne droite sans embûches, sans conflit, sans l'individu. C'est ainsi que l'Allemagne de l'exil, diaspora de la résistance, tente de conserver sa propre mémoire. Mémoire des vaincus, certes, mais d'autant plus

[938]Alfred Döblin: « Der neue Urwald ». In: *Amazonas- Trilogie* (note 14), p.7.
[939] *Ibid*, p.8.
[940]Werner Stauffacher: « Zwischen altem und neuem Urwald. Zum Geschichtsbild von Döblins *Amazonas* » (pp.103-111). In: *Internationales Alfred Döblin Kolloquium Lausanne 1987* (note 538), p.104.

immuable, nécessaire et vivace, qu'elle est la justification à la fois du combat perdu et de la douleur qui l'accompagne, mais aussi des souffrances propres à l'exil. La « véritable » Allemagne continue de vivre avec et grâce à l'exilé qui la maintient d'une manière précaire par-delà les idéologies et les violences ressurgies. Autrement dit, l'essentiel pour Döblin est bien d'écrire non pas l'histoire hagiographique, ni celle des opposants, ni la vérité des organisations, ni l'histoire des historiens, mais bien l'histoire au service de la mémoire des hommes, celle des exclus. En s'attachant à maintenir les morts hors du néant, Döblin s'attaque, de front, au déni européen le plus accablant de son histoire: le déni génocidaire. Puisque l'anéantissement d'un peuple est inévitable pour l'épanouissement d'un autre, plus puissant, - tels sont les enjeux d'une civilisation « éclairée » et « progressiste »- , puisque l'avenir de l'Europe dépend de sa domination sur le reste du monde, il n'y a aucune raison de s'opposer à cette insatiable soif de conquête . Tel est le prix exorbitant à payer -quelques centaines de milliers d'individus sacrifiés- pour qui veut garder sa place de maître omnipotent de l'ordre mondial. Grâce à *Amazonas*, Döblin pointe deux vérités politiques incontestables: la répétition d'une part, de guerres civiles au sein même de l'Europe; et celle, d'autre part, de génocides perpétrés contre des peuples tout entiers. Le constat, à l'aube d'une seconde guerre mondiale, est accablant: l'Europe n'a fait qu'aggraver sa propre déchirure. Dès lors, là où le meurtre en son point extrême est celui de la Mort même, comme instance symbolisatrice, Döblin, en tant que tiers écoutant et reconnaissant, cherche à recréer tout un dispositif de « resymbolisation », qui signerait alors l'échec de l'extermination totale. Cette reconstitution de la mémoire qui serait en même temps une restitution de l'ordre symbolique, seul capable, autrement dit, de rendre possible la reconstruction psychique interne des héritiers, constituerait alors l'authentique travail de mémoire:

> « [Der neue Urwald] ist Deutschland hier und jetzt [...]. In dieser Welt lebt man ohne Natur und ohne Glauben, vor allem ohne Bewußtsein vom kollektiven Menschsein. Die einzige Landschaft des Jetzt ist die gräßliche Erfahrung des Allein- und des Ausgesetzt- seins der Historie gegenüber. Das ist die « Condition humaine » des zentralen Romanteils. Eine Landschaft also, die sich mit traditioneller Bildsymbolik nicht wiederspiegeln ließe. Oder: Diese Welt duldet anscheinend keine Bilder »[941].

Au-delà d'un savoir, dit Döblin, qu'il soit savoir philosophique, historique ou esthétique et qui prétendrait éclairer la nature humaine ou l'ordre humain, ce travail doit se coupler avec un jugement acéré sur la finalité des projets génocidaires. L'enjeu en serait sinon d'empêcher, du moins de pouvoir entraver aussitôt que possible tout retour à la barbarie. Cela signifie, par conséquent, qu'il faut mener un combat actif contre les dénis et falsifications de l'histoire en même temps que leur impunité. Si ce combat, enfin, n'est ni repris ni défendu par ceux qui, comme Döblin, croient en la réconciliation de l'homme avec l'homme, le tissu social collectif se délitera. C'est alors que l'absence de rempart symbolique contre la barbarie soutient, voire incite, le retour du mal, non seulement dans le même pays, sur le même continent, mais aussi en d'autres lieux fragilisés où règne des États de non-droit. Ainsi, l'inscription symbolique dans l'histoire d'événements inhumains et accomplie par un écrivain tel que Döblin, permettra peut-être aux héritiers de la mémoire de se projeter:

> « Der Autor richtet seinen Blick auf die Welt der Tiere, des Flusses- der Amazonas ist ohnehin ein Protagonist (im «Neuen Urwald ») und macht dadurch auc auf die Schande der ausschließlich anthropozentrischen Weltanschauung aufmerksam, womöglich als Balance zu menschenzermürbenden Lebensumständen unter dem Nazi- Regime, nicht weniger unter den Leiden seines eigenen Exildaseins »[942].

[941]Mirjana Stančić: « Die spezifische Bildlichkeit des Romans *Der neue Urwald*. Ein Beitrag zur Poetik der Exilliteratur Alfred Döblins ». In: *Internationales Alfred Döblin Kolloquium Lausanne 1987* (note 538), p.116.
[942] *Ibid*, p.118.

Il reste désormais à la charge de la collectivité humaine de faire bon usage de cette mémoire reconstruite qui, dès lors, lui appartient, et dont elle se doit de devenir garante. En ce sens, le devoir qui incombe à Döblin est de mobiliser toutes ses connaissances, ses dons d'observation, son esprit critique au service d'une traduction claire et authentique de la vérité.

SECTION 2: La rupture dialectique *mythos*/ *logos* au nom d'une universalité barbare.

A. Refus döblinien de l'exotisme au profit du mythe « véritable » *in Amazonas*

Amazonas n'est en rien un roman « exotique », artificiel et futile qui ne servirait que les attentes et les fantasmes débordants d'un auteur en manque d'aventures et de « joyeuses » expériences. Il s'agit bien plutôt d'un hymne à l'altérité, à la paix et à l'humanité, d'un présent offert en toute humilité à la construction commune d'un avenir meilleur.

L'œuvre döblinienne, à contre-courant d'une mode littéraire de l'exotisme, s'oppose ainsi à l'illusion rassurante d'un soi seul au monde qui se suffit à lui-même, en parfaite symbiose avec un univers extérieur dont il prétend tout connaître. Mais alors, à quoi bon explorer l'ici ou l'ailleurs si les concepts en donnent une connaissance qui n'a cure de l'expérience? La civilisation englobe en effet tout le réel et la nature n'existe que pour fournir la notion d'une altérité absolue, permettant de poser le problème d'un rapport entre le sujet et le monde simplement vécu dans les termes de l'identité. Cependant, confronté à un autre, un tel projet se trouve menacé, dès le départ, d'échec et de déception. Le moi perd l'espérance de se découvrir autre par le seul déplacement dans l'espace. *Amazonas* n'est jamais tenté par un ailleurs idéalisé- autrement dit, une absence-, car son auteur nous invite aussi clairement que possible à chercher dans l'autre le véritable ailleurs, ici et là-bas. En tant qu'exilé, Döblin se sent « aliéné »[943], autre absolu, et donc, frère du « sauvage » chassé, vilipendé et exclu de l'ordonnancement humain. De ce fait, la première révélation du voyage indique qu'il éloigne de l'autre au lieu de s'en approcher, qu'il isole dans des microcosmes encore plus artificiels. Le véritable voyage ne commence qu'à partir du moment où s'inscrit un désir et une volonté d'aller à la rencontre d'un autre. La déception ne vient qu'après- coup, dans cette réalisation du rapport au réel (ni magnifié, ni diabolisé) plutôt que dans cette vacuité d'un paradis exotique, comme on

[943] *Alienus*: « étranger ».

finit par le comprendre dès l'arrivée des missionnaires jésuites découvrant, mélancoliques, le paysage dévasté par les Blancs, cette terre brûlée et écorchée par le piétinement lourd des guerriers Conquistadors, une terre aride d'où ne surgissait plus aucune âme. Le vide angoissant de l'ailleurs éclaire paradoxalement l'autre dans sa complexité et en même temps, les vanités du moi.

Amazonas est cette bien vaste fresque dans laquelle le lecteur peut puiser d'immenses ressources afin d'aller à la rencontre des autres. Elle est l'œuvre d'un auteur à la fois peintre et philosophe, entièrement engagé dans le combat pour la réconciliation entre les hommes. La présence du mythe dans *Amazonas* symbolise ainsi l'engagement de Döblin contre un rationalisme européen meurtrier, mais aussi contre l'escroquerie ecclésiastique de nombreux « serviteurs de Dieu ». La croyance authentique, qu'elle s'applique aussi bien aux Indiens qu'aux Blancs, en appelle à la fraternité, à la justice et au bien commun. Döblin a ainsi décrypté dans les mythes une « pré -pensée », un miroir grossissant des rapports entre identité et altérité, tout comme l'ethnologue Claude Lévi-Strauss admirait dans la jeune science des mythes la leçon profonde de l'humanité:

> « Un mythe propose une grille, définissable seulement par des règles de construction. Cette grille permet de déchiffrer un sens, non du mythe lui-même mais de tout le reste: images du monde, de la société, de l'histoire tapies au seuil de la conscience, avec les interrogations que les hommes se posent à leur sujet »[944].

Au fond, l'engagement de Döblin est un humanisme qui combat toutes les outrances et les excès de certaines communautés intellectuelles. En effet, il n'était pas suffisant de travailler à l'éveil des esprits, il fallait aussi être partie prenante. Le philosophe-ethnologue, à l'écoute de sociétés et de peuples oubliés, reste installé dans sa Cité, gardant ainsi l'esprit assez libre pour juger de ses erreurs:

[944]Claude Lévi-Strauss: *De près et de loin*. *Entretiens avec Didier Eribon et Odile Jacob*. Paris. Coll. « Points Seuil », p.197.

> « Les sociétés se maintiennent parce qu'elles sont capables de transmettre d'une génération à une autre leurs principes et leurs valeurs. À partir du moment où elles se sentent incapables de ne rien transmettre et se reposent sur les générations qui suivent, elles sont malades »[945].

Döblin a découvert l'Amérique des pauvres Indiens après avoir découvert l'effroyable progrès de la misère spirituelle en Europe. Une Amérique qui n'eût pas intéressé les Conquistadors, une Europe qui n'eût pas intéressé les rationalistes. Dès lors, *Amazonas* s'oppose au récit de voyage, à la littérature snobe et exotique, à l'explorateur en quête de pouvoir, au rêve qui trompe notre ennui. *Amazonas* dénonce la duperie du regard européen sur nos origines: le primitif d'où nous sommes tous issus. Ce voyage n'est qu' illusion car la civilisation occidentale a démantelé presque totalement les civilisations découvertes à l'ère moderne:

> « ce que d'abord vous nous montrez, voyages, c'est notre ordure lancée au visage de l'humanité »[946] .

Qu'avons-nous fait de nos origines? Telle est en effet l'une des problématiques que Döblin soulevait déjà dans *Babylonische Wandrung*. Notre regard s'affine, progresse, mais les objets sur lesquels il s'applique disparaissent, puisque nous les détruisons dans nos voyages, nos guerres, notre commerce.

En outre, l'Amérique amazonienne représenterait pour Döblin l'équilibre entre l'homme et l'univers que l'Europe aurait totalement perdu. Obsédé par l'idée de retour, Döblin cherche à reconstituer la rencontre brisée entre deux mondes, d'une part, en condamnant la civilisation occidentale à l'expiation, l'Europe découvrant ses tares dans l'étude des autres sociétés; d'autre part, en proposant un modèle alternatif de la société humaine afin de nous engager sur la voie d'une conversion radicale.
Döblin, à qui la philosophie a voulu donner l'illusion d'une connaissance exhaustive de l'humanité, supposée universelle mais en fait univoque et réduite aux données objectives de ses théories, éprouve soudain, à l'épreuve de la marche chaotique de l'histoire, l'horreur d'une civilisation qui n'existe que pour conquérir. Le désir de

[945] *Ibid*, p.222.
[946]Claude Lévi-Strauss: *Tristes tropiques.* Paris. Plon. Coll « Terre humaine» 1955, p. 36.

découvrir un Autre Homme apparaît donc au moment de découvrir un Nouveau Monde, le « sauvage » n'étant désormais plus l'autre, mais soi-même; ce « moi » qui n'est plus « maître dans sa propre maison ». En prenant le parti de refuser l'héritage honteux de l'ethnocentrisme, Döblin part en quête d'une autre culture et d'une philosophie autre, où la Raison, où le *logos* sont réévalués à la lumière d'un voyage au-delà des frontières: frontières intérieures et géographiques, afin de parcourir des espaces et des terres méconnus. Il s'agit alors de retrouver un au-delà spatial bien humain, passé individuel et préhistoire de la civilisation. Le voyage döblinien en appelle donc au « sous- venir », en deçà du présent et dans un au- delà infini, afin d'en finir avec la fantasmagorie du barbare inculte. En finir avec la pulsion de mort comme *la* pulsion et se tourner enfin vers le mythe à la vastitude imaginaire et aux horizons polymorphes. D'emblée, Döblin démystifie l'exotisme en refusant le simple écueil du « bon » sauvage opposé au « mauvais » européen. L'écriture d'*Amazonas* nous permet, au contraire, de saisir comment la rencontre avec l'autre nous oblige à nous questionner sur nous-mêmes, sur notre humanité, tout simplement. L'écriture d'*Amazonas* intervient ainsi en plein coeur de l'exil, au plus profond d'une conscience blessée par les illusions du passé. Döblin avoue en effet avoir lui aussi été victime d'un exotisme dérisoire lorsqu'il s'envolait pour la Chine, l'Inde ou le Groenland et se trouvait détaché de la sombre réalité, tel un naufragé surpris par la tempête. Les pays « exotiques » lui apparaissaient sans doute comme un pur idéal spirituel, aux antipodes de la pensée objectiviste et rigide de la Raison européenne. Sa soif de différence et d'utopie traduisait sa volonté de déserter l'*ici* à une époque qui, paradoxalement, n'a jamais autant souffert d'un manque de repères tant spirituels que politiques. Ce ne sont pas les hommes ni Berlin que Döblin voulaient quitter, mais bien cette détresse et cette dureté que représentaient l'Institution et l'esprit conservateur d'une Allemagne wilhelminienne. *Amazonas* relatera de ce fait, deux décennies après *Wang-lun* et l'éclatement de la Première Guerre, la lente agonie des valeurs républicaines et finalement, la victoire du nazisme, ce *jeu* qui s'est institué dans les œuvres döbliniennes entre les images projetées de l'ailleurs et les expériences vécues, où les clichés de l'imagination- ou principe de plaisir- se substituent aux sursauts de l'histoire – ou principe de réalité. Mauvais marchand de rêves, mauvais vendeur d'illusions, Döblin, très dur à l'égard de lui-même, tend désormais à se préoccuper de l'*ici* et du *maintenant*, là où le mal doit être combattu,

dans l'esprit corrompu de millions d'êtres aveuglés par la haine de l'autre. C'est en effet l'expérience de la douleur de l'éloignement qui met à distance et distille la valeur de l'aventure, car la mémoire oublie et retient. À l'image de la structure du livre, elle impose un nouvel ordre. Désormais les images s'imposent plus clairement et des détails plus précis jaillissent dans l'esprit de l'auteur, tandis que les « errances » d'autrefois semblent progressivement s'effacer de sa mémoire. Face aux bouleversement qu'impose l'histoire, Döblin commence l'écriture d'*Amazonas* par une sorte d'avertissement: les appels vers l'ailleurs nous trompent parce qu'il n'y a désormais plus d'ailleurs, et que l'évasion se révèle impossible. La puissance conquérante de la civilisation occidentale a transformé le globe, cet espace physique fini, saturé aujourd'hui par l'uniformisation des valeurs, la concurrence des nations, la course à l'armement. Il est dorénavant insensé de parler d'ailleurs; d'où ce projet d'écrire un roman historique qui, au lieu de rassasier les désirs des lecteurs, les aiderait à mieux comprendre leurs impasses et à avouer leur malheur.

Amazonas nous invite ainsi à prendre conscience qu'il ne reste plus que de l'*ici*. L'exemple de la République chrétienne que Döblin met en scène dans *Der blaue Tiger*, témoigne ainsi de l'illusion de fonder une communauté de paix dans un ailleurs qui -parce qu'il se situe de l'autre- côté de l'Atlantique, en-dehors des frontières d'un monde « structuré », voire « réel », l'Occident chrétien - offrirait aux hommes l'ultime possibilité de revivre ensemble:

> « Döblin beschreibt, in enger Anlehnung an die Quellen, die Jesuitenrepublik als das soziale Modell einer egalitären Gesellschaft ohne Geld und Privateigentum an Produktionsmitteln. Die Geschichte dieses Modells wird von Döblin eng verknüpft mit der Geschichte Europas. Dadurch wird der Roman zu einer Abhandlung über die Vergeblichkeit von Utopien und zugleich der Entwurf einer pessimistischen Anthropologie. Denn Jesuiten sind geprägt von dem « prometheischen » Willen und reproduzieren die Herrschaft über Mensch und Natur »[947].

[947]Hansgeorg Schmidt- Bergmann: « Der historische Roman und das Exil. Überlegungen zu Döblins *Amazonas*- Roman » 5pp. 90-102). In: *Internationales Alfred Döblin Kolloquium Lausanne 1987* (note 538), p.99.

Pourtant, les détours du roman historique vont permettre à Döblin de composer de manière stylistique cet ailleurs comme un lieu utopique, un lieu où les frontières entre les hommes ne semblent pas encore constituées et où les individus cohabitent malgré leurs différences. Cet ailleurs réside dans la nature, au coeur du paysage amazonien où quelques hommes pleins d'humanité et de bon sens croient encore à l'idéal commun du vivre-ensemble. Au sein de ce que Döblin appelle « la République chrétienne »[948] dans *Der blaue Tiger*, les Indiens comme les Blancs obéissent aux mêmes règles et jouissent des mêmes droits. Ils tentent de vivre « autrement » et pacifiquement dans un ailleurs qui, comme le dirait Lévi-Strauss, se situerait « en deçà de la pensée et au-delà de la société »[949], au sein de la nature somptueuse et majestueuse de l'Amazonie profonde, dans ces terres où l'on doit se cacher et survivre en silence. L'homme y apparaît élémentaire, perdu au milieu d'une densité végétale verdoyante qui le restitue dans le tout et le ramène par là à son rang originel, lui qui se croit seul au monde depuis qu'il domine la nature. Au terme des explorations, après tant de périples, c'est encore la forêt qui nous offre cet ailleurs, comme en témoigne son inquiétante omniprésence dans la trilogie döblinienne :

> « Weiter spie der Menschenvulkan. Und wie immer neue weiße Männer, eiserne Krieger, Sünder, Beutejäger und klagende Priester hier erchienen- der schwere lange Weg, um sich zu vernichten und zu verlieren-, da zogen sich in den Wäldern und auf den Grasfläschen die dunklen Völker zusammen. Der stumme Wald ordnete sich und richtete sich ein »[950].

Ainsi pouvons- nous relever les propos de Lévi-Strauss tirés de *Tristes tropiques* et qui semblent tragiquement faire écho à ceux de Döblin:

[948]« Die christliche Republik ». In: « Der blaue Tiger ». In: *Amazonas- Trilogie* (note 14), p.569.
[949]Claude Lévi-Strauss : *Tristes tropiques* (note 946), p.36.
[950]Alfred Döblin: « Das Land ohne Tod ». In: *Amazonas- Trilogie* (note 14), p.254..

> « Elle est peuplée par d'autres êtres formant une société qui nous avait plus sûrement tenus à l'écart que les déserts où nous avancions follement. Une collectivité d'arbres et de plantes éloigne l'homme, s'empresse de recouvrir les traces de son passage [...]. Un monde d'herbes, de fleurs, de champignons et d'insectes y poursuit librement une vie indépendante, à laquelle il dépend de notre patience et de notre humilité d'être admis. Quelques dizaines de mètres de forêt suffisent pour abolir le monde extérieur, un univers fait place à un autre moins complaisant à la vue, mais où l'ouïe et l'odorat, ces sens plus proches de l'âme trouvent leur compte. Des biens qu'on croyait disparus renaissent: le silence, la fraîcheur et la paix. L'intimité avec le monde végétal concède ce que la mer maintenant nous refuse, et ce dont la montagne fait payer trop chèrement le prix »[951].

Si l'ailleurs traduit le désir d'échapper à l'aliénation de l'ici, de notre lieu de naissance et de nos apprentissages culturels, Döblin indique le terme de ce désir: l'ailleurs c'est l'en- deçà de notre civilisation, c'est l'univers monumental de la nature dont la forêt amazonienne offre encore les vestiges.

De même que l'ailleurs n'a de sens que dans son rapport avec l'ici, de même le détour par l'autre permet de mieux situer le soi, le rapport à l'autre permet de saisir les différences et donc, de révéler les qualités du soi. Michael Hofmann, dans un article consacré à la trilogie sud- américaine, réfléchit ainsi à cette violente confrontation entre deux structures culturelles antagonistes, l'une reposant sur le *logos* et l'autre sur l'interaction entre le Naturel et le Surnaturel:

[951]Claude Lévi-Strauss : *Tristes tropiques* (note 946), pp.407-408.

> « Zu erwähnen sind die Verschmelzung von menschlicher und göttlicher Natur; ein Ganzheitsdenken, das *keinen Bruch* zwischen Natürlichem und Übernatürlichem entstehen läßt; die Bedeutung von Schamanismus und Trance als Übergängen zwischen dem Menschlichen und Göttlichen; die Idee vom Kreislauf der Zeit und ganz entscheidend, das Konzept der Schöpfung als einer Abfolge von Katastrophen, als Diskontinuität, Chaos mit Möglichkeit der endgültigen Vernichtung »[952].

Cette représentation vivante, dynamique, créatrice, reliant l'homme indien aux forces naturelles et à la création toute entière, fait sans aucun doute écho à cette philosophie de la nature döblinienne développée dans *Das Ich über der Natur*:

> « Das Urwesen ist nah. Auf vieler Art empfinden wir täglich seine Nähe im Ausruhen, im Blick auf ein Feuer, eine Wasserfläche, im stillen Lehnen an einen Baum [...]. Wir haben in unserem Gefühl und Erkennen die Stimme, um das Urwesen, das ja Ur- Ich ist, anzurufen »[953].

L « 'autre » possède un statut épistémologique que les philosophes français du XVIII e siècle ont su parfaitement utiliser: Diderot et les sourds- muets, les aveugles, les Tahitiens, les fous, les mystiques ou les excentriques; Montesquieu et les Persans ou bien sûr Rousseau et les sauvages[954]. En effet, le rapport aux autres induit une distance qui impose le deuil de soi. Cette mise *en* distance permet d'observer de façon plus attentive les différences, ce qui constitue l'essence même de l'anthropologie. Or l'un des moyens de créer ce regard distancé, c'est l'éloignement comme expérience et comme récit, car il n'est pas seulement un déplacement géographique vers un ailleurs, mais une prise de conscience violente de la présence de l'autre. L'exil a totalement transformé Döblin tant le monde extérieur a surpris sa

[952]Michael Hofmann: « Europäische Zivilisationskritik, indianische Mythen und moderne Mythopoetik . A. Döblins *Amazonas*- Trilogie im Lichte von Le Clézios *Le rêve mexicain* » (pp. 107-125). In: *Internationales Alfred Döblin Kolloquium Strasbourg 2003*. Peter Lang. Bern 2005, p.111. Michael Hofmann confronte l'œuvre döblinienne avec celle de J.M.G. Le Clézio, *Le rêve mexicain. Ou la pensée interrompue*. Le Clézio, cet autre voyageur en quête de notre histoire, de notre identité européennes, pose l'hypothèse intellectuelle suivante: dans quel état serait notre humanité sans ce passé colonial, cette hégémonie européenne sur les peuples indiens? Quels hommes serions-nous aujourd'hui sans cette destruction du *mythos*, sans l'anéantissement d'une partie de notre propre patrimoine humain? Car, ajoute Le Clézio, « c'est bien d'une privation, d'un exil qu'il faut parler ». In: J.M.G. Le Clézio: *Le rêve mexicain. Ou la pensée interrompue.* Folio Essais. Paris 1988, p.269.
[953]Alfred Döblin: *Das Ich über der Natur* (note 5), p.237.
[954]Dans l'acception rousseauiste, le « Sauvage » est celui qui vit dans la forêt (*selva*, la « forêt ») et non pas le « sauvage » sans âme de la brutalité du Conquistador.

vigilance et ses certitudes. Le Nouveau Monde, c'est celui dans lequel plonge Döblin, nu comme l'enfant qui découvre enfin l'univers, misérable comme le vieillard qui attend sans combattre la mort. Un double étranger s'est insinué en lui, mais n'est-ce pas ce moi étranger qui me fait prendre conscience de *qui* je suis et de *ce que* je *dois* être? :

> « Die hybride Konfrontation und Vermischung zwischen dem rationalistischen Denken der Europäer und dem Ganzheitsdenken der indianischen Kulturen prägt die südamerikanische Moderne und verdeutlicht das Konzept einer hybriden Identität, das sich aus den historischen Grundlagen der südamerikanischen Kultur speist, das aber durchaus auch als Modell für ein reflektiertes europäisches Selbstverständnis begriffen werden kann »[955].

Döblin joue là encore le rôle de témoin, de mémoire vive des « Vraiment- faibles » que sont les Indiens d'Amazonie dont les Blancs ont pillé l'héritage historique et culturel. Toutes les richesses pillées par les Blancs n'ont pourtant pas permis à l'homme européen de « se transformer », pour reprendre un terme döblinien. Au contraire: sa propension à imposer, à soumettre, à détruire, a pris le pas sur sa faculté de *se* juger « à distance », parfois même jusqu'à le rendre totalement inapte à tout type de *conversion*[956]:

> « Les Mexicains étaient à la veille de développer un système philosophique qui aurait pu résoudre les contradictions de l'Ancien Monde. Par la transe, par la révélation, c'était l'harmonie entre le réel et le surnaturel qui était apportée [...]. Ainsi n'est n'est-ce pas un hasard si notre civilisation occidentale retrouve les thèmes philosophiques et religieux des Indiens d'Amérique. Parce qu'il s'est placé dans la position de déséquilibre, parce qu'il s'est laissé entraîner par sa propre violence, l'homme d'Occident doit *réinventer* tout ce qui faisait la beauté et l'harmonie des civilisations qu'il a détruites »[957].

---

[955]Michael Hofmann: « Europäische Zivilisationskritik, indianische Mythen und moderne Mythopoetik . A. Döblins *Amazonas*- Trilogie im Lichte von Le Clézios *Le rêve mexicain* » (pp. 107-125). In: *Internationales Alfred Döblin Kolloquium Strasbourg 2003* (note 952), p.112.
[956]Cf: « la *Nouvelle* Jungle » du XX e siècle: l'Europe du nationalisme, de l'impérialisme, du totalitarisme.
[957]Jean- Marie Gustave Le Clézio: *Le rêve mexicain ou la pensée interrompue* (note 952), pp. 273-274.

L'authentique Döblin a-t-il sommeillé tout ce temps pour ne surgir et ne « sur-sauter » que maintenant? *Amazonas* atteste bien d'un profond changement qui s'est opéré en Döblin, d'un « déplacement » du désir de l'objet- le voyage « exotique »- vers un objet de désir : le voyage comme conversion, comme marche vers l'avenir-. Et l'auteur d'*Amazonas* d'opérer ces différents retours sur les découvertes successives du Nouveau Monde par les Conquistadors, Las Casas, les Pères jésuites, et bien d'autres encore, retour indispensable à sa réflexion quant à la marque absolue de ce moment unique qui a confronté l'homme blanc et l'Indien d'Amérique. Döblin a rêvé maintes et maintes fois de l'extraordinaire expérience d'un Christophe Colomb, premier homme blanc à fouler le sol de l'Amérique et à découvrir l'autre radical et absolu. Une fois encore, signalons la gémellité des propos de Lévi-Strauss avec l'écriture d'*Amazonas* et cette nostalgie d'un moment unique de l'homme découvrant qu'un autre entre en « *je* »:

> « Je revivais donc l'expérience des anciens voyageurs, et à travers elle, en ce moment crucial de la pensée moderne où, grâce aux grandes découvertes, une humanité qui se croyait complète et parachevée reçue tout à coup, comme une contre- révélation, l'annonce qu'elle n'était pas seule, qu'elle formait une pièce d'un plus vaste ensemble, et que pour se connaître, elle devait d'abord contempler sa méconnaissable image en ce miroir dont une parcelle oubliée par les siècles allait, pour moi seul, lancer son premier et dernier reflet »[958].

Ainsi, rappelant cette découverte faite de *hasards* et de détours multiples- Colomb ne devait pas suivre la route le menant à l'Amérique-, Döblin permet à l'Ancien Monde de s'ouvrir à nouveau à la conscience et à la connaissance de soi. A la manière des hommes blancs qui se heurtent à un environnement radicalement étranger et parfois hostile, Döblin ne dispose que de l'élongation de son propre moi qu'il prolonge dans l'écriture pour combattre les vicissitudes qui agitent son existence. Face enfin à la multiplicité des cultures, des langages et des traditions de ces peuples indiens, comment l'homme blanc issu d'une civilisation restée si tragiquement conservatrice peut-il survivre à un tel choc culturel? Or, signale Döblin, si éloigné de nos institutions et de nos moeurs, ces peuples pensent aussi bien que nous, témoignant

[958] Claude Lévi-Strauss : *Tristes tropiques* (note 946), p.387.

ainsi de l'universalité de l'esprit humain. L'autre, lorsque qu'il me regarde, me fait prendre conscience que *je* est aussi un *autre*.

Par conséquent, c'est en s'éloignant de sa culture philosophique à travers l'écriture et en partageant l'expérience des individus – qu'ils soient Blancs ou Indiens- que Döblin retrouve les modèles de pensée politique créés par l'Occident au siècle des Lumières et qui se retrouvent au fondement de sa réflexion. Ainsi, les Indiens offrent aux Blancs une magistrale leçon sur l'origine et la fonction du pouvoir, comprenant -sans l'aide d'un Rousseau- que le « contrat » est essentiel à toute société de culture. Les Indiens s'affirment eux aussi violents, racistes, certaines ethnies allant jusqu'à nier l'existence d'une humanité autre[959].

En mettant ainsi à jour les structures de ces civilisations autres, Döblin va à la rencontre d'une culture qui vit, qui nous manque tant elle nous dévoile notre *in*culture ainsi que notre tragique incapacité à être à la fois *dans* le monde et *au* monde. D'où le choix döblinien d'honorer la mémoire et de servir la vérité de ceux qui, comme il le craint pour lui-même, sont tombés dans la béance de l'oubli européen. Le *pharmakon* de l'écriture le tire et l'éloigne d'un *ici* insupportable, car s'engager dans l'écriture exige de s' échapper, de se dégager, de se réfugier avec le risque dévastateur que ce mouvement de fuite comporte un retrait sinon une retraite. Par la brutalité des bouleversements auxquels il s'expose, Döblin s'installe dans un déracinement sans fin, car plus jamais il ne se sentira chez lui nulle part. Toujours, il restera profondément mutilé. Cette castration symbolique s'explique par une distorsion que l'écrivain ne peut dépasser, comme s'il restait à mi-chemin entre les siens et les autres, entre ici et ailleurs, éternel errant, voyageur incessant, triste passeur ne trouvant de refuge que dans les mots et la création.

Amazonas, qui suit les traces laissées par Christophe Colomb, premier Européen à avoir touché la terre américaine en 1492, contribue à démythifier cette terre « sauvage » par l'examen critique de l'écrivain en cherchant à démontrer, sinon à démonter les conséquences tragiques de la conquête d'une civilisation par une autre. Döblin nous fait ainsi remonter au-delà de l'arc-en-ciel des cultures vers un ordre structural qui les rend possibles et qui se ramène au fonctionnement logique de l'esprit humain. Alors seulement peuvent se réconcilier des « [..] êtres que l'amour-

[959]Parmi les ethnies les plus proches, mais aussi les plus hostiles, ces « sous-hommes » qui revendiquent eux aussi leur humanité *propre*. Comme l'indiquait Lévi- Strauss, nous sommes tous des primitifs et chacun le sauvage de l'autre.

propre des politiques et des philosophes s'acharne, partout ailleurs, à rendre incompatibles: le moi et l'autre, ma société et les autres sociétés, la nature et la culture, le sensible et le rationnel, l'humanité et la vie »[960].

Lorsque la découverte devient conquête, l'autre désormais n'a plus de visage humain, il est tellement différent de moi qu'il ne peut être qu' *inanimé*, autrement dit, « sans âme », nié par Dieu lui-même. En effet, la volonté première exprimée par un explorateur tel que Christophe Colomb est la foi[961], qui vient de réaliser l'identité espagnole, et d'où doit procéder encore le but essentiel du voyage: propager le christianisme et convertir les païens aux Indes occidentales comme en Andalousie. Placée sous le signe sacré, la découverte devient une quête. De fait, Colomb lui imprime la marque d'une mission généreuse, et réprime toute prise de possession spoliatrice. S'il nomme les îles qu'il aborde, c'est pour les nommer, les rendre visibles. Les princes et les peuples sont reconnus, et des comptoirs installés, sans projet de coloniser les hommes, mais d'entretenir à l'inverse avec eux des échanges à tous les niveaux. Ainsi, le premier regard bienveillant sur les indigènes et les relations immédiates d'échanges, puis de dialogue qui s'établissent, attestent que Colomb met en avant la fraternité humaine, et le souci de comprendre les étrangers après en avoir donné une description plus avantageuse qu'objective, dans une page de son carnet de bord commencé en août 1492 et qui signera la première rencontre avec l' « Américain »:

> « Afin que ces gens nous prissent en amitié (car je savais bien que l'amour plus que la force les attirerait à notre sainte foi), je donnai à certains d'entre eux des bonnets de couleur et des colliers de verre qu'ils se mettaient au cou, ainsi que d'autres petites choses de peu de valeur, ce dont ils eurent beaucoup de plaisir; et ils nous montrèrent tant d'attachement que c'était merveille [...]. Ils prenaient tout et donnaient de bon gré ce qu'ils avaient. Au reste, ils me parurent gens dénués de tout. Ils vont aussi nus que le jour où leur mère les enfanta [..]. Ils n'ont même pas d'armes et ne savent pas ce que c'est: je leur montrai des épées, qu'ils prirent par le fil, se coupant par ignorance [... »[962].

[960]Claude Lévi- Strauss: *Anthropologie structurale II*. Paris. Plon 1961, p. 56.
[961]Pierre Chaunu: *Conquête et exploitation des nouveaux mondes (XVI e siècle)* (note 871), p. 59.
[962]*Journal de bord de Christophe Colomb (1492-1493).* Paris. Editions Caddeo Rinaldo. Charles Dessart 1943, p.204.

Cette rencontre montre bien la confusion dans laquelle se trouve un Européen de la Renaissance tel que Colomb qui, d'emblée, se place en tant que « visiteur », et donc, en tant qu' étranger, mais qui peu à peu se retrouve investi d'une mission à la fois divine et culturelle lorsqu'il se dit confronté non pas à la « différence » de ses hôtes, mais à leur « ignorance ». Colomb, comme d'autres esprits « pré-scientifiques », commet de grossières erreurs faute d'observation, dont la plus grave est de ne pas comprendre ce qu'il *voit*. L'Amiral était tellement persuadé d'avoir trouvé le Paradis terrestre qu'il en a idéalisé les habitants, fondant pour toujours deux mythes ineffaçables, celui de l'Amérique et celui du Bon sauvage. *Das Land ohne Tod*, première partie de la trilogie döblinienne, répond en quelque sorte au « mythe » chrétien en lui opposant sa force vitale et sa représentation cosmique où l'homme et la nature vivent en harmonie. Citons à cet égard les propos de l'anthropologue Eric Navet quant à sa signification:

> « Le chaman incarne au mieux les valeurs, exprimées dans le mythe, d'un mode d'être, de penser et d'agir qui vise à préserver un monde fait d'« ordre, d'harmonie, et de beauté » – selon les Indiens Ojibwé des Grands Lacs – qui nous rapproche du premier état de la Création que les Tupi-Guarani appellent la « Terre sans mal ». Comme le rêve, l'usage de psychotropes parfois réservés aux seuls chamans (champignons hallucinogènes, takweni...), ou d'un usage collectif (bière de manioc, ayahuasca, peyotl...), permet, dans une transe contrôlée, l'accès à ces paradis perdus qui, du point de vue des peuples traditionnels, ne sont en rien « artificiels » [...]. L'ethnologue Alfred Métraux parle en ces termes de cette croyance : « La mythologie de plusieurs tribus tupi-guarani fait état d'une terre merveilleuse dite « La Terre-sans-mal » dans laquelle l'Ancêtre ou le Héros civilisateur s'est retiré après avoir créé le monde et apporté aux hommes des connaissances essentielles à leur survie. C'est là qu'après diverses épreuves se rendent certains morts privilégiés, chamans et guerriers. Ce Paradis s'ouvre aussi aux vivants qui auront eu le courage et la constance d'observer des rites fatigants et qui, guidés par le pouvoir surnaturel d'un chaman, auront découvert la route y conduisant » »[963].

[963] Eric Navet :«La quête de la « Terre sans mal » chez les peuples traditionnels : l'exemple des Tupi-Guarani (Amérique du Sud)», *Le Portique*, Numéro 10 - 2002 - *Les paradis artificiels* , mis en ligne le 6 juin 2005. URL : http://leportique.revues.org/document149.html.

Mais la « Terre sans mal », c'est aussi cet espace mythique auquel Döblin rend hommage, où l'horizon de l'Homme s'égare et s'étend à perte de vue dans une multitude de directions aussi différentes les unes que les autres, mais sans qu'aucune ne cherche à dépasser ni à dévier l'autre de son but ultime: celui de trouver un jour le même centre où toutes pourront se rencontrer:

> « Es gibt einen Baum, er ist der Vater der Menschen und Tiere, man kann von ihm alle Früchte abnehmen. Wenn einer auf den Baum steigt, hebt er seine Äste hoch und trägt die Menschen höher, der Baum trägt den Menschen hoch in den Himmel, wo unsere Ahnen wohnen. Das ist das Land ohne Tod. Unsere Eltern haben es vergeblich gesucht. Wohin sollen wir fliehen? »[964].

[964] Alfred Döblin: « Das Land ohne Tod ». In: *Amazonas- Trilogie* (note 14), pp. 253-254.

B. Le paradigme occidental univoque au regard de l'équivocité des cultures amérindiennes.

Das Land ohne Tod marque ainsi le tournant décisif de l'histoire qui verra la Découverte de l'Amérique se transformer en Conquête hégémonique :

> « Nous allons donner un chiffre très sûr et très véridique: en quarante ans, par suite de la tyrannie et des actions infernales et injustes des chrétiens, douze millions d'âmes, hommes, femmes et enfants sont morts. Et à vrai dire, je crois, et ne pense pas me tromper, qu'il y en a eut plus de quinze millions »[965].

Ce bilan accablant et largement sous-estimé signé de l'évêque Las Casas en 1552, creuse le fleuve de sang qui sépare encore en 1935 l'Europe de l'Amérique latine, à l'aube d'un second conflit mondial. Las Casas, avant de devenir le prélat en charge du diocèse de Chiaps[966], avait commencé sa carrière américaine sur un vaisseau du second voyage de Colomb. Par conséquent, il avait constaté avec effroi les dispositions des sinistres gouverneurs de la génération suivante, bien moins soucieux de réformer la barbarie:

> « Ce capitaine avait l'habitude suivante: lorsqu'il allait faire la guerre à certains villages ou certaines provinces, il emmenait le plus qu'il pouvait d'Indiens déjà soumis, pour combattre les autres. Et comme il ne donnait pas à manger aux dix mille hommes qu'il emmenait, il leur permettait de manger les Indiens qu'ils prenaient. De sorte qu' il y avait dans son camp une effroyable boucherie de chair humaine: en sa présence, on tuait des enfants pour les faire rôtir; on tuait un homme simplement pour les mains et les pieds, considérés comme les meilleurs morceaux »[967].

---

[965]Evêque Bartholomé de Las Casas : *Très brève relation de la destruction des Indes* [1552]. Paris/ La Haye. Coll. Archentes ». Mouton 1974, p.34.
[966]Pierre Chaunu : *Conquête et exploitation des nouveaux mondes (XVI e siècle)* (note 871), p. 387.
[967]Evêque Bartholomé de Las Casas: *Très brève relation de la destruction des Indes* (note 965), p.44.

Il a donc assisté à ce qu'il n'hésite pas à appeler *La destruction des Indes*, œuvre d'Hernan Cortès[968] et de quelques milliers d'autres « conquérants » débarqués aux Amériques pour massacrer les populations autochtones après les avoir dépouillées, notamment de leur or. Il s'agit bien d'un *génocide* au sens moderne et précis du terme: l'extermination délibérée et systématique d'une race par des massacres collectifs et des déportations massives.

Las Casas prend ainsi violemment la défense des Indiens, en des termes qui, conformément à sa culture et à son statut ecclésiastique, rappellent avant tout les intérêts et les devoirs des évangélisateurs:

> « Cet aveuglement est allé si loin que leur pratique a été d'ordonner de faire aux Indiens des sommations: ils doivent adopter la religion et obéir aux Rois de Castille; dans le cas contraire, on leur fera la guerre à feu et à sang, on les tuera, on les réduira en esclavage. Dans sa loi, le Fils de Dieu, mort pour chacun d'entre eux, n'a pas ordonné de faire des sommations aux infidèles pacifiques et tranquilles, propriétaires de leurs terres. Les Indiens peuvent-ils accueillir la religion alors qu'il n'y a ni instruction, ni prédication? »[969].

Döblin relate d'autres exemples de prêtres ou de religieux, en conflit avec les capitaines de la répression sauvage, montrant que la croisade de Las Casas n'est pas isolée. Cependant, l'auteur nous montre aussi les limites de ce discours « révolutionnaire » sur les droits de l'homme qui flatte nos esprits modernes, mais qui reste très éloigné des idées de ses contemporains, adoptant pour la plupart l'héritage aristotélicien -où l'esclave est considéré comme une « navette animée »- et reprise par la théologie médiévale. Il faut donc en finir, dit Döblin, rappelant le combat tragiquement actuel d'un Las Casas quatre siècles plus tard, avec le dogmatisme grec -opposant l'érudition et le raffinement de sa civilisation à l'infériorité du « Primitif » et à son éventuelle cruauté-, au profit de ce qu'on appellera bien plus tard, une approche « ethnologique »:

---

[968]Pierre Chaunu : *Conquête et exploitation des nouveaux mondes (XVI e siècle)* (note 871), p. 387.
[969]Evêque Bartholomé de Las Casas : *Très brève relation de la destruction des Indes*(note 965), p.47.

> « Notre religion chrétienne est égalitaire et s'adapte à toutes les nations du monde, les admettant de la même manière; elle n'ôte à aucune sa liberté, ni ses pouvoirs, et ne réduit pas les gens en esclavage pour la fausse raison qu'ils sont serfs par nature [...] »[970].

Véritable « conquête spirituelle »[971], l'expansion espagnole et portugaise du XVIe siècle chrétien a ainsi redécouvert la mission oubliée depuis mille ans au profit de formes multiples de conquête culturelle. Signée en 1493 par le Pape Alexandre VI, la bulle pontificale *Inter Coetera II*[972] réserve aux souverains de l'Espagne et du Portugal la propriété du « Nouveau Monde ». Elle souligne en effet la négation du droit naturel des Indiens en réinstaurant l'authentique vocation missionnaire. En la combattant, Las Casas a été de ceux qui ont su poser à la conscience européenne la conquête des nouveaux mondes. Avant lui, l'appel de Montesinos (1511) annonçait le premier grand combat pour la justice dans le « Nouveau Monde »[973]:

> « Le dimanche de 1511 qui précéda Noël, un père dominicain nommé Antonio de Montesinos, prononça en l'île de Hispaniola, dans une église au toit de chaume, un sermon révolutionnaire: « Je suis la voie de celui qui crie dans le désert » [...]. « De quel droit avez-vous engagé une guerre atroce contre ces gens qui vivaient pacifiquement dans leur pays? [...]. Pourquoi les laissez-vous dans un tel état d'épuisement [...]. C'est vous qui les tuez en voulant que chaque jour apporte son or. Et quel soin prenez-vous de les instruire dans notre religion? [...]. Ne sont-ils pas des hommes? N'ont-ils pas une raison, une âme? N'avez-vous pas le devoir de les aimer comme vous-mêmes? [...]. Soyez certains que dans ces conditions vous n'avez pas plus de chances de salut qu'un Maure ou qu'un Turc » [...] »[974].

[970] *Ibid*, p. 49.
[971] Pierre Chaunu : *Conquête et exploitation des nouveaux mondes (XVI e siècle)* (note 871), p. 385.
[972] *Ibid*.
[973] *Ibid*, p.387.
[974] *Ibid*.

Las Casas, héritier et admirateur de Montesinos, continua inlassablement son combat en résistant à l'oppression des colons:

> « [Er] beteiligt am großen Kolonialabenteuer, zuerst auf der Seite der Kolonisten, dann, nach einer tiefen Lebenskrise und Infragestellung alles Bisherigen, während über fünfzig Jahren als Priester auf der Seite der versklavten und martyrisierten Indianer »[975].

Ce réaliste passionné fut d'abord un homme d'affaires et d'action, d'abord propriétaire d'une *encomienda*, i.e. un titre de propriété attribué à un espagnol sur des terres indigènes qu'il peut exploiter en faisant travailler de force ses habitants. À cette époque, il est surtout pionnier et colon. Il se tourne vers la religion et se fait ordonner prêtre entre 1506 et 1510[976]. En 1513, le Pape attribue aux espagnols des droits et des normes sur la découverte, c'est le « Requerimiento ». Les Indiens doivent reconnaître l'Église. S'ils refusent, on peut leur imposer par « le fer et le feu ». Las Casas s'y oppose. En 1514, alors qu'il prépare sa messe, le prêtre lit: « Celui qui offre un sacrifice tiré de la substance du pauvre agît comme s'il sacrifiait un fils en présence de son père »[977]. Il prend alors conscience de la condition indigène et décide de partir pour la métropole avec Antonio de Montesinos. C'est sa « Première Conversion »[978]. Cherchant à réformer le système colonial en le pacifiant, ses positions deviennent de plus en plus radicales face aux différents massacres perpétués par les Conquistadors qui empêchent toute tentative d'évangélisation et de paix avec les indigènes. Il rédige alors *De Unico Modo* (« De l'unique façon d'attirer tout le genre humain à la véritable religion ») qu'il enrichit en 1537 de la bulle du pape Paul III *Sublimis Deus*, qui proclame l'humanité des Indiens et leur aptitude à recevoir la foi chrétienne[979] :

---

[975]Werner Stauffacher: « Las Casas bei A. Döblin und Reinhold Schneider » (pp.59-75). In: *Internationale s Alfred Döblin Kolloquium Marbach/Berlin 1984/85* (note 146), p.59.
[976]Piere Chaunu :*Conquête et exploitation des nouveaux mondes (XVI e siècle)* (note 871), p. 401.
[977] *Ibid*.
[978] *Ibid*.
[979] *Ibid*.

> « Considérant que les Indiens, étant de véritables hommes, sont aptes à recevoir la foi chrétienne, mais encore, d'après ce que nous savons, le désirent fortement [...], nous décidons et déclarons, nonobstant toute opinion contraire, que les dits Indiens [...] ne pourront être en aucune façon privés de leur liberté ni de la possession de leurs biens [...] et qu'ils devront être appelés à la foi de Jésus-Christ par la prédication de la parole divine et par l'exemple d'une vie vertueuse et sainte »[980].

Las Casas s'appuie sur les évangiles en proclamant que « Rien n'est bon que ce qui est libre [...], que personne ne contraigne les infidèles à croire »[981]. Son adversaire, Sépulveda ,est un chanoine de Cordoue, traducteur d'Aristote. Il a longtemps séjourné à Rome où il s'est fait de nombreux amis. Il se fait avocat des Conquistadors dans *Démocrates Alter* : « des justes causes de la guerre »[982]. Selon lui, la guerre est juste lorsqu'elle est ordonnée par l'autorité légitime, faite pour une juste cause et inspirée par une intention pure. Les indigènes sont des idolâtres qui commettent les pires crimes, ils sont de nature inférieure et donc appelés à être soumis à des hommes plus évolués, les Espagnols. Las Casas y répond immédiatement en déclarant que la guerre est injuste à partir du moment où ellene vise que l'oppression. Charles Quint, qui arrive à la fin de son règne. Il prend une double décision : réduire les expéditions de conquête et réunir une commission de quatorze théologiens pour mettre un terme aux discussions sur l'évangélisation des Indes. C'est le face à face entre Sepulveda et Las Casas qui se rencontrent dans une « joute » (connue sous le nom de Controverse de Valladolid, 1550) dont l'enjeu est leur doctrine et son application au « Nouveau Monde ». Sépulveda ouvre le débat en parlant toute une journée. Las Casas répond par une lecture de cinq jours. Aux douze objections de Sépulveda, Las Casas répond par douze répliques. Il n'y a pas de conclusion officielle et chacun des duellistes s'estime vainqueur.

Ce qui scandalise Las Casas, ce n'est pas tant que les Indiens meurent sous la domination espagnole, c'est qu'ils périssent par la faute de ceux-là mêmes qui auraient tout intérêt à leur conversion. Il s'engage alors en faveur d'une évangélisation pacifique et obtient en 1542- 1543 la grande victoire des Nouvelles

[980] *Ibid*.
[981] *Ibid*.
[982] Marcel Brion: *Bartholomé de Las Casas: père des Indiens.* « Le roseau d'or ». Paris. Plon 1927, p.134.

Lois[983] qui récusent le régime de l'*encomienda*. À ce titre, Las Casas s'en prend violemment à toute pratique visant à anéantir l'ordre naturel des sociétés amérindiennes. Il n'est ainsi guère étonnant de constater l'admiration de Döblin[984] face à un personnage aussi impliqué dans l'histoire, un homme à la vie multiple, armé de courage et de hardiesse, alliant à lui seul autant de force et de passion que les conquistadors éprouvaient de haine et de mépris à l'égard des Indiens. Döblin rend ici un hommage à un chrétien révolutionnaire, épris d'action et de justice, totalement désintéressé, ne vivant que pour une seule et grande victoire, celle de la paix entre les hommes:

> « Hört mir zu, meine Freunde. Ihr sind Christen wie ich. Es ist keine Schranke zwischen euch und mir. Wir sind Brüder [...]. Ihr seid meine Brüder [...]. Ich will euch vor der Versuchung bewahren »[985].
>
> « Die Erinnerung an einen einzelnen alten weißen Mann, Las Casas, erhielt sich bei den indianischen Stämmen. Er hatte sie, in den Grassteppen Venezuelas, am Golf von Maracaibo, im heißen Tal des Magdalenenstroms, beschützt. Sie erzählten: es war ein großer guter Zauberer bei den Weißen selbst haben ihn verraten und zu Tode gebracht. Einige sagten: der große Zauberer Las Casas habe sich, als er alter wurde, zu den dunklen Stämmen gerettet, aber die Hunde der Weißen haben ihn auf einen Baum gejagt. Un da hält er sich auf. Die dunklen Leute bringen ihm zu essen und zu trinken. Wenn die Weißen aus dem Land der Indianer sind, kommt er herunter.[986]

[983]Pierre Chaunu: *Conquête et exploitation des nouveaux mondes (XVI e siècle)* (note 871), pp. 214-215.

[984]« Einer von diesen [fremden Eindringlingen], Las Casas, ist ein echter Christ. Wie seltsam! Er weiß, daß die Eroberer, die er begleitet, gar nicht christlich handeln, denken und fühlen [...].Las Casas fängt an seine Primitiven zu lieben, er erzählt ihnen das Alte, das Neue Testament, steht auf ihrer Seite gegen die eigenen Leute, man fühlt, wie Döblin sich eins fühlt mit Las Casas ». Ferdinand Lion: « Maß und Wert 1 (1937/38) ». In: *Alfred Döblin im Spiegel der zeitgenössischen Kritik* (note 306), p.347.

[985]Alfred Döblin: « Das Land ohne Tod ». In: *Amazonas- Trilogie* (note 14), p.225.

[986] « Der blaue Tiger ». In: *Amazonas- Trilogie* (note 14), p.9.

Las Casas a également bien compris l'inefficacité d'une évangélisation forcée face aux rites « païens » des différentes cultures amérindiennes. En effet, les Indiens étant des êtres humains doués de raison, il n'est donc pas facile de leur faire croire n'importe quel « miracle » s'ils ne l'ont pas senti, vu ou entendu. La présence omnipotente d'un unique Dieu et qui plus est, admet les crimes des Blancs qui tuent, pillent, violent et réduisent en esclavage un peuple entier, ne peut pas constitué un modèle crédible. Döblin imagine alors un dialogue entre chefs de différentes tribus indiennes, d'une part, afin d'insister sur leurs différences culturelles et la complexité de leurs moeurs (notamment les sociétés matriarcales que composent les Amazones), d'autre part, afin une fois de plus de rendre la parole à ceux qu'on a laissé en marge de l'histoire; autrement dit, les Indiens, en tant qu' acteurs, mais aussi en tant que juges de l'histoire. Ainsi, dans *Das Land ohne Tod*, les chefs s'entretiennent et débattent de la situation présente, de l'action qu'il faut mener, de l'avenir de leur peuple qui s'éteint peu à peu, de la résistance- active ou passive- qu'il faut organiser. Bref, les Indiens s'interrogent eux aussi, examinent, tentent de discerner le vrai du faux, débattent, se *disputent*, et surtout, organisent leur propre survie:

> « Nein, wir schließen keinen Vertrag mit dem bösen Geist, der uns ausrotten will. Unser Land war geordnet und glücklich. Wenn wir leben wollen, müssen wir den bösen mächtigen Geist bewältigen [...]. Es ist eine große Gefahr. Wir werden alle nicht leben bleiben [...]. Alles haben wir verloren, und alles ist uns weggezaubert. Manchmal sprechen wir von den Weißhäuten und was sie uns und unsern Verwandten angetan haben, dann vergessen wir es wieder, lachen und sind andere »[987].

[987] « Das Land ohne Tod ». In: *Amazonas- Trilogie* (note 14), pp.38-53.

C'est alors que les Indiens jugent enfin les Blancs. Les Barbares ne sont plus ceux que l'on croit: car non seulement ces derniers violent la terre des ancêtres et réduisent à néant tout un peuple, mais de surcroît, ils s'arrogent le droit- divin et naturel- et le devoir de soumettre, ou même d'anéantir tous les peuples qui n'ont pas adhéré à leur représentation du monde; une seule religion, une philosophie « logocentrique », un comportement normatif, des lois pseudo- universelles qui ne sont en fait qu'un vide sidéral face à des peuples multi- ethniques. Les Indiens s'interrogent en effet sur l'humanité des Blancs, car leurs manières sont grossières et pour le coup, plutôt archaïques . La finalité de leurs actes est remise en question, jugée, contestée. De plus, ils condamnent des pratiques religieuses fondées sur l'intolérance, la violence et la haine, signes d'impiétés multiples et de scandales nombreux:

> « Sie kommen auf unsere Dörfer und finden unsere Leute friedlich. Sie fragen nach Gold und haben unsere Leute keins, so foltern sie sie [...]. Dann zünden die Weißen die Häuser an, vernichten die Vorräte, verwüsten die Felder, und unsere Leute sterben mit ihren Familien vor Hunger [...]. [Sie] haben kein Verlangen unsere Luft zu atmen, unsere Fürchte und Fische zu essen. Sie berauschen sich, lärmen und suchen nach Gold [...]. Wir haben oft gezweifelt, ob die Weißhäute Menschen sind [...]. Aus ihren Grausamkeiten haben wir dann erkannt, daß sie Besessene sind, und wir haben uns zur Wehr gesetzt [...]. Sie begießen uns auch mit Zauberwasser, wenn sie es geben, und wir müssen Zauberworte nachsprechen. Viele von meinen eigenen Verwandten haben es versucht. Aber uns hilft der Gott nicht aus der Knechtschaft [...] »[988].

Comment les Indiens peuvent-ils adhérer à la foi chrétienne et « croire » en un Dieu qui n'inspire que crainte et méfiance? Croire est en effet un acte de volonté; or, la peur altère le jugement et la liberté. C'est tout l'ordre européen aux Amériques qui se trouve ainsi contesté, car il est irrationnel, il est le péché et le mal. Mais rendre l'Amérique aux Indiens, c'était la livrer aux colonisations d'autres puissances européennes. Il fallait donc mener cette « juste guerre » pour le bien, non pas de l'humanité, mais des intérêts de la Couronne espagnole. Qu'importe son prix, toute guerre « juste » implique nécessairement le sacrifice d'une partie de l'humanité pour

[988] *Ibid*, pp. 39-62.

la survie et la prospérité de l'autre partie. Ainsi au XVI e siècle, la mission permet à l'Eglise chrétienne de faire don aux « sauvages » de tout ce qui fait sa supériorité.

Comment séparer, enfin, la Parole de Dieu d'un millénaire de Chrétienté, d'univocité guerrière tant culturelle que spirituelle? La « Compagnie de Jésus », *Societas Jesu*, est fondée par Ignace de Loyola en 1534 et reconnue depuis 1540[989]. À ses débuts, la Compagnie s'occupait essentiellement d'activités missionnaires, mais elle se tourna dès 1547 vers l'enseignement qui devint son activité principale vers la fin du XVI e siècle[990]. En Amérique du Sud, particulièrement au Brésil et au Paraguay, la mission jésuite suscite la réprobation des colons espagnols et portugais puisqu'elle s'oppose au système esclavagiste des *encomiendas*. Les Jésuites créent des « réductions »[991] dans lesquelles les indigènes sont alphabétisés et christianisés, et par là soustraits aux planteurs. Ce terme fait référence à la tentative de regrouper (*reducere* en latin) dans un même lieu une population indigène et de les réduire ainsi à la vie civile. La première est créée dès 1609 chez les Indiens guaranis. On doit aussi aux Jésuites la fondation de plusieurs villes, dont São Paulo en 1554[992] et à laquelle Döblin fait référence dans *Der blaue Tiger*.

Dans ces régions, la Compagnie lutte contre l'influence protestante. Très engagée dans la Contre-réforme, elle s'oppose à la Révolution copernicienne et aux prises de position de Galilée. Mais le protestantisme ou la nouvelle science ne sont pas ses seules sources d'inquiétude. La Compagnie doit faire face à de violentes persécutions dues à sa nouveauté, à son soutien inconditionnel au pape, à l'efficacité de son organisation centralisée et à ses positions théologiques:

> « [...] die Väter schwebten in Todesgefahr. Als die Paolisten bemerkten, welcher Wind bei den Vätern wehte, wollten sie San Paolo von einem Indianervolk überfallen, dabei einige Häuser in Flammen aufgehen lassen, darunter die der Väter, diejenigen Väter, die dabei nicht umkamen, wollte man fortschleppen. Das fertige Projekt, das dem ähnelte, dem sie schon bei ihrer Ankunft unterworfen werden sollten, wurde den Vätern von wohlgesinnten Weißen verraten. Darauf kürzten sie

[989]Pierre Chaunu: *Conquête et exploitation des nouveaux mondes (XVI e siècle)* (note 871), p.171.
[990]*Ibid*, p.389.
[991]*Ibid*.
[992]*Ibid.*

ihre Vorbereitungen ab. San Paolo hatte sich als ihr Feind bewiesen und sollte es bleiben »[993].

Bien qu'elle soit influente auprès des souverains d'Europe et de la haute noblesse, les intérêts économiques des colons finiront par l'emporter : l'ordre est dissous sur les terres espagnoles et portugaises en 1767[994] . En réaction à l'esclavagisme des colons, les ordres religieux développent une nouvelle manière d'évangéliser les Indiens: maîtrise et promotion des nombreuses langues indigènes, étude et préservation des coutumes locales, mise en place d'une organisation sociale et économique de communautés autochtones. Regroupant les Indiens autour de leurs monastères, ils les protègent des excès de l'*encomienda* et les sédentarisent en construisant autour de leurs colonies une « arche de Noé »[995] capable de sauver leurs âmes et de les sauver du « déluge »:

> « Sie bauten ihre Hütten und Häuschen eins wie das andere in der gezogenen Straßen linie, deckten sie mit Strohlehm [...]. Es waren indianische Wohnungen [...]. Da gehen sie, die Dunklen. Unser Rettungsball, unser Anker. Wie sonderbar, daß Gott weiße Menschen hat werden lassen, wilde, erfinderische, und ihnen, grade ihnen die Heilslehre anvertraute, während hier Menschen herumlaufen, sanft wie diese, ganze Völker von Kindern [...]. Eine Arche bauen, eine Arche Noah. Die Sintflut ist da [...]. Es geschah alles, was der alte Las Casas vorausgefühlt hatte. Das Christentum suchte sich vor seinen weißen Anhängern zu den Dunklen zu retten. So weit war es mit den Weißen gekommen »[996].

Les Jésuites créent des missions pour les Indiens Mojos (ou Moxos), Chiquitos et Guaranis. En misant sur le strict respect de toutes les dispositions protectrices des Indiens dans la législation espagnole, ils s'attirent les bonnes grâces des fonctionnaires espagnols. Mais les tensions entre les deux systèmes (*encomiendas* et *réductions*) et les rivalités entre l'Espagne et le Portugal sur fond de disgrâce de la Compagnie de Jésus en Europe, mettront fin à ces projets. Les jésuites sont obligés

[993] Alfred Döblin: « Der blaue Tiger ». In: *Amazonas- Trilogie* (note 14), p. 313.
[994] Jean-Yves Calvez: *La dimension sociale de l'évangélisation. Essai sur un document clé de l'histoire récente des jésuites*. Paris. Desclée de Brouwer Montréal: Bellarmin 1985, p. 16.
[995] Titre du Quatrième Livre de la Deuxième partie, *Der blaue Tiger* (pp.447- 559).
[996] Alfred Döblin: « Der blaue Tiger ». In: *Amazonas- Trilogie* (note 14), pp.467- 469.

de quitter les missions vers 1767. La plupart des « réductions » sont alors détruites et les jésuites condamnés, comme le montre Döblin en achevant *Der blaue Tiger*, au silence et à l'enfermement à vie.

Le plus tardif comme le plus brillant des ordres fut, en Amérique espagnole, celui des jésuites. Le christianisme indien n'en est pas moins riche, avec une tendance au syncrétisme, aux approximations, aux permanences païennes qui ne peuvent disparaître complètement. C'est ainsi que les Pères jésuites de la troisième expédition conduits par Manuel de Nobrega arivent au Brésil en 1553[997]. Döblin, qui a sans nul doute lu les ouvrages écrits par Las Casas a également dû découvrir les nombreuses lettres écrites par les jésuites de cette époque[998]. Dans *Der blaue Tiger*, Döblin imagine la rencontre des Pères jésuites avec les Indiens, entre un *logos* chrétien et un *mythos* à plusieurs voix. Dans cette deuxième partie, les Pères montrent une grande sensibilité à la nature brésilienne et aussi aux interventions de Dieu omniprésent à travers les phénomènes naturels, les animaux sauvages ou les maladies. Selon les Pères, la vie indigène était plongée dans une barbarie démoniaque. Tout n'est que désordre et subversion de l'ordre établi. Mais l'absence de lois et d'autorité caractérise finalement aussi bien la société indigène que la société coloniale portugaise. Döblin, par la voix des jésuites relayant celle des Indiens de « la Terre sans mal », insiste sur les comportements des colons qui sont contraires à la raison, à la justice et au désir de fraternité:

> « Die Paolisten wuchsen durch Raub und Sklavenjagd, durch Goldsuche und Edelsteinschürfen. Wenn das Europa, das sie verdrängt hatte, baute, ackerte, raubte und eroberte, so raubten und eroberten sie nur. Immer weiter nach Westen dehnten sie ihre Kriegszüge in das Menschwimmelnde Land aus, die Indios waren dichte Fischschwärme, die sie in ihre Reusen trieben. Sie hatten sich jetzt, wo sie an Macht wuchsen, schon ganze Soldatenheere, natürlich dunkle, zugelegt; tributpflichtige Stämme schlossen sich ihnen an, und da es auf Eroberung und Beute ging, folgten ihnen auch andere Stämme. So verdarben sie das Land. Einen breiten

[997] Jean- Yves Calvez : *La dimension sociale de l'évangélisation. Essai sur un document clé de l'histoire récente des jésuites* (note 994), p. 19.
[998] Citons en référence les « lettres édifiantes »(entre 1534 et 1597) de José de Anchieta, chargé par le Provincial Manuel de Nobrega de faire le récit clair de l'activité apostolique des jésuites. *Ibid*, p. 23.

> Vernichtungsgürtel zogen die Mamelus, deren schrecklicher Ruf sich durch das Land verbreitete, um sich »[999].

C'est pourquoi les Pères veulent montrer aux Indiens que leur conduite est fondée sur des principes différents de ceux des colons. Quant à la conversion, elle se heurte à tout un ensemble de moeurs « démoniaques », signes d'une humanité « inférieure ». La méconnaissance de la parole divine et les rituels animistes ont créé une « non-humanité », indocile et insoumise aux forces civilisatrices de la raison qui dominent la nature. L'animalité indienne est ainsi assimilée au Démon qui se cache derrière tous les désordres de la communauté. L'évangélisation se résume donc à une lutte manichéenne entre Bien et Mal où le premier doit l'emporter dans ce « Nouveau Monde » qui déstabilise les Jésuites eux-mêmes. La souveraineté du Démon explique l'infériorité des natifs, leur chute même, tout comme d'ailleurs leur indigence spirituelle et intellectuelle. C'est Satan lui-même qui s'est insinué dans les esprits puérils des Indiens, car selon l'Européen de la Renaissance en effet, les coutumes indiennes se situent à mi-chemin entre animalité et humanité. Cependant, l'intégration des populations du Nouveau Monde dans la culture européenne s'est faite par un processus anthropologique: d'après les Européens, les Indiens appartiennent au monde de la nature:

> « Der Bischof Felix plauderte von den Rinderjagden, die er bei Assomption gesehen hatte. « Es ist in diesen Eingeborenen eine urwüchsige Kraft. Und wie sie sich auf ihren Pferden tummeln. Wenn sie bei uns durch die Stadt kriechen, traut man ihnen nichts zu. Ich bin ihnen doch gewiß wohlgesinnt, aber in der Stadt habe ich sie nie gemocht, mit ihrer Trägheit, ihrem langsamen Denken. Ach, Gott, dauert es, bis die Armen etwas verstehen! Auf dem Feld sind sie wie umgewandelt. Sie sind und bleiben doch Wilde [...]. Sie haben Seelen, es sind eher Rehseelen, wenn es nicht Wolfsseelen sind. Was wir sagen und beten, staunen sie an und plappern sie nach, weil sie es nicht begreifen. Man müßte sie einmal für einige Jahrzehnte in unsere Städte schicken und hin und her jagen, vielleicht würden sie dann etwas verstehen [...]. Sie weinen, sie ängstigen sich, sie fürchten sich vor den Strafen. Ein

[999]Alfred Döblin: « Der blaue Tiger ». In: *Amazonas- Trilogie* (note 14), pp.431-432.

merkwürdig rührseliges Volk. Ich verstehe sie nicht. Es widerstrebt mir, hier zu sein. Ich will nach Hause. Ich muß wieder unter Menschen »[1000].

En tant qu' êtres *de* nature et *dans* la nature, ils peuvent encore être « sauvés » par les esprits r*ai*sonnables et « éclairés » de la civilisation chrétienne. « Semi-humanité » pour les jésuites, « sous-humanité » pour les conquistadors, les Indiens sont issus de cette « race inférieure » qui ne peut vivre en ce monde de « progrès » sans la tutelle de la Raison. Les rituels anthropophagiques, accompagnés de chants, de danses et de cris, sont l'œuvre du diable et s'opposent à cet égard à la maîtrise de soi et à l'obéissance prônées par les Pères jésuites. Cet état *a-normal* conduit naturellement les communautés indiennes à la folie ainsi qu'au transfert hommes-animaux dévorant à leur tour des hommes en une sorte de double inversion. Dans leur état d'animalité, ils ne reconnaissent plus les limites de l'humain, allant jusqu'à dévorer leurs propres parents, ce qui revient à dépasser les limites de l'organisation sociale elle-même. Les Blancs, qu'ils soient jésuites ou colons, emprunts de codes et de lois profondément ancrés dans leur éducation de « puissants », de « vainqueurs » et d'« esprits supérieurs », tracent d'emblée, avant même de donner une chance, aussi minime soit-elle, à la joie de la rencontre, à la curiosité de l'autre, au risque de l'ouverture-, une frontière infranchissable entre les « civilisés » et les « sauvages ». Que peuvent bien avoir en commun ces sociétés tribales, primitives, archaïques, et en conséquence, arriérées et inhumaines, avec la civilisation de l'Écriture, de la Raison, du Politique, ordonnée et élue par Dieu lui-même afin d'enseigner et de propager sa foi sur tous les territoires de la planète? En ce sens, la nudité des Indiens ne peut être que le signe de leur animalité et de l'usage chaotique du corps humain:

[1000] *Ibid*, pp. 491-499.

> « Dann kamen -man kann schwer angeben, wo- Hütten und kleine Stroh- und Palmhäuschen auf indianische Art, sie paßten gut zu dem Waldboden. Auf den Grasflächen lagerten unter improvisierten Schattendächern dunkle Frauen mit Kindern zwischen Bäumen schaukelten große Kinder, völlig nackt, Hängematten, in denen Säuglinge schrien »[1001]

La luxure est également considérée comme une des conséquences de l'inexistence de règles capables de maîtriser les impulsions naturelles de toutes sortes. Les Indiens sont instinctifs. Les Blancs sont rationnels. Dès lors, les femmes qui vont nues rappellent aux Blancs l'épisode terrible du péché originel- Ève ou Lillith-, ainsi qu'un certain pouvoir sur les hommes que Döblin ne manque pas de signaler de façon ironique en évoquant les sociétés matriarcales[1002].

En outre, ce ne sont plus les hommes, mais les femmes qui « dévorent » les hommes en imposant leur propre organisation sociale et leur propre répartition des rôles. Sociétés matriarcales d'un côté, mais aussi « femmes » soumises aux colons de l'autre, Döblin pose ainsi la question du « civilisé » barbare qui n'hésite pas à « enfreindre » les lois culturelles de l'Occident chrétien en prenant pour femmes des indigènes, sans oublier les dizaines de milliers d'enfants métisses nés hors mariage et par conséquent, d'une union illégitime au regard de la Loi divine.

La question du nomadisme intervient également dans la reconnaissance de l'altérité. En effet, l'évangélisation repose sur la sédentarisation, car le nomadisme éloignant les Indiens des pères jésuites, ils peuvent ainsi s'adonner librement à leurs désirs irrémissibles et retourner de ce fait à leur état d'animalité. Dans *Der blaue Tiger*, la difficile conversion des Indiens adultes dans les « réductions » s 'explique également par la crainte que l'Eglise, aidée en cela par les Portugais, tuerait tous ceux qui ne seraient pas baptisés et réduirait en esclavage ceux qui seraient passés par le baptême. C'est pourquoi l'idée d'exercer un contrôle total est centrale chez les Pères jésuites, d'une part, en assujettissant l'Indien à l'ordre occidental, mais, surtout, à un

[1001] *Ibid,* p.287.
[1002] La Première partie de la trilogie, *Das Land ohne Tod*, s'ouvre et s'achève sur la présence du peuple des Amazones. À la fois guerrières et gardiennes du fleuve dont elles portent le nom, elles renvoient au thème de l'eau, « équivalent symbolique du sang rouge [...] car l'eau porte en elle le germe de la vie, correspondant au rouge, qui fait cycliquement renaître la terre verte après la mort hivernale ». In: Dictionnaire des symboles (note 15), p.28.

ordre humain qui ne peut s'imposer que par un contrôle des instincts régulés par la raison. Cette perspective de soumission des indigènes à des normes qui leur sont totalement étrangères est absurde, puisque les Indiens sont eux aussi des individus structurés tant psychologiquement que socialement. Cette déconstruction, voire cette destruction de leur édifice social et culturel a de ce fait entraîné une confusion telle que beaucoup ont sombré dans la folie. Leurs repères ont été anéanti, leurs rites méprisés, leur dignité bafouée:

> « Avant l'arrivée des Européens, la survie des groupes reposait, d'une part, sur la coopération de l'ensemble des membres et une répartition équitable des biens et des ressources; et d'autre part, sur un équilibre de la balance écologique dont l'homme est un élément. Lorsque les Amérindiens se mirent à produire pour le marché et plus seulement pour leur subsistance, non seulement leur économie mais l'ensemble de leurs structures socio- culturelles en furent affectées [...]. Il n'existait plus, dans ces communautés hétéroclites, d'autorité, d'institution susceptible d'en assurer l'équilibre, et les Européens accentuèrent la maladie par une politique de « division pour régner », qui est la clé de tout édifice colonial »[1003].

C'est pourquoi les jésuites ont choisi de « convertir » dès l'enfance en vue de « dresser » l'Indien à l'ordre occidental chrétien. Cette similitude permet à Döblin de rappeler une fois encore les mauvaises répétitions de l'histoire ainsi que le glissement rapide de la colonisation vers la barbarie. Cette mainmise exercée sur les enfants et les jeunes gens rappelle en effet étonnamment l'organisation des Jeunesses hitlériennes créées pour poser les fondements d'un Reich à l'avenir encore plus solide. L'autonomie, au sens kantien de *Sapere Aude!* se trouve- dans ces deux cas de figure, le Colon comme le Nazi- bafouée, reniée, anéantie.

Dégradés à l'état d'aliénation, les Indiens doivent choisir entre résister afin de garder leur intégrité et fuir les Blancs (c'est le cas des peuples issus du Pérou inca que l'on retrouve dans *Das Land ohne Tod*) ou bien « se donner » littéralement, i.e. *se laisser* mourir et s'effacer à jamais de l'ordre naturel de l'univers. Selon les jésuites, cette difficile conversion s'explique par une trop grande proximité des Indiens avec le désordre et l'animalité qui empêcherait par là une décision unanime.

[1003]Eric Navet: *L'Occident barbare et la philosophie sauvage. Essai sur le mode d'être et de penser des Indiens Ojibwé*. Paris. Homnisphères. Coll. « Univers des possibles » 2007, p.40

L'Indien, trop installé et prisonnier de sa propre barbarie, ne peut pas, selon les Blancs, prendre conscience de l'usage indispensable de la raison. Le « Primitif » ne peut donc se convertir, dominé qu'il est par ses instincts animaux; autrement dit, il est impossible qu'il devienne un homme authentique: celui qui est à l'image de Dieu[1004].

[1004]Ce qui, pour les Jésuites, constitue le critère décisif pour nommer, caractériser un être humain.

C. La colonisation chrétienne des terres amérindiennes ou le *princeps* d'une communauté idéale de la culture.

De nombreux Pères jésuites optaient malgré tout pour l'humanité des indigènes: leur sauvagerie et leur archaïsme étant jugés vraisemblablement comme les fruits d'un stade de civilisation inférieure. Il était donc crucial de « détribaliser »- et non de « déculturer »- pour ordonner et restructurer la vie de l'indigène par l'abandon des coutumes ancestrales et l'introduction d'un nouvel *habitus* reposant sur la raison. On remarque d'ailleurs dans *Der blaue Tiger*, la joie et l'extrême satisfaction des pères jésuites face à l'incroyable succès de la conversion, les Indiens vivant désormais comme de véritables chrétiens, cultivant leurs champs, allant à l'église et pratiquant l'abstinence:

> « Friede über der christlichen Republik am Parana [...]. Sie waren hundertfünfzigtausend Menschen [...]. Die Väter hatten nie nötig zu drängen, sie mußten den Übereifer dämpfen. Die Dunklen zimmerten und schnitzen die schönen großen Holzkreuze an den Enden der schnurgraden Straßen [...]. Sie entwickelten einen ungeheuren Hang, andere zu bekehren, liefen, sooft man es ihnen erlaubte, in die Orte, aus denen sie stammten, in die Wälder, die sie verlassen hatten, und suchten Bekannte und Sippengenossen auf. Sie luden sie zu sich in die Häuser ein, bewirteten sie, führten sie herum, zogen sie zum Unterricht, in die Kapellen mit [...]. Die Skrupel und Genauigkeiten der Dunklen waren ohne Maß. Sie beichteten Weihnachten, Pfingsten, Ostern, am Jahrestag des Kirchenpatrons und an den vom Papst verkündeten Jubiläen [...]. So konnte es der Arche Noah, deren Bau Pater Montoya mit seinen Brüdern begonnen hatte, an Festigkeit nicht fehlen »[1005].

[1005]Alfred Döblin: « Der blaue Tiger ». In: *Amazonas- Trilogie* (note 14), pp. 475-481.

A contrario, les Pères jésuites, aveuglés par l'apparente « réussite » de leur entreprise, croyaient à une volonté générale de conversion à la foi catholique. Mais les Indiens ne faisaient que se rapprocher de ce qui leur paraissait analogue à leur propre culture. En effet, ce que les Indiens acceptaient du catholicisme est aussi ce qui se révélait être en harmonie avec leurs propres croyances. Ainsi, la « Terre sans mal » se rencontrait dans toutes les prédications catholiques sur la vie éternelle[1006]. Il s'agit là d'un processus de représentation cosmique. La compréhension mythique des croyances d'une autre culture n'est d'ailleurs pas seulement l'apanage des Indiens, puisque les jésuites eux-mêmes ont cru que Saint Thomas était venu prêcher parmi les natifs du Brésil et que les Indigènes avaient connu aussi l'existence du Déluge de la Bible[1007]. Ainsi, selon les Pères, la déstructuration portugaise des moeurs amérindiennes remonterait à un passé ancien où le démon aurait pris possession du Nouveau Monde. Selon Döblin, les Européens, dans une perspective toujours monolithique et déterminée, inscrivaient les croyances indigènes dans leur propre histoire, alors que les Indiens, quant à eux, les englobaient dans un cycle temporel mythique ou même dans le présent. En d'autres termes, même au sein de cette « République jésuite » du parana, idéalisée autrefois par Las Casas, *mythos* et *logos* entretenaient entre eux une véritable confusion: les « Indigènes- indigents » croyant tout ce que les Pères leur racontaient ou faisant semblant d'y croire, afin d'organiser « clandestinement » la résistance à l'oppression coloniale et à la conversion forcée. Les Indiens, fins stratèges, ont su duper les Pères en organisant solidairement la résistance, leur union faisant la force de leur communauté contre l'ennemi tout-puissant. Enfin, certains peuples indigènes sont plus aisés à convertir que d'autres, Döblin montrant à cet égard que l'évangélisation ne peut aboutir que grâce aux méthodes d'assujettissement et de crainte:

> « Die Jesuväter wollen « Meister über der Natur » sein [...]. Sie pferchen sich mit den getaugten dunklen Menschen in Reduktionen ein, in die keine Tiere von Außen eifallen können »[1008].

[1006]Florence Quentin : « La chute de l'Empire inca ». In: *Les mystiques.* Le Monde des religions n°23. Mai-juin 2007, p.10.
[1007] *Ibid*, p.12.
[1008]Jacob Erhardt: *Alfred Döblins Amazonas- Trilogie* (note 902), p.28.

L'enseignement de la doctrine et des rudiments de la foi ne donne de résultats que tant que perdurent peur et domination; d'où la fin tragique d'un Las Casas assassiné par les Indiens qu'il protégeait pourtant. Malgré son combat et toute l'humanité qu'il entretenait à l'égard de ces peuples, ces derniers, désespérés par tant d'injustices et de crimes commis à l'encontre de leur peuple, décident de tuer le seul Blanc présent, accessible et pleinement confiant. Cet assassinat véritablement politique est un acte symbolique qui fait sens, car les Indiens sacrifient celui qui se situe à mi-chemin entre l'ordre occidental colonial et la défense de leurs intérêts. Là, plus précisément, Döblin analyse l'ambivalence de la nature humaine, refusant de verser dans le schéma simpliste, réducteur de la mauvaise conscience européenne, opposant systématiquement le « bon sauvage » et le « mauvais Blanc ». La mort de Las Casas au coeur de la forêt amazonienne n'est que pure fiction, mais n'était-ce pas sa destinée que de mourir tué par ceux qu'il aimait profondément, ceux qu'il aimait parce qu'ils étaient ses semblables? N'est- ce pas, aussi, la mort du Père aimé et haï à la fois? Tout comme dans *Wang-lun*, *Wallenstein*, ou même *Babylonische Wandrung*, celui qui a fait le choix de ne pas résister à la mort a fait aussi le choix de découvrir sa propre finitude. Las Casas, comme d'autres « acteurs » de l'histoire avant lui, a pu accéder à la connaissance de soi en découvrant l'altérité non pas seulement en l'autre, mais en lui-même. Il doit « finir » là, au coeur de la nature amazonienne, parmi les êtres vivants et animés de la forêt, là où seul le désordre humain peut entrer en résonance avec l'ordre de la nature. Il en répond, en quelque sorte[1009].

Dans *Amazonas*, Döblin réitère cette problématique sur la diversité *ad infinitum* de notre humanité. À cet égard, de multiples regards se croisent sans jamais se confondre: tout d'abord, les hommes qui habitent cette terre, le Pérou, le Brésil ensuite, puis ceux de la « Nouvelle Jungle » - cette Europe du XX^{ième} siècle « progressant » toujours plus profondément dans le chaos-, si divers dans leurs apparences ou encore dans leurs représentations du monde: les uns blancs, les autres noirs, juifs ou encore communistes, homosexuels, handicapés ou intellectuels; les

[1009]« Sei es in China oder in der Wallensteinzeit, sei es am Alexanderplatz oder in seinem letzten Roman am Amazonenstrom, immer handelt es sich um die Frage: um Tun oder Nichttun.

Dies Mal schildert [Döblin] die Primitiven Südamerikas, auch sie sind « Wahrhaft Schwache », eingebettet in die Natur [...]. Ihre Zauberei ist eine harmlose Technik, nur ein Lockruf an die Naturkräfte [...], ein sanftes Nichtwiderstehen ». Ferdinand Lion: « Maß und Wert 1 « (1937/1938). In: *Alfred Döblin im Spiegel der zeitgenössischen Kritik* (note 306), p.345.

uns en paix, les autres en guerre; les uns puissants, les autres affaiblis; les uns aveugles, les autres muets; les uns qui vivent pour se battre, les autres qui se battent pour vivre. Plus haut dans les cieux, Dieu et « Moi-le-roi »[1010] contemplent sur leur trône « babylonien » toute la misère du monde qui se joue sous leurs yeux couverts d'écailles par tant d'arrogance et d'égotisme. Quatre siècles plus tard, le trône n'a jamais atteint de tels sommets; véritable tour de Babel, il domine le soleil et le menace de son ombre grandissante jusqu'à l'envelopper bientôt entièrement. Le mythe de la « Terre sans mal » disparaît avec l'emprise totale de l'homme sur la nature. Döblin reprend ici l'épisode de la Genèse dans lequel l'homme habite le Jardin d'Eden, paradis des délices afin qu'il en prenne soin. Néanmoins, après la « Chute », il lui faudra cultiver les terres, rendre fertiles les sols, élever les animaux. Condamné à sa nouvelle condition, l'homme est obligé de travailler à la sueur de son front pour se nourrir, conquérir la nature et *sa* nature en transformant un monde brut et désordonné en un monde mesuré, calculé, hiérarchisé, rationnel. Le Moyen Âge chrétien a ainsi adopté cette représentation duale de l'espace où le sacré s'oppose au profane. Mircea Eliade, dans son ouvrage *Le sacré et le profane* (1956), explique ainsi la fonction des espaces sacrés en tant que lieux fixes permettant d'orienter les individus[1011]. En somme, la stabilité des lieux sacrés fait sens car elle restructure et réorganise les lieux profanes menacés par la confusion et voués à l'errance éternelle. Elle facilite, en outre, la culture de la terre qui à son tour, revêt un caractère sacré en permettant à l'homme d'y vivre.

À l'époque de la Renaissance chrétienne, la nature, devenue espace « civilisé » car dominé par la Raison, devient ainsi réminiscence de l'espace sacré primordial. Elle est intrinsèquement liée au religieux. La nature *convertie* se rapproche de la transcendance, à l'inverse du monde « sauvage » qui s'y éloigne en résistant à toute forme de « culture ». Utile à la subsistance de l'individu, la nature convertie ne prend sa valeur et son sens qu'en tant que ressource utilisable à l'infini. Döblin souligne à ce titre l'ignorance des conquistadors espagnols concernant la

[1010]« Ich -der -König ». In: « Der blaue Tiger ». In: *Amazonas- Trilogie* (note 14), p.365.

[1011] « [...] la découverte, i.e. la révélation de l'espace sacré a une valeur existentielle pour l'homme religieux: rien ne peut commencer, se faire, sans une orientation préalable, et toute orientation implique l'acquisition d'un point fixe. Pour cette raison, l'homme religieux s'est efforcé de s'établir au « Centre du Monde ». *Pour vivre dans le Monde, il faut le* fonder, et aucun monde ne peut naître dans le « chaos » de l'homogénéité et de la relativité de l'espace profane. La découverte ou la projection d'un point fixe- le « Centre »- équivaut à la Création du Monde [...] ». In: Mircea Eliade: *Le Sacré et le Profane*. Paris. Folio Essais. Gallimard, p.26.

relation homme- nature, car ils nient toute vie spirituelle hormis la seule conquête. Tout se passe selon eux comme si le monde n'était que matière sans aucune spiritualité ni subjectivité, sans fantasmes ni inconscient. L'aveuglement des conquérants face à l'incontestable présence de cultures *autres* et les pratiques belliqueuses de la conquête du Nouveau Monde renforcent cette idée selon laquelle la nature serait à disposition des Européens et de leurs lubies extravagantes, les assignant arbitrairement au rang supérieur de la hiérarchie humaine. L'autre n'étant pas reconnu par l'absolutisme chrétien, l'évangélisation constituera l'une des agressions menant à la colonisation avec spoliation du sol, choix des lieux où implanter les premiers villages, signes manifestes de la conversion des Indiens au christianisme.

Quant à la conversion du monde naturel, elle sera déstructuration des relations culturelles indigènes, ainsi que destruction du contrat social liant les individus entre eux. Les Pères jésuites devaient en effet fixer les fondements de l'activité missionnaire en choisissant des lieux stratégiques pour y construire leurs propres « réductions ». L'occupation de l'espace était à ce titre le premier pas vers la conversion d'un monde chaotique en monde civilisé, i.e. chrétien. Véritables îlots séparés des vastes étendues hostiles et meurtrières, les « réductions » chrétiennes tentaient d'échapper non seulement aux tribus indigènes non converties ou rétives à la conversion, mais aussi à la chasse aux Indiens :

> « Während die Jesuväter, von Europa aufgebrochen, um im Neuen Indien getreu der Lehre des Ignaz von Loyola das Christentum zu verbreiten, in der Provinz Guayra mit ihrer dunklen Herde saßen, wohnten nicht weit von ihnen die Spanier in Städten und Festungen und grollten, weil die Väter dunkle Leute beschützen und ihnen wegnahmen, und streiften im Norden und Osten die Mamelus, die Paolisten »[1012].

[1012]Alfred Döblin: « Der blaue Tiger ». In: *Amazonas- Trilogie* (note 14), p.431.

Ces îlots -où s'installait le vaillant troupeau guidé par ses maîtres jésuites-, sont présentés par Döblin comme des camps de prisonniers; les relations qu'entretenaient Indiens et prêtres étant certes pacifiques en apparence, les moyens employés différents, mais la finalité restait la même: il fallait à tout prix, mais avec le moins de violence possible, convertir ces « sauvages » qui n'étaient désormais plus maîtres de leur territoire, mais bien soumis aux règles d'un « Nouveau Monde » réinventé par les Blancs. La profusion d'églises chrétiennes en des lieux encore vierges de tout signe culturel permettait aux pères jésuites de marquer durablement leur territoire en christianisant le paysage et de rendre ainsi quotidiennes bénédictions, processions et messes. C'est dans cette perspective que l'espace béni de Dieu devint sacré, ses habitants vivant désormais tous sous l'égide de la Loi, en son sens mosaïque. À l'inverse, l'espace profane car « non cultivé » était assimilé aux terres que les Européens n'avaient pas encore conquises. Les pratiques d'évangélisation des pères jésuites sont en effet soulevées par Döblin lui-même afin de bien pointer la lutte perpétuelle entre le « Bien » et le « Mal », entre ceux qui sont « reconnus » par Dieu et ceux qui ne peuvent être touchés par la grâce divine. La nécessité de détruire l'hégémonie diabolique sur terre afin d'installer le pouvoir du dieu des Catholiques a été supplantée, après des siècles de développement intense de l'esprit prométhéen, par la nécessité d'anéantir le « Vivre-ensemble » sur lequel se fondait la démocratie afin d'instaurer un régime totalitaire et millénaire. Döblin nomme cette nouvelle ère la « Nouvelle Jungle », titre éponyme de sa troisième partie et dernier maillon délité de l'aliénation occidentale.

Jadis indien, aujourd'hui juif, le Diable doit être vaincu et expulsé de l'espace sacré qu'il tente de pervertir pour enfin céder la place au contrôle du « Sauveur »- qu'il s'agisse de Dieu lui-même ou d'un tyran nazi, incarnation du dieu vivant- sur la nature ou le peuple, montrant ainsi les bienfaits de la conquête.

Ainsi, dans *Der blaue Tiger*, les descriptions des effets de la conversion de l'espace par les chrétiens sont associées à des références de la Genèse: le monde découvert devient ainsi un monde naissant, créé à partir du moment originel et recréé par la conquête:

> « Der Haß der Nachbarschaft und der ferneren Umwelt umspülte das neue Gebilde, das sich immer sichtbarer erhob. Es gab für Montoya und seine Leute nicht mehr den Wald, die Steppe, den Fluß mit den unzähligen Insekten, Vögeln, Fischen, Tigern. Da war nichts, was ihnen Furcht einflößte »[1013].

Villes et villages, nouvellement fondés, symbolisaient la concrétisation d'une rupture dans le tout homogène et confus de la nature. Selon la représentation jésuite, les deux espaces distincts, celui de l'ordre et celui du désordre, devaient être réévalués. Cependant, « Nature » et « Culture » s'opposent ici plus que jamais, car plus une terre s'éloigne de la nature, plus elle devient civilisée, et par là même, purifiée de toute présence démoniaque. Puisque la culture se définit selon le critère catholique, tout ce qui est extérieur et étranger au catholicisme est classé d'après son degré de proximité en rapport avec le modèle chrétien. Les nouveaux lieux d'installation et de peuplement sont ainsi « nettoyés » de toute végétation « originelle » supplantée par une flore cultivée et contrôlée par l'homme, afin de contribuer à la construction de l'édifice chrétien, si bien que toute destruction devenait « conversion ». Döblin insiste dans *Der blaue Tiger* sur l'importance que les jésuites attachent à ces moments de fondation et d'installation des maisons de l'Ordre de St. Ignace:

> « Die Dunklen hier, die so drollig Heiliges und Alltägliches vermischten, diese Kinder, bewegten sich fröhlich, dankbar, zufrieden, man hörte keinen Streit, es zürnte keiner. Ja, hier ging die Lehre Jesu vor sich. Wie gut, daß man gekommen war, nach soviel europäischen Verbrechen, Grausamkeit und Nidertracht [...]. Sie kamen sich vor wie Leute, die vor dem Frost schaudernd in der Stube gesessen hatten, endlich die Läden öffnen und probieren, ob die Luft lau ist- wie die Menschen der Arche Noah, die in der Sinflut vierzig Jahre auf den Wassern schwammen, zwischen vernagelten Brettern, in einem Sarge, und dann merken die Menschen, die Wasser sinken, wir werden die Arche verlassen können, das Strömen

[1013] *Ibid,* p.481.

des Regens läßt nach, wir lassen Vögel heraus, einen Raben, eine Taube, dann ist es Zeit, der Boden der Arche wird von einer Härte berührt, man sinkt- auf Land »[1014].

Le choix des sites répond à une volonté de domination où se posent toutes sortes de difficultés: il ne faut pas, en effet, que deux églises soient trop proches l'une de l'autre, un espace assez vaste est nécessaire pour cultiver les jardins. D'autre part, il s'agit de prévoir l'extension du territoire des Pères afin qu'ils puissent s'y installer, baptiser et convertir le plus grand nombre d'indigènes. Le site choisi n'est par conséquent pas seulement un lieu sacré d'habitation où Dieu règne sur l'Eglise; mais c'est l'ensemble de la communauté qui porte la marque indélébile du Christ. Ce refuge, où le combat est possible, montre bien la stratégie jésuite consistant à évangéliser rapidement face à une population très nombreuse. Döblin condamne de ce fait l'aspect purement utilitaire de l'espace chrétien, opposé en cela aux relations que les indigènes entretenaient avec la nature. Ceux- ci considéraient en effet sa fonction magique et attribuaient aux faits concrets une signification surnaturelle. Chez les Indiens, l'espace n'avait aucune limite physique[1015]. Dès qu'un village était créé, il s'intégrait à la nature; la flore et la faune suffisaient à répondre pleinement à leurs besoins vitaux. Cette représentation animiste de la nature *fait* sens, à l'inverse de la représentation chrétienne qui, anxieuse de s'intégrer à l'ordre du monde, *impose* son propre sens afin de l'*opposer* à la nature. L'occupation chrétienne, ignorant l'espace structuré- lieu de la symbolisation par excellence- par la culture indigène, provoquait alors leur mort biologique et culturelle. Représentation décidément ethnocentrique, le christianisme missionnaire s'est confronté, malgré son désir de rationalisation, à une nature apparemment inerte et sans richesse accessible. Ils avaient néanmoins le pouvoir de nommer des villes, des « réductions », des lieux de culte pour domestiquer *et* l'Indien *et* la nature. Le renouveau spirituel donné ainsi à la nature coloniale, à travers ce rite de purification, symbolisait son entrée dans l'ordre chrétien. Enfin, le déplacement des groupes indigènes pour s'installer dans des régions plus riches en nourriture démontrait, selon les jésuites, leur dépendance totale à l'égard de leur milieu et par- là même, la « disharmonie », le chaos que seul le

[1014] *Ibid,* pp.425- 426.
[1015] A l'inverse donc de l'ethnocentrisme européen qui se retrouve incapable de distance, d'« égarement » et par là- même, de retrouver un « ailleurs ». In: Lévi-Strauss: *Tristes tropiques* (note 946), p.38.

Blanc était à même de réduire. La culture chrétienne ne pouvait admettre, en effet, une telle dépendance entraînant des migrations. L'harmonie avec la nature n'avait qu'un seul modèle biblique, celui du Jardin d'Eden. La vie nomade selon la culture occidentale est un mode de vie barbare et inférieur à celui qui pratique l'agriculture sédentaire. L'homme doit transformer le monde naturel et le rendre cultivable afin de maîtriser la vie matérielle. Le monde indigène, en revanche, ne savait pas contrôler son milieu de vie. L'absence de travail impliquait, également, l'absence de ressources monétaires, et, par conséquent, l'absence d'aumônes. Pour résoudre ces problèmes, il fallait que les jésuites imposent aux indigènes une perception nouvelle du monde de la nature: ils devaient rendre la nature cultivable, se l'assujettir. La structure de la société tribale et sa culture ont donc été profondément affectées par l'occupation de la civilisation européenne qui a su imposer un système esclavagiste jusqu'alors tout à fait inconnu des peuples indigènes. La terre, source de richesses pour survivre, est aussi source de guerres. Bois et forêts deviennent alors dangereux puisqu'ils abritent des hommes non civilisés. La forêt, qui échappe au pouvoir temporel comme au pouvoir spirituel, se présente comme une barrière, voire une menace contre l'Institution « blanche »: la forêt inextricable représente avec l'errance et la bestialité tout ce qui s'absente du modèle chrétien dans les conduites quotidiennes[1016]. Survivance d'images chrétiennes médiévales, les symboles représentés par la forêt étaient effrayants: colons ou indiens convertis, capturés par des tribus non converties ou ensorcelés par les esprits de la forêt, ceux-ci partaient à la rencontre de leur propre animalité. Les mythes et contes occidentaux se font le relais de cette panique où

[1016]La forêt, intimement liée à la nature, s'impose tout au long de la trilogie amazonienne, comme l'ennemi invisible de l'Européen conquérant: les Blancs sont dès lors confrontés à une nature sournoise, omniprésente et angoissante. Une fois encore, Döblin intervient dans la course effrénée de l'histoire en déviant quelque peu sa trajectoire: le « conquérant » est ainsi « désarmé » face à une réalité qui, parce qu'il la croit invisible, a fini par le posséder à son tour: « Tatsächlich endet der Roman (*Der neue Urwald*) wieder ähnlich, wie er begonnen hat, nämlich mit der Macht der Natur über die Menschen, wenn einige der handelnden Personen des dritten Teils der Trilogie im unwegsamen Dschungel in der Gegend des Orinoco- Flusses spurlos verschwinden. Mit dem Untergang des europäischen Playboys Jagna in einer der auch heute noch am wenigsten bekannten Gegenden Südamerikas schließt sich der strukturelle Kreis der ganzen Trilogie, und genauso wie aus der heutigen Perspektive die Eroberungszüge der *Conquistadors* früherer Zeiten als sinnlos erscheinen, so haftet Jagnas Leben und Streben in Europa der Stempel des Absurden an. Was ihm allerdings positiv angerechnet werden kann, ist, daß er selbst noch in Europa die Sinnlosigkeit seines unmoralischen Strebertums erkannte und sich daher freiwillig einer Gruppe von Häftlingen anschloß, die in ein Bagno nach Französisch-Guyana geschickt werden, von wo er später mit einigen von ihnen den Ausbruch in den tropischen Dschungel am Orinoco unternimmt ». Helmut F. Pfanner: « Der entfesselte Prometheus oder die Eroberung Südamerikas aus des Sicht Alfred Döblins » (pp.135- 150). In: *Internationales Alfred Döblin Kolloquium Leipzig 1997.* Hrsg. Von Ira Lorf und Gabriele Sander. Peter Lang.Bern 1999, p141.

l'homme s'effondre, se perd dans les entrelacs d'un inconscient qu'il n'arrive pas encore à appréhender:

> « Natur [...] als Akteur gegen die Konquistadoren [...]. Unerbittlich bekämpfen die Konquistadoren ihren schweigsamen und sprachlosen Gegner, den Urwald [...]. Der Begriff « Wald » steht hier für den Urwald, sowie für die hundert schreienden Indios, das heißt also, für die Natur überhaupt [...]. Die Jesuväter erleben und erleiden den Urwald ebenfalls als schreckliche, stumme Macht [...]. Dasselbe Grauen vor dem Urwald hatte auch der Dominikaner Las Casas: « der satanische Urwald »[1017] »[1018].

L'éloignement des centres civilisés entraînait la perte de l'identité chrétienne, les forêts étant délivrées du contrôle du monde civil et des institutions que la Couronne portugaise essayait d'implanter et de rendre obligatoires. La crainte irrationnelle des chrétiens face à une nature sombre, inaccessible, possédée -pensaient-ils- par le Diable, ne se réduisait pas seulement à la peur qu'inspiraient les tribus hostiles. Les Jésuites craignaient surtout la tentation de l'appel de la forêt vers un retour à l'état de nature, à une sorte de dévoration, comme Döblin le remarque dans *Der blaue Tiger*, lorsque le jeune prêtre Mariana *saute* de l'autre côté du miroir et s'abandonne pleinement aux ruses magiques que lui offre la nature:

> « Mariana tat noch mehr, er vertiefte sich in die Seelen seiner Dunklen [...]. Er hatte sich noch nicht der Welt genähert, und wie er im Begriff war, es zu tun, legte sich schon ein Spinnennetz um ihn »[1019].

[1017]Alfred Döblin: « Das Land ohne Tod ». In: *Amazonas- Trilogie* (note 14), p.242.
[1018]Jacob Erhardt: *Alfred Döblins Amazonas- Trilogie* (note 902), p.229.
[1019]Alfred Döblin: « Der blaue Tiger ». In: *Amazonas- Trilogie* (note 14), p.350.

De plus, la forêt, refuge des fugitifs et des expulsés, asile pour tous les vaincus et les criminels, représentait un lieu hostile pour qui osait s'aventurer, mais aussi se perdre, dans les bois inquiétants où le démon traquait les âmes païennes. Or, la forêt symbolisait pour les indigènes un formidable présent de la nature: les fruits pour la nourriture, des plantes médicinales, le bois pour le feu ou de petites constructions ou encore l'artisanat étaient des ressources fournies par la forêt. La nature non cultivée donnait aux jésuites, comme aux indigènes, toute l'alimentation dont ils avaient besoin lorsqu'ils voyageaient d'un bourg à l'autre pour créer de nouveaux lieux « sacrés ». Finalement, l'œuvre des Jésuites au Brésil fut, avant tout, une entreprise de transformation d'une nature hostile qu'il fallait adapter à l'homme. La foi fondait et confirmait ainsi l'autorité suprême de Dieu sur toute chose. Ainsi, semer la foi, pour les Jésuites, revenait à convertir et à glorifier l'homme créé à l'image de Dieu contre une nature diabolisée par l'Occident; les Jésuites souhaitaient ardemment, tout comme la couronne portugaise, étendre l'horizon de la chrétienté à tous les territoires « abandonnés » de la planète.

Réfractaire aux catéchismes de la bonne conscience qui ont fait tant de mal aux peuples aborigènes, la pensée de Döblin se situe au-delà des clivages idéologiques en appelant à l'équilibre entre l'homme et la nature d'une part, et entre les hommes, d'autre part. Tel l'ethnologue Lévi-Strauss, Döblin choisit la distance du « regard éloigné »[1020], distance entre les hommes et les autres espèces naturelles, mais aussi entre groupes humains. Le « regard éloigné » constitue celui de l'anthropologue comme celui de l'écrivain soucieux de la dignité humaine, cette distance nécessaire aux penseurs dans leur rapport à *la* civilisation, ethnocide, impitoyable, trop souvent inscrite dans la pulsion de mort -ce que méconnait l'Indien-. Leur regard, à la fois brillant et inquiet, n'a en effet jamais cessé d'être éloigné. Le Blanc qui a jugé, méprisé le « sauvage », se retrouve à son tour jugé. Döblin accentue ainsi ces *jeux* de miroir où le danger n'est pas là où on le croit. Sans cesse surpris, étonné, grandi, émerveillé par l'action humaine, celui-ci manifesta très rapidement ce mélange de scepticisme triste et de tendresse passionnée, n'attendant aucun sursaut immédiat de l'humanité, mais compatissant à son égard, jusqu'à un redoutable 30 janvier 1933. Döblin ou l'espoir têtu d'une lente mais authentique rémission de l'humanité

[1020]Référence à l'ouvrage de Claude Lévi-Strauss: *Le Regard éloigné* (note 20).

combattant, jour après jour, le cancer qui la ronge, se veut, dans *Amazonas*, le souffle pathétique mais toujours vivace des derniers résistants contre la médiocrité et la barbarie. Le lecteur se laisse guider par ce fil d'Ariane remontant le cours du fleuve Amazone où l'humanité aurorale prend sa source pour ensuite se perdre dans les eaux troubles de l'Atlantique et tenter de revivre ce présent que l'homme a « manqué », tapi dans l'ombre de l'histoire. Ce fil tissé par l'écriture d'*Amazonas* nous relie à la pensée profondément novatrice de l'auteur, à la recherche d'un véritable équilibre entre les forces de la vie et de la mort. De cette continuité, répétition et mimétisme de l'histoire, rien n'a progressé en ce monde, sinon l'irrésistible ascension du pouvoir absolu.

Ainsi, en s'attaquant à l'Europe ethnocentriste, Döblin en appelle, ardemment, à la refondation de l'homme non plus comme être moral, mais comme être *vivant* et complexe. Puisque le fameux « projet de paix perpétuelle » kantien a échoué, il est temps de *contraindre* l'Européen à penser qu'il n'a aucun droit inaliénable ni inépuisable sur la nature à laquelle il appartient et ainsi, de lui montrer l'urgence d'un devoir sacré, du respect de l'équilibre entre les vivants. L'homme doit renoncer à détruire car c'est toute l'humanité qui se joue avec et devant lui. Cette fascination de l'être humain pour le dépouillement, l'extinction de la nature et sa jouissance morbide lorsqu'il a su la dominer, ont permis de traduire le même scénario à l'échelle humaine. À cela, Döblin oppose cet amour de la vie qui l'étreignait déjà dans sa jeunesse, voyageant à la rencontre de ses maîtres visionnaires Hölderlin et Kleist, Spinoza et Kierkegaard, Nietzsche et Dostoïevski.

Dans *Amazonas*, Döblin pose ce constat radical des rapports entre les hommes: trop éloignés, ils se battent; trop rapprochés, ils s'étripent. D'où, la nécessité de cette bonne distance, cette « médiété »[1021] qui consiste à connaître, reconnaître, échanger, mais sans altérer les différences de chacune des cultures. Les peuples dits « primitifs » se nomment tous, comme Lévi-Stauss le remarque, « les vrais », « les bons », « les excellents », voire « les hommes », alors que tous les autres sont « singes de terre » ou « oeufs de pou »[1022]. Selon l'ethnologue, il ne s'agit pas de racisme, mais bien de protection et de distance nécessaire. À vouloir tout réunir, l'uniformisation nous guette. Afin que les cultures existent dans leur pluralité, il nous

[1021]La « médiété » chère à Aristote (in Livre II de *L'Éthique à Nicomaque)* et qui est à la fois mesure, prudence et discernement.
[1022]Claude Lévi-Strauss: *Le Regard éloigné* (note 20), pp. 43-43.

incombe de ne pas les « intégrer », ou les « dévorer ». La distance prévenante qui laisse la place à l'autre nous permet de mieux discerner la différence fondamentale entre la pensée occidentale et la pensée des peuples dits primitifs. Celle-ci tient au fait que ces sociétés ne font pas la distinction radicale entre le sensible et l'intelligible, mais qu' *a contrario*, selon elles, il y a continuité, *reliance* même, entre les deux mondes. Le problème ultime des sciences de l'homme consiste bien, dans cette perspective, à ramener la pensée à la vie, pour qu' ensuite la vie elle-même s'empare du désir de connaissance, du désir de faire sens.

Amazonas dévoile ainsi la précarité humaine depuis la conquête du « Nouveau Monde » jusqu'à l'arrivée des nazis au pouvoir et insiste sur la présence provisoire de l'homme qui disparaîtra inéluctablement. Döblin rend ainsi cette évidence un peu plus *présente* à une humanité qui, au moins depuis la Renaissance, tend à se définir en tant que valeur absolue, en tant qu' Empire propageant de sa lumière éclatante « les miettes » de la création divine. Cette forme intolérante et arrogante de l'humanisme a déjà entraîné les résultats que l'on sait, avec la destruction d'innombrables espèces vivantes, la pollution du milieu naturel qui tend à rendre la planète non seulement inhabitable, *unheimlich*, mais aussi dépourvue de cette solidarité aux formes multiples dont chacune représente pourtant une création tout aussi originale et précieuse que ces œuvres irremplaçables des grands penseurs gréco- romains. Loin de songer à les détruire, leurs « héritiers » chrétiens les conservent jalousement comme la première merveille du monde[1023].

Döblin nous livre à cet égard une scène des plus pathétiques lorsque l'évêque Félix, dans *Der blaue Tiger*, s'en remet aux Anciens Virgile et Horace dont il déclame les vers comme il réciterait des versets de la Bible et dont il se sert comme refuge pour échapper à la sauvagerie de la vie indigène et à sa propre réalité. Cet individu dont Döblin dresse un portrait ubuesque, virevoltant entre égotisme et lâcheté, est censé représenter l'institution chrétienne qui prône l'humilité, l'amour de la vérité, la compassion, mais aussi la pauvreté et l'abstinence. Il se trouve aux

[1023]Rappelons à ce titre les propos de Döblin dans *Das Ich über der Natur*: « Die Zeit, in der wir leben, ist voll von wissenschaftlichem und technischem Hochmut. Ich tadle Wissenschaft und Technik nicht. Aber man erkennt die Dinge nicht mehr, man weiß gar nicht mehr, was erkennen heißt, man arbeitet mit den Dingen. Es ist so, wie in einer schlechten Ehe: man sieht sich täglich, aber man sieht sich nicht mehr ». Puis: « [...] Das Denken ist nicht bloß ordnend, ausreihend, sondern aktiv formend und schaffend ». Et enfin: « [...]Die Naturwissenschaften und Geisteswissenschaften einschließlich Philosophie müssen von einer neuen Theologie durchleuchtet werden ». In: Alfred Döblin:*Das Ich über der Natur* (note 5), p.15, p. 93 et p. 242.

antipodes de ces valeurs: soucieux qu'il est de sa forme tant physique que psychique, faisant chaque jour de la gymnastique, sa domestique est aussi sa maîtresse et la mère de son enfant, il se plaint continûment de la chaleur, de l'ennui, de l'absence de « richesses » culturelles et de « productions » matérielles en Amérique. Ce n'est pas la première fois en effet que Döblin s'attaque à l'institution chrétienne, fidèle complice du pouvoir temporel:

> « Du lieber Heiland, was machen diese Leute . Es hat doch schließlich alles sein Maß. Menschen zu Affen machen, Tiere zu dummen Menschen machen, so war es nicht gemeint. Sie werden noch die Religion um ihren ganzen Sinn bringen [...]. Aber [...], großer Felix, mein Stolz [...]. Denk an Horaz, und was du mir neulich von Sophokles vorlast, ich habe es auswendig gelernt, aber nicht griechisch [...]. Glauben Sie nicht [...], daß ein solches Haus und diese Bücher und Kunstschätze etwas für das Land bedeuten [...]? Schönheit, Bildung, Altertum, Griechenland und Rom [...]. Welche wunderbare Lehre ist das Christentum! Welche große Lehre! Welche unbeschreibbaren Schönheiten und Wahrheiten enthüllt einem immer von neuem unser Glauben »[1024].

Amazonas retrace ainsi la présence d'une pléiade de sociétés complexes engagées depuis des millénaires dans un devenir historique, mais que balaya en un temps très bref (en deux ou trois siècles) ce tragique événement, lui aussi historique, que fut pour elles la conquête du Nouveau Monde. La démarche anthropologique döblinienne consiste de ce fait à se « dé- centrer » soi-même, non pas pour laisser sa place à l'autre, pour renoncer, mais pour combler l'absence radicale qui nous sépare et construire ensemble, *grâce à* nos différences et malgré elles, une humanité unie et fraternelle. Döblin signale à ce titre qu'il nous faut penser la construction des cultures humaines l'une *par rapport à* l'autre dans une relation d'altérité en préservant toujours sa propre identité. Il importe autrement dit de prendre ses distances vis-à-vis de ces différences si particulières, si étranges soient-elles, et de les contempler d'un « regard éloigné » après en avoir scruté les détails à la loupe. C'est au prix de cet effort difficile qui implique le dépassement de tout ethnocentrisme (qu'il soit occidental ou indigène) que les cultures humaines feront sens dans leur spécificité même. Ainsi Lévi-Strauss concevait-il cette ethnologie « autre » (au sens d'*inédite*),

[1024]Alfred Döblin: « Der blaue Tiger ». In: *Amazonas- Trilogie* (note 14), pp.508-511.

celle-là même qui « consiste à étudier l'homme par l'autre bout »[1025] en se défaisant des concepts académiques. Rousseau bien avant lui avait mis fin aux illusions du *Cogito* cartésien en nous invitant, pour mieux nous comprendre, à « porter notre vue au loin », à « observer les différences pour découvrir les propriétés »[1026].

[1025]Claude Lévi-Strauss: « Entretien avec Raymond Bellour et Catherine Clément ». In: *Claude Lévi-Strauss*. Idées Gallimard 1979, p.8.
[1026] Jean-Jacques Rousseau: *Essai sur l'origine des langues. Chapitre VIII.* Paris. H. Champion. Coll « L'âge des Lumières » 1997, p.32.

SECTION 3:

Critique de l'Humanisme universaliste et de ses avatars « modernes »

A. Anéantissement des « Nouveaux Mondes » au nom du Progrès

À l'époque de la découverte et de la conquête des « Nouveaux Mondes », la supériorité morale et intellectuelle de l'Occident paraissait tout aussi évidente aux yeux des Occidentaux que sa supériorité technique. L'idéologie de la maîtrise s'apparente à une religion du Progrès devenue triomphante avec les Lumières européennes. Depuis lors, semble dire Döblin, la civilisation occidentale n'a toujours pas procédé à son autocritique culturelle, mais continue bien plutôt à pratiquer l'« auto-adulation » en censurant tout type de témoignage qui freinerait son ascension. L'idéologie occidentale a de ce fait éduqué sa population à l'impératif ethnocentriste consistant à refuser toute altérité « sauvage » qui mettrait en péril sa propre identité. Il est cependant naturel, et même culturel, de se préférer soi-même. Cette « ré-action » domine en effet toutes les cultures sans exception, y compris l'Occident. Dans les société archaïques et traditionnelles, plus encore que dans la société moderne, les individus se sentent investis d'une obligation symbolique, imaginaire et réelle à l'égard de leur culture. Ils ne peuvent supporter la comparaison, comme nous l'avons souligné, de peur d'être confrontés avec un autre, tellement semblable. Pour la plupart des hommes, même après tant de *catastrophes ethnocides* et l'effondrement des régimes totalitaires européens après la Seconde Guerre mondiale, cette autocritique culturelle reste difficilement concevable. Ainsi, René Girard, dans son ouvrage *Celui par qui le scandale arrive* (2001), analyse ce déni par un *jeu* de dévoiement par lequel une culture renvoie à ses « dissidents » la conscience de sa propre culpabilité:

> « Toutes les cultures regardent avec sévérité ceux de leurs membres qui ne préfèrent pas inconditionnellement le dedans au dehors et n'obéissent pas aveuglément aux impératifs religieux. S'il est vrai, comme je le pense, que ces impératifs, dans les cultures archaïques, surgissent d'expulsions fondatrices qui opèrent la distinction initiale entre le dedans et le dehors, l'acceptable et l'inacceptable, ceux qui les rejettent sont passibles à leur tour d'expulsion. La culture entière va reproduire contre eux la violence fondatrice, celle qui sert de modèle à tous les sacrifices, à toutes les purifications religieuses. La préférence que les cultures s'accordent à elles-mêmes doit être perpétuée à tout prix. Elle ne fait qu'un avec l'identité, l'autonomie relative, l'existence même de ces cultures »[1027].

Ce qui néanmoins différencie radicalement la culture occidentale des autres cultures, relève Döblin, est bien cette invention perverse de l'« ethnocentrisme ». La foi dans le progrès indéfini d'une humanité rassemblée et guidée par l'Occident connaît son apogée au XIX e siècle, en pleine expansion capitaliste et industrielle. Les rivalités mimétiques entre nations occidentales surexcitent la fièvre colonialiste et encouragent toutes les aventures. Il faudra attendre la Première Guerre pour ébranler cette arrogance prométhéenne et la Seconde pour lui porter le coup fatal de sa responsabilité millénaire. Pour l'heure, Döblin écrit *Amazonas* entre 1935 et 1937, à Paris, à l'aube du plus grand crime de masse jamais « organisé », le crime contre l'humanité, ce crime que l'Occident a jeté en pâture au monde entier et qui a bien failli sonner, cette fois, la fin de l'histoire:

> « Indem Döblin [...] die Erzählräume Europa und Südamerika zusammendenkt und keinen Zweifeldaran läßt, daß das 20. Jahrhundert in Europa zum Aktionsraum ähnlicher Interessen und Motive wurde wie der Urwald Südamerikas im sechzehnten, zerstört er einerseits die letzten Reste eines Glaubens an historischen Fortschritt, andererseits konstruiert er eine Basis für seine Kritik an der europäischen Moderne »[1028].

[1027]René Girard: *Celui par qui le scandale arrive*. Paris. Hachette Littératures. Coll. « Pluriel Philosophie ». Desclée de Brouwer 2001, p.49.
[1028]Roland Dollinger: *Totalität und Totalitarismus im Exilwerk Döblins*. Würzburg: Königshausen und Neumann 1994, p.144.

Lorsque Döblin écrit à rebours ces trois textes dont le premier annonce déjà le second qui à son tour écrit l'histoire du troisième, le temps du scepticisme n'est plus et laisse progressivement place à la certitude qu'en ce bas monde, les hommes ont déposé les armes de la seule Raison et des idéalismes. L'écrivain tient -il encore sa place *au milieu* des hommes? Certes, si ce sont bien des hommes et non des « cannibales » qui se dévorent entre eux comme le montre cette métaphore döblinienne cyniquement filée dans *Der blaue Tiger*:

> « In den dämmerigen Ländern der farblosen Menschen, aus denen schon Tausende in Wildheit und Leere vorgebrochen waren, wanden sich die Völker in Krämpfen [...]. Die offene Tobsucht brach aus. Weiße Menschenmasse stand gegen weiße Menschenmasse [...]. Es war dahin gekommen, daß Weiße Kriege gegeneinander führten unter dem Zeichen derselbe Lehre, die sie besänftigen sollte. Sie nahmen Fetzen dieser Lehre wie Messer in den Mund und rannten gegeneinander. Jahrzehnte des Mordes prasselten auf die unglückselige weiße Menschheit wie Wasser und Hagelschloßen nieder. Dreißig Jahre dauerten die Kriege [...]. Es war, als ob die weißen Menschen fühlten, was ihnen fehlte, und da werfen sie sich aufeinander und zogen den Untergang ihrem Dasein vor [...]. Sie hatten unter sich nicht weniger Menschenmassen vernichtet, als sie im Neuen Indien vernichtet hatten »[1029].

Il s'agit effectivement d'un cannibalisme à l'occidental qui relève uniquement de la barbarie « calculée » et « organisée », totalement extérieure aux pratiques et rites socio-culturels des aborigènes. L'alternance de « primitivisme » et d'« occidentalisme » qui rythme la vie intellectuelle occidentale est inséparable de l'étonnante puissance d'appropriation et de renouvellement qui caractérise l'Occident depuis au moins un millénaire. Or, Döblin se demande si cette alternance ne s'est pas tarie à force de puiser dans ses forces vives, reléguant dans un passé lointain de la Renaissance et des Lumières cet appétit de transmission d'un savoir universel. À mesure que des pratiques d'exclusion ont été adoptées au mépris de l'ouverture à l'humanité, à l'altérité, l'Occident s'est réfugié dans des fantasmagories concernant les cultures non- occidentales. Döblin le visionnaire l'a bien compris et même annoncé comme une ultime prédiction dans sa Troisième partie: la « Nouvelle Jungle » n'est

[1029]Alfred Döblin: « Der blaue Tiger ». In: *Amazonas- Trilogie* (note 14), p. 475.

que le signe avant-coureur d'une dérive extrême du prométhéisme occidental vers des barbaries au niveau planétaire. Cette partie prédicative de la trilogie qui annonce non pas la fin, mais le commencement d'une nouvelle ère, sonne l'alarme de l'extinction imminente de cette « Culture » si abstraite et pourtant bien vivante qu'est l'humanité. René Girard utilise cette belle, mais tragique image du métronome qui bat d'un côté, puis de l'autre, non pas au rythme des battements du coeur des hommes -car ils ne battent plus à l'unisson-, mais au rythme du progrès: autrement dit, de plus en plus vite, de plus en plus fort, jusqu'à ne plus pouvoir suivre cette cadence et provoquer de ce fait sa propre disparition :

> « Les hommes sont ainsi faits qu'ils n'échappent à un excès que pour tomber dans l'excès contraire. À chaque battement du métronome, l'alternance se fait de plus en plus violente, mais abstraite aussi. L'extrémisme verbal pourrait bien dissimuler un appauvrissement du contenu, une perte de substance. L'alternance ne fait plus qu'intervertir les signes positifs et négatifs dans un jeu de bascule de moins en moins significatif. Nous ressemblons désormais à ces insomniaques qui ne parviennent pas à s'endormir ni sur leur côté droit ni sur leur côté gauche et qui se retournent sans trouver le repos »[1030].

Döblin le démontre lui-même dans les deux premières parties de sa trilogie: l'« occidentalisme » n' est que l'exaltation de la puissance occidentale qui « s'origine » pourtant dans le primitivisme. Ainsi, l'Occident s'est, siècles après siècles, englué dans cette rivalité mimétique où se confrontent l'autocritique et l'auto-admiration. Sous couvert d'une prétendue opposition, elles vont en fait se servir l'une de l'autre afin d'exonérer l'Occident de sa violence pour pouvoir l'imputer aux cultures dites « primitives », accusées alors d'obscurantisme. En effet, dans cette irrésistible course au progrès, quiconque chercherait à freiner les ardeurs civilisationnistes des plus « méritants » se retrouverait « hors jeu » ou plutôt, « hors compétition », et donc, éliminé. Ces « perturbateurs » de l'ordre établi seraient les seuls et uniques responsables du désordre « mondial » et par là même, de la discorde entre les peuples. Aujourd'hui, dit Döblin, la « Nouvelle Jungle » est le fruit de ces folles ambitions pseudo- universalistes, car lorsque l'on noircit les sociétés

[1030]René Girard: *Celui par qui le scandale arrive* (note 1027), p.55.

archaïques pour mieux blanchir l'Occident, que cherche-t-on à faire? À diviser l'humanité en deux parties bien distinctes, dont l'une restera indéfiniment esclave de l'autre. À l'inverse, ceux qui idéalisent les sociétés « primitives » pour mieux noircir l'Occident sont dans l'erreur, car eux aussi divisent en s'efforçant d'imputer toute la violence du monde à la civilisation occidentale et moderne. C'est là tout l'engagement döblinien que l'on retrouve dans *Das Land ohne Tod*, puis dans *Der blaue Tiger*, à savoir l'affirmation mensongère et raciste d'une humanité scindée entre les « Sauvages » nécessairement bons et les « Occidentaux » nécessairement mauvais.

Ainsi, derrière ces « boucs émissaires rituels »[1031] dont parle René Girard, ne réside pas seulement de la superstition, mais aussi cette tendance universelle chez les individus à décharger leur violence accumulée sur une victime toute désignée. Ces boucs émissaires se suivent mais ne se ressemblent pas. Partout et toujours, lorsque les hommes s'avèrent incapables de réfléchir à leurs propres actes et à l'objet de leur désir qui révèle leurs pulsions destructrices, ils cherchent inconsciemment des substituts et le plus souvent, ils en trouvent. Ce que ni l'exotisme ni l'ethnocentrisme ne perçoivent en effet, c'est l'universalité de la violence, car « un double aveuglement sélectif dissimule à la plupart d'entre nous la participation de toutes les cultures, et donc de tous les individus sans exception, aux formes de violence qui structurent nos appartenances collectives et notre identité individuelle »[1032].

Der neue Urwald vise à démontrer la dégénérescence de toutes les sociétés humaines, y compris l'occidentale, sous l'effet de leur propre violence. Döblin, témoin de l'errance de l'Allemagne de 1933, propose ainsi de repenser l'anthropologie en fonction de cette violence. Ces sociétés disposent en effet d'un moyen de rémission qui leur échappe totalement, comme la stigmatisation commune et spontanée d'une victime unique, le « bouc émissaire » originel sur lequel toutes les haines se cristallisent sans jamais détruire la communauté. Döblin se fait le devoir de témoigner, de révéler la vérité, de dénoncer les crimes inédits qui ont eut lieu *ici et maintenant*, là, à Berlin, derrière ses fenêtres closes, sous ses yeux aveuglés par cette confiance en l'homme capable de renouveler le souffle vital de la connaissance:

[1031] *Ibid.*, p.59.
[1032] *Ibid.*, p.61.

> « Wir kennen Deutschland: Kein Geist hat uns vertrieben, sondern der uralte eingeborene Feind des freien Schriftstellers, der Staat, -und in diesem Falle noch ein besonderer Machtstaat: der deutsche. Was geschah, ist eine Etappe in diesem Kampf. Der Kampf ist nicht abgeschlossen. Mit Schaudern sehen wir, was sich jetzt in der Welt vorbereitet. Mehr als je müssen wir da sein! Die Kanonen werden donnern und werden sich als die wahre Stimme der Welt gabärden. Wir wissen: sie können brüllen und vernichten. Aber Lärm beweist nichts und der Tod ist keine Tatsache. Gedanken, die auf Taubenflügeln schwingen, bewegen und erhalten die Welt »[1033].

À l'instar de Las Casas, Döblin retranscrit l'essentiel de l'histoire qui est en devenir. Les SA ont remplacé les Conquistadors, le scientisme a remplacé le christianisme, la crainte de Dieu a supplanté une autre superstition, la haine de l'autre. *De la destruction des Indes* dénoncée par Las Casas, on assiste à la destruction des minorités au sein même de la Grande et « lumineuse » Europe. De la réduction en esclavage des Indiens, Döblin fait brutalement état, dans la troisième partie d'*Amazonas*, de la stigmatisation de ceux que le régime hitlérien considérait comme « non- allemand » ou « ennemi de l'Allemagne ». Las Casas, quant à lui, dénonçait déjà ce qui s'apparentait effectivement à 'un génocide, au sens moderne et précis du terme, à savoir l'extermination délibérée et systématique d'une culture au moyen de massacres collectifs et de déportations massives. Döblin ne compare naturellement pas cette tragédie historique avec la situation présente, puisque le génocide de millions de juifs européens que l'on connaît n'a pas encore eut lieu. Cependant, l'auteur ne peut s'empêcher de pointer les mêmes signes avant-coureurs, l'aveuglement généralisé, la volonté de détruire totalement l'autre, ce « parasite » qui freine les folles ambitions de quelques uns au nom du Bien universel. Döblin a lu les mémoires de Las Casas, sans nul doute, et lorsqu'on s'arrête sur ces nombreuses pages d'inhumanités, l'histoire nous semble, d'un seul bond, nous rattraper jusqu'à nous figer dans l'effroi et rendre cette tragédie encore plus innommable:

[1033]Alfred Döblin: « Verbrannte und verbotene Bücher ». In: *Schriften zur Politik und Gesellschaft* (note 195), p.345.

> « Ces aveugles, troublés par l'ambition et la cupidité diaboliques, ne voient-ils pas que cela ne leur donne pas le moindre droit, sauf celui d'être craints? Pour ces hommes inconsistants et décadents, en matière de droit naturel, humain et divin, tout ce qui doit être respecté n'est que vent. Il ne leur reste donc que la pénitence et la condamnation à l'enfer. Seulement, ils se livrent à des offenses et des dommages préjudiciables aux Rois de Castille, dont ils détruisent les royaumes [...]. Cet aveuglement est allé si loin que leur pratique a été d'ordonner de faire aux Indiens des sommations : ils doivent adopter la religion et obéir aux Rois de Castille; dans le cas contraire, on leur fera la guerre à feu et à sang, on les tuera, on les réduira en esclavage. Dans sa loi, le Fils de Dieu, mort pour chacun d'entre eux, n'a pas ordonné de faire des sommations aux infidèles pacifiques et tranquilles, propriétaires de leurs terres. Les Indiens peuvent-ils accueillir la religion alors qu'il n'y a ni instruction, ni prédication? »[1034].

Quatre siècles plus tard, le discours döblinien sur les droits de l'homme est lui aussi loin de « convertir » ses contemporains, l'esclavage ayant certes été aboli depuis, mais sans réel accompagnement éducatif nécessaire à l'éveil de ces consciences encore imprégnées de représentations archaïques. Les adversaires du sage humaniste portent en eux la figure de l'esclave dans la Grèce antique, admise aussi bien par la théologie médiévale- autrement dit, la plupart des évêques espagnols- que par des théoriciens racistes de la fin du XIX e siècle en Europe. Il faut donc s'en prendre à cette autorité même et en finir par là même avec les fonctions sociétales grecques au profit de ce qu'on appellera plus tard une approche ethnologique. L'évêque Las Casas a pu, grâce à ses nombreux témoignages écrits, faire état des effets pervers que l'Europe- et pas la seule Espagne- a exportés jusqu 'au « Nouveau Monde » et ainsi rappeler la responsabilité occidentale des crimes contre l'humanité perpétrés dans les Amériques. Döblin décide ainsi de faire mourir Las Casas dans la forêt, là où peut encore résonner le cri d'une humanité réconciliée au sein de la Nature:

[1034]Evêque Bartholomé de Las Casas : *Très brève relation de la destruction des Indes* (note 965), p.13.

> « Nach dem Tode sinkt Las Casas in die Arme den Strommutter Sukuruja [...]. Offenbar hat also eine Resonanzwirkung stattgefunden. Demnach stand Las Casas am Ende seines Lebens zwischen der Naturfrömigkeit der Indios und dem christlichen Glauben »[1035].

Il en va de même pour Döblin qui dénonce non seulement la violence nazie en Allemagne, mais aussi le renversement des valeurs démocratiques dans toute l'Europe, qu'il s'agisse de la vague fasciste sévissant dans l'Italie de Mussolini ou du franquisme en Espagne:

> « Der letzte Teil der *Amazonas*- Trilogie setzt ein, wenn die Welt so geworden ist, wie der *Prometheus*- Essay sie beschreibt: « prometheisch » oder « europäisch », « entzaubert » und « entgöttlicht ». Die überseeischen Urwälder sind bis auf einige Reste kolonisiert, aber Europa selbst gleich nun einem Urwald, in dem es den Menschen kaum noch möglich ist, sich zu orientieren und sich gegenüber den geistigen Verunsicherungen und materiellen Nöten zu behaupten »[1036].

Le constat de Döblin devant tant de répression et de régression humaine s'annonce dans la troisième partie, non pas comme un bilan, mais bien plutôt comme la reprise d'un « déjà-vu ». En effet, les hommes ne cesseront jamais de perpétrer le mal et ne renonceront pas de si tôt à la violence, à l'agressivité, aux effusions de sang et au meurtre. Entre deux périodes de violences, de guerres, de persécutions, de génocides, un sentiment d'insatisfaction et un malaise croissant envahissent la civilisation occidentale. Derrière l'euphorie du progrès technique se cache une désespérance secrète au coeur de l'individu. Les progrès de la civilisation se sont ainsi reflétés dans le perfectionnement des armes, instruments de l'agression collective et outils des destructions massives. Il est tout à fait possible, comme Döblin l'avait prédit dans *Berge, Meere und Giganten* de 1924, que les hommes n'attendent pas longtemps encore la « fin de l'histoire » et l'extinction de leur espèce. L'auteur imagine en effet que les pulsions meurtrières qui sont innées à l'individu se retournent rapidement

[1035] Jacob Erhardt : *Alfred Döblins „Amazonas- Trilogie"* (note 902), p.40
[1036] Helmuth Kiesel: *Literarische Trauerarbeit. Das Exil- und Spätwerk Alfred Döblins.* Studien zur deutschen Literatur (note 561), p.261.

contre lui et aboutissent au suicide même de l'humanité. Peut-être l'homme est-il voué à mourir étouffé, après une longue agonie alternée de silences et de cris. Non seulement les individus, mais l'humanité s'est forgée un Surmoi qui se retourne contre elle-même. Son pouvoir fantasmatique d'être à la hauteur de ses propres exigences morales a rempli l'homme de la même satisfaction que celles que ressentent les enfants qu'on félicite parce qu'ils se sont bien tenus. Mais tandis que l'homme tirait consciemment orgueil de sa vertu, il éprouvait en même temps le sentiment inconfortable de ne pas être le maître de son âme, lui qui était devenu le maître de la création. Ce doute venait souvent troubler sa vanité, issue du sentiment obscur que quelque chose pourrissait en lui, dans tous les interstices de sa vie affective. Döblin sait que ce malaise croissant est dû à cette même civilisation qui a tant valorisé le moi de l'homme moderne. Le contraste entre les exigences élevées de son moi et l'agression croissante que l'homme rencontre en lui-même a provoqué un malaise confus mais indéniable. Le sentiment inconscient de sa propre culpabilité est l'une des principales sources de ce malaise dans notre civilisation:

> « Der Trieb, das Dämonentum hat schon im einzelnen Menschen, und nun gar in den Massen eine so ungeheure Gewalt. Aber auch die Vernunft und die Erkenntnis sind allverbreitet. Es gelang dem Sänger Orpheus, in die verschlossene Unterwelt einzudringen, den Höllenhund zu besänftigen und zu der zu finden, die er liebte »[1037].

En dépit de cette souffrance persistante, l'homme continue à croire en sa morale unique, comme s'il s'agissait d'une formule magique. Ainsi, Döblin n'affirme pas que l'homme est fondamentalement bon ou mauvais, il s'attache en revanche à penser que celui-ci est bien meilleur ou à l'inverse, bien pire qu'il ne le croit. Cela signifie que l'individu a des pulsions sociales et antisociales et des tendances morales inconscientes dont il n'a pas conscience. Lorsque, dans *Der neue Urwald*, Döblin met en scène non pas le Jugement Dernier, mais le procès « en appel » de Copernic et de Giordano Bruno- brûlé en 1600 à Rome par l'Inquisition- dont Dieu est encore seul

[1037]Alfred Döblin: « Der Friede von morgen » (1939). In: *Schriften zur Politik und Gesellschaft* (note 195), p.394.

juge de l'humanité, il rejoint l'analyse psychanalytique de Theodor Reik qui compare l'homme moderne à un « arriviste moral »[1038]:

> « On dit de quelqu'un qu'il est arriviste quand il essaie de s'élever à un niveau social supérieur à celui auquel ses moyens lui permettraient normalement de prétendre [...]. L'expression « arriviste moral » [...] désigne par une analogie une personne qui essaie de vivre au- dessus de son standing moral et fait des efforts énergiques, parfois même désespérés, pour accéder à une position morale qui est trop ambitieuse relativement à ses possibilités [...]. C'est dans ce sens que, selon moi, l'homme est un « arriviste moral ». Les limites que lui imposent, d'une part, sa structure biologique et psychologique et, d'autre part, ses conditions de vie, sont telles que ses ambitions morales devraient être très modestes. Si l'on tient compte de ses dons médiocres et de son hérédité ainsi que des nombreux handicaps extérieurs, les buts qu'il peut atteindre sont nécessairement limités. Mêmes s'il existe aussi en lui une tendance à la perfection morale, il n'est pas fait pour devenir un ange ni un surhomme »[1039].

Ce que Copernic et Bruno n'ont pas anticipé, ce sont les limites de certains hommes ancrés dans leurs habitudes. Les conséquences éthiques de telles découvertes scientifiques qui tendent à transformer radicalement l'avenir de l'humanité, n'ont pas été évaluées, selon Döblin. La science a brutalement bouleversé les dogmes religieux édictés par le christianisme. A-t-elle prévu un autre « Orient » pour remplacer Dieu, garant de l'humanité et de l'univers? Certainement pas, puisque l'homme, poussé par la science et le progrès, est devenu sa propre visée, sa propre voie, son propre Dieu. La place de l'homme dans la nature et la place de la nature en l'homme déterminent pourtant sa condition et sa durée infinitésimale sur terre qui, elle-même, n'est plus qu'un grain de sable dans la poussière volatile de l'univers. Malgré toutes les « performances » techniques et scientifiques humaines, il n'en reste pas moins que l'homme ne se suffira jamais à lui-même lorsqu'il s'agit de surmonter ses faiblesses, ses doutes, ses craintes, ses lâchetés, comme n'a cessé de le montrer l'histoire jusqu'à un passé très récent, où l'homme a préféré s'enterrer à l'abri de la lumière, i.e. à l'appel de la vie. *Amazonas* rappelle à cet égard que c'est sur cette « pauvre » planète qu'il lui faut *exister*, laissant à ses seuls rêves ce voyage tant attendu sur la Lune.

[1038]Theodor Reik: « L'homme, cet arriviste moral ». In: *Mythe et culpabilité. Crime et châtiment de l'humanité* (note 635), p.353.
[1039] *Ibid*.

La civilisation occidentale a, en d'autres termes, offert à l'homme des exigences morales qui dépassent ses capacités et l'ont obligé non pas à se dépasser, mais à se *sur*passer. Poussé par la morale logocentriste et le dogmatisme religieux, il a été forcé d'aller si loin qu'il a dépassé l'objectif, sans jamais s'inquiéter de la rapidité du processus historique et par conséquent, sans discernement sur le sens de sa vie. Il a été précédemment question de l'*hybris* dans *Babylonische Wandrung*, du sentiment de puissance et de supériorité du héros grec, de sa prétention à être dispensé des lois de la Cité qui gouvernent l'homme « ordinaire ». Voici l'autre face de la vanité du héros grec et que Döblin assigne au conquérant européen, à savoir : la figure tragique de cet « arriviste moral » qui se croit capable d'atteindre des sommets qui ne lui sont pas accessibles. La conséquence inévitable de cet égocentrisme démesuré est que, désespéré d'atteindre la perfection, il a tendance à « régresser » et à devenir aussi vil que possible. Döblin nous enseigne donc qu'il existe une mystérieuse rivalité mimétique entre les pulsions les plus meurtrières et les exigences les plus nobles. L'homme prométhéen a mis toute son ambition, sa raison, mais aussi -croyait-il- son raffinement et son génie scientifique au service des instincts les plus bas, les plus sanguinaires, avec la complicité, voire la « bénédiction » de la religion. Ainsi Goethe parlait- il de la nature humaine par la voix de Méphisto s'en prenant à Jéhova:

> « Ein wenig besser würd er leben
> Hatt'st Du ihm nicht das Himmelreich gegeben
> Er nennt's Vernunft und braucht's allein
> Nur tierischer als jedes Tier zu sein »[1040].

[1040] *Il vivrait mieux Si tu ne lui avais offert le Royaume des cieux; Il nomme cela raison, et ne l'emploie qu'à se gouverner Plus bêtement que les bêtes.* In: Johann Wolfgang von Goethe: *Faust*. Berlin. Stuttgart. A.Kröner 1959, p.32.

Ici le Prince des Ténèbres clame son admonestation qui, malgré sa ressemblance avec Dieu, rappelle à l'homme son humble et humaine condition. « Menschliches, Allzumenschliches »[1041], écrit Nietzsche deux siècles plus tard.

L'avertissement döblinien, on le sait, arrive « après- coup », comme ces remèdes inutiles, voire nocifs que l'on préconise lorsque la maladie est à un stade trop avancé plutôt que de prévenir le mal. Il faut ainsi considérer l'évolution fulgurante de notre civilisation qui a commencé avec la désobéissance fondatrice de l'homme et du geste d'Adam mangeant le fruit de l'arbre défendu qui s'ensuivit. L'arbre sous lequel l'âme et le coeur des personnages döbliniens s'illuminent à l'approche d'une mort presque sereine n'est en rien l'arbre du mythe de la Chute, lequel nous met en garde contre le danger de nous prendre pour des dieux.

Louis Huguet revient ainsi sur cet acte de félicité, de délivrance que l'homme ne peut atteindre qu' au coeur même de la Nature:

> « [...] Là où la mort chez Döblin n'est pas un concept, mais une présence: elle figure du côté invisible et complémentaire de la vie [...]. L'écrivain relate [cette] légende d'un « Pays sans mort » dans la forêt vierge, au sein d'une nature exubérante et hostile, sur les bords de l'Amazone [...]. Les eaux mortes [...] contiennent une menace, mais sont, en dernier lieu, une promesse de vie totale. La fusion de la Nature et de l'amour ne peut s'accomplir que par la Mort [...]. De nous elle supprime toute trace sensible, notre propre corps, notre individualité, pour nous intégrer au cosmos »[1042].

[1041]« Humain, trop humain ».
[1042] Louis Huguet: *L'œuvre d'Alfred Döblin ou la dialectique de l'exode* (note 52), pp. 268-269.

Las Casas meurt au coeur de la forêt primitive, là où des arbres géants, dieux totémiques, là où les forces vivifiantes de la nature viennent puiser l'énergie souterraine pour la remonter jusqu'au ciel et ainsi redistribuer à chaque être vivant une petite partie des richesses de cette Terre:

> « Der Wassergeist Sukuruja, die Mutter des Wassers, glitt in den finsteren Wäldern als Schlange von Baum zu Baum [...]. Sukuruja kauerte vor der Hütte der Weißen, spähte hinein, nahm den Körper Las Casas' in ihre Arme [...]. « Weißer Mann, in den Wald! Komm » »[1043].

Dans le sanctuaire sacré d'Artémis, déesse des forêts, vindicative et cruelle dans la mythologie grecque, l'homme jadis meurtrier en puissance - Wang-lun, Ferdinand (dans *Wallenstein*), Konrad ou encore Las Casas-, (re)devient, forçant la réminiscence de sa propre nature, l'être humain auroral et pré- historique parcourant la vie en tout sens jusqu'à atteindre la connaissance du vrai et du juste et continuer à avancer *à tâtons* sans jamais se risquer à bondir au-delà de ses limites, de son propre moi, de sa propre humanité. Car la civilisation ne se substitue pas à l'humanité, elle n'est ni son « Orient », ni sa visée. Elle est un des multiples matériaux qui, jour après jour, se tissent, se lissent, se nouent à l'infini comme à rebours cette vaste création de l'homme par l'homme qu'est l'humanité, création perfectible – et non parfaite- comptant nombre d'accrocs et de trous béants au fil de son histoire.

L'arbre döblinien comme origine et finalité, symbole du cycle de la vie, reste présent dans *Das Land ohne Tod*, l'arbre- signe sacré, divin et mythologique qui fait sens en « ré-conciliant » la civilisation « agonisante » et la nature « survivante », à l'inverse de la célèbre scène d'ouverture du *Rameau d'or* de Frazer où le démon occidental attend inlassablement, près de l'arbre mythique de la Chute, l' « ennemi » à abattre qui réfrènerait ses pulsions meurtrières:

[1043] Alfred Döblin: « Das Land ohne Tod ». In: *Amazonas- Trilogie* (note 14), pp. 250-251.

« Dans le bosquet sacré se dressait un certain arbre auprès duquel, à toute heure du jour, voire aux heures avancées de la nuit, un être au lugubre visage restait embusqué. A la main, il tenait un glaive dégainé, de ses yeux inquisiteurs il paraissait chercher sans répit un ennemi ardent à l'attaque. Ce personnage tragique était à la fois prêtre et meurtrier, et celui qu'il guettait sans relâche devait tôt ou tard le mettre à mort afin d'exercer lui-même la prêtrise à sa place. Telle était la loi du sanctuaire »[1044].

[1044] Sir James George Frazer: *Le Rameau d'or.* Châteauroux. Librairie Orientaliste Paul Goethner 1924, p.14.

B. Conflit historique et rivalité mimétique entre le « Primitif » et « Promethée »

Écrit en 1938, l'essai d'une vingtaine de pages *Prometheus und das Primitive* éclaire la dialectique engagée dans *Wang-Lun* et poursuivie dans son œuvre d'exil, *Amazonas* :

> « Mit dem Phänomen Totalitarismus setzte er sich nach Beendigung des *Blauen Tigers* aus geschichtsphilosophischer und zivilisationskritischer Perspektive in seinen großen Essay *Prometheus und das Primitive* auseinander, der [...] im Januar / Februar- Heft (1938) der von Thomas Mann und Konrad Falke herausgegeben « Zweimonatsschrift für freie deutsche Kultur » *Maß und Wert* abgedruckt wurde. Darin reflektiert er im Rückblick auf die abenländische Geschichte das Verhältnis des Menschen zu Natur und Technik und unterscheidet zwischen einer « mystischen oder primitiven » und einer « prometheischen Reihe »[1045] » [1046].

Cette esquisse d'une philosophie de l'histoire nous apprend que deux conduites fondamentales agissent dans l'histoire. L'une, appelée « primitive » (ou « mystique »), est tournée vers l'unité originelle, avant l'invention de l'individu. L'autre, appelée « prométhéenne », conduit au contraire à la séparation du sujet et de la nature ; les outils et les armes sont seulement des moyens, elle vise à la domination et fait de l'homme le maître de la nature. Cette attitude est légitimée par la Bible, puisque Dieu institue l'homme comme autorité souveraine sur l'ensemble des créatures. Le christianisme lui-même, qui est à l'origine un repli sur l'intériorité et s'interprète comme une réaction au « prométhéisme » tout-puissant de l'Etat romain, finit par pactiser avec son ennemi et par abandonner son message initial, l'amour:

[1045]Alfred Döblin: « Prometheus und das Primitive ». In: *Schriften zur Politik und Gesellschaft* (note 195), p. 349.
[1046]Gabriele Sander: *Alfred Döblin* (note 41), p.302.

> « Die erste Reihe (prometheisch, Technik, Außentechnik) steht für das alle Rückbindungen an die Natur negierende Streben des Menschen nach vollkommener wissenschaftlicher Ergründung und technischer Beherrschung der Welt bis hin zur Veränderung der menschlichen Gattung. Die zweite Reihe (primitiv, Religion, Innentechnik) bezeichnet die Versuche, das « Bewußtsein der Ursituation » lebendig zu erhalten, die « Verbindung » mit der « Natur » und dem « Urwesen » zu bewahren; Herrschaft über die Natur ist ihr kein Ziel »[1047].

Amazonas inscrit par conséquent l'aventure sud-américaine dans le grand processus de « prométhéisation » globale du monde; le roman est la représentation d'un moment particulier de ce processus, qui inclut, sur les traces des conquistadors, non seulement la hiérarchie de l'Eglise, en ce qu'elle devient l'instrument d'une conquête matérielle, mais aussi ses adversaires, les Jésuites, puisque leur œuvre de civilisation et l'application systématique de la raison, tendent à asservir la nature, mais aussi les hommes. Ainsi, *Der neue Urwald*, la troisième et dernière partie de la trilogie, doit être prise en compte dans la continuité de ce processus. Elle présente en effet un type moderne de Conquistadors au pragmatisme cynique et actuel s'il en est. La conquête est amorale, immorale, guidée par l'or et ce besoin irrépressible de domination:

> „Man lasse sich nicht auf Debatten über Nutzen oder Unnutzen von Geld, Besitz, Armut, über Neuordnung und so weiter ein. Wer auf Gerechtigkeit, Menschlichkeit und Bibel wartet, hat schon verloren. Phrasen wie „Mammonismus", „Gleichheit der Menschen" sind genauso erfunden und leer wie ihr Gegenteil. Man muß wissen, daß man keine Zeit hat. Jeder überflüssige Gedanke ist schädlich wie das Sandkorn in einem Räderwerk. Unsere Vorstellungen über Moral beziehen wir weder aus dem Evangelium noch von Kant, noch von Nietzsche, noch aus uns selbst. Man handelt logisch, entsprechend den Umständen, die vorliegen. Unsere Vernunft greift ein, wo die Dinge es verlangen. Unmoralisch ist, was nicht der Situation gerecht wird"[1048].

[1047] Helmuth Kiesel: *Literarische Trauerarbeit* (note 561), p. 258.
[1048] Alfred Döblin: « Der neue Urwald ». In: *Amazonas- Trilogie* (note 14), p.58.

Symbole par excellence de la Raison technicienne, épousant parfaitement la morphologie de la main, les ciseaux sont doués de deux branches « à double tranchant » qui, représentant tantôt la création, tantôt la destruction, s'écartent et se rejoignent en un *jeu* dialectique dont seul l'*homo occidentalis* semble maîtriser l'usage:

> „Er holte aus seiner Westentasche eine kleine Schere, die an einem Kettchen hing : « Die Christen von früher hatten das Kreuz, das sie mit sich herumtrugen (...) man hat deswegen Kriege geführt, wir können das erfreulicherweise nicht mehr verstehen. An dieser Nickelschere ist nichts Unnützes, zwei Branchen, für die Finger; man drückt, und es schneidet. So ist unsere Art, klar, entsprechend, richtig (...) und betrachtet darauf diese Schere, dann muß man ihr danken, so wohltuend ist sie (...). Sie öffnet sich, schneidet. Wir müssen zu ebenso einfachen reinen Werkzeuggedanken gelangen. Wir dürfen nicht scheuen, sie auf alle unsere Einrichtungen anzuwenden, auf Rechtsprechung, Erziehung, Unterricht, Familie, auf das Verhältnis von Unternehmern zu Arbeitern, ja auf den Staat (...). „Man hat keine Arbeiter- oder Proletariatsfrage aufkommen zu lassen. Es ist ein Zeichen der Unsauberkeit des Denkens, der Anfaulung durch alte Moral, der Unfähigkeit, daß sie möglich wurde (...). Welche Kriege, Vernichtungen hatten die Vorfahren dieser in die heißen südlichen Länder getragen, welch unglücklicher, tobsüchtiger, sich selbst zerfleischender Menschenstamm hatte sich hier einen Ausweg gesucht. Und da saßen noch Erben der Härte und Versteinerung. In dem stillen Raum eines Hauses der deutschen Stadt Heidelberg, eine Handvoll von ihnen, junge Männer, junge Frauen. Und würde jetzt ein König oder ein Feldhauptmann das Zeichen geben, so würden sie wieder zusammenlaufen, zu Krieg und Abenteuer, Raub und Mord, und sich in Schiffe werfen, um zu vernichten und vernichtet zu werden“[1049].

[1049] *Ibid*, pp.59-63.

Selon Döblin, le fascisme est perçu comme une radicalisation de la Raison, techniquement développée, obsédée par un Progrès écartant trop rapidement le bien de l'humanité et soumettant avec fanatisme les êtres et les choses. Cette radicalisation du Mal en Europe s'explique en partie par l'absence de lien spirituel, voire charnel, entre l'individu et la Nature, comme l'analyse d'ailleurs Barbara Köhn dans son article consacré à l'essai de 1938:

> « Döblin kritisiert den modernen Kult des Intellekts, die moderne Staatsgesellschaft und die modernen Massenorganisationen mit ihren Kampfideologien [...]. Wie Nietzsche schlägt sich Döblin, für die Errichtung einer auf ethischen Werten gegründeten Kultur; Gott ist nicht tot, er ist überall, in uns, um uns, in unserem Denken, unserem Tun [...]. Eine Zivilisation, die Gott zu leugnen beginnt, beginnt damit auch ihren Abstieg in die Barbarei »[1050].

Le fascisme, tout comme l'impérialisme, est le résultat inéluctable du prométhéisme parvenu au bout de sa logique instrumentale, et mène irrémédiablement à l'extermination des peuples soumis à la domination européenne, et donc, à terme, à l'extinction de l'humanité -et pas seulement des Indiens-. Ainsi Döblin écrit-il in *Prometheus und das Primitive* :

> „Zum Wesen der modernen prometheischen Kraft gehört die Ausbildung eines Herrschaftsgefühls, gerichtet nicht allein auf die Elemente, die Pflanzen und Tiere, sondern besonders auch auf Menschen (...). Diese Unterjochung und Sklaverei wird die Hauptsache, und nicht die Unterjochung der Natur"[1051].

[1050]Barbara Köhn: « Döblins Rationalitätkritik in *Prometheus und das Primitive* ». In: *Internationales Alfred Döblin Kolloquium Bergamo 1999* (note 311), pp.238-239.
[1051] Alfred Döblin: „Prometheus und das Primitive". In : *Schriften zur Politik und Gesellschaft* (note 195),p.362.

Dans *Amazonas*, les SA sont les successeurs des Quesada, Alfinger et autres barbares sanguinaires, mais dotés d'autres méthodes bien plus redoutables :

> „Auf den Straßen marschierten die neuen Sbirren (…).Was früher Bluthunde und Feuerwaffen gegen nackte Eingeborene mit Pfeil und Bogen leisteten, taten Reden, Zeitung, Radio, Polizei, Gefängnis. Man stürzte die Gedanken der Menschen um, bis kein Begriff mehr auf dem andern stand, dann hatte man die Menschen als zahme Irre in Gattern. So hatten sich die Methoden seit der Zeit des müden fünften Kaiser Karl und Ich des Königs von Spanien verändert"[1052].

À travers l'histoire d'un même continent, l'Europe, Döblin pose pour le moins un problème assez inédit à cette époque : la raison, que l'on croyait depuis la Renaissance, l'humanisme, les Lumières, le moyen et la fin d'un Progrès irrépressible, révèle son propre double monstrueux ou *Kolossos*. Cette raison a conduit au Mal radical que Döblin avait tant redouté et surtout, prédit : le totalitarisme ou l'anéantissement de la démocratie. La fiction, selon Döblin, a pu démontrer le pouvoir d'investigation de cette « manière de penser ». Face à l'exil, Döblin manifeste, avec *Amazonas*, un scepticisme accru à l'égard de l'histoire. Cette originalité de l'époque moderne a été analysée en tant que « Mal » du XXe siècle par des philosophes tels que Jaspers (*Die geistige Situation der Zeit*- 1931) ou Freud (*Das Unbehagen in der Kultur- 1930*), afin de prévenir et d'éviter les dérives vers la violence aveugle; puis après la guerre, par Hannah Arendt (*Les Origines du Totalitarisme*-1955, *Condition de l'homme moderne*-1958), Adorno et Horckheimer (*Dialektik der Aufklärung*- 1947) ou Hans Jonas (*Der Gottesbegriff nach Auschwitz* - 1987).

[1052] *Alfred Döblin:* « Der neue Urwald ». *In: Amazonas- Trilogie* (note 14) p.138.

Dans un monde où la technique a pris de plus en plus d'importance, et où le politique s'est imposé sans possibilité d'écart ou de fuite, l'homme a basculé dans les pires violences, dans la barbarie généralisée. Dans de telles conditions de négation du sentiment d'humanité, voici ce que Döblin, comme d'autres intellectuels en exil, se demande et demande à ses lecteurs en plein coeur de la « Nouvelle Jungle » européenne, autrement dit: un nouvel humanisme est-il encore possible ?

L'image de Prométhée, le voleur de feu, n'a en effet cessé de hanter la conscience européenne: depuis Goethe jusqu'à nos contemporains, cette présence mythique de la Raison civilisatrice est l'une des plus grandes figures qu'ait jamais créées l'imagination des hommes. Avant d'être un personnage de théâtre immortalisé il y a déjà plus de deux millénaires, Prométhée est avant tout un héros mythique. L'utilisation du mythe de Prométhée chez Döblin s'inscrit pleinement dans sa réflexion sur la dégénérescence de la société moderne. La domestication du feu a été en effet une des toutes premières acquisitions de la technique humaine et dès le début, celle-ci eut une portée immense: le feu permit aux hommes de cuire leurs aliments et d'en augmenter ainsi le nombre et la variété; il les protégea du froid et des bêtes féroces; enfin, il commença à jouer un rôle déterminant dans la fabrication des outils. Les usages techniques du feu se multiplièrent à une cadence effrénée à partir de ce qu'on a appelé la « révolution néolithique », i.e. au moment où les hommes, qui s'étaient bornés jusqu' alors à s'approprier les ressources alimentaires que leur offrait la nature, se mirent à produire eux-mêmes leurs ressources au moyen de l'agriculture et de l'élevage; autrement dit, à transformer la nature. Des artisans apprirent alors à entretenir dans leurs fours des températures de plus en plus élevées afin d'obtenir, en l'espace de quelques millénaires, une série impressionnante de découvertes capitales: céramique, métallurgie, fabrication du verre et du plâtre, production de diverses substances colorantes[1053].

[1053] André Leroi- Gourhan: *Le Geste et la parole. Tome I. Technique et langage.* Paris. Albin Michel 1964, pp.245-249.

Dès lors, le feu a assuré à l'homme son « ascension prométhéenne »[1054], ainsi que le contrôle d'une puissante force naturelle qu'il utilisait désormais pour transformer la nature, faisant de sa première victoire une boîte de Pandore d'où s'échappent d'autres victoires. On peut dès lors s'imaginer que le souvenir d'une conquête aussi capitale, si lointaine fût-elle, se soit perpétué dans les contrées et les peuples les plus divers par d'innombrables mythes. Cependant, cet hymne à la supériorité humaine allait acquérir, avec le temps, une richesse et une complexité beaucoup plus importantes. Selon les Grecs, en effet, la conquête du feu était tout naturellement devenue le symbole de l'humanisation. L'homme grec s'inscrivait alors dans la continuité de l'ascension prométhéenne, reprenant le « flambeau » de la *civilisation* en marche. Le mythe devait ainsi revêtir une ampleur nouvelle. Il n'était plus seulement le récit ritualisé et commémoratif de la conquête du feu. Il incarnait, exprimait la lutte sans cesse renouvelée que les hommes livrent à la nature pour la dominer. Si bien qu'il était destiné lui-même à se renouveler continûment, pour être réinterprété et adapté aux nouveaux développements du processus infini dont il façonnait l'image. Or ce processus, dit Döblin, n'est pas déterminé à suivre une ligne uniformément ascendante: parvenu à certain degré, le progrès technique ne peut se poursuivre que par la division du travail et par l'appropriation, au profit d'une minorité, d'une partie des biens produits grâce au travail des membres de la société. Le développement des forces productives avait désormais pour condition l'exploitation de l'homme par l'homme et la division de la société en classes antagonistes: la communauté primitive commença à se décomposer et l'homme à se « dé- naturer » pour reprendre la thèse de Rousseau sur laquelle nous reviendrons par la suite:

> « Die Welt, von Klassengegensätzen zerrissen, gleicht einem « Kriegslager »; Diktatoren halten die Kriegsfackeln in der Hand, und es ist, was der Verfasser « nicht denken » will, zu befürchten, daß die Abwendung vom prometheischen Prinzip und die Rückkehr zur „primitiven“ oder „mystischen Linie“ über Trümmer „führen muß, wenn es nicht gelingt, die „Schlagworte und Lügen“ der Zeit zu entlarven und das Prinzip „Menschlichkeit“ über das Prinzip „Macht“ zu stellen“[1055].

[1054] *Ibid*, p.249.
[1055]Helmuth Kiesel: *Literarische Trauerarbeit* (note 561), p.261.

Ainsi, un sens nouveau est donné aux mythes et aux traditions légués par la société primitive: les classes dominantes, cherchant un moyen de justifier leur position privilégiée, les interprétèrent de manière à faire apparaître comme inébranlables, vraies et universelles les conditions historiques particulières de leur domination. En ce sens, la mythologie avait totalement perdu son caractère « primitif » qui, selon Döblin, permettait ce *jeu* souple entre les forces de la nature et une liberté d'action que nul ne pouvait entraver. Dans les cultures « primitives », le mythe désignait une poésie vivante, une cosmologie en mouvement. Quant au mythe de Prométhée, il exprimait la fierté *collective* des hommes dans leur combat *commun* contre la nature. De mythe, il devint dogme selon lequel la « civilisation » repose sur les inégalités économiques, sociales et morales entre les individus (ou constat déterministe). « Prométhée », en s'opposant au « Primitif », a signé définitivement la fin du mythe pour laisser place à une religion de l'aliénation.

La première version connue du mythe de Prométhée revient au poète grec Hésiode (VIIIe siècle av. notre ère). À cette époque des Présocratiques, le processus de division en classes antagonistes était déjà sensiblement avancé: la communauté primitive n'était plus qu'un souvenir et la propriété privée des moyens de production, notamment des terres, s'était largement développée. Parallèlement, les inégalités sociales s'aggravaient: une oligarchie de grands propriétaires s'était constituée qui montrait ostensiblement son luxe et sa puissance, tandis que les petits paysans arrachaient péniblement à la nature de quoi subvenir aux besoins les plus élémentaires. Tout en protestant amèrement au nom de la justice contre l'égoïsme des grands, tout en se plaignant de l'ingratitude de la nature, Hésiode exhorte ses compagnons d'infortune à obéir à la force des choses[1056]. Il tente par conséquent de répondre aux causes de l'inégalité entre les hommes à partir du mythe de Prométhée[1057]. L'auteur raconte que dans les premiers temps, l'humanité vivait heureuse, sans labeur, sans maladies, sans lois : c'était *l'âge d'or* du règne du dieu Kronos. La terre produisait d'elle-même toutes les ressources nécessaires à la survie des hommes qui en jouissaient tous sans exception. Ceux-ci, ajoute Hésiode, vivaient en compagnie des dieux. Mais cette heureuse époque fut abolie par la double faute de Prométhée, fils du Titan Japet et de Clymène l'Océanide. Zeus régnait sur le monde

[1056]Hésiode: *Théogonie* (vers 507-616). *Les travaux et les jours* (vers 43-105). Texte établi et traduit par Paul Mazon. Paris. Les Belles lettres 1944.
[1057] *Ibid*.

après avoir détrôné son père Cronos. C'est alors que Prométhée entreprit de duper, au seul profit des hommes, le nouveau roi des dieux: au cours d'un festin, il attribua aux hommes les meilleurs morceaux de viande, ne laissant aux dieux que les os, recouverts d'une couche de graisse. Mais Zeus découvrit la supercherie; il accepta pourtant cette répartition frauduleuse, mais décida tout de même de confisquer le feu aux hommes. Prométhée dut alors voler le feu aux dieux et le rendit aux hommes. Cette fois Zeus enchaîna Prométhée à une colonne – ou à une falaise, selon la polysémie de ce mythe-, à l'extrémité du monde. Martyr éternel, le voleur de feu témoignait désormais, comme les Titans emprisonnés sous la terre, de la toute-puissance de Zeus. Mais les hommes aussi furent punis. Les dieux leur envoyèrent Pandore, la première femme, l'Eve grecque en quelque sorte, sur l'ordre de Zeus. Cette créature séduisante et maléfique était porteuse d'une jarre fatale, que l'imprudent Epiméthée eut la curiosité fatale d'ouvrir; la jarre contenait tous les maux du monde dont les mortels furent accablés depuis lors: les maladies, la violence, les tempêtes, la famine, les guerres, et surtout, ce dur travail auquel les hommes étaient désormais astreints, sur une terre devenue ingrate et avare de ses biens. À l'âge d'or avait ainsi succédé l'« âge de fer ».

En ce sens, la querelle de Prométhée avec le souverain des dieux implique une hiérarchisation des puissances divines qu'ignorent les formes les plus primitives de la religion, et qui ne se développa qu'avec l'apparition, dans les sociétés humaines, des privilèges de classe et des antagonismes sociaux. Les inégalités sociales se reflétaient ainsi dans le monde divin, et les violences qui en avaient marqué l'avènement trouvaient aussi leur répondant dans la société des immortels. Les premières manifestations du prométhéisme se situent selon Döblin dans la Grèce et la Rome antiques, deux « civilisations » « anti- naturelles » qui imposeront une organisation rationnelle de la société:

> « Der natürliche Gruppeninstinkt des Menschen sowie seine freispontanen Gruppenbildungen wurden durch eine zentrale Staatsgewalt erstickt. Zum ersten Mal in der abendländischen Geschichte gelang es einer Autorität, die Gesellschaft zu rationalisieren, ihr ein Staatsrecht, eine Staatsverwaltung und ein staatliches Heereswesen aufzuerlegen »[1058].

Le « prométhéisme » est par conséquent ce processus ascensionnel créé par l'homme « civilisé » pour atteindre les limites de l'immortalité. Döblin reprend ainsi la problématique de *Babylonische Wandrung* sur la problématique même des limites de l'humain. L'individu, quel qu'il soit et quelle que soit la culture dont il est issu, n'est pas un dieu. Il n'est pas non plus le centre du monde, tout comme la Terre qu'il habite n'est pas le centre de l'univers. L'auteur s'applique ainsi à opérer une autre révolution copernicienne au même titre que la freudienne[1059]. Une fois encore, il ne s'agit pas pour Döblin de nier ou de réviser les découvertes scientifiques les plus capitales pour *des* progrès de notre société, mais bien de discerner la finalité de tels bouleversements sur notre avenir. Le prométhéisme scientiste, relais du prométhéisme chrétien dans sa course au pouvoir, à la maîtrise, à l'immortalité à tout prix, croit par ses théories atteindre la vérité absolue du monde. Döblin l'affirme: Dieu a fixé la terre en un lieu de l'espace. Dès lors que la science l'a « détrôné » des cieux, *qui* va guider les âmes errantes et soumises de notre civilisation? L'individu, face à la tragique vérité de la science, n'a plus d' « Orient » en qui confier son propre salut. Il est soudain devenu seul, abandonné à son propre sort. Il lui faut ainsi trouver une autre tutelle qui décidera en son nom. Les hommes ayant sculpté différents « Prométhée », ils le saisiront assoiffé de pouvoir.

[1058]Barbara Köhn: « Döblins Rationalitätkritik in *Prometheus und das Primitive* ». In: *Internationales Alfred Döblin Kolloquium Bergamo 1999* (note 311), p.234.

[1059] Il semble en effet que les périls de la liberté née de l'univers infini ont bien vite effrayé l'homme européen: le monde ne tournait plus autour de lui, il cessait d'être le *centre* du rapport des choses et des événements. Désormais guettait la crainte, inéluctable, d'errer à jamais dans l'immensité de la nature. Humilié, selon Freud, par le décentrement que lui firent subir la révolution copernicienne et la découverte de l'infinité des mondes, l'*homo occidentalis,* croyant dompter la puissance de l'Infini, finit par s'oublier lui-même, au péril de son avenir.

Le Prométhée d'Hésiode, « vraiment-faible », est totalement méconnu, contrairement à celui d'Eschyle qui, malgré les épreuves qu'il traverse et les souffrances qu'il endure, est destiné à se relever. Selon Hésiode, il est dangereux et criminel de nourrir de trop grands espoirs et de trop hautes ambitions. Chacun doit à ce titre reconnaître ses faiblesses, car ce serait vouloir alors rivaliser avec les dieux. Entre un Prométhée, qui « prévoit et connaît l'avenir », et un Epiméthée qui « voit après coup » et « comprend trop tard »[1060], il existe l'homme de l'avenir à l'horizon flou, en gestation, mais dont le dessein sera de relier la raison à l'empathie, le « je » à l' « autre », l'individu au « nous ».

Döblin semble ainsi partager la conception du philosophe Rousseau pour lequel le trait distinctif de l'espèce humaine n'est pas la marche vers le progrès, mais la seule perfectibilité, c'est-à-dire une capacité à se rendre meilleur, comme d'améliorer le monde, mais dont les effets ne sont ni garantis ni irréversibles. Cette qualité justifie tous les efforts, mais elle n'assure aucun succès, ce que Döblin démontrera à travers des personnages tels que Wang-Lun, Las Casas ou même Konrad.

De plus, Rousseau croit que chaque progrès induit une régression dans un autre domaine. Dans son *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (1755), les assertions en ce sens abondent: différents « hasards [...] ont pu perfectionner la raison humaine en détériorant l'espèce, rendre un être méchant en le rendant sociable »[1061]. Puis: « Les progrès ultérieurs ont été en apparence autant de pas vers la perfection de l'individu, et en effet vers la décrépitude de l'espèce »[1062]. En somme, il nous incombe d'analyser cette ambivalence inhérente à la raison capable de discerner comme de s'affoler.

Rousseau insiste précisément sur la solidarité des progrès et des régressions. Le propre de l'homme est la faculté d'effectuer des choix qui lui permettent de se changer et de changer le monde, et c'est cette liberté qui l'amène à accomplir aussi bien le bien que le mal. C'est là toute la problématique soulevée par Döblin dans *Amazonas*, lorsque celui- ci montre que la Raison humaine a produit certes une civilisation européenne érudite, riche et rayonnante, mais en confondant le plus

[1060]Selon l'étymologie, Prométhée serait le « Trop » et Epiméthée, le « Pas assez »: ce qui caractérise notre nature humaine: l'ingéniosité et l'impéritie.
[1061] Jean-Jacques Rousseau: *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes.* Texte intégral. « Les Intégrales de philo ». Paris. Nathan 1998, p. 80.
[1062] *Ibid*, pp.88-89.

souvent les moyens et les fins. Les impérialistes européens ont usé de leur raison au détriment d'une éthique. C'est cette perfectibilité même, responsable de ses plus grandes réussites, qui est la source même de son malheur, de la tragédie humaine, c'est elle qui fait éclore « ses lumières et ses erreurs, ses vices et ses vertus »[1063]. La conscience humaine n'est possible qu'en passant par le regard de l'autre, nous dit Döblin. Or ce besoin de reconnaissance se traduit aussi bien en amour qu'en violence. « Le bien et le mal coulent de même source »[1064] et cette source est notre nature humaine complexe, conclut Rousseau. Il s'ensuit alors que tout espoir en un progrès linéaire est absurde, ce que Döblin invoque à deux reprises dans *Amazonas*, une première fois pour condamner l'impérialisme barbare et sans limites des Européens à l'époque de la Renaissance ; une deuxième, comme une sorte de « fatalité », puisque la dernière partie de la trilogie, *Der neue Urwald*, sonne le glas d'une nouvelle ère barbare, le totalitarisme. Ce malheureux constat intervient dans *Prometheus und das Primitive*, lorsque l'auteur nomme enfin l'innommable « fascisme », « résultat d'un prométhéisme décadent »:

> « Die dadurch wieder ermöglichte und seitdem vorherrschende prometheisch-technische Bewegung qualifiert Döblin in ihren Folgen ganz entschieden als « barbarisch »[1065]. Sie führte zur « prometheischen Kolonisierung » der ganzen Welt und- nach der Auflösung der « primitiv- resistenten katholischen Kirche in viele machtlose Kirchen[1066]- zur völligen « Verweltlichung »[1067] oder « Säkularisation »[1068]. Die wissenschaftlich ermöglichte Herrschaft über die Natur und die politisch-ökonomische Herrschaft über den Menschen sind durch keinerlei religiöse « Vorbehalte » mehr eingeschränkt oder « behindert », doch entbehrt die prometheisch- säkularisierte Epoche eines Sinns, der über die Realisierung des reinen « Machttrieb(s) » hinausweist, ist « nihilistisch »[1069] und muß dies, wie sich

[1063] *Ibid*, p.62.
[1064] *Ibid*, p.45.
[1065] Alfred Döblin: « Prometheus und das Primitive ». In: *Schriften zur Politik und Gesellschaft* (note 195), pp.351, 364.
[1066] *Ibid,* p.358.
[1067] *Ibid*, p.359.
[1068] *Ibid*, p.360.
[1069] *Ibid*, p.362.

am Faschismus als dem « Resultat eines entarteten prometheischen Impulses »[1070] zeigt, durch eine « Pseudomystik »[1071] überspielen »[1072].

Ainsi, depuis le processus de colonisation, l'homme « sauvage » n'est que l'objet du désir de l'homme « civilisé », celui qui répand la parole juste et vraie de sa culture pour le bien de l'humanité entière. La philosophie a beau prétendre que tous les hommes sont égaux, elle ne peut en revanche se défendre d'un « européocentrisme » violent qui trouve dans l'idée de progrès son meilleur alibi. Elle s'élève certes contre l'atrocité des crimes conquistadors, le commerce des esclaves, la cruauté des colons, mais elle prend soin toutefois de concilier humanisme et conquête en prônant la civilisation des « sauvages », seul véritable remède au progrès humain. En effet, l'homme des « Lumières » est bien cet homme « civilisé », européen, blanc, mâle, technicien dont parle Buffon. À l'homme sauvage qui habiterait une terre stérile de toute « culture », de tout progrès, de toute véritable création, à cet homme qui serait resté au seuil de l'enfance et même, de sa propre histoire, l'anthropologie des Lumières oppose la figure triomphante de l'homme européen qui a relevé le défi de la nature en la dominant. L'anthropologue Michèle Duchet souligne à cet égard le paradoxe de l'humanisme situé à mi- chemin entre désir d'humanité et volonté de puissance:

> « L'idée de dégénération de certaines variétés d'hommes à l'intérieur de l'espèce humaine enveloppe un racisme latent, puis d'apparence scientifique, qui trouve dans l'écart alors maximal qui sépare le monde sauvage du monde civilisé un semblant de justification [...]. À travers ce débat, une fois de plus, la supériorité de l'homme civilisé ne souffre pas d'être mise en question; là où l'homme civilisé ne souffre pas d'être mise en question; là où l'homme sauvage n'a pu établir son empire, il soumettra la nature à ses vues, et fera éclore les germes d'un monde encore brut »[1073].

[1070] *Ibid*, p.364
[1071] *Ibid* p.366.
[1072] Helmuth Kiesel: *Literarische Trauerarbeit* (note 561), pp. 260-261.
[1073] Michèle Duchet: *Anthropologie et histoire au siècle des Lumières*. Paris. Flammarion 1978, p.18.

Cet Indien, cet homme de la nature que Döblin dépeint dans *Amazonas,* n'est autre qu'un autre lui-même idéalisé, projeté imaginairement et mythiquement dans le passé: origine permanente et recours toujours disponible, modèle possible permettant de juger la décadence de notre modernité, mais aussi d'orienter nos actions, principe de diagnostic et de régénération -sans pour autant retourner à l'état « sauvage »-. *Amazonas* recueille ainsi la vérité des mythes, le « Primitif » jugeant et jaugeant les écarts et les errances du « Prométhée ». En ce sens, l'œuvre döblinienne signe une « Genèse », une naissance, une promesse faite à l'homme de l'« a- venir »:

> « [Döblins] Antwort ist immer noch gültig: Nur in einer auf individuellen und ethisch- religiösen Werten begründeten Gesellschaft könnten sich das prometheische und das primitive Prinzip gegenseitig regenerieren. Aber auch den Umschlag in eine vergeistigte, unprometheische Zivilisation [...] hält Döblin für möglich und bekennt damit abermals seinen ungebrochenen Glauben an die Macht und die Realität wahren Denkens, wahren Geistigkeit »[1074] .

Dans la seconde partie de son *Discours*, Rousseau fait état de la dégradation de l'homme. Celui-ci a *chuté* de l'état de nature, mais qui en est responsable? Rousseau répond en effet que ce n'est pas tant l'homme lui-même, mais l'homme gouverné par d'autres hommes. Le mal est l'œuvre non pas de l'individu seul, mais des hommes en société. Enfin, sa critique de la société correspond une critique des progrès de la civilisation. Rousseau remarque finalement que le « Contrat social » est le rempart du riche contre le pauvre. Les lois du Contrat reconnaissent la propriété, garantissent les richesses et les légitiment:

[1074]Barbara Köhn: « Döblins Rationalitätkritik in *Prometheus und das Primitive* ». In: *Internationales Alfred Döblin Kolloquium Bergamo 1999* (note 311), p.242.

> « L'homme est naturellement bon, je crois l'avoir démontré; qu'est-ce donc qui peut l'avoir dépravé à ce point sinon les changements survenus dans sa constitution, les progrès qu'il a faits et les connaissances qu'il a acquises? Qu'on admire tant qu'on voudra la société humaine, il n'en sera pas moins vrai qu'elle porte nécessairement les hommes à s'entre- haïr, à proportion que leurs intérêts se croisent, à se rendre mutuellement des services apparents et à se faire en effet tous les maux imaginables »[1075].

Dans l'état de nature, l'homme est gouverné par deux principes, la survie et la pitié. S'il parle aussi de l'amour de soi, Rousseau nous fait comprendre que l'amour pour un autre devient alors possible. Cet amour premier se transforme en amour-propre sous l'influence de la société et devient exclusif. L'homme se prend pour fin et cherche à prendre l'avantage sur autrui auquel il se compare. Cet amour-propre asservit l'individu et est d'autant plus difficile à combattre qu'il vient de l'homme lui-même. C'est un principe de servitude, de malheur, de cruauté. Or, la société des hommes est responsable de ce glissement culturel entre amour de soi et amour-propre. La société en est entièrement responsable car elle pousse les individus à la comparaison, donc à la rivalité, et ainsi, à l'inégalité:

> « L'inégalité, étant presque nulle dans l'état de nature, tire sa force et son accroissement du développement de nos facultés et des progrès de l'esprit humain et devient enfin stable et légitime par l'établissement de la propriété et des lois »[1076].

Si la société est responsable de la « dénaturation » de l'individu, elle est aussi responsable du développement de l'inégalité. Elle crée une inégalité politique, car la grande révolution rendue possible par l'état social est la division du travail, qui a pour corollaire l'apparition de la propriété. Or ce progrès est un mal car il a entraîné la formation de deux classes d'individus, les riches et les pauvres, qui sont liés entre eux par un rapport de domination et de servitude. Le « Prométhée » döblinien symbolise ainsi cette « classe » devenue universellement dominante du « civilisé » et

[1075] Jean-Jacques Rousseau: *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (note 1061), p.118.
[1076] *Ibid,* p.110.

que l'on retrouve dans de nombreuses idéologies racistes comme l'idéal « aryen » exalté par les nazis-, opposé au « Primitif » représentant la « classe » des nantis, des opprimés, et qui englobe aussi bien le prolétaire que le sauvage, l'intellectuel ou encore les minorités culturelles ou religieuses.

Celui qui travaille mieux et plus devient plus riche et tient ainsi sous sa domination ceux qui travailleraient avec un rendement moindre, l'inégalité politique engendrant ainsi une inégalité sociale. De plus, la propriété anéantit l'égalité fondamentale entre les hommes face aux ressources de la terre, égalité qui est de fait conforme au droit naturel: « [...]les fruits sont à tous, et [...] la terre n'est à personne »[1077]. Cette inégalité économique, sans aucune légitimité naturelle, est d'autant plus intolérable qu'elle engendre la servitude du plus grand nombre. Et c'est encore la société, par l'établissement du droit de propriété, qui est responsable de la légitimation de cette inégalité. Rousseau s'attaque par là même aux effets pervers et aliénants de la civilisation, tout comme Döblin cherche à comprendre la dégénérescence progressive de la modernité européenne en barbarie absolue:

> « De la société et du luxe qu'elle engendre, naissent les arts libéraux et mécaniques, le commerce, les lettres; et toutes ces inutilités, qui font fleurir l'industrie, enrichissent et perdent les États »[1078].

En effet, Döblin rejoint la thèse de Rousseau selon laquelle la foi absolue dans le progrès est redoutable, car on ne peut jamais se fier totalement à la raison humaine:

> « Der Mensch, der sich hier manifestiert, ist reines Aktionswesen, und der prometheische Impuls -ungeheuerliches Paradox- bringt inmitten des Reichtums einer weit gewordenen Welt einen skelettartigen, ja schattenhaften, nihilistisch vereisten Menschen hervor. (Welch Unterschied zwischen diesem modernen Prometheismus und dem weltglücklichen der Griechen) »[1079].

[1077] *Ibid*, p.82.
[1078] *Ibid*, p.121.
[1079] Alfred Döblin: « Prometheus und das Primitive ». In: *Schriften zur Politik und Gesellschaft* (note 195), pp.361-362.

Ainsi, le pacte des riches est présenté dans le *Discours* comme « le projet le plus réfléchi qui soit jamais entré dans l'esprit humain »[1080]. Or ce contrat a institutionnalisé l'inégalité de la répartition, des richesses en la transformant en inégalité culturelle. L'usage de la raison n'a donc pas pour conséquence nécessaire un progrès d'ordre éthique. Entre le progrès scientifique et technique et le progrès éthique et politique, un abîme se forme, car à mesure que les sciences et les arts progressent, l'inégalité augmente, le luxe, l'oisiveté et la corruption se développent.

Ainsi, le plus grand reproche que Rousseau adresse à la société de son époque est de développer l'inégalité parmi les hommes. Deux cents ans après, Döblin doit faire face aux conséquences dramatiques et pourtant inévitables de l' « hybris » occidental énoncées par Rousseau: ce « dernier terme de l'inégalité »[1081] qui n'est autre que la force d'un seul dirigée contre tous.

l'inégalité physique il est vrai est due à la nature, les hommes n'en sont pas responsables et ne peuvent l'éviter. Mais la supériorité intellectuelle ou physique d'un homme ne lui donne pas le droit de soumettre les autres à son autorité. Chacun est capable de se diriger par soi-même. Ce sont donc bien les hommes eux-mêmes qui créent l'inégalité. Elle n'est ni nécessaire ni inévitable, et ils peuvent la modifier. En revanche, le développement de l'inégalité selon Rousseau est lié à l'apparition de la société. Dans la seconde partie de son *Discours*, le philosophe s'intéresse à la continuité historique des gouvernements qui correspond à un progrès nécessaire de l'inégalité et de la servitude. Cette continuité induit la dénaturation de l'homme qui perd son égalité et sa liberté naturelle:

> « L'inégalité s'étend sans peine parmi des âmes ambitieuses et lâches, toujours prêtes à courir les risques de la fortune et à dominer ou servir presque indifféremment selon qu'elle leur devient favorable ou contraire »[1082].

[1080]Jean- Jacques Rousseau: *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (note 1061), p.94.
[1081]*Ibid,* p.107.
[1082]*Ibid,* p.105.

Les hommes acceptent d'être dominés s'ils peuvent dominer à leur tour. Cette inégalité sociale concerne la richesse, la noblesse, la puissance et le mérite. Mais c'est lorsque le pouvoir devient arbitraire que la société en est réduite à l'état de maîtrise et de servitude. Tous sont soumis à la volonté d'un seul dans un état de servitude absolue.

La pitié, ou l'empathie chez Rousseau doit ainsi « nous inspire[r] une répugnance naturelle à voir périr ou souffrir tout être sensible et principalement nos semblables »[1083]. La pitié est antérieure à la raison, c'est en tant qu'être sensible que l'homme l'éprouve. Elle est la continuité de la bonté naturelle de l'homme et sur elle se bâtit la moralité: « C'est elle qui, dans l'état de nature, tient lieu de lois, de moeurs, et de vertu »[1084]. On comprend alors que Rousseau fasse de la pitié la source de toutes les vertus sociales:

> « En effet, qu'est-ce que la générosité, la clémence, l'humanité, sinon la pitié appliquée aux faibles, aux coupables, ou à l'espèce humaine en général? »[1085].

L'homme naturel ressent de la pitié pour son semblable, car il s'identifie spontanément à sa souffrance. La pitié ne nécessite d'ailleurs aucune réflexion. Mais le développement de la raison « replie l'homme sur lui-même »[1086] et freine le mouvement naturel de la pitié. Ainsi, à mesure que l'amour-propre va se développer, la pitié va s'affaiblir: dans la société, elle est presque totalement étouffée.

Le *Discours* est présenté par Rousseau comme une réflexion anthropologique qui s'adresse à tout homme, quelle que soit sa culture, car elle concerne le genre humain. Cette étude est nécessaire pour élucider le problème de l'origine de l'inégalité parmi les hommes, car la conception de l'homme sous-tend la définition que l'on peut donner du droit naturel. L'objectif de Rousseau est repris par Döblin dans son essai *Prometheus und das Primitive*: il s'agit bien de présenter une histoire de l'humanité et de distinguer dans l'homme ce qui relève de la nature- le « Primitif »- et ce qui relève de la culture – le « Prométhéen »:

[1083] *Ibid*, p.47.
[1084] *Ibid,* p.75.
[1085] *Ibid*, p.74.
[1086] *Ibid*.

« Ô homme, de quelque contrée que tu sois, quelles que soient tes opinions, écoute. Voici ton histoire telle que j'ai cru la lire, non dans les livres de tes semblables qui sont menteurs, mais dans la nature qui ne ment jamais »[1087].

Puis:

« Comment l'homme viendra-t-il à bout de se voir tel que l'a formé la nature, à travers tous les changements que la succession des temps et des choses a dû produire dans sa condition originelle, et de démêler ce qu'il tient de son propre fonds d'avec ce que les circonstances et ses progrès ont ajouté ou changé à son état primitif? »[1088].

[1087] *Ibid*, p.53.
[1088] *Ibid*, p. 44.

C. Döblin en quête d'une « médiété » au service d'une humanité multiple et renouvelée

En explorant différentes cultures de l' « ailleurs », Döblin part à la recherche d'un nouveau cadre conceptuel qui puisse fonder nos actes en tant qu'individus responsables. Quel socle intellectuel et spirituel souhaitons- nous pour bâtir notre vie en commun, dans une société technicienne, inégalitaire, et qui ne laisse aucune place, ni aux utopies d'antan, ni aux idéalismes de demain?

Il est indéniable que le penseur cherche dans *Amazonas* à conduire son lecteur vers l'humanisme des Lumières. C'est précisément ce grand basculement qui, plus que tout autre, est responsable de notre identité présente, car il s'exprime tout entier dans ce début de XXe siècle « progressiste » que Döblin dépeint, émaillé de guerres, de conflits barbares, cette folie [occidentale] des grandeurs, et plus particulièrement, européenne.

Cette recherche de l' « ailleurs » serait la réminiscence d'une Europe debout et de laquelle émane un mouvement hors du commun, qui s'exprime à travers la philosophie et la politique, les sciences et les arts. C'est aussi un va-et-vient permanent entre le passé et le présent, pour nous aider à mieux vivre dans l'avenir.

Ce que Döblin met en avant dans son œuvre *Amazonas*, c'est que les grandes idées des Lumières ne trouvent pas leur origine au XVIIIe siècle : quand elles ne viennent pas de l'Antiquité, elles portent aussi les traces du Moyen Âge, de la Renaissance et de l'époque classique. Les Lumières articulent des idées, qui, dans le passé, étaient polémiques. C'est pourquoi l'*Aufklärung* accueille aussi bien les Anciens que les Modernes, les universalistes que les particularistes. Les concepts d'égalité et de liberté, d'histoire et d'éternité, sont anciens, mais leur combinatoire est novatrice, car c'est bien à l'éveil des Lumières qu'ils sortent des écrits pour passer dans le monde du réel:

> « Es ist ein Unglück für ein Volk, wenn sein Nationsbegriff so wächst wie in Deutschland. In dem Land, das uns jetzt aufgenommen hat (Frankreich), haben mächtige Freiheitskämpfe, starke Köpfe der Literatur und Philosophie unverwüstlich bis zum heutigen Tag in den Begriff der Nation eingetragen und eingegraben: das Wissen von den Rechten des Menschen, vom Stolz des Individuums. Was die alten Religionen lehren und wessen sich die Priester lange nicht mehr annahmen: daß wir freie Wesen sind, keiner anderen vorgestetzt und einer wie der andere aus der Hand derselben Urmacht entlassen, das haben hier die weltlichen Schriftsteller aufgenommen. Und es gelang, dem Nationsbegriff diesen Sinn, den einer Gesellschaft freier Wesen zu geben »[1089].

De plus, Döblin propose un autre lien capital entre l'émergence des Lumières et les nouveaux questionnements du XX e siècle : ce sont des époques de débats plutôt que de consensus. Pourtant, les idées- maîtresses des Lumières- autonomie, finalité humaine de nos actes et universalité- sont à la base même de ce projet qui est aussi celui du XXe siècle individualiste. Comment ce désir d'émancipation de l'individu va-t-il également conduire au Mal absolu, au siècle des totalitarismes?

Afin d'accéder à l'émancipation et à l'autonomie, il faut pouvoir s'y engager, disposer d'une entière liberté d'examiner, de questionner, de critiquer, de mettre en doute : plus aucun dogme ni institution n'est sacré. Döblin ne cesse de le souligner, aussi bien dans ses œuvres narratives que philosophiques et politiques. L'autorité, quelle qu'elle soit, doit être naturelle et non surnaturelle ; c'est en ce sens que le Dieu babylonien Konrad (dans *Babylonische Wandrung*) sera condamné à examiner un monde « désenchanté », obéissant de part en part aux mêmes lois physiques, ou, pour ce qui concerne les sociétés humaines, révélant les mêmes mécanismes de comportement. La tutelle sous laquelle vivaient les hommes avant les Lumières, était, en premier lieu, de nature religieuse. Les critiques à l'encontre de la religion sont toutefois ciblées : ce que l'on rejette, c'est la soumission de la société ou de l'individu à des préceptes dont la seule légitimité vient de ce qu'une tradition les attribue aux dieux ou aux ancêtres. Ce n'est plus l'autorité du passé qui doit orienter la vie des hommes, mais leur projet d'avenir. La critique vise en outre la structure de

[1089] Alfred Döblin: « Verbrannte und verbotene Bücher » In: *Schriften zu Politik und Gesellschaft* (note 195), pp. 343-344.

la société et non pas sur le contenu des croyances. La religion sort de l'État sans pour autant quitter l'individu. Ainsi, le grand courant des Lumières se réclame non de l'athéisme, mais d'une religion « naturelle », le déisme. La finalité de ces critiques n'est pas de récuser les religions, mais les institutions religieuses, de conduire à une attitude de tolérance et à la défense de la liberté de conscience. À la certitude de la Lumière descendue du ciel, de cette verticalité viendra se substituer la pluralité des lumières qui se répandent d'individu à individu[1090].

Döblin se fait une idée bien précise de l'essence du peuple et de sa souveraineté : la source de tout pouvoir réside dans et par le peuple, et rien n'est supérieur à la volonté générale. En outre, la liberté de l'individu à l'égard de tout pouvoir étatique, légitime ou illégitime, est également soulevé dans *Der neue Urwald*, lorsque Twardowski, « das Gewissen der Zeit »[1091] confronte Giordano Bruno à un monde moderne hypertechnicien contraignant l'homme à renier sa propre individualité, ses idéaux et le sens même de la vie[1092]:

> « Der Jammer ist auf der Erde, die Bosheit, die schamlose Niedertracht, und gar keine Vernunft, gar keine Weisheit und gar keine Liebe [...]! Eine einzige Finsternis erfüllte die Kirche [...]. Es ist eine geschändete Menschheit [...]. Sie sitzen tiefer in Schande als in unserer Zeit. Wir haben ihnen alles gegeben, was wir sahen und fühlten. Und [...] dies ist daraus geworden: die Möglichkeit, sich an kein Gesetz zu halten [...]. Und das war nicht Kopernikus und Galilei nicht und ich nicht. Wir wollten den Menschen göttlicher machen in einer göttlichen Welt, sie haben ihn in einen Sumpf getrieben und zu einer gefräßigen Kröte gemacht. Keine Liebe, keine Vernunft, keine Weisheit -nur Gewalt, Mord, und die Einsamkeit und die Angst! Das habe ich gesehen »[1093].

[1090]Ou « horizontalité ». La transcendance se convertit en immanence à la Renaissance. L'individu advient pour le meilleur comme pour le pire.
[1091]« La Conscience du temps ».
[1092]Le savant brûlé en vif en 1600 pour hérésie constituait une menace tant intellectuelle, philosophique que scientifique: la science s'émancipe de la Tutelle du Clergé.
[1093]Alfred Döblin: « Der neue Urwald ». In: *Amazonas- Trilogie* (note 14), pp. 116-117.

Cependant, le principe des Lumières que Döblin met en exergue le plus souvent est celui d'universalité. L'appartenance au genre humain, à l'humanité est plus fondamentale encore que l'appartenance à la société. L'exercice de la liberté se trouve donc contenu dans l'exigence d'universalité et dans le sacré, qui s'est libéré des dogmes religieux et qui s'incarne désormais dans les « Droits de l'Homme » inaliénables et nouvellement reconnus au XVIIIe siècle. Ainsi, la barbarie exercée par les colons espagnols et portugais sur les peuples dits « sauvages » dans *Amazonas* est non seulement déclarée illégitime par l'auteur, mais aussi et surtout condamnée comme « assassinat public », car ordonnée par les gouvernants occidentaux. Au sein de la « Nouvelle Jungle » règne une barbarie renouvelée, le nazisme:

> « Ich gebe euch die Wahrheit, und ihr wißt, daß ich sie gebe, es ist so die Wahrheit für euch wie für den Hungrigen das Brot und für die Augen das Licht, es könnte keiner für euch eine andere Wahrheit finden. Ihr fühlt: ich treibe euch dazu, tausend neue Kanonen zu gießen, euch die Herrschaft und Macht zu verschaffen, was wollt ihr mehr? Stehe einer unter euch und sage: ich will mehr [...]! Es wird alles kommen, was ihr schon wißt und was sich tausendmal ereignet hat, der Wald, Dornen, Käfer, Würmer, Skorpione, Hitze- ihr werdet hungern, es werden viele sterben- die andern-, es werden viele erblinden -die andern- [...], der Wald weint und brüllt, er ist sprachlos- nachher aber werden wir lallen, denn da liegt [...] ein ungeheures Reich, Macht, Gewalt, Herrschaft ohne Maß »[1094].

Si les citoyens jouissent de droits dans le cadre de leur propre société, ils en détiennent d'autres, communs à l'humanité et à chacun : droits non écrits, mais non moins impérieux pour autant. En effet, si tous les hommes, à l'instar de la Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen de 1789 possèdent un ensemble de droits identiques (le premier étant le droit à la vie, autrement dit, ce qui touche à l'intégrité du corps), il s'ensuit qu'ils sont égaux en droits et en devoirs : l'exigence d'égalité découle de l'universalité. Elle doit permettre d'engager des combats qui se poursuivent à l'époque où Döblin écrit ses ouvrages : l'esclavage aboli, l'aliénation de la liberté d'un être humain ne pouvant jamais être légitimée, les opprimés, les

[1094] *Ibid,* pp. 63-64.

marginaux, reconnus dans leur dignité, les femmes égales des hommes devant la loi. Cette affirmation de l'universalité humaine provoque ainsi chez Döblin ce intérêt pour des sociétés autres que celles où l'on naît. À une époque d'effacement, d'oubli, l'auteur a le désir de chercher l'universalité *ailleurs*, et non plus *ici-bas* ou bien encore, *au-delà*.

Le principe de justice est également très présent dans les œuvres de Döblin. Il reprend là aussi l'exigence des Lumières qui consiste à fonder une certaine morale, non pas subjective, mais intersubjective : ainsi, les principes du bien et du mal font l'objet d'un consensus, qui est potentiellement celui de toute l'humanité, et que l'on établit en échangeant des arguments rationnels, fondés sur une caractéristique humaine universelle.

L'autonomie des personnages de Döblin fait ainsi écho à celle que tout intellectuel, selon lui, doit acquérir. Le bon citoyen, écrit Rousseau dans un article tiré de l'*Encyclopédie*, est celui qui sait « agir selon les maximes de son propre jugement »[1095]. Diderot , dans un autre article, esquisse le portrait de son héros idéal : « c'est un philosophe qui, foulant aux pieds le préjugé, la tradition, l'ancienneté, le consentement universel, l'autorité, en un mot tout ce qui subjugue la foule des esprits, ose penser de lui-même »[1096]. On retrouve le même idéal chez Döblin, lorsqu'il ironise sur la situation politique de l'Allemagne de Weimar. Ainsi, il dénonce l'impuissance des masses et des intellectuels allemands, dont l'apathie et la soumission aux ordres des chefs sont sans cesse décriées dans ses œuvres politiques (*Schriften zur Politik und Gesellschaft)*. Ce qui les caractérise, c'est la « deutsche Gemütlichkeit »[1097]:

[1095] Cité par Tzvetan Todorov in: *Nous et les autres*. *La réflexion française sur la diversité humaine.* Paris. Points Seuil, 1989, p.166.
[1096] *Ibid*.
[1097] l'« inertie à l'allemande ».

> « Ach, liebe Freunde, in einem solche Lande Schriftsteller zu sein! -Und man müßte ganz und gar verzagen, wenn man nicht wüßte, wieviel Gutes, Ehrliches, Klares und Bewußtes auch in diesem Lande steckt, das Kant und Goethe, Hölderlin hervorgebracht hat [...]. Aber wir haben es unendlich schwerer in Deutschland, als es Schriftsteller in anderen, vielleicht viel weniger entwickelten Ländern haben, weil nämlich in Deutschland auch der Gegengeist, das Menschenfeindliche, die Menschenverachtung organisiert ist »[1098].

Döblin se gausse alors de cette léthargie impuissante des masses, mais aussi du sentimentalisme tout aussi impuissant des intellectuels, de leur grandiloquence humanitaire masquant leur passivité, leur lâcheté et leur inaptitude à l'analyse. Bien loin, en somme, du héros idéal de Diderot ! Ainsi, l'intellectuel de Döblin est à l'image du philosophe de l'*Encyclopédie*, celui qui ne veut se soumettre sans discussion à aucun maître, celui qui préfère toujours se fonder sur ce qui est accessible à chacun : le témoignage des sens, la capacité de raisonner. C'est aussi pour cette raison que les personnages döbliniens (Konrad, Wang-lun, Las Casas) se posent sans cesse la question de savoir si ce qu'ils font est juste ou inique.
À la fin du XVIII e siècle, Kant confirmera que le principe premier des Lumières réside dans cette adhésion à l'autonomie:

> «Habe den Mut, dich deines eigenen Verstandes zu bedienen! ist also der Wahlspruch der Aufklärung »[1099].

Cependant, Döblin nous rappelle que l'autonomie seule ne suffit pas pour concevoir l'idéal de la conduite humaine. En effet, de la finalité lointaine- qui était Dieu-, on doit passer à une finalité plus accessible. Celle-ci est l'humanité elle-même. Une telle affirmation représente un infléchissement de la doctrine chrétienne plutôt que son rejet. En effet, le contenu du cadre doctrinal n'est pas écarté, puisque « le culte le plus agréable à Dieu est de faire du bien aux hommes »[1100], dira Benjamin Franklin

[1098] Alfred Döblin: « Verbrannte und verbotene Bücher »In: *Schriften zur Politik und Gesellschaft* (note 195), pp. 344-345.
[1099] „Aie le courage de te servir de ton *propre* entendement ! Voilà la devise des Lumières ».In:Immanuel Kant: *Was ist Aufklärung ?* (note 7), p.12.
[1100]Benjamin Franklin: *À La recherche d'un monde meilleur*. Textes réunis par Laurence Chatel de Brancion. Paris. Economica 2007, p.181.

en 1787. L'amour pour les êtres humains n'a plus besoin d'une justification divine. Imaginant un acte d'hospitalité, Franklin commente : « Ce n'est pas pour l'amour du Christ que je vous offre ma maison, mais pour l'amour de vous. »[1101].

Trois ans avant de se convertir au catholicisme en 1941, c'est toujours l'homme qui est au centre des préoccupations döbliniennes, mais déjà s'annonce une foi en l'amour, en l'espérance qui confine au mysticisme. On pourrait alors transposer cette formule de Kant à Döblin, lorsque le jeune prêtre Mariana cherche son humanité parmi les autres hommes :

> « Handle so, daß du die Menschheit, sowohl in deiner Person als in der Person eines jeden anderen, jederseits zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst »[1102].

Un mot désigne le bien-être humain sur cette Terre : c'est *bonheur*. Sa quête est légitime, et remplace celle du salut. Ce qui frappe à la lecture de *Amazonas*, c'est sa parenté avec beaucoup d'ouvrages de l'époque des Lumières. Ainsi, *Candide* (1759) de Voltaire ou encore *Nathan der Weise* (1779) de Lessing, présentent eux aussi un monde naturel, dans lequel les individus sont aussi aux prises avec des forces hostiles purement humaines pour tenter d'atteindre l'épanouissement au sein de leur existence terrestre. « Le meilleur des citoyens contribue au bonheur du monde »[1103], déclarait Voltaire.

La majorité des philosophes et écrivains ne se contentait pas, au XVIII e siècle, d'encourager les réformes sociales, ils mettaient en valeur les expériences individuelles. Et parmi celles-ci, les affectations nous lient les uns aux autres.

[1101] *Ibid*.
[1102] « Agis de telle sorte que tu traites l'humanité aussi bien dans ta personne que la personne de tout autre toujours en même temps comme une fin, et jamais simplement comme un moyen ». In: Immanuel Kant: *Kritik der praktischen Vernunft* (1788).
[1103] Voltaire : *Lettres philosophiques* (1764). Paris. Gallimard 1986, p.8.

« Faites disparaître l'amour et l'amitié, que reste-t-il au monde qui vaille la peine de l'accepter ? »[1104], déclare le philosophe anglais David Hume.

Le bonheur est donc accessible à chacun, il suffit d'aimer et d'être aimé ; mais, de ce fait même, il est fragile. La reconnaissance d'autrui est nécessaire à Las Casas pour vivre, or rien ne peut garantir sa pérennité. Plus un homme est riche en affections, plus il est vulnérable.

Ainsi, le bonheur ne doit pas être réservé à une seule « élite », comme le préconisait la pensée grecque, il appartient à tous. Döblin voudra démontrer à travers *Amazonas*, qu'il est peu recommandable et même dangereux de laisser la totalité d'une existence humaine aux bons soins d'un gouvernement, de confier à l'Etat la prise en charge du bonheur individuel. Quand Döblin dépeint la société dans laquelle il vit, il n'y voit ni égalité de droit, ni égalité de fait. Au-delà des frontières du pays, l'universalité prend un autre sens. Tous les habitants d'un pays devraient en être citoyens ; tous les habitants du globe sont, d'emblée, des êtres humains. Ce que les hommes ont en commun est plus essentiel que ce qui les différencie. Ce que les Stoïciens nommaient déjà « Citoyens du monde ».

« Je suis nécessairement homme et je ne suis français que par hasard »[1105], déclare Montesquieu dans les Lettres Persanes en 1721.

Ceux qui se sentent imprégnés par l'esprit des Lumières chérissent davantage leur appartenance au genre humain que celle à leur propre pays. Lorsque Voltaire demande « Qu'appelez-vous juste et injuste ? », dans un de ses *Dialogues philosophiques*, il répond : « Ce qui paraît tel à l'univers entier ».

[1104] David Hume: *Traité de la nature humaine* (Tome III, *La Morale).* Paris. Aubier Montaigne 1973, p.143.

[1105] Montesquieu: *Les Lettres Persanes.* Paris. Librairie générale française 1984, p.230.

La pensée des Lumières se veut universelle, cosmopolite, selon les philosophes du XVIII[ième] siècle. Il ne s'agit pas seulement des pratiques qui la présupposent, mais aussi d'une prise de conscience théorique. On en trouve les traces dès le III e siècle av. J.-C., en Inde, dans les préceptes adressés aux empereurs ou dans les édits que ceux-ci diffusent. On les trouve encore chez les « penseurs libres » de l'islam aux VIIIe-Xe siècles; ou pendant le renouveau du confucianisme sous les Song, en Chine, aux XIe-XIIe siècles ; ou encore dans les mouvements d'opposition à l'esclavage, en Afrique noire, au XVIIe et au début du XVIIIe siècle[1106]. Il est intéressant de constater que le même élan humaniste s'est développé dans les contrées les plus diverses, ce qui n'a pas échappé à Döblin, toujours à la recherche d'une « alternative » tant intellectuelle que politique. C'est la cas, par exemple, des recommandations de tolérance religieuse, liées à la pluralité des religions pratiquées sur un même territoire : brahmanisme et bouddhisme en Inde, confucianisme et bouddhisme en Chine, présence de musulmans, juifs, chrétiens, zoroastriens, manichéens au Moyen-Orient ; ou encore, en Afrique noire, coprésence de l'Islam et des traditions païennes. Partout on constate- ainsi qu'on le dira souvent en Europe au XVIIIe siècle- que la tolérance est, pour tous, préférable à la guerre et aux persécutions.

Une autre exigence, probablement liée à la précédente, concerne la laïcité, la nécessité de séparer le politique et le théologique, le pouvoir de l'État et celui de la religion. On souhaite que la société des hommes soit dirigée sur la base de principes purement humains- et donc, que le pouvoir terrestre soit entre les mains du Prince plutôt qu'entre celles des intermédiaires avec l'au-delà. Autonomie du pouvoir politique, autonomie aussi de la connaissance. Ainsi de l'idée, présente en Inde, que le roi ne doit pas se soumettre à la tradition, aux présages ou au message des astres, mais qu'il doit faire confiance à la seule investigation rationnelle. Ou encore de la défense, par le célèbre médecin arabe Razi, au IX[ième] siècle[1107], du savoir strictement humain, puisé dans l'expérience et encadré par la seule raison. Les nombreuses inventions techniques qui parsèment l'histoire de la Chine témoignent d'une attitude de libre recherche dans le domaine du savoir. Il en va de même des progrès accomplis dans le monde islamique par des sciences comme les mathématiques,

[1106]Tzvetan Todorov *: Nous et les autres. La réflexion française sur la diversité humaine* (note 1095), p.61.
[1107]*Ibid*.

l'astronomie, l'optique, la médecine. C'est pourquoi Döblin se tourne vers ces « ailleurs », non seulement pour retrouver un certain nombre de valeurs sauvegardées par ces cultures, mais aussi pour les interroger à partir des mêmes questionnements posés par la culture occidentale.

L'écriture döblinienne puise ainsi au coeur même de la pensée de l'universalité, de l'égale dignité de tous les êtres humains, des fondements universels, de la morale, et donc, de l'unité du genre humain. C'est cette pensée de l'universalité qui devient aussi le point de départ du combat contre l'esclavage, en Afrique : en 1615, Ahmad Baba écrit un traité plaidant pour l'égalité des races et refusant donc toute légitimité aux pratiques esclavagistes[1108].

Mais le rapprochement le plus significatif avec l'esprit des Lumières européen reste celui opéré par l'enseignement confucéen en Chine, qui concerne par principe un monde naturel et humain : il pose comme but le perfectionnement de la personne, et comme moyen, l'éducation par le travail. Ce n'est pas un hasard si les philosophes européens du XVIII^{ième} siècle éprouvent une sympathie particulière pour le « modèle chinois ». Ces développements multiples témoignent donc de l'universalité des idées des Lumières, nullement l'apanage des seuls Européens. Pourtant, c'est bien en Europe qu'au XVIII^{ième} siècle s'accélère et se renforce ce mouvement et que se formule la grande synthèse de pensée qui se répand ensuite sur tous les continents : d'abord en Amérique du nord, ensuite en Europe même, en Amérique latine, en Asie, en Afrique. On ne peut manquer de se poser la question : pourquoi en Europe plutôt qu'ailleurs, en Chine par exemple ?

On peut en effet signaler une caractéristique spécifique en Europe et absente ailleurs: l'autonomie politique, celle du peuple et celle de l'individu. Cet individu autonome trouve sa place au sein même de la société, et non en dehors d'elle (comme cela pouvait être le cas des « renonçants » en Inde, des mystiques en terre d'Islam, des moines en Chine). Le propre des Lumières européennes, c'est d'avoir préparé l'avènement conjoint de ces notions : individu et démocratie. Mais comment expliquer que ces idées-là aient pu prospérer précisément en Europe ?

[1108] *Ibid*.

C'est que l'Europe est à la fois une et multiple, comme le souligne Döblin dans *Amazonas,* dans son « appel à la multiplicité » : les puissances européennes forment entre elles une sorte de système, elles sont reliées par le commerce comme par la politique, elles se réfèrent aux mêmes principes généraux. Ce système est fondé, d'une part, sur l'unité de la science et la possibilité de s'entendre sur ce qui constitue un progrès en matière de connaissance; et d'autre part sur la communauté d'un idéal, redevable tant à l'enseignement chrétien qu'aux traditions du droit naturel, comme l'entendait Rousseau qui fait le même constat :

> « Il n'y a plus aujourd'hui de Français, d'Allemands, d'Espagnols, d'Anglais même, quoi qu'on en dise ; il n'y a que des Européens»[1109].

Il faut préciser que, par rapport à d'autres parties du monde, l'Europe se distingue effectivement par la multiplicité des États établis sur son territoire. Si on la compare à la Chine, dont la superficie est à peu près semblable, on ne peut qu'être frappé par la contraste : un seul État, d'un côté, s'oppose aujourd'hui à une quarantaine d'États indépendants, de l'autre. C'est dans cette multiplicité que les hommes des Lumières ont vu l'avantage de l'Europe ; c'est la comparaison avec la Chine qui leur paraît, justement, la plus probante. Hume déclare :

> « En Chine semble exister un fonds considérable de courtoisie et de science dont on aurait pu espérer au cours de tant de siècles qu'il ait éclos en quelque chose de plus parfait et de plus achevé que ce qui en a déjà surgi. Mais la Chine est un Empire parlant une langue unique, régi par une loi unique**,** uni par la même façon de vivre » [1110].

[1109] Jean- Jacques Rousseau: « Considérations sur le gouvernement de Pologne ». In: *Œuvres complètes. Tome III.* Coll. « Bibliothèque de la Pléiade ». Paris. Gallimard 1964, p.960.
[1110] David Hume: *Traité de la nature humaine* (note 1104), p. 87.

Un fonds d'origine inventif et créateur a été étouffé par l'existence d'un empire unifié, où le règne incontesté de l'autorité, des traditions, des réputations établies a provoqué la stagnation des esprits.

Hume est peut-être le premier à voir l'identité de l'Europe, plutôt que dans un trait partagé par tous (l'héritage de l'Empire romain, la religion chrétienne), dans sa pluralité même : non celle des individus, mais celle des pays qui la forment. Mais comment la pluralité peut-elle donner naissance à une telle unité ?

Pour commencer, la pluralité la plus problématique est celle des religions. Si une religion occupait une position hégémonique, ses zélateurs seraient inévitablement tentés d'opprimer les autres, jusqu'à les faire disparaître. D'un autre côté, la présence de deux religions seulement alimenterait par trop la rivalité.

L'Europe n'est pas la première à bénéficier de la pluralité intérieure. Celle-ci avait déjà été responsable de l'épanouissement de la culture grecque ancienne. La disposition géographique des cités grecques, séparées par des chaînes de montagnes, en assurait l'indépendance ; la langue et les intérêts communs favorisaient en même temps la communication. Il en a résulté un bon équilibre entre pluralité et unité. C'était une constellation de cités où pourtant rivalités et débats développaient les esprits. L'Europe selon Hume est bâti sur le même modèle :

> « L'Europe est à présent une réplique à grande échelle de l'exemple que fut la Grèce en miniature »[1111].

De là naît sa supériorité qui ne laissera aucune place aux cultures de l' « ailleurs »: c'est ainsi que Döblin rejoint Montesquieu dont la grande idée politique est que pour favoriser la liberté, dont le droit à la critique est l'une des principales formes, il faut que les pouvoirs soient pluriels, indépendants[1112].

De plus, le problème urgent dont fait état Döblin dans *Amazonas* se pose ici : ce que toutes les nations européennes célèbrent en commun: rationalité scientifique,

[1111] *Ibid*, p.75.

[1112]Ou Séparation des trois pouvoirs: législatif, exécutif et judiciaire. La finalité de cette distinction est d'empêcher qu'un seul ou quelques-uns ne concentrent de manière excessive tous les pouvoirs entre leurs mains: « Lorsque, dans la même personne ou dans le même corps de magistrative, la puissance législative est réunie à la puissance exécutrice, il n'y a point de liberté [...]. Il n'y a point encore de liberté si la puissance de juger n'est pas séparée de la puissance législative et de l'exécutrice ». In Montesquieu: « L'Esprit des lois » (1748). *Livre XI*. In: *Œuvres complètes*. Paris. Nagel 1950, p. 347.

défense des droits de l'homme et de l' État de droit, doit posséder une vocation universelle, et non spécifiquement européenne, sans partage, sans altérité, sans égalité qui ferait basculer le continent entier dans le malheur et le désastre:

> « Sie hatten jetzt alles zu Hause. Die Erde war zu Ende entdeckt und auserobert. Der Teil, der den Weißen nicht gehörte, war so gut wie weiß, sie hatten den Gelben, den Braunen, Roten, Schwarzen ihre Art abgegeben, und die bedienten sich ihrer Waffen und Methode [...]. Die neue Erde hatte ihnen wohlgetan, aber hatte auch ihre Kraft, ihren Hochmut und ihre Roheit gesteigert und ihr Unglück vermehrt [...]. Es gab kein fremdes Land jenseits des Meeres, das Freiheit und Glück versprach. Sie wuchsen auf und traten in die Urwälder ein. Denn dies war Europa »[1113].

L'idéal de l'Europe de la Renaissance, telle que Döblin la décrit, c'est la loi de l'unanimité ; or, sa réalité est la seule majorité. C'est le sens du principe de volonté générale développé par Rousseau et qui consiste à prendre en compte toutes les différences.

Cette généralité, ajoute Rousseau, représente la « somme des différences »[1114] des volontés particulières, « une somme de petites différences »[1115]. Rousseau se sert ici du langage du calcul infinitésimal, tel qu'il a été élaboré par Leibniz. La volonté générale n'est pas une somme d'identités, elle s'oppose même à chaque identité individuelle et consiste à chercher une généralité incluant les différences. Autrement dit, chaque citoyen a son propre intérêt, or l'intérêt diverge d'un individu à l'autre. Si l'on renonce à forcer autrui à se soumettre, la seule solution est de faire en sorte que chacun devienne conscient de la partialité de son point de vue, qu'il s'en détache, et qu'il se place du point de vue de l'intérêt général. C'est ainsi, après tout, que dans une démocratie, les élus sont censés agir dans l'intérêt de tous alors qu'ils ont été élus par les voix d'une majorité. Pour y parvenir, chacun doit se mettre provisoirement à la place de son voisin, dont l'opinion diffère de la sienne, essayer de raisonner comme celui-ci l'aurait fait, afin d'adopter un point de vue qui tienne compte de la différence entre l'un et l'autre.

[1113] Alfred Döblin: « Der neue Urwald ». In: *Amazonas- Trilogie* (note 14), p.7.
[1114] Jean- Jacques Rousseau : *Du Contrat social* (note 414), p.89.
[1115] *Ibid*.

On procèdera donc à une intégration des différences dans une unité d'intérêt général. La leçon des Lumières consiste ainsi à affirmer que la pluralité peut donner naissance à une nouvelle unité selon au moins trois modes : elle incite à la tolérance dans l'émulation, elle développe et protège le libre esprit critique, elle facilite le détachement de soi conduisant à une intégration supérieure de soi et d'autrui. Comment ne pas voir que la construction européenne, aujourd'hui, peut tirer profit de cette leçon-là ?

Les Lumières ne désignent donc plus une doctrine historiquement donnée, mais une attitude à l'égard du monde qu'un auteur comme Döblin se doit – intellectuellement et éthiquement- de pérenniser. On continue d'accuser l'*Aufklärung* d'être à la source de nos maux anciens et actuels: colonialisme, génocide, règne de l'égotisme à l'occidental. Ou bien pour lui demander de nous venir en aide et combattre les tares futures. On propose alors de « rallumer les Lumières ». Ou encore de les faire rayonner jusqu'aux contrées et cultures qui ne les ont pas encore connues. En même temps, les maux combattus par cet esprit se sont avérés plus résistants que ne l'avaient imaginé les penseurs du XVIII^{ième} siècle. Ces maux se sont même multipliés depuis. Les adversaires traditionnels des Lumières –totalitarisme, obscurantisme, fanatisme- réapparaissent si les hommes n'ont pas le courage et le désir d'autonomie et de liberté.

Comme l'affirme Döblin, les hommes ont besoin de sécurité et de consolation non moins que de liberté et de vérité. Ils préfèrent confier leurs intérêts propres plutôt que de consentir aux valeurs universelles. Et le désir du pouvoir, entraînant l'usage de la violence, n'est pas moins caractéristique de l'espèce humaine que l'argumentation rationnelle. À cela se sont ajoutés les « détournements »[1116] modernes des acquis des Lumières, scientisme, désacralisation radicale, perte de la foi comme du sens:

[1116]Terme utilisé par Tzvetan Todorov in: *Nous et les autres* (note 1095), p. 517.

> « Man muß wissen, daß es zu allen Zeiten eine gefährliche Sache war, ein freier Mensch zu sein [...]. Die Zeit der Großstaaten, der Technik und der traurigsten jemals erdachten « Naturwissenschaft » ist eine Zeit der Eroberer, der Spieler und der einsamer Menschen. Innerlich haben die Technik, die modernen Schein-Naturwissenschaften und die Großstaaten die Menschen zerstückelt und entleert; - was die Gewalt, die dann irgendwo nackt auftritt und Menschen und Völker überfällt, tut, ist nur ein Supplement. Man kann sich schwer vorstellen, daß zu irgend einer Zeit die Armut und Unwahrhaftigkeit der Existenz offenkundiger war »[1117].

Döblin a su garder vivant l'esprit des *Lumières*, bien qu'il n'y fasse pas explicitement référence. Cependant, l'humanisme et l'engagement dont il fait preuve tout au long de sa vie témoigne d'une transmission d'ordre éthique évidente et dont les paradigmes philosophiques sont l'héritage d'un Spinoza, d'un Rousseau, d'un Montesquieu ou d'un Kant.

Cet « âge de la maturité », que les auteurs du passé appelaient de leurs vœux, et repris par Döblin, ne semble pas faire partie du destin de l'humanité : celle-ci est condamnée à chercher la vérité plutôt qu'à la posséder. Lorsque l'on demanda à Kant si l'on vivait désormais à une époque éclairée, il répondit :

> « Non, mais dans une époque en voie d'éclairement »[1118].

[1117] Alfred Döblin: « Der Ernst des Lebens »(November 1938). In: *Kleine Schriften* IV. Olten/ Freiburg in Breisgau. Walter Verlag 2005, p.123.

[1118] « Wenn denn nun gefragt wird: Leben wir jetzt in einem aufgeklärten Zeitalter? So ist die Antwort: Nein, aber wohl in einem Zeitalter der Aufklärung ». In: Kant: *Was ist Aufklärung ?* (note 7), p. 20.

Telle serait la vocation de notre espèce : recommencer chaque jour ce labeur, tout en sachant qu'il se situe dans la visée et non dans le but.

Si l'on avait posé la même question à Döblin, en 1945, plus de cent-cinquante ans après *Was ist Aufklärung ?* , peut-être aurait-il répondu, ironique : la désirons-nous vraiment, cette autonomie, cette sortie de l'obscurantisme, quitte à renoncer à notre « petite » liberté et à se risquer au *jeu*, incertain et dangereux, qui implique chacun dans le même désir et le même devoir de responsabilité?

SECTION 4:

L'Europe du XX e siècle: « Nouvelle Jungle » et mauvaise « *mimesis* ».

A. L'Allemagne, civilisation « mortelle » de l'Europe prométhéenne

Dans *Der neue Urwald*, Döblin jette à la face de l'Occident de Copernic, Galilée et Giordano Bruno toute la misère tant politique qu' affective de l'Europe du XX e siècle. Sur fond autobiographique, l'auteur décrit une jeunesse allemande « sans Dieu »[1119], privée d'amour, de sens et d'avenir dans un pays dévasté et humilié par la guerre de 1914, puis l'arrivée des nazis et la fin d'une vie:

> « Es war eine sonderbare, unheimliche Welt [...]. Vielleicht muß die Gewalt und die Herrschaft über uns erst ungeheuer geworden sein, vielleicht muß man erst ganz verzweifeln, bis es besser wird [...]. Mit Scham bedeckt gingen Menschen herum, unzählige Gesichter waren verschlossen vor der Schande, die man erduldete, aber tausend Dinge, die die Macht wollte, wurden spielend verwandelt. Es ging schwer und ganz ernst [...]. Damals waren die Gegner nicht kenntlich an ihrer Farbe: weiß und dunkel. Sie hatten alle weiße Haut »[1120].

Cependant, ajoute Döblin, le tyran moderne ne peut plus réduire un peuple en esclavage ni l'exterminer en toute impunité comme ce fut le cas lors des Conquêtes du « Nouveau Monde ». Comme l'annonçait Freud à la même époque, tant que l'on brûlera des livres et non des hommes, la barbarie ne triomphera pas:

[1119]Référence à l'ouvrage de Öden von Horwath de 1937: *Jugend ohne Gott* et à une jeunesse allemande étouffée dans la masse, bâillonnée par l'autoritarisme national- socialiste et soumise à l'obéissance d'un nouveau dieu, un nouveau guide, au service de la mort elle-même.
[1120]Alfred Döblin: « Der neue Urwald ». In: *Amazonas- Trilogie* (note 14), pp.137-138.

> « Daß man aber die Völker nicht töten und ausmerzen konnte wie in früheren Zeiten und daß sie auch nicht von selbst zusammenschmolzen, war das Unglück der Herren und Bezwinger »[1121].

Le « Tigre Bleu » a dévasté tous les peuples jadis conquis par les Blancs. Maintenant que la terre appartient à la seule Europe « Nombril de la Terre »[1122], c'est sur son propre sol qu'elle va reproduire ses pulsions meurtrières et détruire le peu d'énergie vitale dont elle disposait encore. Döblin rend ainsi la parole au peuple indien survivant en reliant une fois encore la réalité du présent à la vérité d'un passé historique:

> « Wir wissen, wer die Weißen sind. Sie kommen aus ihren Ländern, wo Unordnung herrscht, und bringen Zerstörung. Wo sie gehen, ist Zerstörung. Es ist gemeldet worden: Am Himmel unter dem Lager des Großvaters liegt der blaue Tiger. Wenn die Erde schlecht wird, gerät der Große Vater in Zorn, schickt den blauen Tiger auf die Erde und läßt zerstören »[1123].

l'« Allemand » devient ainsi le symbole du « surhomme » déchu et la conséquence immédiate du « prométhéisme » calculateur, positiviste, inhumain. La « raison », dit Döblin, a échappé à ceux qui ont cru aveuglément en un Dieu mauvais, puis en un roi tyrannique, et enfin, en la perfection d'un monde fini. La raison ne peut régner seule dans ce monde, tout comme l'individu ne peut vivre seul sa vie entière, sans la présence d'autrui, sans son amour, sa volonté propre, et même, sans sa différence. C'est toute la problématique des romans de l'exil que sont *Babylonische Wandrung, Amazonas* et *November 1918* (1937-1943). Les Allemands étaient, sont et seront toujours de vulgaires sujets soumis à n'importe quelle autorité, quelle qu'elle soit. Döblin explique en effet dans son roman *November 1918* la révolution manquée des Allemands. Siècle après siècle, c'est la même histoire qui se perpétue. La raison pour laquelle « 1933 » a eu lieu, c'est qu'au fond, rien n'est réellement arrivé en 1918: la fin de Spartakus sanctionne un errement qui n'est qu'une farce dégénérant en drame. La révolution allemande est, dans l'interprétation que Döblin en fait *a posteriori*, le

[1121] *Ibid,* p.138.
[1122] « Nabel der Welt ». « *Das Land ohne Tod* ». In: *Amazonas- Trilogie* (note 14), p. 32.
[1123] Alfred Döblin: « Der neue Urwald ». In: *Amazonas- Trilogie* (note 14), p.170.

double dérisoire et ubuesque d'Octobre et des Juillets révolutionnaires, un non-lieu et un non- événement :

> « Ja, in diesem weiten, vom Krieg nicht verwüsteten Lande irrt die Revolution, die sich in andern Ländern als Furie benahm, Brände warf und die Menschen aus den Häusern schleuchte, sie irrt in Deutschland klein und kleiner geworden wie ein Blumenmädchen im zerrissenen Röckchen, zitternd von Kälte, mit blauen Fingern herum und sucht Obdach [...]. Ach, wie es ihrer großen Schwester in Rußland ging! »[1124].

Et ailleurs :

> « Bisher sind wirkliche revolutionäre Massen nicht in unser Gesichtsfeld getreten. Man kann einem, wenn er eine Revolution beschrieben will, dies zum Vorwurf machen. Aber es liegt nicht an uns. Es ist eben eine deutsche Revolution »[1125.]

Autrement dit, le sous-titre « une » révolution allemande s'oppose à « la » Révolution française ou russe, l'article indéfini faisant choir la révolution, de ce qu'elle a d'unique, d'exemplaire et de notoire, dans l'indéterminé. Une révolution allemande, c'est ce qui n'a pas, à proprement parler, d'identité révolutionnaire. Et c'est précisément parce qu'elle est allemande qu'elle ne peut avoir d'identité. Il existe donc selon Döblin une continuité allemande, transcendant les époques, les luttes de classes et les oppositions politiques, dans laquelle la révolution s'enlise et le (re)nouveau résiste. En d'autres termes, l'histoire allemande n'échappe pas à son *fatum*.

[1124] Alfred Döblin: *November 1918. Band II.* „Verratenes Volk" (note 439), p. 245.
[1125] *Ibid*.,p.242.

Dans cette même perspective, le psychanalyste suisse Carl Gustav Jung (1875-1961) lui aussi vit aux marges de la germanité : si l'auteur estime en effet qu' « il n'est d' Allemand, aux yeux de l' Européen, qui puisse secouer sa culpabilité collective en prétextant l'ignorance »[1126], il n'exempte pas pour autant l'Europe de sa responsabilité. Car le national-socialisme fut l'aboutissement d'un état latent qui existait partout, depuis longtemps.

De plus, la culpabilité concerne aussi l'Eglise chrétienne, «comme l'Europe, qui a enfanté des monstres. De même que l'Europe doit rendre des comptes au monde, l'Allemagne doit rendre des comptes à l'Europe»[1127]. En dernier lieu, explique Jung, l'Allemagne a été l'organe d'élection par lequel se sont exprimés les problèmes européens. La crise de l'esprit moderne a éclaté dans la catastrophe allemande. Sur les traces de Nietzsche en effet, Jung constate, après le crépuscule des dieux antiques, celui du Dieu chrétien, laissant les hommes au bord du vide spirituel:

> « [...] die weißen Menschen, alle Kinder Gottes, vom Höchsten liebevoll betreut und für die ewige Seligkeit erzogen, und alle wußten sie genau, *was* man tun und *wie* man sich benehmen müsse, um aus der irdischen Vergänglichkeit in ein ewiges, freudevolles Dasein zu gelangen. Wir können von einer solchen Wirklichkeit nicht einmal mehr träumen. Die Naturwissenschaft hat diesen holden Schleier längst zerrissen. Jene Zeit liegt hinter uns wie die Kindheit, wo der eigene Vater noch der schönste und mächtigste Mann im ganzen Land war »[1128].

Jung estime ainsi que les Européens auraient bien besoin de s'inspirer de l'attitude des Hindous envers le monde, à redécouvrir au fond d'eux-mêmes l'Orient intérieur et créateur :

[1126]« [...] so kann der Deutsche auch seine Kollektivschuld vor dem Europäer nicht dadurch abschütteln, daß er Nichtwissen vorschützt ». Cité par C.G. Jung: « Nach der Katastrophe » (pp. 219-244). In: *Gesammelte Werke. Vol.10. Zivilisation im Übergang.* Hrsg. Von Lilly Jung- Merker. Dr. Phil. Elisabeth Rüf. Walter Verlag. Olten und Freiburg-in-Breisgau 1974, p. 222.

[1127] «so gut wie auf Europa, die Mutter von Monstren. Wie Europa der Welt, so muß Deutschland Europa Rechenschaft ablegen ». *Ibid*.

[1128] Carl Gustav Jung: « Das Seelenproblem des modernen Menschen » (pp. 91-113). In: *Gesammelte Werke. Vol.10* (note 1126)., p.98.

« Ich habe einen indianischen Freund, der [...] sagte mir : « Wir verstehen die Weißen nicht. Sie wollen immer etwas, sie sind immer unruhig, sie suchen immer etwas. Was suchen sie? Wir wissen es nicht. Wir können sie nicht verstehen. Sie haben so scharfe Nasen, so dünne, grausame Lippen, solche Striche im Gesicht. Wir glauben, daß sie alle verrückt sind. » [...]. Wir [die Abendländer] sind nämlich noch nicht einmal auf den Gedanken gekommen, daß der Osten uns von innen fassen könnte. Ein solcher Gedanke erscheint uns wohl fast unwahnwitzig, weil wir nur an Kausalverbindungen denken [...]. Der Osten scheint tatsächlich mit der Verursachung unserer derzeitigen Geistesveränderung etwas zu tun zu haben. Nur ist dieser Osten kein tibetanisches Mahatmakloster, sondern in der Hauptsache inwendig in uns. Er ist wohl unsere eigene Seele, die am Werke ist, neue Geistesformen zu schaffen, Formen, welche seelische Wirklichkeit enthalten, die der schrankenlosen Beutegier des arischen Menschen heilsame Dämpfer aufsetzen sollen »[1129].

Devenir supranational, européen, supraeuropéen, oriental, disait déjà Nietzsche. Transformer l'homme intérieur, dit Jung, pour qu'enfin l'âme « européenne » s'éveille au mystère de la nature humaine:

« [...] wenn wir vom Seelenproblem sprechen, so reden wir eigentlich von Dingen an der Sichtbarkeitsgrenze, von intimsten und zartesten Dingen, von Blüten, die sich nur in der Nacht öffnen [...]. Es gibt Leute, die böse Träume haben, welche ihnen sogar den Tag verderben. Und das Leben des Tages ist für viele Menschen ein so schlechter Traum, daß sie sich nach der Nacht sehnen, wo die Seele erwacht. Ja, es scheint mir, daß es heutzutage besonders viele solcher Leute gebe, weshalb ich auch meine, daß das moderne Seelenproblem solchermaßen beschaffen sei, wie ich es geschildert habe »[1130].

[1129] *Ibid*, pp. 106-110.
[1130] *Ibid*, pp. 111-112.

Le rejet d'un monde débordant de haine, le rêve d'un Orient spirituel tel que le conçoit Döblin, constituent la trame d'un autre grand roman : *Das Glasperlenspiel* (1943) de Hermann Hesse, émigré d'Allemagne du Sud en Suisse avant 1914. Poursuivant ses réflexions des années vingt sur le déclin de l'Europe, l'écrivain fustige l'esprit brut (*Ungeist*) de son époque, de ces temps « chaotiques et babyloniens »[1131]. Il reprend lui aussi le thème de Babylone traité par Musil et Döblin. Comme eux, il incrimine la culture bourgeoise, son matérialisme et les deux principales « maladies de l'esprit » que sont le technicisme et le nationalisme. Hesse imagine alors une communauté idéale de la culture qu'il nomme *Kastalien* (la Castalie »), sorte d'îlot de spiritualité dans la tradition humaniste et qui fait écho à *La Cité de Dieu* de Saint-Augustin ou encore, à la fameuse *Utopia* de Thomas More.

La « Castalie » est un retour aux sources orientales, à la méditation, à la contemplation intérieure. Hesse, qui a très tôt perçu l'appel de l'Inde d'abord, de la Chine ensuite, a voulu créer un syncrétisme de l'esprit occidental et de l'esprit oriental, afin de rétablir l'unité fondamentale de l'homme et du monde.

Enfin, il semble pertinent d'évoquer ici la pensée européenne du philosophe Edmund Husserl (1859-1938) qui a exprimé sur la question des idées particulièrement originales et qui s'apparentent fortement aux idées « döbliniennes ». Le père de la phénoménologie transcendantale, qui fut le maître de Heidegger et son prédécesseur à l'Université de Fribourg, a cherché à remédier à la barbarie des années trente par un rajeunissement du rationalisme moderne. La critique de la modernité commence chez lui par le constat suivant : à partir de Galilée, puis du siècle des Lumières, il y eu déviation du rationalisme, aliéné en naturalisme et en positivisme, perverti par un scientisme illusoire. Husserl s'inscrit donc en faux contre les théories racistes. Il affirme que les peuples ne sont pas des unités d'ordre biologique, mais des entités spirituelles, tout comme l'Europe, que le philosophe définit, dans une conférence prononcée à Vienne en 1935 et intitulée *Die Krisis des europäischen Menschentums und die Philosophie*, comme « figure spirituelle »[1132] .

[1131] „ chaotisch und babylonisch". In: Hermann Hesse: *Das Glasperlenspiel*. Zürich. Suhrkamp Taschenbuch Verlag 1978, p.389.

[1132] « die geistige Gestalt Europas ».In: Edmund Husserl: *Die Krisis des europäischen Menschentums und die Philosophie* (note 12), p. 26.

En d'autres termes, l'Europe n'est pas une juxtaposition de nations, mais une unité supranationale tendant vers un but situé à l'infini, toujours inaccessible, mais permettant un surpassement continu des nations et des individus[1133]. L'Europe n'est pas une notion géographique, car en tant que « figure spirituelle », elle englobe d'autres territoires participant de sa civilisation, mais elle a pourtant un lieu de naissance et un point de départ historique : la Grèce du VII e et du VI e siècles avant notre ère[1134].

Le philosophe ne peut que s'interroger et constater que la philosophie est en danger : la finalité née pour l'humanité européenne avec la naissance de la philosophie grecque est-elle ou non incluse par essence dans l'humanité comme telle ? Husserl prône ainsi une nouvelle intériorité, une nouvelle spiritualité :

> « Die Krise des europäischen Daseins hat nur zwei Auswege: Den Untergang Europas in den Entfremdung gegen seinen eigenen rationalen Lebenssin, den Verfall in Geistfeindschaft und Barbarei, oder die Wiedergeburt Europas aus dem Geiste der Philosophie durch einen den Naturalismus endgültig überwindenden Heroismus der Vernunft. Europas grösste Gefahr ist die Müdigkeit. Kämpfen wir gegen diese Gefahr der Gefahren als « gute Europäer »[...] »[1135].

L'appel döblinien aux peuples européens contre la barbarie se retrouve ainsi dans *Amazonas*, ce livre ouvert où se nouent désir de savoir et désir de liberté, par-delà la différence des temps et les intérêts de la connaissance. Ce livre- fleuve contient tous les maux de ceux qui, comme Döblin, ont souffert en leur siècle de l'exil. Comme lui, quatre siècles auparavant, le jeune La Boétie composait son *Discours de la servitude volontaire* (1547-1548); comme lui, il assistait, impuissant, à l'irrépressible désir des puissances européennes d'installer l'idéologie civilisatrice partout dans le monde. La servitude volontaire, c'est le « toujours déjà su » et le « jamais vraiment pensé » de la réflexion politique et que Döblin va lui aussi introduire dans *Amazonas*:

[1133] " Es ist nun nicht mehr ein Nebeneinander verschiedener, nur generativ, nur durch Handel- und Machtkämpfe sich beeinflussender Nationen, sondern: Ein neuer von Philosophie und ihrer Sonderwissenschaft herstammender Geist freier Kritik und Normierung auf unendliche Aufgaben hin durchherrscht das Menschentum, schafft neue, unendliche Ideale! [...]".*Ibid*, p.60.

[1134] " Europa [...] hat eine scharf abgehobene Geburt und Geburtsstätte, eine geistige natürlich [...]. Ich meine nicht geographisch ein Land, obschon es auch das hat, sondern eine geistige Geburtsstätte in einer Nation bzw. in einzelnen Menschen und menschlichen Gruppen dieser Nation. Es ist die altgriechische Nation im 7. und 6. Jahrhundert v. Chr.". *Ibid*, p.34.

[1135] *Ibid*, pp.43-45.

> « Die Masse [...] ist faul, abstrakt, ein toter Gegenstand. Was mag überhaupt die Masse? Schnaps. Gebt ihr Schnaps, dann seid ihr ihr Gott. Käme es auf die Massen an, so säßen wir noch im Urwald [...]. Die moderne Welt [...] ist von Mythologie durchsetzt, von Überzeugungen, Glauben, Rückständen früherer Jahrhunderte [...]. Der gespenstige Machtgott war nicht tot, er saß unter ihnen, sie waren stolz, ihn unter sich zu haben »[1136].

En ce sens, entendre le *Discours* de La Boétie revient à penser notre société avant la « révolution copernicienne », ce « temps d'avant le temps » dont parle Döblin dans la première partie de sa trilogie, *Das Land ohne Tod*. C'est justement toute la réflexion de Döblin qui opère un déplacement vers le mouvement même du texte. Encore faut-il pour effectuer ce déplacement ne pas rester sourd ici et maintenant à l'oppression, comme c'est le cas en Allemagne. C'est parce que Döblin nous relate comment cette lutte des dominés de son temps s'est retournée contre eux avec le surgissement d'une nouvelle machine d'oppression et comment sous la forme du totalitarisme bureaucratique le peuple est devenu son propre ennemi que le *Discours* de La Boétie nous semble pertinent[1137]. Cette écriture oblique au service de la liberté qui porte en elle l'aveu qu'il n'est pas de lieu privilégié d'où penser le politique, rejette tout projet politique de maîtrise du social, car une telle écriture est dans sa pratique même, invitation à la liberté, plus, incitation sans fin à l'invention historique. Enfin, la lecture du *Discours* de La Boétie renvoie au présent döblinien, tout comme la première partie d'*Amazonas* renvoie à l'époque de La Boétie. Par un *jeu* de miroir, La Boétie « réfléchit » Döblin en une nouveauté « antique » et part le rejoindre en ce lieu critique jamais épuisé de l'histoire. Lorsque Döblin regarde par-dessus son épaule et bondit vers le XVI e siècle, il retraverse le temps et déconstruit totalement l'espace présent du discours politique[1138]. La question de La Boétie nous intéresse ici, car elle continue de saisir notre histoire, notre présent, notre liberté. Cette question

[1136]Alfred Döblin: « Der neue Urwald ». In: *Amazonas- Trilogie* (note 14), pp. 60-63.

[1137]Le propos de La Boétie est à ce titre très actuel, il ne vieillit pas et nous constatons, à la suite de Döblin, que le Progrès, dans ce cas précis, est un leurre.

[1138]« Gleich nachher springt die Erzählung nochmals ab [...]: aus der Strafkolonie entflieht ein Trupp Gefangener, die sich, wie die ersten europäischen Kolonisatoren, wieder den Weg durch den Urwald bahnen. Die Novellen sind zu Ende. Nochmals höchster epischer Ton: diese Europäer werden von der Natur [...] verschlungen; zum Schluß triumphiert die Schlangengöttin des Amazonenstroms ». Ferdinand Lion: « Maß und Wert 2 »(1938/39). In: *Alfred Döblin im Spiegel der zeitgenössischen Kritik* (note 306), p.358.

est celle de la servitude volontaire et c'est parce qu'elle est une question trans-historique que nous sommes capables de l'entendre. Comment se peut-il, demande La Boétie, que la plupart obéissent à un seul, non seulement lui obéissent, mais le servent, non seulement le servent, mais veulent le servir?:

> « Chose vraiment surprenante [...], c'est de voir des millions et des millions d'hommes, misérablement asservis, et soumis tête baissée, à un joug déplorable, non qu'ils y soient contraints par une force majeure, mais parce qu'ils sont fascinés et, pour ainsi dire, ensorcelés par le nom *d'un*, qu'ils ne devraient redouter, puisqu'il est *seul*, ni chérir, puisqu'il est, envers eux tous, inhumains et cruel. Telle est pourtant la faiblesse des hommes! Contraints à l'obéissance, obligés de temporiser, divisés entre eux, ils ne peuvent pas toujours être les plus forts »[1139].

Et Döblin de se demander, par glissement hors de l'histoire, à quel moment a eu lieu un tel renversement, quel événement a pu se produire pour que les hommes tombent de la liberté dans la servitude? La Boétie utilise le terme de « malencontre »[1140], cet accident tragique, cette malchance insidieuse dont les effets ne cessent de s'amplifier au point que s'efface la mémoire de ce qui eut lieu avant, au point que l'amour de la servitude volontaire s'est substitué au désir de liberté. La « malencontre » est bien cette dialectique brisée qui n'aurait jamais dû se produire, ce moment historique de la naissance de l'Histoire, cette chute de la société dans la soumission volontaire et que la modernité a coutume de nommer la naissance de l'État. C'est là, selon La Boétie, que se dévoile toute la déchéance- peut-être irréversible- de l'homme « nouveau », cet être que Rousseau appellera plus tard « dénaturé » et que Döblin, encore plus tard, verra sombrer dans le chaos de la guerre, puis de la masse dressée à bannir tout amour de soi et de l'autre au profit d'un seul ordre, abstrait et invisible, au nom de la « Nation », du « Surhomme », à la gloire des nouveaux héros de la civilisation:

[1139]Etienne de La Boétie: *Discours de la servitude volontaire* (note 315), p.195.
[1140] *Ibid*, p. 197.

> « Die Nation ist die größte aller Realitäten. Sie muß sich gegen die heutige Masse wenden. Die Herrschaft der Besten wird die Realität von morgen sein und die Diktatur der Untermenschen ablösen. [...]. Die Zeit der heroischen Entscheidungen ist nahe [...]. Nation ist in Deutschland immer ein gängiger Artikel gewesen, jetzt ist er ein richtiger Reißer [...]. Nation! Wenn man gleiche Lebensart, Gewohnheiten, Sprache meint, braucht man sie weiter nicht zu bemühen; zu verherrlichen braucht man sie gewiß nicht. Was man aber vorhat, ist etwas anderes. Man will eine Haltung aus der Großväterzeit konservieren [...]. Nation war die Sache der Könige, jetzt sind wir Könige. Unsere Sache ist aber die Technik und Industrie, nichts anderes, und sie sind im Begriff, die Welt umzustürzen »[1141].

L'individu, perdant la liberté, perd aussi son humanité. Il devient « in-nommable », car il ne connaît plus son nom. Être humain, dit La Boétie, c'est être libre, l'homme est un « être-pour-la-liberté ». Quelle est cette « malencontre » qui a pu porter l'homme à renoncer à son être, voire à le nier définitivement? Döblin part ainsi en quête de l'énigmatique « malencontre » en tentant de déchiffrer les différents événements politiques, sociaux et spirituels qui ont poussé l'homme à se déshumaniser. C'est la société divisée qui bannit la liberté au profit de la servitude. Avec la naissance de l'Histoire, la société occidentale apparaît, l'être divisé permet de ce fait le triomphe de la tyrannie.

Döblin rejoint à cet égard La Boétie en diagnostiquant à son tour la nature du mal qui gangrène tout corps social divisé. Cette fracture n'est pas une structure ontologique de la société, comme le démontre Döblin dans *Der neue Urwald* lorsqu'il met en scène un débat entre Blancs et Indiens:

[1141]Alfred Döblin: « Der neue Urwald ». In: *Amazonas- Trilogie* (note 14), pp.70-71.

« (Vivien) Jeder sucht sich einen Platz, wo er ihn findet. Wer keinen findet, ist schlecht dran. Es gibt Reiche und Arme. Die meisten sind arm. [...]. (Mira) Wollen die Reichen sich der armen Leute entledigen und sie töten, so daß nur die Reichen übrigbleiben? (Vivien) Nein, die Armen wollen sich der Reichen entledigen und ihnen ihren Reichtum wegnehmen. (Mira) Aber das ist doch unmöglich. Von wo wissen denn die Armen, daß sie den Reichen den Reichtum wegnehmen sollen und daß dann die Ordnung kommt? (Vivien) Das ist die Gerechtigkeit. (Mira) Nein, das ist nicht die Gerechtigkeit. Die Reichen sollen dann die Armen, die sie berauben wollen, töten, denn sie sind Störenfriede und haben keine Vollmacht »[1142].

Autrement dit, avant l'apparition malencontreuse de la division sociale existait, par conformité à la nature de l'homme, une société sans oppression et sans soumission. Or, ce savoir qui pour La Boétie ne pouvait être qu' *a priori*, voici qu'il s'inscrit, pour Döblin qui fait écho à l'interrogation du *Discours*, dans l'ordre de la connaissance. Ce que La Boétie ne connaissait pas, Döblin et ses contemporains,à l'inverse, en ont acquis un savoir empirique, issu non plus de déductions logiques, mais bien d'observation directe. C'est ainsi tout l'objet de la réflexion döblinienne qui part « à la recherche du temps perdu », celui où régnaient des sociétés d'avant la civilisation, d'avant l'écriture, d'avant l'Histoire[1143]. Il s'agit bien entendu des peuples de ce « Nouveau » Monde auxquels les Blancs ont transmis la maladie mortelle de la division. Ces sociétés à visage humain et sans État apparaissent alors à Döblin comme des sociétés premières et originelles survivantes restées dans l'ignorance totale du « mal à l'encontre » de l'homme naturel ou plutôt, de la nature humaine:

[1142]*Ibid*, pp.168-169.

[1143]Döblin ose ainsi confronter cette Europe du calcul, de la précision et des belles lettres, à ces cultures de l'oralité, joyauses, multiples et vivantes. L'Europe est en effet, selon lui, réduite au silence face au déterminisme de l'histoire. Ses dirigeants eux aussi sont devenus « a-phones » car inaudibles à force de ne plus « prendre » la parole pour s'adresser aux autres : « Als Umkehrung der ethnologischen Diskurse, die indoamerikanische, afrikanische, australische Kulturen als schriftlos bezeichnen, betont Döblin die Stimmlosigkeit, den Mangel an mündlicher Kultur bei europäischen Machthabern (« Ich der König, der stumme ») ». Teresa Delgado: « Poetische Anthropologie. Interkulturelles Schreiben in Döblins *Amazonas*- Trilogie und Hubert Fichtes *Explosion. Roman der Ethnologie* (pp. 151-166). In: *Internationales Alfred Döblin Kolloquium Leipzig 1997* (note 1016), pp.156-157.

> « Man betrachtet die braunen Leute, wie sie fischen und nichts tun, jagen und nichts tun, schlafen, essen, tanzen, lieben. Man sieht, wie sie sich vorbereiten zur Jagd, wundert sich, begleitet sie, dann macht man's wie sie. Man lernt mit dem Blasrohr schießen, man betrachtet die Bäume, hört auf die Wahrsagevögel »[1144].

L'absence d'État implique en effet la non -division de l'être et par là même, l'absence réelle d'inégalité. Personne, en d'autres termes, ne peut détenir tous les pouvoirs entre ses mains. Döblin le signale effectivement lorsqu'il décrit les sociétés « primitives » qui partagent les hommes en détenteurs du pouvoir et assujettis au pouvoir et divisent le corps social en dominants et dominés. C'est la raison pour laquelle le chef ne commande pas, car il ne peut incarner le pouvoir à lui seul. Ainsi est déterminée comme société primitive tout ordre social qui fonctionne selon l'absence de la relation au pouvoir. À l'inverse, le fonctionnement d'une société étatique implique toujours l'exercice du pouvoir. Toutefois, Döblin ne remet pas en cause la nature de ces sociétés « modernes », mais bien plutôt les dérives qu'elles engendrent. L'Allemagne est dès lors *la* société de la « malencontre », de la liberté perdue, de la déshumanisation, celle dont la résignation à la soumission et l'amour de la servitude ont été les plus marquants et les plus ancrés. C'est ainsi que le Mal absolu pénètre aisément toutes les sphères de la sociétés, de bas en haut, jusqu'à s'installer totalement. Sombre tableau, la « Nouvelle Jungle » devient la terre d'accueil des rebuts de l'Europe conquérante et héroïque:

> « Du [Giordano Bruno] hast das Entsetzliche, das hier abläuft, nicht gesehen, das Elend -in den Häusern, auf den Straßen, auf den Schiffen, in den Zügen, in den Fabriken, Büros, wo Menschen einzeln sitzen [...]. Du denkst: es geschieht entsetzlich viel. Nein: in dieser Welt geschieht nichts [...]. Es wurden Kriege geführt, Länder verwüstet, wir waren dabei. Sieh, wie sie flüchten. Sie wissen's. Sie haben das Grauenhafte bemerkt [...]. Ja, sie wollen die Verantwortung nicht übernehmen [...]. Hättest du sie und die draußen angesehen, hättest du bemerkt, es ist ihnen nicht wohl. Sie sehen weniger wie Herren als wie Sklaven aus [...]. Sie sind nicht

[1144]Alfred Döblin: « Das Land ohne Tod ». In: *Amazonas- Trilogie* (note 14), p.170.

> glücklich, ich glaube es, es wird in dieser Gesellschaft schwer und furchtbar sein [...]. Sie sind zu ungeheuer, um glücklich zu sein »[1145].

Autrement dit, La Boétie nomme « malencontre » la destruction de la société « première », où la jouissance de la liberté n'exprimait que l'être naturel des hommes. Aussi, le *Discours de la servitude volontaire* pose-t-il la question suivante: comment les hommes persistent-ils dans leur être dénaturé, comment l'inégalité se reproduit-elle constamment au point de devenir un éternel déterminisme? En d'autres termes, comment le renoncement à la liberté peut-il perdurer? Si, de tous les êtres, l'homme est le « seul né de vrai pour vivre franchement »[1146], s'il est, par nature, « être- pour-la-liberté », la perte de liberté va de pair avec un changement de nature. Cette dénaturation est une régression, non pas à l'état animal, ni en deçà, ni au-delà de l'humain, car l'homme dépouillé de son être naturel est innommable. D'où la nécessité d'une nouvelle idée de l'homme, d'une nouvelle anthropologie que Döblin propose à son tour. Il se fait ainsi l'héritier de La Boétie, de l'anthropologie de l'homme moderne, de l'homme des sociétés divisées. Déjà, le philosophe de la Renaissance avait pensé la déchéance et l'aliénation de l'homme « prométh*éiste* » en affirmant que l'homme dénaturé vit dans la déchéance parce qu'il a perdu sa liberté et qu'il vit dans l'aliénation parce qu'il doit obéir. Néanmoins, à l'inverse des bêtes qui obéissent à leurs maîtres parce qu'ils sont réduits à la peur, les hommes obéissent, non pas forcés et contraints, mais *volontairement*. Ils obéissent parce qu'ils désirent et choisissent la servitude. Telle est la nature de l'Allemand obéissant et vil que Döblin déplore dans *Der neue Urwald*: cette « Nouvelle Jungle » n'est autre qu'un des avatars né de cette « malencontre »,de cet événement fortuit qui n'avait aucune raison de se produire et qui a eu lieu. La « deutsche Gemütlichkeit » est l'exemple parfait de jouissance dans l'aliénation et dans l'inhumain. L'Allemand est-il encore un homme? ose poser Döblin[1147]. Refuser la liberté revient à admettre qu'on ne l'avait

[1145] Alfred Döblin: « Der neue Urwald ». In: *Amazonas- Trilogie* (note 14), pp. 15-17.
[1146] Etienne de La Boétie: *Discours sur la servitude volontaire* (note 315), p.197.
[1147]« In der Romantrilogie *Amazonas* [...] geht es letztlich nicht um Südamerika, einen Kontinent, den der Autor ja aus eigener Erfahrung nicht kannte, sondern um die moderne Menschheit insgesamt, vor allem deren Abirren in eine durch Macht- und Besitzgier sowie technische Perfektion möglich gewordene Vergewaltigung von Mensch und Natur. Hinter der Kritik an der modernen Welt steht die Angst des Autors vor deren Vernichtung ». Helmuth F. Pfanner: « Der entfesselte Prometheus oder die Eroberung Südamerikas aus des Sicht Alfred Döblins » (pp.135- 150). In: *Internationales Alfred Döblin Kolloquium Leipzig 1997* (note 1016), p.149.

jamais saisie. Ces hommes n'ont en effet jamais désiré la liberté au point de se sacrifier en son nom. Voilà pourquoi, dit Döblin, la révolution n'a pu se produire:

> « In Deutschland aber mißlang bis zum heutigen Tag alles, was in dieser Richtung lief [...]. Wie sich auch seit Jahrhunderten klare und hellsichtige, aufrichtige Männer mühten, alles lief immer wieder auf die Mühle der Fürsten, der Militärs, des Staates und seines Beamtentums [...]. Keine Revolution gelang der Deutschen [...]. Wer sah damals nicht schon in den ersten Jahren der Republik das Wühlen des alten Geistes? O, sie konnten nicht davon lassen, sie mochten nicht, sie wollen nicht die Freiheit. Und während große Massen dumpf hintrotteten, fiel die alte herrschende Macht unter neuem Namen wieder über sie. Die Freiheit wurde in Deutschland nicht ermordet, wie Siegfried von Hagen erschlagen wurde. Der Siegfried aber war nur ein alter Trottel, er träumte, er schlief, er verstand nicht, was um ihn her vorging, er ließ sich die Augen verbinden, die Hände fesseln, man sagte ihm: So hast du ja immer gelebt, es ist ja deine Art, so zu leben, es ist deutsche Art »[1148].

D'autres révolutions, scientifiques, culturelles, philosophiques, ont été menées par de nombreux Européens au génie protéiforme et avant-gardiste. Ils ont contribué, à l'instar de Döblin, à l'effort et à l'essor culturel de l'Allemagne, l'une des plus grandes cultures européennes, mais aussi une des plus complexes, frustrée de n'avoir pu réaliser de rupture claire avec l'absolutisme. *La R*évolution n'est pas possible pour un peuple trop raisonnable, trop théorique, ardemment soumis à l'autorité et pour lequel l'idée (et non l'idéal) même de liberté est abstraite. Le « type » allemand représente bien l'idéal de l'homme « nouveau » tel que l'idéologie nazie l'a développé. La dénaturation entraîne en effet l'inversion de la volonté, elle *change de sens* et tend vers sa finalité opposée:la volonté de liberté cède la place à la volonté de servitude.

[1148]Alfred Döblin: « Verbrannte und verbotene Bücher ». *In: Schriften zur Politik und Gesellschaft* (note 195), p.344.

Le peuple, comme s'il était victime d'un sort, d'un *envoûtement*, veut à tout prix servir le tyran, comme s'il en allait de sa propre survie. Cette volonté devient de ce fait, *dési*r monomaniaque. C'est ainsi que Döblin va poser la deuxième question que La Boétie n'était pas en mesure de formuler à son époque, à savoir: comment les sociétés primitives fonctionnent-elles pour empêcher l'inégalité, la division, la relation de pouvoir? Comment parviennent-elles à conjurer la « malencontre »? Comme nous l'avons déjà signalé, ces sociétés refusent des institutions statiques, non pas parce qu'elles sont biologiquement ou intellectuellement inférieures aux sociétés occidentales, mais parce qu'elles rejettent totalement la possibilité d'un chef tyrannique, d'un seul qui déciderait à la place de tous. Il ne s'agit nullement d'un simple refus d'obéir, comme les missionnaires jésuites l'ont cru des Sauvages dans *Der blaue Tiger*, mais le résultat d'une action et d'une décision collectives. C'est en somme, et Döblin insiste particulièrement sur cette *vérité* anthropologique, une différence sociale telle que nos sociétés « divisées » et « hiérarchisées » l'ignorent. Qu'importe, poursuit-il dans sa Troisième partie, le désir d'obéissance a finalement plongé la « sauvagerie » des temps modernes non seulement dans l'obscurité et l'errance, mais aussi dans l'impossibilité de désirer autre chose et surtout, quelqu'un d'autre, de transcender la fascination pour connaître enfin l'amour:

> « Es gibt für ihn keine Rettung vor dem Bild Therese [...]: Liebe ist eine Leidenschaft. Liebe ist ein Wahnsinn, ich habe es tausendmal gelesen. Es ist nicht Liebe. Es ist Wahnsinn, Besessenheit. Ich kann verstehen, daß man sagt, es ist Zauber. Wäre ich im Mittelalter, so würde ich zum Gericht der Inquisition gehen und Therese der Zauberei anklagen. Aber das ist Unsinn [...]. Ich habe es auch in mir und müßte genauso verbrannt werden wie sie »[1149].

L'Allemagne, ce peuple sans amour et sans destinée demeurera englué dans le pire et le désastre tant que la division de la société sera l'unique relation paradigme. Selon Döblin en effet, ces périodes de notre histoire décrites dans *Amazonas* offre le spectacle tragique et permanent de la décadence et de la dégradation desquelles surgissent les grands appareils étatiques. L'État peut bien s'écrouler, se démultiplier ici en sociétés féodales, se diviser ailleurs en chefferies locales, jamais ne se

[1149]Alfred Döblin: « Der neue Urwald ». In: *Amazonas- Trilogie* (note 14), p.94.

résorbera la division essentielle de la société, jamais ne s'accomplira le retour au non -État. Irrésistible, la puissance étatique finit toujours par se relever, que ce soit en Occident après la chute de l'Empire romain, ou dans les Andes sud- américaines, champ millénaire d'apparitions puis de disparitions d'États dont l'ultime figure fut l'empire des Incas, célébré dans *Das Land ohne* Tod[1150].

À cet « impératif catégorique » d'obéissance absolue auquel le peuple allemand semble irrémédiablement attaché, Döblin souhaite que les relations entre individus soient restaurées et qu'elles deviennent des relations de liberté entre égaux. Il faut pour cela empêcher l'inégalité et ainsi anticiper l'éclosion de cette mauvaise *mimesis* qui hante chaque société, chaque individu. Car cet amour des sujets pour le tyran dénature également les relations entre sujets. Exclusives de toute liberté, elles dictent la loi nouvelle qui régit la société: il faut aimer le tyran. L'insuffisance d'amour revient à transgresser la loi. Chacun veille par conséquent au respect de la loi, chacun n'estime son prochain qu'à sa fidélité à la loi. L'amour de la loi et donc, la peur de la liberté, fait de chacun des sujets un complice de leur tyran. Cette obéissance au tyran exclut ainsi toute amitié entre sujets: au contraire des sociétés « primitives » et non divisées qui laissent libre cours à leur être-pour-la-liberté et par là même, ne peuvent survivre que dans le libre exercice de relations franches entre égaux. Toute relation d'une autre nature est, par essence, impossible car mortelle pour la société. Ainsi en va-t- il des Indiens Guarani que Döblin a choisi de représenter dans *Der blaue Tiger* et dont la mythologie traduit parfaitement la conception döblinienne d'une société une et indivisible. Les mythes des Guarini mettent en scène leur grand dieu Ñamandu qui surgit des ténèbres pour inventer le monde. Il fait tout d'abord advenir la Parole qu'il transmet communément aux divinités comme aux humains. Il assigne à l'humanité le destin d'accueillir la Parole, d'exister en elle et d'en être à l'abri. Protecteurs de la Parole et protégés par elle: tels

[1150]Ici resurgit la problématique, majeure dans les œuvres döbliniennes, de l'avenir de l'humanité, des cultures qui peuplent et transforment le monde. L'ère des « Géants », telle que Döblin l'avait pensée *in Berge, Meere und Giganten*, n'est-elle pas déjà amorcée in *Amazonas*? : « Der Technisierungprozeß führt sowohl in Europa als auch in außereuropäischen Kulturräumen zur allgemeinen Entfremdung, bis hin zur Zerstörung der Grundlagen der Weltkultur. Döblin entwickelt keineswegs einen antizivilisationischen Affekt, sondern formuliert ganz deutlich offene Fragen, wie die nach dem von Technik und Ideologie, Technik und Macht, Technik und Mensch und schließlich Technik und Materie. Er gibt allerdings keine endgültige Antwort auf solche Fragen, sondern versucht, seinen Leser zum Nachdenken zu bringen ». Pierre Nenguie Kodjio: « Döblins Reflexionen zur technischen Zivilisation. Das Beispiel des *Wadzek*- Romans » (pp.75- 105). In: *Internationales Alfred Döblin Kolloquium Bergamo 1999* (note 311), p.83.

sont les humains, tous également élus des divins[1151]. La société est par conséquent la jouissance du bien commun que constitue la Parole. Instituée égale par nature, la société se rassemble en un tout indivisible. Ne peut alors y demeurer que *mborayu*, vie de la tribu en même temps que sa volonté de vivre, la solidarité tribale des égaux. *Mborayu*[1152] ,l'amitié, telle que la société la fonde, est *une*, de même que tous les individus de cette société sont *uns*.

Le diagnostic döblinien, répondant au *Discours* de La Boétie, fait résonner à l'unisson les voix de ceux qui, profondément, croient en la réhabilitation de la nature humaine. Le « Primitif » habitait déjà La Boétie, cet être d'« autre- fois » que l'on venait de découvrir:

> « À ce propos, je demanderai: si le hasard voulait qu'il naquît aujourd'hui quelques gens tout à fait neufs, n'étant ni accoutumés à la sujétion, ni affriandés à la liberté, ignorant jusqu'au nom de l'une et de l'autre, et qu'on leur offrît l'option d'être sujets ou de vivre libres ; quel serait leur choix? Nul doute qu'ils n'aimassent beaucoup mieux obéir à leur seule raison que de servir un homme [...] »[1153].

Dès lors, comment Döblin n'aurait-il pu ne pas retrouver La Boétie lorsque ce dernier parle de ces « gens tout à fait neufs », ces êtres qui se nomment librement « humains » vivant sans foi ni roi et dont le seul maître qu'ils honorent réside en chacun d'eux?

[1151] Florence Quentin: « La chute de l'Empire inca » (note 1006), p.12.
[1152] *Ibid*.
[1153] Etienne de La Boétie: *Discours sur la servitude* volontaire (note 315), p. 208.

B. L'« *homo occidentalis* » et la crise de la conscience européenne

Dans *Amazonas*, l'Europe du XX e siècle cesse d'être le centre symbolique et politique du monde : le destin européen devient problématique car nul ne se sent plus soutenu par la stabilité d'univers européo- centrique. L' « exotisme » relève de cette histoire globale où pensée, économie et politique se répondent. Il accompagne ainsi les différentes divisions successives par lesquelles l'Europe recense et définit ce qui est *autre*; divisions qui aboutissent, à travers une histoire millénaire, à définir une succession d'espaces européens et les « ailleurs » qui les entourent en même temps qu'ils les nient. Ces délimitations introduisent à chaque fois la possibilité littéraire d'un lieu différent à explorer. À l'échelle des siècles, ces divisions exotiques ne sont pas nombreuses, elles sont celles des trois Orients puis celle du XV e siècle, ouvrant un territoire à l'Ouest.
Hérodote soulignait déjà l'étrangeté du nom d' « Europe » :

> « Le plus curieux, c'est que la Tyrienne Europe était de naissance asiatique et n'est jamais venue sur cette terre que les Grecs appellent maintenant Europe »[1154].

L'Europe a son origine en Orient. L'origine du mot est connue : l'empire romain, s'appropriant l'héritage hellénique, oppose deux blocs : le monde impérial et une « Asie » trop lointaine.

En 1312, le Concile de Vienne marque les débuts de l'orientalisme dans l' Occident chrétien en décidant de fonder une série de chaires en arabe, grec, hébreu et syriaque à Paris, Oxford, Bologne, Avignon et Salamanque[1155]. Mais l'Orient reste encore longtemps une *terra incognita*. Le terme d'« Orient » ne s'imposera en français qu'au XIX e siècle, où il supplante définitivement « Levant » (antonyme de « Ponant »[1156]). La notion délimite aujourd'hui trois aires géographiques : l'Asie, le territoire méditerranéen et islamique, et l'espace de la chrétienté byzantine issues de

[1154] Hérodote, *Histoires*, VII, p.185. In: Jean-Jacques Moura : *La littérature des lointains: Histoire de l'exotisme européen au XXe siècle.* Paris: Honoré Champion 1998 [Coll. « Bibliothèque de littérature générale et comparée »], p.23.
[1155] *Ibid.*
[1156] *Ibid.*

trois dichotomies fondatrices de la culture européenne. Il n'y a donc pas *un* seul et unique Orient auquel pourrait se ramener toutes les représentations de l'ailleurs fantasmé, mais bien plusieurs.

Géographiquement, cette dichotomie qui va aboutir à une Europe primaire, s'effectuant selon un axe Nord/Sud. Elle divise un Est et un Ouest : le bassin méditerranéen d'une part (Occident), le reste du monde d'autre part (Orient). La coupure commence à s'opérer quand la Grèce conquiert sa liberté face aux Perses (guerres médiques au V e siècle av. J.-C.) et s'accomplit avec Alexandre le Grand. Les Grecs, eux-mêmes, se représentaient leur culture comme une communauté supérieure, opposée à l'Asie, comme Eschyle le rappelle dans *Les Perses*, mais ils ne ressentaient pas non plus de solidarité avec les autres peuples du même continent. La conquête romaine entérinera ce partage en isolant une « terre habitée » (notion grecque d' « oikoumenê ») du reste de l'univers (« barbare »[1157]).

Cette première division a un statut particulier par rapport aux suivantes : l'Orient est alors un mirage pour les Occidentaux. En son illusion première, elle est la source de toutes les rêveries exotiques de l'Europe. Définissant une certaine altérité orientale qui devient l'objet de toutes les représentations chimériques, elle répond à ce partage fondateur de l'exotisme qu'est l'opposition du lieu habité, connu, et du lointain, mal exploré, repoussé aux frontières du connu. En revanche, les deux divisions suivantes opposent des entités de même statut, et qui se perçoivent elles-mêmes comme des unités. L'Islam, par exemple, en sa théorie politico-théologique, se conçoit comme un monde uni, « pacifié » ; *dâr as-salâm*, ce qui n'est pas le cas pour la « fantasia » orientale rêvée par l'Occident.

Cette dichotomie s'accomplit selon un axe Est/Ouest ; à l'intérieur du bassin méditerranéen qu'elle sépare en deux moitiés à peu près égales : se produit alors une division Nord/Sud, consécutive à la conquête musulmane de l'Est et du Sud de la Méditerranée, au VII e siècle[1158]. Elle dessine ainsi un Orient qu'on ne peut comparer au précédent, un Orient musulman, profondément intégré au sud de l'Europe tout en étant perçu comme une menace pour le Nord. Pour l'immense majorité des populations d'Occident, l'Islam ne fait l'objet d'une première représentation qu'avec

[1157]Notons que le terme « barbare » désigne « celui qui gazouille », qui émet des sons d'oiseaux; autrement dit, qui ne parle pas grec, et qui par conséquent, n'est pas véritablement humain.
[1158]Jean- Marc Moura : *La littérature des lointains: Histoire de l'exotisme européen au XXe siècle* (note 1154), p.25.

un siècle de décalage sur la naissance de cette religion, lorsque les troupes arabo-berbères se hissent sur la Péninsule ibérique.

Vers 1150 pourtant, l'intérêt s'éveille pour cet univers situé au-delà des frontières de la foi et de la domination politique. Pierre le Vénérable, abbé de Cluny, fait traduire le *Coran* ; Abélard écrit un dialogue imaginé entre chrétien, juif et sarrasin. Le but reste d'affirmer l'altérité de l'adversaire et de la reconnaître[1159].

Cependant, l'exotisme littéraire marquera une dualité, car le monde musulman atteint jusqu'au XIII e siècle un degré de raffinement et d'épanouissement dont l'empire carolingien n'a aucune idée. Dans la *Chanson de Roland*, au XI[ième] siècle, les Sarrasins de Marsile et Baligant possèdent l'ambiguïté typique d'un monde musulman pour la conscience européenne médiévale : ils représentent une société puissante, riche, attrayante, mais fondamentalement mauvaise[1160]. L'image d'un Orient où luxe, volupté et élégance seront développés plus particulièrement par la littérature courtoise qui pointe un exotisme fantasmatique, avec les deux pôles de l'idéalisation et de la crainte. Un troisième Orient se voit défini par une division qui cette fois, advient au sein même de la Chrétienté. Il s'agit de l' Orient byzantin. Cette césure démarque deux pans de la chrétienté selon un axe Nord/Sud. Le schisme entre Latins et Byzantins, survenu dès le X [ième] siècle, se voit consommé en 1204, avec la prise de Constantinople par les soldats de la troisième Croisade[1161]. L'événement inaugure une tension qui ira croissant entre un Ouest catholique et un Est orthodoxe. Cet Orient est lui aussi chargé de mythes.

Selon Paul Zumthor, dans son ouvrage *La mesure du monde*, la perception de la ville par l'homme médiéval (au moins jusqu'au XIII e siècle) est en partie déterminée par quatre modèles typiques :

[1159] *Ibid.*
[1160] *Ibid*, p.26.
[1161] *Ibid*.

> « La Jérusalem céleste, terre de toute béatitude ; son contraire, Babylone la maudite des chapitres 17 et 18 de l'*Apocalypse* ; Rome, source de l'autorité et de la connaissance ; Byzance, la merveille lointaine, mine inépuisable de reliques (jusqu'au sac de 1204), réservoir de sacralité, dont le prestige ne s'affaiblira que vers la fin du XIII e siècle » [1162].

La conquête de Constantinople (XIIIe siècle) du chevalier Robert de Clari est l'illustration d'un exotisme byzantin caractérisé par la description des richesses luxueuses orientales. Cet Orient grec (i.e. les Balkans, une partie des pays slaves et de l'Asie proche) a nourri une inspiration littéraire exotique qui n'a pas cessé avec la chute de Constantinople (1453)[1163].

Peut-être doit-on considérer que d'une certaine façon, le mythe des splendeurs de l'empire ottoman, développé par la fantaisie des turqueries, reprend pour partie les figures du rêve byzantin d'une ville merveilleuse et pittoresque et à la beauté inégalée.

C'est ainsi que la *Babylonische Wandrung* de Döblin veut en finir avec cette beauté étrange et irréelle de Byzance, à la fois connue et mystérieuse, faute de connaître les cultures orientales. Döblin veut rompre avec cet exotisme qui s'organise à partir d'espaces fabuleux aux origines des affirmations identitaires de la culture européenne. Mais l'auteur met en avant un grand clivage qui partage et constitue encore l'Europe culturelle, rappelant dans *Amazonas* les images d'autres exotismes : il s'agit de l'expansion européenne qu'il transpose une nouvelle fois dans le « feu contemporain »:

[1162] Paul Zumthor, *La mesure du monde*, Paris, Seuil, 1997, p.119.
[1163] Jean- Marc Moura : *La littérature des lointains: Histoire de l'exotisme européen au XXe siècle* (note 1154), p. 27.

> « In die Länder, über die Alfinger, Quesada, Belalcazar, Federmann mit ihren kleinen Abenteuerhorden gefallen waren, teilten sich jetzt Venezuela, Columbien, Guayana [...]. Es ging um Import, Export, Handel, Gewerbe, Finanz [...]. Man beschäftigte sich mit den Fragen der Lohnarbeit, des Großgrundbesitzes, des Kleinbetriebs, der Banken, der Demokratie [...]. Vieles exportierte man nach Nordamerika und Europa »[1164].

Le grand mouvement qui s'amorce au XIII e siècle pour aboutir à un monde davantage exploré au XVIII e siècle, ouvre des territoires inédits à la rêverie exotique, ceux de l'Amérique, au XVe siècle, puis ceux de l'Océanie. Ce sont d'abord des récits de voyage qui prennent en charge la description de ces nouvelles terres lointaines. L'engouement pour les nouveaux mondes est relativement tardif, il date du début de la Renaissance, et c'est le monde restreint des humanistes qui s'intéresse alors aux Découvertes. Cet intérêt se diffuse lentement en Europe. Ainsi, Pierre Chaunu le décrit dans son ouvrage *L'expansion européenne du XIII e au XVe siècles* (1983) :

> « L'Italie vient dix pieds en tête, avant même le Portugal, la Castille et les royaumes de la Couronne d'Aragon ; l'Allemagne latine suit au pied des routes alpestres ; la France et l'Angleterre viennent beaucoup plus tard »[1165].

S'il y a une amorce de réflexion concernant les nouveaux mondes, dont *Des Cannibales* (1580) de Montaigne est l'exemple célèbre, la véritable promotion de ces territoires dans la littérature et la pensée européennes commencera plus tardivement, au XVIIe siècle et surtout, au XVIIIe siècle, au temps de la « crise de la conscience européenne ». Elle marque cependant moins le véritable accès de ces cultures au rang d'égaux que l'usage de ces mondes et de leurs habitants pour en finir avec des vieilles querelles philosophiques européennes. L'expansion européenne a été un facteur aggravant du sentiment de supériorité culturelle, dans la mesure où les pays non- occidentaux n'ont pas été acteurs de l'histoire. L'irruption des Européens coïncide pour eux avec le début du temps ordonné, de la conscience historique.

[1164]Alfred Döblin: « Der neue Urwald ». In: *Amazonas- Trilogie* (note 14), pp.143-144.
[1165] Pierre Chaunu: *L'expansion européenne du XIII e au XV e siècles*, Paris. Seuil 1983, p.69.

L'impérialisme de la fin du XIX e siècle glosera encore longuement sur le « progrès » ainsi apporté par l'Occident.

Signe de renouveau au XVIII e siècle, l'exotisme cesse progressivement d'être associé à l'utopie. Alors que naguère, le pays utopique se trouvait dans un « ailleurs » fantasmé, les « Orients » sont de mieux en mieux connus, visités, étudiés. En effet, les trois Orients puis l'Amérique et l'Océanie symbolisent désormais bien plus que de simples lieux géographiques.

Ainsi, le Chinois de Voltaire, les Persans de Montesquieu faisaient déjà de l'étranger le voile brillant d'une autre vérité tout aussi symbolique.Une typologie des usages littéraires du stéréotype, possible pour le XVIII e siècle, n'avait plus guère de sens pour le XX e siècle où le pur allégorisme est dévalué. Le mouvement général tend en effet vers la création de paraboles qui permettent de narrer des histoires singulières au sujet d'individus singuliers, et dont chacun pourra tirer ses propres jugements. La parabole[1166] ainsi conçue a une fonction de clarification, d'instruction, mais elle n'est pas pour autant didactique. À l'image d'un mythe, elle restitue les sentiments propres à telle situation humaine sans les interpréter absolument. Elle n'est pas réaliste parce que sa forme découle de son « contenu » et non de sa fidélité à un référent. Elle est morale, et non esthétique ; elle offre des modèles de « Praxis ». Et c'est bien ainsi qu'il faut comprendre les œuvres de Brecht, Kafka ou Döblin. Chacun tente d'utiliser le matériau stéréotypé chinois pour définir une situation humaine exemplaire et proposer un modèle des actes et de leur signification. Contre les clichés exotiques, il s'agit de libérer la puissance d'interrogations sur l'autre, le pouvoir ou le rapport de la conscience au monde en reprenant la structure sémantique. La parabole s'arrache ainsi à la surface trop polie des préjugés pour en venir aux questions archétypales et elle devient une sorte d'exotisme plus élaboré, déconstruisant les anciennes approximations collectives.

Dès la fin du XIX e siècle, les mutations européennes, urbanisations, migrations rurales, l'accélération industrielle, vivifient, par le désarroi qu'elles entraînent, les espoirs d'un outre-mer fabuleux et les mythes d'un paradis lointain. Ici, il s'agit d'un phénomène de civilisation qui conditionne la perception européenne de l'ailleurs et donc, toute la littérature exotique: un mythe d'époque ou la foi dans

[1166] Cf: Jean- Marc Moura : *La littérature des lointains: Histoire de l'exotisme européen au XXe siècle* (note 1154), p.32.

le progrès. À l'inverse de Döblin qui verra dans l'Orient asiatique bien plus une réponse autant sociale que politique[1167].

Au tournant du XXe siècle, selon un grand mythe d'époque où règne le sentiment de supériorité raciale, le progrès est par droit de nature l'apanage européen. À l'époque de l'impérialisme triomphant, toutes les politiques paternalistes de colonisation sont justifiées au nom d'un présent civilisé qui constitue l'avenir des peuples « sauvages »[1168].

La littérature subit pour partie l'influence de cette idéologie, où se dépeint un état originel, donc fascinant, dû aux vulgarisations post- darwiniennes. L'insistance sur la proximité de l'homme et du singe, thème de la lutte pour la survie, l'introduction de monstres préhistoriques dans la fiction, l'accent placé sur le déséquilibre apporté par la perte de la foi dans la *Bible* sont autant de symboles de ce renouveau du primitivisme romanesque. Une partie de l'exotisme insiste donc sur les différences radicales séparant la société européenne de l'état primitif, polémiquant tantôt sur un état de nature pur, impasse absolue de l'esprit, tantôt sur un état premier auquel il serait impossible de s'arracher, sinon par la Tutelle européenne.

Ces métaphores des conceptions évolutionnistes, sont omniprésentes par exemple dans le roman de Joseph Conrad, *Nostromo* (1904), qui évoque une sorte de passivité native des « primitifs », en l'occurrence les Indiens du Costaguana, seulement de leur torpeur par les faits sanglants des Conquistadors de la Renaissance, ou par la brutalité des factions militaires rivales qui se disputent férocement le pays. Les figures les plus nobles du récit, de Nostromo et Viola, les Italiens, à Charles Goud et son épouse, sont liées à l'Europe. Elles ne semblent agir qu'en fonction de cette parenté, comme si seuls les Européens pouvaient libérer le primitif Costaguana de sa violence et de sa léthargie endémiques.

[1167] Hajime Kojima l'évoque ainsi dans son article: « Das « brutale Europa der Industrien und der Kriege » (Alfred Döblin: « Buddho und die Natur (1921). In: Die Neue Rundschau (note 374), p. 1192) bedarf nach Döblin einer « anderen, zäheren und stark angreifenden » Lehre. Gotamo Buddho ist ihm hierbei zwar kein Lehrer, wohl aber in Übereinstimmungen ein Weggefährte. Buddhos Milde, seine Gelassenheit und Ruhe der Welt gegenüber, sein Streben nach Klarheit, Einsicht und freiem, tätigem Sein in der Welt, seine Liebe zu allem Lebenden, dies sind Grundhaltungen des Weisen, die Döblin mit tiefer Bewunderung hervorhebt ». In: Hajime Kojima: « Bemerkungen zu A. Döblins Roman *Die drei Sprünge des Wang-lun* » (pp. 10-29). In: *Internationales Alfred Döblin Kolloquium Marbach/ Berlin 1984/85* (note 146), p.21.

[1168] Dans son ouvrage, loué par Kipling et traduit en français dès 1887, *La Civilisation primitive* (1876-1878), Edward B.Tylor écrit que « L'homme civilisé est en tout non seulement plus sage et plus habile que le sauvage, mais encore meilleur et plus heureux ». In: Jean- Jacques Moura : *La littérature des lointains: Histoire de l'exotisme européen au XXe siècle* (note 1154), p.33.

Döblin, bien au contraire, écrit *Amazonas* et *Babylonische Wandrung* en plein exil et explique ce recours au passé dans son essai de 1936 sur le genre historique :

> « Viele von uns leben in der Emigration. Eine Gesellschaft, mit deren Schicksal wir verwachsen sind und deren Sprache die unsrige ist, umgibt uns nicht. Wir sind aus dem Kraftfeld der Gesellschaft, in der wir lebten, wenigstens physisch, physikalisch, entlassen und in kein neues eingespannt [...]. Hier entsteht ein gewisser Zwang zum historischer Roman für den Erzähler [...]. Aber wo bei Schriftstellern die Emigration ist, ist auch gern der historische Roman » [1169].

Ainsi, Döblin tente de recourir au passé pour « combler » la perte du lien avec l'Allemagne qu'il a quittée trois ans auparavant. Trouver dans le passé des situations similaires permet à l'auteur d'analyser et de se confronter à la catastrophe du fascisme. Dans *Amazonas*, Döblin utilise l'histoire à des fins prédictives, quand le passé laisse deviner la figure d'un avenir « déjà écrit »:

> « Und wieder, wieder steigen Menschen von den Bergen herunter und suchen das Land ohne Tod [...]. Am Haus des Vaters hängt die große Fledermaus. Von Finsternis ist das Haus des Vaters umgeben. Der Große Vater will die Erde zerstören. Unter der Hängematte des Vaters liegt der blaue Tiger. Die große Schlange bewacht das Tor. Der blaue Tiger hat vom Vater der Befehl erhalten, das Feuer auf die Erde zu tragen. Er wandert schon. Der blaue Tiger wandert. Er zerreißt die Menschen [...]. Die Erde hat zu viel Leichen gefressen [...]. Mach ein Ende, Vater! »[1170].

Dès lors, l'auteur exprime une double exigence politique qui, là encore, va à l'encontre du roman colonialiste et nationaliste d'un Kipling ou d'un Conrad : polémique, dénonçant l'idéologie adverse (chauvine, guerrière, technicienne) ; alternative, par la proposition de modèles différents. Il conçoit le roman historique comme une forme d'engagement critique nécessaire contre l'idéologie des adversaires fascistes, ceux-là même que les intellectuels de la « Zivilisation » ont encouragé. L'enjeu, selon Döblin, est d'arracher à l'oubli et à la marginalisation,

[1169] Alfred Döblin：„Der historische Roman und wir". In: *Aufsätze zur Literatur* (note 2), p. 184.
[1170] Alfred Döblin: « Der neue Urwald ». In: *Amazonas-Trilogie* (note 14), p.176.

voulue par une certaine histoire, -celle des impérialistes vainqueurs et tout-puissants- les événements passés, réinjectables dans le présent des vaincus :

> „Der unermüdliche Kampf aller Menschen, besonders der Armen und der Unterdrückten, um Freiheit, Frieden, echte Gesellschaft [...] gibt genug Beispiele für Tapferkeit, Kraft und Heroismus“[1171].

Contrairement à ce qu'avaient prédit en 1914 certains idéalistes, la Grande Guerre n'avait pas apporté de solution à la crise de la civilisation, mais la ruine morale, matérielle et spirituelle, d'impressionnantes pertes humaines, des rancunes et des haines ravivées.

Tandis que les deux nouvelles puissances mondiales, les États-Unis et l'URSS, se retiraient provisoirement derrière leurs frontières tout en confirmant les prémonitions de Tocqueville[1172], les hommes d'État européens s'ingéniaient à réorganiser le continent selon des principes qui avaient paradoxalement provoqué le désastre de 1914. Une fois encore, le nationalisme, la souveraineté absolue des États, les impérialismes, devaient nécessairement engendrer ce qui allait s'annoncer en un crépuscule inquiétant.

Paul Valéry avait d'ailleurs prévenu ses compatriotes européens dans un ouvrage de 1931 intitulé *Regards sur le monde actuel, notes sur la décadence de l'Europe* :

> « L'Europe sera punie de sa politique […]. Ne sachant nous défaire de notre histoire, nous en serons déchargés par des peuples heureux qui n'en ont point… »[1173].

[1171]Alfred Döblin : „Das Recht der freien Meinungsäußerung „(1927). In: *Schriften zur Politik und Gesellschaft* (note 195), p.236.
[1172]Du sommeil en Démocratie à des totalitarismes implacables.
[1173] Paul Valéry: *Regards sur le monde actuel, notes sur la décadence de l'Europe.* Paris. Gallimard 1945, pp.32-33.

En Allemagne comme ailleurs, ce qu'il appelait l' « Hamlet européen »[1174] s'interrogeait sur le présent et sur l'avenir du continent déchu et se donnait parfois le luxe de prévoir le pire. Les intellectuels allemands de la République de Weimar constatent tout d'abord un déclin économique et politique de l'Europe, dû aux ruines accumulées et à la pratique de l'égoïsme national. En outre, la réalisation d'un phénomène comme l'entrée de l'Amérique dans la politique mondiale, prévisible depuis plus d'un siècle, va encore accentuer l'inquiétude européenne tant sur le plan moral que spirituel. Le pessimisme, le renoncement, deviennent le terreau inéluctable d'une histoire en perdition.

C'est en effet dans cette atmosphère générale de dépression que paraît l'ouvrage d'Oswald Spengler (1880-1936), *Der Untergang des Abendlandes*. L'auteur y présente de grandes ambitions : présenter une « morphologie de l'histoire mondiale »[1175] et rompre avec la vision étroitement occidentale de l'évolution historique, conception qui n'est, selon lui, qu' « une immense illusion d'optique »[1176]. À côté de cette tentative d'élaboration d'une philosophie de l'histoire fondée sur les méthodes de la morphologie comparée, Spengler a recours aux théories organicistes concernant la naissance, le développement et la mort des peuples et des civilisations. Selon Spengler en effet, toute civilisation est une sorte de monade fermée possédant sa propre structure interne prédéterminée, ce qui exclut tout recommencement :

> « Vergänglich sind nicht nur Völker, Sprachen, Rassen, Kulturen. Es wird in wenigen Jahrhunderten keine westeuropäische Kultur, keinen Deutschen, Engländer, Franzosen mehr geben, wie es zur Zeit Justinians keinen Römer mehr gab » [1177].

[1174] *Ibid*, p.16.
[1175] « Morphologie der Weltgeschichte ». In: Oswald Spengler: *Der Untergang des Abendlandes. Umrisse einer Morphologie der Weltgeschichte.1er Bd.*Gestalt und Wirklichkeit. München. CH Beck 1920, p. 6.
[1176] « Die Historiker der Gegenwart [...] vergessen das « Entscheidende », entscheidend nämlich, insofern sichtbare Geschichte, Ausdruck, Zeichen, formgewordenes Seelentums ist ».*Ibid*, pp. 7-8.
[1177] *Ibid*, p.217.

Ce passage rappelle ce que Valéry évoquait au même moment, à savoir sur le caractère mortel des civilisations. Concernant le regard historico-philosophique que Spengler porte sur le destin de notre civilisation, il importe de souligner l'utilisation qu'il fait des termes et des notions de « Kultur » et de « Zivilisation », déjà employés par Thomas Mann dans *Gedanken im Kriege*[1178] (1914). « Kultur » signifierait la phase créative d'une civilisation; « Zivilisation » désignerait la phase finale, inéluctable, au cours de laquelle la culture vivante se sclérose et se raréfie[1179].

Or tel est précisément l'état de notre civilisation moderne, dont Spengler croit discerner la dégradation, la ruine de la métaphysique, le tarissement de la création artistique, le déracinement de l'homme voué au nihilisme, le matérialisme scientifique et technologique. En fait, l'œuvre de Spengler est une sorte de condensé de toutes les critiques émises sur la modernité par ses prédécesseurs. Il apporte cependant une nouvelle théorie, en faisant de l'homme « faustien » le type de l'Européen moderne, esprit pratique, intellectuel, rationnel, mais froid, dur et chargé de volonté de puissance. Ce pessimisme absolu qui confine au nihilisme[1180] contribuera de toute évidence à rendre acceptables les dogmes nazis.

Ce pessimisme absolutiste, voire absurde, ne pouvait que susciter les réactions les plus vives de la part d'intellectuels « modérés », qui préféraient mettre en avant les forces vives de l' « homo occidentalis ». Tel fut le cas de Musil ou de Döblin. En effet, dès 1921, Musil prit position contre Spengler, lui reprochant de faire de l'antinomie « Kultur-Zivilisation » une question litigieuse parfaitement stérile. Quant à lui, il expliquait le déclin par l'accumulation des connaissances positives, destructrice de l'unité de la culture. Toutes les cultures, pense Musil, sont nées dans des espaces bien délimités, et leur expansion mène inéluctablement à leur épuisement et à leur altération[1181].

[1178]Thomas Mann: « Gedanken im Kriege ». In: *Die neue Rundschau* 25. 1914, p. 1477.

[1179] « Zivilisation und Kultur [...] sind Gegensätze, sie bilden eine der vielfältigen Erscheinungsformen des ewigen Weltgegensatzes und Widerspieles von Geist und Natur [...]. Kultur ist Geschlossenheit, Stil, Form, Haltung, Geschmack [...]. Zivilisation aber ist Vernunft, Aufklärung [...]-Geist. Ja, der Geist ist zivil, ist bürgerlich; er ist der geschworene Feind der Triebe, der Leidenschaften, er ist antidämonisch, antiheroisch [...]. . Texte paru dans l'ouvrage intitulé *Friedrich und die große Koalition* en 1915, p.8.In: *Europäische Schlüsselwörter III*. « Kultur und Zivilisation ». München. Max Hueber Verlag 1967, p. 329.

[1180] « rein faustisch »: Oswald Spengler (note 1175), p.491.

[1181] „Geist und Erfahrung. Anmerkungen für Leser, welche dem Untergang des Abendlandes entronnen sind". In: Robert Musil: *Gesammte Werke 8. Essays und Reden*, Rowohlt Taschenbuch Verlag,1978, pp.1045-1057.

Un an plus tard, Musil précise sa pensée dans *Das hilflose Europa oder Reise vom Hundersten ins Tausende*, où il compare le chaos européen à un « asile d'aliénés babylonien »[1182] (*babylonisches Narrenhaus*), et où il nomme l'époque contemporaine *Zeit der Erfüllung* [1183]. La technique exauce en effet les rêves les plus reculés de l'homme, mais elle finit par les détruire, tout comme l'expose Döblin lui-même dans *Der neue Urwald*:

> « Döblin hat « Exemplar menschlichen Elends » auf dem Höhenpunkt der « prometheischen » Epoche dargestellt: das unerfüllte Leben einer armen, zur Prostitution gezwungenen Theaterstatistin[1184]; dann die sinnlose und unverantwortliche Existenz des haltlosen und von einer geradezu verzweifelten Genußsucht getriebenen Polen Jagna[1185]; schließlich die Geschichte des « faustisch »[1186] anmutenden Heinrich Klinkert[1187], der sich- ein moderner Konquistadorentyp- durch seine prätendierte Sachlichkeit, sein postuliertes « instrumentales Denken »[1188] und seinen Machtwillen zum Herrn der Zeit bestimmt fühlt [...]. Alle drei deuten sie auf verfehltes Leben hin, demonstrieren Sinnlosigkeit und Erlösungsbedürfnisse, die sich bei dem Polen Jagna, bei Klinkerts Freundin Therese und bei Klinkert selbst in Vernichtungs- und Todeswünschen äußern- nicht anders als bei den Konquistadoren des 16. jahrhunderts, die sich « verlieren » wollten, indem sie sich und andere vernichteten » [1189 "1190].

[1182]Robert Musil: « Das hilflose Europa oder Reise vom Hundersten ins Tausende ». In: Robert Musil: *Gesammte Werke 8. Essays und Reden* (note 1181), p.596.
[1183] « L'époque du couronnement ». ». *Ibid*, p.601.
[1184]Alfred Döblin: « Der neue Urwald ». In: *Amazonas- Trilogie* (note 14), p.23.
[1185]*Ibid*, p.31.
[1186]*Ibid*, p. 57.
[1187]*Ibid,* p. 55.
[1188]*Ibid,* p.74.
[1189] Alfred Döblin: « Das Land ohne Tod ». In: *Amazonas- Trilogie* (note 14), pp.217, 267.
[1190]Helmuth Kiesel: *Literarische Trauerarbeit* (note 561), p.263.

C. La « Troisième voie » döblinienne: construire une Europe de tous les possibles, réévaluée, réconciliée.

La question que pose l'homme Döblin, l'érudit, le joueur de hasard, le passeur multiple, est celle du philosophe qui cherche éperdument un sens et non pas *la* réponse. À la question : comment réconcilier l'individu avec sa propre nature humaine? Döblin propose en premier lieu de « porter sa vue au loin »[1191] en acceptant enfin de vivre *avec* l'autre, et non contre l'autre, comme le préconise Tzvetan Todorov dans son ouvrage *Nous et les autres*:

> « Suivant la « règle d'Hérodote », [les êtres humains] se sont jugés les meilleurs du monde, et ont estimé les autres mauvais ou bons selon qu'ils étaient plus ou moins éloignés d'eux. Inversement, en se servant de la « règle d'Homère », ils ont trouvé que les peuples les plus éloignés étaient les plus heureux et les plus admirables, alors qu'ils n'ont vu chez eux-mêmes que la décadence. Mais il s'agit dans les deux cas d'un mirage, d'une illusion d'optique: « nous » ne sommes pas nécessairement bons, les « autres » non plus; tout ce qu'on peut dire à ce sujet c'est que l'ouverture aux autres, le refus de les rejeter sans examen, est chez tout être humain une qualité »[1192].

Selon Döblin, il ne fait nul doute que l'« idéologie » universaliste et uniforme est responsable des événements tragiques de l'histoire européenne que sont les conquêtes du Nouveau Monde. Sous couvert de répandre la civilisation et ses valeurs universelles, certains pays d'Europe occidentale ont exploité de nombreux pays lointains à leur profit. Cet universalisme ethnocentriste n'est que le synonyme dévoyé de l'impérialisme moderne:

[1191] Jean- Jacques Rousseau: *Essai sur l'origine des langues* (note 1026) p.7.
[1192]Tzvetan Todorov: *Nous et les autres* (note 1095), p.506.

« Wir haben den Dunklen, als sie sich über den Frontdienst beklagen und uns nicht anhören wollten, wir haben ihnen wirklich gesagt: daß sie keine Sklaven sind, wie sie meinten, sondern vor der spanischen Krone den Spaniern zur Anleitung übergeben, für einige Zeit. Und wir seien gekommen, um ihnen dies zu sagen und das Christentum zu lehren. Und da erfuhren sie, daß unser Herr im Himmel den Menschen geschaffen hat und daß wir alle gleich vor ihm sind [...]. Wir haben sie natürlich im übrigen zu Milde, Mäßigkeit und Gehorsam eingeladen [...]. Daraus kann man uns keinen Strick drehen. Es ist die landläufige christliche Lehre. Wer dagegen Einwendungen macht, begeht ein furchtbares Verbrechen »[1193].

Par cet « ethnocentrisme », le sujet identifie ses propres valeurs avec *les* valeurs. Dès lors, comment pouvons-nous écarter les dangers ethnocentriste et scientiste tandis que les cultures européennes jadis entrées dans les Lumières, sont prêtes à disparaître dans le chaos de la barbarie? Malgré l'éloignement insupportable de l'exil, l'ascension du régime hitlérien et l'imminence d'une seconde guerre mondiale, Döblin croit, plus que jamais, au sursaut de l'Europe, cette terre de toutes les audaces, de tous les défis, capable du pire mais aussi du meilleur en donnant un sens renouvelé à l'exigence universaliste[1194]. Il est possible de défendre un humanisme nouveau, à condition bien sûr de prendre le parti de la prudence, de la modération, de la lucidité, de la clairvoyance et de ne pas tomber dans le piège du « logocentrisme ». Il s'agit de s'élever au-delà de toutes les doctrines régressives en construisant, à partir de nouveaux fondements, un humanisme ambitieux, réaliste, pluriel et critique. Il faut en finir, dit Döblin, avec les théories scientifiques et objectivistes qui prétendent unifier l'humanité toute entière grâce à un seul et même système:

[1193]Alfred Döblin: « Der blaue Tiger ». In: *Amazonas- Trilogie* (note 14), p.126.
[1194]On retrouve ce même devoir de responsabilité et cette même foi dans la victoire des « lumières » face au nazisme chez un écrivain tel que Heinrich Mann: « Die Intelligenz dieser Nation ist tief erniedrigt. Indessen noch in ihrer Erniedrigung bleibt sie stark genug, den Diktatoren das Geständnis ihrer Schwäche zu entreißen. Das Publikum haben sie nicht, die Menschen haben sie nicht [...]. Seinen literarischen Nachwuchs bezieht das System hauptsächlich aus den Reihen der Alten, Halbvergessenen, die sich über die frühere große Presse zu beschweren hatten. Da sind arme Nichtskönner mit Augen gelb vom Ärger. So lange hatten sie ertragen müssen, daß auch wir noch da waren. Sie zitterten danach, ranzukommen, verzweifelt hofften sie auf ihre Stunde. Jetzt ist sie da. Sie sollen sie nur schnell genießen, lange wird sie kaum dauern ». Heinrich Mann: *Der Hass. Deutsche Zeitgeschichte* (note 449), pp.140-141.

> « So wie das große Erdbeben von Lissabon den Fortschrittsglauben des 18. Jahrhunderts endgültig verschüttet hat, so sind es diese Katastrophen, die immer wieder auf die Grenzen der Vernunft verweisen. Und naturhaft wie das Erdbeben vollziehen sich auch die von Menschen verunsachten Katastrophen, die Geschichte setzt sich naturhaft durch. Die fortschreitende Rationalisierung der Neuzeit führt nicht aus der Wildnis heraus, sondern produziert geradezu eine neue Wildnis des Denkens »[1195].

Döblin, tout comme La Boétie ou Rousseau, est conscient de la fragilité de sa proposition. Qu'il s'agisse de la « pitié » chez Rousseau ou du « sentiment d'humanité » chez Döblin en tant que fondements naturels des vertus sociales, ils n'ignorent pas pour autant l'existence de la complexité et de l'ambivalence inscrites dans la nature humaine. L'universalité est un principe régulateur permettant la confrontation des différences, mais son contenu ne peut pas être déterminé: elle doit être sans cesse sujette à révision, comme l'écrit le philosophe tchèque Jan Patočka dans les années 1950:

> « [...] Si l'on peut encore envisager une restructuration du monde et une universalisation de la civilisation de style modéré [...], il lui faudra prendre conscience de la communauté de destin qui la cimente, se spiritualiser à travers une volonté de sacrifice au sens du renoncement à tous avantages et privilèges superflus. Il lui faudra se poser clairement et ne jamais perdre de vue le but de conduire le monde de la division où il se trouve actuellement jusqu' au stade universel; il lui faudra apprendre à penser universellement et non en termes de personnes, de classes, de nations, de continents privilégiés »[1196].

[1195]Hans- Georg Schmidt- Bergmann: « Der historische Roman und das Exil. Überlegungen zu Döblins *Amazonas*- Roman » (pp. 90-102). In: *Internationales Alfred Döblin Kolloquium Lausanne 1987* (note 538), pp. 100-101.
[1196]Jan Patočka: « La surcivilisation et son conflit interne». In: *Liberté et Sacrifice. Écrits politiques* (note 39), p.149.

Ainsi, le monde ne peut plus se réduire à une seule et même représentation. Le principe d'universalité n'a de sens que dans la pluralité, la reconnaissance et le désir réciproque d'habiter ce monde côte-à-côte.

Ce que chaque être humain a la capacité de refuser, ce sont les déterminismes obscurs qui freine l'aspiration individuelle à la liberté, l'idéal commun à tous les individus. Chacun a en outre la capacité de s'arracher à son milieu sans se conformer nécessairement à un autre. C'est ce que pointait déjà Montesquieu, qui analysait la spécificité du genre humain en ce que les hommes n'obéissent pas toujours à leurs lois, et Rousseau, pour qui la « perfectibilité » était la caractéristique première de la nature humaine, i.e. la capacité d'acquérir les qualités humaines dans leur totalité mais sans jamais arriver à leur aboutissement. Dans cette perspective et en refusant tout glissement vers l'ethnocentrisme ou le scientisme, l'idéal universaliste prend un sens pleinement humaniste. Ce qui est universel, c'est notre appartenance à la même humanité, sans exclusive. Cette exigence même suffit à envisager sereinement un avenir fondé sur la dignité de tous. Il s'agit là de défendre le principe d'égalité et de justice, principes fondateur de l'éthique. Montesquieu l'avait reconnu dans *L'Esprit des Lois* (1748): l'unité du genre humain doit être reconnue, l'hétérogénéité du corps social tout autant. Ethnocentrisme, scientisme, nationalisme, mais aussi, nazisme, autant de « -ismes » et appellations « in-sensées » que Döblin réfute car elles opposent systématiquement le « je » à « l'autre », condition même de toute humanité. À l'inverse d'une doctrine de l'humain appelée « humanisme », Döblin propose bien plus un idéal commun, un défi pour l'homme, un *agir -ensemble* où toutes les forces, toutes les cultures, toutes les propositions s'interpénètrent à l'infini. N'est-ce pas la quête même du philosophe, cette ferveur démoniaque qui consiste à toujours chercher au coeur même de l'humanité toutes les combinaisons du possible? La question de l'altérité qui renvoie à celle de sa propre essence ne s'éteindra jamais, car il est impossible d'y répondre. C'est l'énigme même de notre condition humaine que Döblin soulève dans son autobiographie *Schicksalsreise*. Ce secret dont il parle lui permet de résister à la disparition de son désir, le désir de création sans lequel la vie lui serait insupportable:

> « Er wußte schon früh von dem Geheimnis, - von dem Geheimnis der Existenz der Welt. Er wußte, ohne daß es ihn einer gelehrt hätte, daß es vor dem Geheimnis nur eine einzige menschliche Bewegung gibt, das Hinsinken [...]. Alle meine Abenteuer und Fahrten geschahen unter diesen Zeichen. In gewisser Weise waren sie alle Gebete »[1197].

Une fois de plus, Döblin ne récuse pas les *Lumières* du XVIII e siècle, mais leur détournement par les idéologies contraires à sa visée humaniste. L'Occident doit être capable d'« arracher » ses multiples masques et révéler au monde ce visage partiellement éclairé. Döblin semble ainsi croire que l'idéal humaniste ne conduit pas inévitablement à ses propres perversions. Il s'agit pour lui d'analyser les errements idéologiques à l'aide de ces principes issus de l'humanisme de la Renaissance. En effet, qu'il ait existé des esprits nobles et sincèrement tournés vers l'humanité tels qu'un La Boétie, un Montesquieu ou un Rousseau montre s'il en est que d'autres « lumières » ne demandent qu'à être « rallumées ».

Juger ses prédécesseurs est chose aisée. Juger en revanche ceux qui, des siècles plus tard, vont déconstruire, voire anéantir les propositions des Anciens, est plus difficile. En effet, des esprits éclairés ont su, dès avant la « malencontre » dont parle La Boétie, diagnostiquer la nature humaine. Nul besoin de prédire l'arrivée du fascisme au XXe siècle pour saisir le mal qui ronge la conscience humaine: ce mal radical que les philosophes devront analyser plus sérieusement après les séismes du XX e siècle.

Lorsque Rousseau apprend en 1753 le sujet du nouveau concours de l'Académie de Dijon: « Quelle est l'origine de l'inégalité parmi les hommes, et si elle est autorisée par la loi naturelle? », celui-ci décide d'entreprendre seul un voyage au coeur de la forêt de Saint-Germain. Son *Discours* est ainsi dominé par l'image de la solitude dans la forêt, lieu à la fois de refuge et de méditation. Elle est symbole de liberté, de vertu et de plénitude, nécessaire au dialogue de la conscience avec elle-même. Rousseau ne comptait pas être entendu par l'Académie, encore moins recevoir le fameux prix. Il ne le reçut effectivement pas, mais son *Discours* à plusieurs voix, à d'autres cieux, à de multiples lieux, était destiné au « genre humain »[1198] tout entier;

[1197]Alfred Döblin: *Schicksalsreise* (note 5), p. 135.
[1198]Jean-Jacques Rousseau: *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (note 1061), p.53.

car réformer l'homme, tel est le projet nourri par ces esprits éclairés qui, comme Rousseau et Döblin, voyagent à travers le temps et font étape partout où l'humanité se trouve en reconnaissant dans la liberté l'idéal commun de l'humanité. Les idéaux qu'ils défendent permettent ainsi à leurs héritiers de comprendre les détournements qui, successivement, ont poussé l'homme à s'auto- détruire en ruinant les principes humanistes. Ennemis de la philosophie des Lumières, ces détournements se présentent dès lors et selon Döblin comme des conséquences inévitables, des « restes » de violence fondatrice.

Ce que Döblin déplore, c'est l'objet unique qui occupe les défenseurs de ces doctrines « errantes ». Pour les scientistes, seule compte l'universalité; cette idée implique ainsi que l'on impose partout les mêmes lois, dans le but d'instaurer un unique État universel. Quant à lui, le nationaliste récuse aussi bien les idées universalistes que l'autonomie des individus. Chacune de ces dernières doctrines se limite en effet à un seul aspect de la vie humaine en éliminant ou minimisant les autres. Dans *Der neue Urwald*, Copernic, Bruno et Galilée sont condamnés lors d'un Jugement dernier inopiné à reconnaître leur responsabilité quant à la faillite du monde moderne. Les trois « hérétiques » du monde médiéval et précurseurs du monde moderne ont brutalement détrôné la religion chrétienne, abandonnant les hommes au vertige d'une responsabilité totale[1199]. En très peu de temps, l'homme est devenu l'unique centre du monde, s'essayant à toutes sortes de folies qui ne tarderaient pas à se retourner contre sa propre nature:

[1199]Dans cette Troisième partie, Döblin confronte les trois grands maîtres de la science moderne, Copernic, Bruno et Galilée, à leurs propres héritiers, ces « surhommes » devenus inhumains. L'homme devait, selon eux, explorer toutes les possibilités d'une Totalité infinie; cependant, dépouillé de toute finalité éthique, il s'est lui-même projeté à l'infini, à l'immortalité, à l'inhumanité. La « Nouvelle jungle » célèbre ainsi la victoire du Devenir et du Produire, au mépris de soi et des autres, comme le souligne Jacob Erhardt: « Döblin stellt wieder die Frage: Warum sind die Weißen, « so wie sie sind », so schlecht, gefühllos und verantwortungslos [...]? Die polnische Faustgestalt Twardowski ruft Galilei, Kopernikus und Bruno aus ihren Gräbern ins zwangzigste Jahrhundert und versucht sie für alles Leiden der Menschen zur Rechenschaft zu ziehen. Denn ihre Wissenschaft habe den Menschen verdorben und ihnen ihre Religion genommen, ohne einen Einsatz zu bringen ». Jacob Ehrhardt: *Alfred Döblins Amazonas- Trilogie* (note 902), p.33.

> « Krieg ist blödsinnige Schwerkraft. Er ist absolut keine Kraft, sondern Schwäche, Faulheit, physische Nachgiebigkeit, bloß Hingerissenheit. Ohnmacht gegenüber einem stupiden Naturphänomen. Solche Naturphänomene zu bezwingen und niederzuwerfen, darin hat bis heutigen Tage die ganze Entwicklung und Erhaltung der prometheischen Gestalt des Menschen bestanden »[1200].

De la Grande Guerre à la prise de pouvoir des nazis en passant par une République de Weimar instable et fragilisée, Döblin tente de centrer sa réflexion sur la condition humaine en puisant dans la pensée de l'histoire de la philosophie –politique et même existentialiste- où les paradigmes sont toujours actuels au regard de la situation spirituelle de notre époque. Il s'inspire décidément des maîtres de la tradition, de Platon, de Kant, de Tocqueville, de Kierkegaard ou de Nietzsche et appelle les individus à sortir de la spirale infernale de la technique, celle qui étouffe leur individualité historique et philosophique. Entre 1890 et 1919, le XXe siècle naît sous le signe de l'économie, elle lui impose ses propres rythmes qui se superposent à ceux de la politique : alternance des phases de croissance et de prospérité et des phases de crise et de dépression ; succession de plus en plus rapides des mutations industrielles. La Grande Dépression (1873-1896) donne naissance à la seconde révolution industrielle. On assiste à une mutation de l'ensemble des techniques de production : de l'âge du charbon, du fer et de la machine à vapeur, que les économistes ont l'habitude de nommer la Première révolution industrielle, on passe à l'ère d'acier, de l'électricité, du pétrole et du moteur à explosion. Cette seconde révolution entraîne des mutations profondes dans la nature et l'organisation du travail industriel et du capitalisme. Les répercussions sur la vie quotidienne des hommes ne sont pas moins nombreuses et rapides. L'utilisation des nouvelles machines marque le triomphe de l'usine et de la mécanique sur l'atelier et sur l'ouvrier de métier : on voit donc naître à cette époque l'une des grandes obsessions du XX e siècle : la croissance intensive et le productivisme:

[1200]Alfred Döblin: « Der Friede von morgen » (1939). In: *Schriften zur Politik und Gesellschaft* (note 195), p.394.

> « Ich werde Sie zu dem Jahr 1850 (ungefähr) führen, und schon aus der Jahreszahl werden Sie erkennen, daß dieser scheußliche « Siegeslauf » von Industrie, Technik mit der dazu gehörigen Staatenallmacht kaum ein Jahrhundert dauert, und wir können hoffen, daß, was so wild wuchert, auch sein Ende finden wird »[1201].

Non seulement l'homme n'est plus que fonction, mais il est du même coup réduit au général, à la trivialité : il n'est plus capable ni de volonté, ni de désir. Il est réifié. Le personnage de Jagna incarne ainsi, au plus profond de la « Nouvelle Jungle », la Pulsion de mort; autrement dit, la résignation, voire l'abdication de son propre Moi:

> « Seine Lust, sich und andere zu zerstören, scheint grenzenlos zu sein [...]. Jagnas äußerster Ekel vor sich und seiner Umgebung zeigt sich in Beschreibung seines Herzens:
> « Die Welt kann untergehen, das hat keine Sprechstunde. Wenn Sie mich ins Wasser werfen, dann fault ringsum der ganze Mensch ab, aber das in der Brust [...], das paukt und lebt weiter »[1202] » [1203].

En effet, cette organisation rationnelle de l'existence humaine qui prévaut en Europe à cette époque, empêche de saisir ce qui se passe réellement et de nous comporter en acteurs de la vie. Cette société « de masse » est aveuglée véritablement par des décideurs qui la trompent et la manipulent. Elle est dangereuse, car elle croit représenter l'égalité de tous, ce qui est faux, puisque c'est dans la masse que l'homme se récuse lui- même. Cette masse ne fait à ce titre que permettre au populisme et au Mal radical de croître. Le monde paraît donc devoir passer aux mains d'hommes médiocres, sans destin, dépourvus d'humanité (le fameux *Humanitätsgefühl* cher à Döblin), puisque c'est la masse, et non pas chaque individu, qui accepte de s'y soumettre, car elle est incapable de volonté et de savoir. Seule la connaissance du Principe de réalité et le pouvoir de décider, de choisir, peuvent permettre à l'homme de changer et d'envisager sa situation spirituelle.

[1201] Alfred Döblin: « Das Rote Kreuz » (1938). In: *Schriften zur Politik und Gesellschaft* (note 195), pp. 390-391.
[1202] Alfred Döblin: « *Der neue Urwald* ». In: *Amazonas- Trilogie* (note 14), p.44.
[1203] Jacob Erhardt: *Alfred Döblins Amazonas-Trilogie* (note 902), p.25.

La conscience du danger après la guerre, de la précarité due au chômage, et plus encore après la crise mondiale de 1929, la conscience européenne remet en question la vérité « toute » et l'objectivité. Aujourd'hui, nous dit Döblin, nous ne pouvons faire qu'un constat dramatique devant le déclin de l'existence de l'homme : il n'existe plus de lien social, de volonté propre, de « vouloir vivre ensemble », de solidarité. Comment se battre pour sa liberté lorsque sa propre existence en tant qu'individu est menacée, voire paralysée?

L'évolution du cours du monde a ainsi confirmé le diagnostic alarmant émis par Döblin. L'emprise toute- puissante de la technique et du mécanisme, son utilisation en tant que moyen et non comme fin, ce phénomène de massification, n'ont cessé de s'amplifier, entraînant l'absence de foi qui caractérise cette ère prométhéenne. *Amazonas* résonne alors comme un défi pour l'homme : celui- ci doit en effet concevoir la liberté comme l'indépendance face aux puissances sociales, soit économiques, soit civiles, soit politiques. Mais ces libertés ne sont pas encore *la* liberté : elles ne sont que des « chances » pour l'exercice de la liberté, dont il ne faut ni méconnaître ni exagérer l'importance.

Ainsi, l'idéologie nationale- socialiste lui apparaît comme une sorte de gangrène rongeant peu à peu les forces vives de l'Allemagne ; la victoire de l'irrationnel sur l'*esprit* de l'*Aufklärung*. les valeurs humaines, culturelles, philosophiques et chrétiennes qui ont fait la véritable grandeur de ce pays au sein de l'Europe des *Lumières* et qui ont assuré son prestige au niveau mondial, ont été balayé subitement et supplanté par une seule et même « idée », celle de l'adhésion fanatique à une lointaine utopie plutôt qu'à des formulations précises d'un projet politique:

> « In *Amazonas*- Trilogie handelt es um, in immer wieder neuen Varianten die Dialektik von Naturverfallenheit und Naturbeherrschung aufzuzeigen [...]. *Der neue Urwald,* der Rückfall in die Barbarei des sich ankündigenden Faschismus ist ein Akt der Regression, und der « Urwald » als Symbol von Naturverfallenheit ist eindeutig negativ konnotier »[1204].

[1204]Ingrid Maaß: *Regression und Individuation. Alfred Döblins Naturphilosophie und späte Romane vor dem Hintergrund einer Affinität zu Freuds Metapsychologie.* Frankfurt-am-Main 1997, p.92.

Non seulement l'individu n'existe plus, mais toute cette éducation transmise par les institutions traditionnelles, l'Ecole ou l'Eglise, a été niée et jetée dans l'oubli. Pire encore pour un penseur tel que Döblin : ces valeurs, ces idéaux loués et célébrés par les poètes n'avaient plus lieu d'être dans la folle et « irrésistible ascension » de l'idéologie nazie. Un seul homme a su convaincre des millions d'individus qu'il pouvait mettre un terme aux malheurs de l'Allemagne et lui faire retrouver le chemin de la grandeur. Cette vision héroïque de l'avenir, le caractère manichéen de ses arguments et la puissance de sa rhétorique ont concouru à précipiter les masses dans ce qu'elles connaissent le mieux: la haine de soi et la haine de l'autre. En effet, d'après Döblin, le sentiment national doit être puisé dans l'Humain. Et ce n'est qu'en acceptant la rupture de la continuité impériale, et donc nationaliste, que son destin, et par là même celui de l'Europe, sera fondamentalement différent.

Par ailleurs, il importe à Döblin de porter l'idéal d'une humanité renouvelée tout en prenant soin de ne jamais privilégier une partie au détriment de toutes les autres. Notre attachement actuel aux valeurs issues de l'humanisme - qu'il soit classique ou réévalué- ne peut être remis en question. Nous avons tout intérêt, selon Döblin, à faire preuve de clairvoyance et de jugement lorsque nous mettons en avant l'espérance universelle, sous peine de répéter les crimes que nous infligeons non seulement à l'humanité toute entière, mais également à nous-mêmes:

> « (Galilei): Ja. Ich habe unrecht getan. Ich sehe es ein. Dieser Twardowski hier mag ein Zauberer, ein wüster Mensch sein. Aber ich bin ihm dankbar, daß er mich hergerufen hat, um alles nachzuprüfen. Ich sehe, daß ich schweres, furchtbares Unrecht getan habe. Ich bereue. Ich hätte meine Augen herausreißen, mein Gehirn wegwerfen sollen »[1205].

Le nazisme n'a pu triompher que parce qu'il a pu combler le vide laissé par le départ du despotisme, tout comme le scientisme l'avait fait auparavant avec la religion. Cette place doit en effet être remplie, non par un autre type d'idolâtrie, mais par de grands principes pour lesquels les individus ont combattu et qu'ils ont eux-mêmes institué par contrat. Il s'agit des grands principes éthiques autour desquels se fonde le consensus démocratique et qui doivent exercer un contrôle sur les applications de la

[1205] Alfred Döblin: « Der neue Urwald ». In: *Amazonas- Trilogie* (note 14), p.14.

science comme sur les dérives idéologiques. Un humanisme relatif et critique pourrait à cet égard nous préserver contre les barbaries d'hier et d'aujourd'hui. En effet, comme le souligne Todorov, revendiquer l'égalité de droit pour tous n'implique pas nécessairement que l'on réfute la hiérarchie des valeurs. Défendre l'autonomie et la liberté des individus ne nous dispense pas non plus de renoncer au principe de solidarité.

C'est en effet par l'exigence éthique que Döblin a pris le parti du sursaut, de la « recherche », du combat pour la relève et la survie de l'Humain. Sa pensée continue sa route, vaille que vaille, et lutte sans cesse contre le repli ou pire encore, la retraite définitive. L'auteur de *Berlin Alexanderplatz* a connu son heure de gloire, mais à qui a-t-elle profité? Auteur à succès en plein « entre deux » en 1929, il n'a pas su mesurer à temps ni les haines refoulées depuis 1918 ni le cri délirant de la masse « sauvée » du naufrage en 1933. De « saut » en « saut », la conversion döblinienne s'inscrit *naturellement* dans son parcours intellectuel et individuel.

C'est en ce sens que Döblin dépasse le kantisme, en situant la liberté non pas dans le monde des objets, mais dans un monde des choses en soi, cette « liberté authentique » selon lui, que l'on doit éclairer sans altérer:

> « Ich- sehe aber die Sterne, die Sonne, den Mond, -das Wachsen der Pflanzen, -Menschen, die sich lieben und sich umarmen, -Mütter, die Kinder säugen und glückselig im Arm haben, -ich weiß, daß diese Menschen nichts so unglücklich macht, als nicht lieben zu können. Die Güte ist, trotz der Dämonie aller Natur, auch den Menschen eingeboren. Er findet kein Glück außer Liebe, dem Frieden, dem Wachstum. Man hat nicht nötig, uns aus der Natur zu entstellen und barbarisch-sinnlos das Heilige, den Saum des Heiligen zu beschmutzen. Ich hoffe auf eine Zeit, wo wir wieder zu uns kommen [..] »[1206].

[1206]Alfred Döblin: « Der Ernst des Lebens » (1938). In: Kleine *Schriften IV* (note 1117), p.124.

Cet « appel », sinon ce manifeste à l'intention des Hommes de bonne volonté se prolongera après 1945, lorsque Döblin, à partir de Baden- Baden en zone d'occupation française, parlera directement aux Allemands dans ses émissions radiophoniques. L'Europe de l'après- guerre se construit, lentement, une instance supranationale verra le jour en 1946 à San Francisco, pendant qu'une autre Allemagne prend conscience de sa culpabilité.

Sur les ruines de la barbarie, l'Europe a besoin des hommes autant que les hommes ont besoin d'une nouvelle Europe. C'est ce que Döblin transmet à ses lecteurs : un idéal à accomplir, créateur, orienté vers l'humain. Il les pousse à se renouveler, psychiquement et spirituellement, afin de devenir ou redevenir des êtres libres et un peu plus heureux. Enfin, Döblin ne veut pas désespérer de l'homme ; car si lui, l'intellectuel, dont le devoir est d'éveiller et d'éduquer, délaissait ses responsabilités et perdait sa foi, qu'adviendrait-il du peuple ? En lui renaît l'espoir, car il nous indique ce qui nous rapproche par- delà de ce qui nous divise et renouvelle dans le cœur des hommes la croyance en une humanité meilleure[1207]:

[1207] Cette foi nouvelle et renouvelée est décidément la Joie retrouvée: Döblin ne capitule pas, malgré l'exil, malgré le nazisme, malgré la guerre. Sa foi en la religion chrétienne va lui permettre de vivre réellement parmi les hommes et de saisir, peut-être enfin, cette *Überrealität* qui dépasse la raison et surpasse le progrès. Döblin n'a cessé de chercher- dans le politique, dans la littérature, dans la philosophie, dans la science, dans le mythe, et même, dans l'exil-, un chemin qui mènerait ses compatriotes à la paix. Vieux et malade, l'écrivain bondissant arrive toutefois à « se convertir », à « se transformer ». Döblin est né juif mais devient chrétien. Comme jadis celui-ci avait fait le choix d'écrire, son choix se tourne désormais vers la religion chrétienne. Lui qu'on a chassé de son pays, lui qui fut contraint à l'exil, désormais, c'est en homme libre que Döblin se présente devant Dieu.

« Der Stamm hat sich gebildet mit Ästen. Die Krone steht voll Laub. Schwere Stürme haben schon an dem Baum gerissen. Der Baum steht [...]. So kündigt sich die Weltära an, in der nicht mehr von Nationen und ihren Kämpfen un von ihren schrecklichen Bemühungen sich zu vereinen die Rede ist. Diese Weltära aber, mit ihren Katastrophen, in ihr leben wir nicht nur und wir exekutieren nicht blind und automatisch ihr Gesetz. Wir gehören zu ihren Urhebern, wir sind zu ihrer Überwindung aufgerufen [...]. [Der Mensch] geht durch die Tore des Leidens und der Entbehrungen, durch die Tore der Krankheit, des Alters und des Todes. Das ist auf ihn gelegt und das- ist ihm verliehen.

Denn wenn er durch diese Tore schreitet, wird er da nicht von Zuversicht und Hoffnung begleitet, von Freude und Gewißheit geführt?

Friede und Freude wird in ihn gegossen. Die schweren Krusten lösen sich, wie in einem Bad. Die alten schmerzenden Narben erweichen.

Eine schwere Maske fällt von ihm. Er sieht, daß ihn eine dicke Tonmaske preßte und sich für ein Ich ausgab »[1208].

[1208] Alfred Döblin: *Schicksalsreise* (note 5), pp. 366-367.

CONCLUSION

Alfred Döblin, penseur authentique et contempteur de l'académisme, prend le risque inouï de réévaluer tout un héritage issu de la pensée platonicienne, à savoir remettre *en* question ou *à* la question les fondements mêmes d'un système, d'un ordre, du seul paradigme qui se sont imposés comme le centre de l'univers. *Jeu* risqué s'il en est, Döblin va ainsi tenter d'« affranchir » l'Europe, terre originelle d'un *logos* sédentaire, rigide et « moisi »[1209], de ses frontières invisibles, ouvrant la voie à une remise en question radicale de l'hégémonie occidentale. Döblin l'« Indien », le « Vraiment-faible », devient lui aussi le « sauvage », le « barbare » du *logos*, faisant ainsi le pari de l'« excommunication », de la résistance à une *doxa* qui ne se trouve pas seulement dans la masse, mais au sein même du sérail des métaphysiciens. Döblin est à ce titre l'héritier de Socrate, préférant la liberté du jeu, du partage, à la Vérité, rigide et univoque.

Nourri de Platon, de Spinoza, de Nietzsche, Döblin renforce son combat dans sa volonté de s'opposer à la déshumanisation. En ce sens, il donne à voir et à entendre une seule et même humanité, une pensée clairvoyante, aux aguets, inscrite dans le réel, avec ses lumières, ses ombres et ses nuits. Le penseur devient ainsi « Dionysos », que la tradition grecque nomme « oriental », venu d'ailleurs. L'altérité radicale de Dionysos doit être saisie comme dimension constitutive de tout individu. Voyageur, il se présente toujours comme un étranger, au risque de ne pas être reconnu. Le masque de Dionysos, le *prosôpon* désignant aussi bien le masque que le visage comme face offerte à la vue, ne se cache pas; il incite au contraire à révéler l'ambiguïté de la nature humaine. Aussi, un *jeu* de regard et de *vis-à-vis* (et non de *face-à-face*) place la dimension spirituelle de Döblin au coeur de l'expérience religieuse, dans cette *conversion*, ni première, ni ultime, mais qui n'est que l'aboutissement prémonitoire d'un parcours courageux, jamais résigné.

[1209] « verschimmelt », à l'image du dieu babylonien.

Döblin espère, à travers ses œuvres, nous montrer- et non démontrer- l'espérance, la puissance d'être, lui, grand lecteur de Spinoza, préférant les passions joyeuses aux passions tristes. Transformer le langage scientifique et philosophique fait ainsi de son « *ars militans »* un art militant à la recherche d'un langage commun qui nous rassemble. Ne songeant à aucun moment à s'effacer devant les illustres maîtres de la littérature bien-pensante, Döblin pourtant défie la bureaucratie culturelle berlinoise par ses diverses métamorphoses artistiques et humaines. Le poète et son œuvre répondent et se répondent d'une seule et même voix, envers et contre tous. Idéaliste, il n'a cessé de croire en une alternative toujours possible pour sortir la société allemande de la crise.

La pensée d'Alfred Döblin *joue* et pose toujours d'une manière autre la question de la posture de l'*Epiker* en tant que conteur « public » . Contre la valorisation de ce qui demeure identique à soi s'affirme ainsi l'écoute de la différence: par les paroles inouïes, peut-être inaudibles, d'un par-delà le Vrai et le Faux d'une *poesis* impure, l'« *ars militans* » döblinien ne renonce jamais à l'« échappée sauvage ».

Le jeune lycéen qui dévorait ces « bibles » intempestives chaque nuit jusqu'au petit matin imaginait la nécessité de transmettre à son tour grâce à une philosophie « autre »: à la fois didactique et sage comme ces maîtres du Zen qu'il admirait tant, ce poète- philosophe identifiant écriture et médecine, n'est guère identifiable. Sa prédication se situe en- deçà ou au-delà de la thèse et du système, opérant moins dans la logique que dans l'art et recherchant moins la conviction que la violence et l'éclat de rire homérique. À l'envers du *logos* comme à rebours de l'histoire, le poète se lance d'emblée *hors jeu*[1210], à la marge de ses pairs imbus de modération et de suffisance, eux qui servent la Raison comme le laquais sert son maître, loyaux et soumis à toutes les règles qu'on leur dicte.

[1210]« Kunst bedeutet für Döblin Entwicklung, und « zwar durchweg in Widerstand gegen die Tradition und ihre Vertreter » (Alfred Döblin: « Der Bau des epischen Werks » (1929), pp. 103-132. In: *Aufätze zur Literatur* (note 2), p.113). Erich Kleinschmidt: « « Man lasse uns den ganzen Menschen und die ganze Welt ». Alfred Döblins literaturgeschichtliche Überlegungen im Exil » (pp.43-58). In: *Internationales Alfred Döblin Kolloquium Marbach/ Berlin 1984/85* (note 146), p. 47.

Attaché aux positions multiples qui peuplent le monde, Döblin est à l'image de son œuvre et de sa pensée, indéfinissable: athée « pieux », pessimiste joyeux, réaliste utopique, tragi-comique. Et certes d'autres appellations auraient leur place, pourvu qu'elles ne *recentrent* pas ce regard, pourvu qu'elles respectent le tracé inégal du pinceau, le flou et les plis des masques sous lesquels l'homme seul ne sera jamais *à découvert*, joyeux, libre et « déviant ».

Le cataclysme de la Grande Guerre va brutalement remettre en question l'idée d'une réhabilitation spirituelle en Occident. Dans son œuvre philosophique *Das Ich über der Natur* de 1927, Döblin opposait le langage des signes et de la nature dans lequel la vérité est fragmentée, mélangée, cachée dans les méandres de l'univers, dans les fragments du Cosmos: ce langage d'où jaillit une vérité qui fait sens nous fait *sauter* d'un univers à un autre, d'un mot à l'autre, sans jamais réduire le multiple en un tout simplifié, mais affirmant l'unité très originale de ce multiple- là, reliant tous ces fragments diversifiés, uniques, au Tout.

C'est bien du paradoxe des sciences modernes que provient la crise du continent européen selon Döblin, paradoxe qui tient non seulement à la suprématie qu'elles accordent à l'efficacité technique, mais aussi à leur prétention à saisir l'essence des choses sans examiner ou interroger leurs fondements. Car, signale Döblin, c'est l'origine même de notre rapport au monde et aux choses qui est oubliée. La crise qui sévit au coeur de l'Europe, « Nouvelle jungle » de l'humanité, paraît inéluctable, tant la science n'a pas su ou voulu orienter l'individu sur la voie d'une véritable connaissance du monde. Au lieu d'avancer, de progresser vers de multiples chemins à la recherche de lieux, de cultures, de sens nouveaux, l'Europe a fini par épuiser cette « volonté de puissance » qui la caractérise tant, jusqu'à se retourner finalement contre elle-même et, ajoute Döblin, jusqu'à perdre totalement le sens même de ce qui a fondé sa propre identité: l'universalité.

Réévaluer le logocentrisme occidental suppose aussi, selon Döblin, la remise en question du modèle « paternaliste » de l'Ancien Monde chrétien et son rêve, son devoir même, de domination de la Création, puisqu'il est écrit dans la Bible dès les premières pages de la Genèse:

> Dieu dit: « Faisons l'homme à notre image, comme notre ressemblance » [...]. Homme et femme il les créa. Dieu les bénit et leur dit: « Soyez féconds, multipliez, emplissez la terre et soumettez- la; dominez sur les poissons de la mer, les oiseaux du ciel et tous les animaux qui rampent sur la terre »[1211].

En ce sens, il s'agissait bien de créer les conditions d'universalisation de la foi chrétienne comme l'attestent les *Evangiles*: « Allez par le monde entier; proclamez la Bonne Nouvelle à toute la Création. Celui qui croira et sera baptisé sera sauvé; celui qui ne croira pas sera condamné[1212]. Ces principes repris par les puissances européennes à des fins impérialistes ont ainsi été condamnés par Döblin dans *Amazonas*, mais aussi de manière toujours récurrente dans ses œuvres. Il s'agit pour l'auteur d'expliquer les causes profondes d'une irrépressible soif de conquête et de domination culturelle de l'Occident sur le monde qui remonte à la malédiction du péché originel. Depuis en effet qu'Adam et Ève ont été chassés du Jardin d'Eden, l'homme est déchiré entre d'une part l'obsession de retrouver le Paradis terrestre et d'autre part, de résister à la tentation en rompant définitivement avec la Nature. Ainsi et toujours dans le souci de transmettre la pensée de l'auteur, ce travail a tenté de s'orienter vers une recherche transdisciplinaire, « en mouvement » qui s'est du même coup retrouvé au coeur même du « périple »[1213] et du voyage döblinien.

L'exil, cet épisode « dé- routant » de sa vie a été l'occasion d'expérimenter l'« Absolu » sans la tutelle de la Raison, de faire le choix solitaire et transcendant d'allier la volonté à la vie. Döblin a accouché de lui-même par-delà le désespoir et part ainsi à la rencontre de la vie, absolument et autrement. « Le » Döblin « en devenir » est né de cette rencontre démesurée d'un possible ignoré qui lui a permis de *déjouer* les pièges de l'histoire. C'est notre propre accès à ce que nous pouvons être qui est ici mis en *jeu*, et la voie subjective proposée par Döblin est sans aucun doute l'obstination, celle du choix pur et conscient d'assumer les conséquences de notre « dé- route ». Si nous voulons devenir autre chose que ce qu'il nous est ordonné d'être, nous ne devons faire confiance qu'aux rencontres, dévouer notre fidélité à ce

[1211] Genèse: 1, 26-28.
[1212] *Evangile selon Saint Marc*: 16, 15-16.
[1213]Traduction de *Wandrung* .

qui est résolument exilé, s'obstiner dans les chemins de l'impossible. Être « déroute » et non défaite.

Le mythe va ainsi forcer la rencontre en soi-même, cette voix de la conscience qui va hisser Döblin du sursis au sursaut, car le sujet n'existe que dans l'épreuve du pari, du choix, du bond. Grâce aux mythes qui éclairent le présent, le poète ne récite plus. Il s'inscrit dans la *paideia*, l'éducation grecque[1214]. L'écriture n'est plus récitation, mais parole. Au *logos*, mutique et raisonnable, Döblin propose la vie multiple, inattendue, inédite, où le penseur doit cependant *prévoir* par son regard acéré. La sagesse döblinienne n'a-t-elle pas pour objet de dévoiler l'invisible qui se dissimulent derrière les apparences du *logos*?

Le périple döblinien ou « babylonien » consiste ainsi à s'oublier totalement afin d'effectuer non pas un retour sur soi, mais bien plusieurs détours, bifurcations et virages et de sentir toute la violence créatrice et vertigineuse de tous les possibles. Plusieurs accouchements maïeutiques deviennent nécessaires pour être vivant. C'est ainsi que Konrad, le dieu babylonien déchu de son propre royaume, de son pouvoir, mais aussi de son immortelle condition, va découvrir un monde fragmenté en d'innombrables morceaux de nature qu'il lui faudra observer, sentir, aimer ou haïr pour reconnaître l'intensité d'une vie humaine, sa complexité, ses souffrances, ses deuils, mais aussi sa propre responsabilité à l'égard d'autrui sans lequel il ne saurait exister. L'itinéraire de Konrad, de l'Individu, de Döblin lui-même, n'emprunte aucun sens unique, n'est guidé par aucune boussole, car c'est à lui d'ouvrir toutes les portes et de franchir les seuils successifs de son « ex- istence » à l'intérieur de laquelle il va vivre différentes vies[1215]. Celui qui se prenait pour Dieu va ainsi dépasser sa nature

[1214] De ce monde humain de la Grèce antique, Döblin en gardera la structure essentielle. Nous l'avons évoqué, le lien de l'homme *avec* l'homme va prendre chez ce penseur la forme d'une relation réciproque, une règle de vie, une ascèse: « L'*eris*, le désir de triomphe chez l'adversaire, d'affirmer sa supériorité sur autrui, doit se soumettre à la *philia*, à l'esprit de communauté ». Cité par Jean- Pierre Vernant: « L'univers spirituel de la Polis » (chapitre VI). In: *Les origines de la pensée grecque*. PUF. Collection « Quadrige ». Paris 1962, p.72.

[1215] Ainsi en va-t-il également des Éxilés allemands contraints de « reprendre la route »: « Manche Exillanten haben so sehr in der Vergangenheit gelebt, daß sie die Gegenwart nicht für wahr halten, wie auch Konrad dies an einer Stelle des Romans zu erkennen gibt, wo er sich die Finger in die Ohren stopft und sagt: « [Ich] will es nicht hören, es ist ja nicht wahr, was mir geschehen ist, ich bin noch der, der auf dem Thron sitzt, den Stab in der Hand, und träume bloß [...] » (Alfred Döblin: *Babylonische Wandrung* (note 13), p.236). Dagegen haben andere Exillanten, die sich mit Gewalt von jedem Gedanken an ihre Heimat losreißen wollten vielleicht jenen Punkt erreicht, an dem Konrad mehr als 200 Seiten nach der eben zitierten Stelle anlagt, wo er äußert: « So will ich nichts mehr von früher wissen. Es ist aus mit Babylon » (, p.451). In: Helmut F. Pfanner: « Die Widerspiegelung der Exilerfahrung in Alfred Döblins *Babylonische Wandrung* » (pp.68- 82). In: *Internationales Alfred Döblin Kolloquium Marbach/ Berlin 1984/85* (note 146), p.76.

d'homme et atteindre l'extase divine. L'inversion döblinienne continue, mot après mot, son *jeu* de cache- cache avec les préceptes occidentaux: L'homme, ni dieu, ni bête, doit prendre conscience, humblement, de son humanité. Il naît Homme mais doit sans cesse s'inscrire dans un devenir humain et rien qu' humain.

Konrad, c'est ce Prométhée « enchaîné » depuis deux millénaires « entre ciel et terre » au pied du royaume des dieux. Il ne pourra s'en délivrer que s'il sait qu'il lui faut redescendre ici- bas, parmi les autres hommes. Döblin exhorte les êtres humains à transcender l'angoisse de leur propre finitude, car c'est *ici et maintenant* que se jouent le présent et surtout, l'avenir de l'humanité. N'ayant plus de territoires à conquérir hors du continent ni de peuples « étrangers » à massacrer, l'Europe se retrouve face à elle- même, devenant le point névralgique des conflits mondiaux. À terme, c'est la civilisation occidentale qui risque de disparaître, car sa volonté se confine à une unité abstraite et à un progrès excluant tout « Autre », toute exception, toute différence[1216].

Döblin lance le dé multiface de l'humanité au hasard des rencontres qui deviennent œuvres d'art, tout comme Nietzsche avant lui avait jeté sa flèche afin qu'un autre puisse la ramasser et ce, à l'infini. Ce *jeu* [döblinien] « est un autre » car selon le poète, il nous faut toujours réfléchir au moins à deux, se confronter au jugement d'autrui, ou encore, comme le dirait Dostoïevski, « répondre de tout devant tous ». Selon Döblin cependant, la domination et la conquête entravent les relations pacifiques entre les hommes et instaurent un climat de conflits permanents. Leur réveil n'en sera que plus difficile, car la pensée occidentale confond les moyens et les fins. C'est ce qui rend la vie occidentale si tragique.

[1216] Citons à cet égard l'ethnologue Pierre Grenand: « Si l'on observe tant soit peu de près l'histoire d'une population amérindienne, on est effaré par le poids écrasant des processus destructeurs, tant politiques que matériels, auxquels a été -et est encore souvent- soumise. On peut, devant de telles situations, se demander si nos sociétés seraient porteuses de telles aptitudes à la résistance ». In: Pierre Grenand: *Introduction à l'étude de l'univers wayãpi. Ethnoécologie des Indiens du Haut Oyapock.* Paris. SELAF 1982, p.1. Citons, en outre, cette jeune indienne ojibwé (1970): « Nous étions là lorsque l'homme blanc est arrivé, nous y serons encore lorsqu'il aura disparu ». Citée par Eric Navet: *L'Occident barbare et la philosophie sauvage* (note 1003), p.49. Comment ne pas y voir l'« inversion » döblinienne qui déjà, in *Amazonas*, pressentait l'issue inéluctable de l'Occidental?

Notons enfin que Döblin célébrait déjà cette « ironie » de l'histoire dans *Die drei Sprünge des Wang-lun*, comme le rappelle Ingrid Schuster dans son étude sur Döblin : « Der blutige Kampf gegen die Sekte wirkt auf den Kaiser zurück [...]: Tao ist das Schicksal- deshalb ist jede Aktion vergeblich, die nicht die Aktion des Tao ist: « Nicht handeln; wie das weiße Wasser schwach und folgsam sein; wie das Licht von jedem dünnen Blatt abgleiten »(*Die drei Sprünge des Wang-lun* (note 3) p.80). Die Sekten [..] haben auf diese Weise Jahrhunderte überdauert: « Sie überlebten Regierungen, Dynastien, Kriege und Revolutionen [...]. Sie [...] blieben völlig in jeder Drehung unwandelbar und dieselben » (*Ibid*, p.89) ». In: Ingrid Schuster: *Zu Alfred Döblin*. Hrsg. Von Ingrid Schuster (note 49), p. 90.

Se donner pour projet de transformer le monde pour le soumettre, conformément à l'injonction biblique ou philosophique, induit la transformation de l'Autre, son façonnement à l'image unique du modèle occidental. Cette transformation- uniformisation qui impose ou tente d'imposer toutes les formes de colonialisme, n'est jamais en devenir, mais toujours au point mort. La diversification culturelle, garante de l'avenir de l'humanité, tend ainsi à disparaître aujourd'hui. La culture occidentale européenne s'est imposée en tant que culture dominante et a ainsi « désertifié » l'espèce humaine. Döblin insiste alors sur la béance d'une société orientée vers la mort, alors même que ces cultures « primitives » puisent leur force dans la vie même. De *Wang-lun* à *Amazonas*, l'exigence döblinienne s'attache à regarder le plus loin possible, non pas derrière soi, mais loin devant, *a contrario* des actions menées jusqu'ici par les États- nations: un retour au choix originel qui, bien sûr, n'est pas régression ou nostalgie, mais progression. Une telle « ré- action » est possible, affirme Döblin, de même qu'il est possible que le poète se retrouve dans le « Primitif », car nous sommes tous le primitif de quelqu'un.

L'impérialisme est par conséquent celui d'une pensée, d'une colonisation qui a envahi les esprits. Les Amérindiens ont ainsi pris conscience progressivement que les missionnaires venaient, tout comme les autres colons, davantage pour prendre que pour donner ou échanger, les Jésuites d'*Amazonas* imposant une seule religion à un monde « sans âme ».[1217]

Dans son essai *Prometheus und das Primitive* (1938), Döblin impute la responsabilité du chaos culturel et spirituel présent aux fanatiques du « Progrès » qui, au lieu de considérer les sociétés « primitives » comme autre modèle possible, répondirent par le mépris et la violence. Le « Sauvage », considéré comme obstacle au « progrès », devait être éliminé, tout comme en 1933, toute culture, idée ou action *non conforme* à l'idéologie nazie serait victime du plus grand génocide « moderne » qu'ait jamais connue l'Europe[1218]. Ce processus d'acculturation occidentale et de

[1217] « Die Begegnung mit dem Fremden ist ein entscheidendes Moment in Döblins Roman [*Amazonas*]. Der Fremdheit zwischen Europäern und Indianern korrepondiert der Gegensatz zwischen einem magisch-animistischen und einem rationalen Weltbild ». In: Michael Hofmann :

« Europäische Zivilisationskritik, indianische Mythen und moderne Mythopoetik. Alfred Döblins *Amazonas*- Trilogie im Lichte von Le Clézio *Le rêve mexicain* » (pp.107- 125). In: *Internationales Alfred Döblin Kolloquium Strasbourg 2003* (note 952), p. 118.

[1218] Hans- Georg Schmidt- Bergmann l'évoque également: « In dem Aufsatz über *Prometheus und das Primitive* [...] bezeichnet Döblin die Zeit der Eroberungen als « Epoche der Erde- und Himmelentdecker »; aber « entdecken » will auch « erobern » und « bezwingen » (Alfred Döblin: « Prometheus und das Primitive ». In: *Schriften zur Politik und Gesellschaft* (note 195), p.359). Die

négation de l'autre prend aujourd'hui, selon Döblin, la forme de l'idéologie fasciste ou nazie, conséquence monstrueuse d'une « surcivilisation »[1219] qui n'a cessé de croître et de se multiplier à travers l'Europe, « Nouvelle Jungle »[1220] de l'humanité.

Lire Döblin, c'est ainsi faire le choix de « critiquer » le langage pour le réinventer à l'infini, c'est remplacer l'unité du Sens par la pluralité des signes, c'est parcourir, non dans un temps vectoriel orienté, mais dans le temps éternel de l'*Aiôn*, les ruines circulaires d'une *Babel*, c'est rompre avec l'identité et mettre en cause le Moi, le Monde et Dieu. Au monde « Vérité », c'est préférer le monde (re)devenu mythe. Perspectives plurielles, pluralisme décentré, plusieurs écritures, plusieurs âmes poétiques au coeur d'un même être, le penseur- passeur ne fait que passer mais laisse toujours son empreinte. Les écritures de Döblin se rejoignent et se disjoignent ainsi sans jamais en revenir à un Même. Car c'est la dimension « globale », la vie même que Döblin interroge pour mieux interpréter. Döblin le poète- médecin et le médecin- poète livre son diagnostic toujours plus alarmant sur la santé de notre humanité.

Désormais, à l'aube d'une seconde guerre mondiale, Döblin ne fait que constater le délitement incontestable et inévitable de sa propre culture qui ne pourra résister encore longtemps au poids écrasant de ses défaites successives, tant politiques que spirituelles qu'elle s'est pourtant elle-même infligées. Après l'effondrement des démocraties en Europe et le triomphe de l'esprit de masse, Döblin incite chacun de ses lecteurs à s'interroger et à « porter sa vue au loin » afin

---

Entstehung neuer Weltbilder und die Eroberung fremder Erdteile sind Teil seines Prozesses, ein Prozeß, der als « Zivilisationsprozeß » gerade das Gegenteil hervorbringt: die Barbarei »: Hans-Georg Schmidt- Bergmann: « Der historische Roman und das Exil.Überlegungen zu Döblins *Amazonas*-Roman » (pp.90-102). In: *Internationales Alfred Döblin Kolloquium* Lausanne 1987 (note 538), p.96.

[1219]Terme employé par Jan Patočka pour définir les excès, les déviances de *la* civilisation dans sa mission universal*iste*: « La civilisation cherche à accomplir sa mission universelle d'être l'organisation générale de l'humanité historiquement éveillée en mettant en place une puissance à laquelle aucune force étrangère ne soit en mesure de résister. Toute civilisation aspire à la sécurité, mais loin de se traduire par un conservatisme, la poursuite de ce but l'engage d'abord dans la voie de l'expansion: la civilisation entraîne, elle est un modèle infesctieux qui ou bien convertit ses adversaires et ceux qui se tiennent en dehors d'elle, ou bien les supprime ». In: Jan Patočka: « La surcivilisation et son conflit interne ». In: *Liberté et Sacrifice. Écrits politiques* (note 39), p.101.

[1220] « Döblin [...] hat mit seinem *Amazonas*- Epos den Versuch unternommen, der Krise der europäischen Politik und Zivilisation durch ein literarisches Modell hybrider Interkulturalität zu begegnen und so der rassistischen Homogenisierung germanisch- europäischer Identitätsbildung eine interkulturelle Konfrontation zwischen europäischem und indianischem Denken entgegen zu setzen ».In: Michael Hofmann : « Europäische Zivilisationskritik, indianische Mythen und moderne Mythopoetik » A. Döblins *Amazonas*- Trilogie im Lichte von Le Clézios *Le rêve mexicain* (note 952), p. 110.

d'admettre sa propre responsabilité par rapport à la situation actuelle et d'orienter à nouveau le sens de l'histoire vers un autre avenir possible[1221]. C'est en effet l'une des grandes leçons de l'histoire que le poète nous livre à l'issue de la troisième partie d'*Amazonas*, « Der neue Urwald »: au-delà de la diversité nécessaire des formes de la culture, ces peuples dits « primitifs » nous présentent l'exemple même ou l'expression possible d'un mode d'être et de penser qui offre à un pessimiste actif tel que Döblin sinon une alternative du moins une source d'inspiration pour l'Humanité. Il n'est en effet pas une révolte, pas une résistance qui, chez ces « Vraiments-faibles »[1222], n'ait été inspirée, et même souvent emmenée, par des visionnaires, des prophètes, ces interprètes du Sacré, capables de donner un sens réel aux actes. Cette « non-résistance », ce « non-agir » dont parle Döblin dans *Wang-lun*, reste éminemment spirituelle, car il n'est pas seulement question pour eux de « sur-vivre », mais de maintenir un sens à la vie, incluant par là- même l'idée dynamique que la vie est partagée de manière équitable et responsable par toutes les créatures vivantes. Döblin relaie cette culture de la vie et de l'amour, éternelle et charnelle, car aimer c'est déjà agir, dans l'écriture, pour faire don de soi et de sa pensée au service d'un monde et d'une science en mouvement: de l'histoire à l'ethnologie, de la physique à la philosophie, l'« être-en-devenir » doit être au coeur même de toutes les propositions et de toutes les recherches scientifiques, naturelles comme humaines, circulant et partageant leur passion commune du genre humain sur la route des possibles.

[1221] Ainsi Döblin proposait- il dans *Wissen und Verändern!* (1931) une « troisième voie » à l'individu pour se délivrer définitivement des tutelles dont il persiste à n'être que le « Sujet » volontaire (*Untertan*): « Gegen den Kollektivismus stellt Döblin den Individualismus und den Neuaufbau der Gesellschaft vom Individuellen her; gegen die äußerste Zentralisierung und Bürokratisierung stellt er die Dezentralisation der Herrschaftsstrukturen und den Appell an die Autonomie und Verantwortung des Einzelwesens; gegen die gesellschaftsimmanente Wissenschaft und die Ideologie des Marxismus stellt er eine religiös gegründete Naturphilosophie». Barbara Köhn: « Alfred Döblin und die Sozialdemokratie » (pp. 127-142). In: *Internationales Alfred Döblin Kolloquium Marbach/Berlin 1984/85* (note 146), p.134.

[1222]« Der Intellektuelle sollte nicht auf der Seite der « Besitzenden » und der Mächtigen stehen ». In: Wolfgang Düsing: « Der Intellektuelle zwischen Ideologien und Institutionen. Döblins Essayistik in der Weimarer Republik » (pp.153- 165). In: *Internationales Alfred Döblin Kolloquium Mainz 2005* (note 301), p.160.

TRADUCTIONS DES CITATIONS FIGURANT DANS LE TEXTE

L'ensemble des citations a été traduit par l'auteur de cette thèse.
Les traductions des citations allemandes tirées des œuvres de Döblin, *Die drei Sprünge des Wang-lun* et *Schicksalsreise*, sont empruntées à E.P. Isler: *Wang-loun*. Paris: Fayard 1989; et à Pierre Gallissaires: *Voyage et destin*. Paris: éditions du Rocher 2001.

Note 5: « J'avais toujours sur moi, de 1898 à 1900, l'*Hypérion* de Hölderlin, un petit volume de la collection « Reclam », qui fut à force complètement démantibulé ».

« Mon ventre, mes muscles pensent [...]. Nous sommes des éléments, des plantes, des animaux, des corps, assurément aussi des dieux créateurs [...]. Nous sommes ancrés, reliés et intégrés au sein d'une pluralité grande, forte et anonyme. Cela revient à se saisir de cette pluralité dans la vie. Et ceci en ressentant, en connaissant, en transformant ».

Note 6: « On apprenait beaucoup de choses au lycée, même sur l'Antiquité classique, et aussi les légendes héroïques et la littérature allemande, et de manière à les connaître vraiment. On enseignait aussi l'histoire, où tout était centré sur celle de la Prusse et de l'Allemagne. On était jeune, on acceptait tout, ces sciences d'Etat faisaient partie du lycée et la durée de leur validité n'allait pas au-delà de la sienne ».

Note 7: « Aie le courage de te servir de ton propre entendement! ».

Note 12: « Il se forme une communauté nouvelle et toute intérieure [...] basée sur des intérêts idéaux; elle rassemble les hommes vivant pour la philosophie et unis dans le dévouement aux idées qui non seulement sont utiles à tous, mais que tous peuvent identiquement s'approprier. Il se constitue nécessairement une forme communautaire d'un type spécial où chacun travaille avec autrui pour autrui, exerce une critique constructive au bénéfice d'autrui, où l'on cultive les valeurs pures et inconditionnées de vérité comme un bien commun ».

Note 16: « Et ces deux auteurs, Kleist et Hölderlin, devinrent mes parrains spirituels. J'étais avec eux contre tout ce qui est immobile, bourgeois, repu et médiocre [...]. Je tombai [...] sur Dostoïevski, puis sur Nietzsche [...]. Non, ce n'était absolument pas comme si je lisais un roman; cela se situait au-delà du domaine de la littérature ».

« J'ai rencontré tardivement, vers 1935, un autre magicien: Kierkegaard [...]. Kierkegaard veut la vérité à tout prix. Il dit la vouloir mais il ne la veut pas. Il l'a déjà, sans doute pas la vérité, mais sa vérité. Et il la tient ferme; mieux, il s'accroche fermement à celle-ci ».

Note 22: « Nous rayonnons. Nous nous coulons dans le monde. Nous participons à la construction, à l'existence, à la réalité et à la réalisation de l'esprit de l'essence universelle ».

« Le monde tourne et devient réel grâce à une réalité supérieure créée par le *moi originel*, le *Sens originel* ».

Note 32: « L'être originel est proche. Nous sentons sa proximité quotidiennement et de multiples manières, lorsqu'on regarde un feu, une nappe d'eau, lorsqu'on s'appuie contre un arbre [...]. Le m*oi*, rempli d'énergie, côtoie la force créatrice [...]. Nous sommes doués d'émotion et de connaissance capables d'attirer cet être originel- qui est aussi *Moi originel*- ».

Note 35: « Il indique combien nous, véritables Européens, sommes des dieux déchus, combien nous sommes coupables de l'apparition de ces hommes qui sont encore inachevés [...]. Nous aussi avons péché. Nous aussi sommes des dieux déchus! Et nous sommes au coeur de ce périple babylonien- car l'orgueil précède la chute ».

Note 37: « Les choses sont des vérités [...]. On doit les considérer de manière spirituelle- en ce qu'elles sont pertinentes dans leur ensemble aussi bien qu' individuellement . Siegfried se met soudain à comprendre le langage des oiseaux ».

Note 38: «La science de la littérature interculturelle a le devoir de se souvenir des victimes du processus historique et de révéler cette partie des cultures vaincues et opprimées, systématiquement occultée par l'histoire des vainqueurs [...]. Une science de la littérature interculturelle qui a conscience de sa responsabilité tant sociale que politique ».

PREMIERE PARTIE

Note 46: « Je les connais pourtant, ces hommes qui passent sur le trottoir. Leur TSF est neuve. Mais leur cupidité grimaçante, leur lascivité au nez mince et flaireur, l'arrogance satisfaite de leur menton trop bien rasé, la grossièreté dont leur coeur s'amenuise à filtrer le sang épais, leur ambition au regard de chien, aux yeux vides, elles ont aboyé à plein gosier à travers les siècles et les ont emplis de... progrès [...]. Dans la vie de cette terre, deux mille ans sont comme une année ».

Note 47: « Gagner, conquérir? Un vieil homme a dit: « Nous allons et ne savons où. Nous demeurons et ne savons pourquoi. Tout cela, c'est le puissant élan de vie du ciel et de la terre. Qui donc peut alors parler de conquête, de possession? ».

Note 49n: « Le succès et l'échec, tout comme le Bien et le Mal, sont relatifs. C'est pourquoi presque tous les personnages principaux ont deux visages: ils sont à la fois sauveurs et meurtriers, saints et criminels [...]. Seul ce dualisme reste constamment présent au sein toutes les manifestations du monde ».

Note 51: J'ai écrit la quasi- totalité des deux tomes de *Wang-lun*, y compris les travaux préparatoires, en huit mois au maximum, à toute vitesse, dans le train, lors des gardes de nuit des urgences, entre deux consultations, sur les escaliers lors des visites des malades; achevé en 1913.

Note 53: Les rues ont pris des voies bizarres ces dernières années. On a tendu un gril sous les pierres. A chaque poteau pendillent de gros éclats de verre, des plaques de fer qui grondent, des tubent qui mâchent l'écho. Le bois, l'air comprimé, des bouches formidables, des roulements incessants emplissent l'atmosphère d'un bruit sourd, discordant, saccadé. Le long des rails, c'est un chant de flûtes électriques. Couchées sur le côté, des voitures essoufflées voguent sur l'asphalte et font trembler mes portes. Les lampes à arc jettent contre mes vitres l'éclat laiteux de leurs rayons successifs, déversent dans ma chambre des tonneaux de lumière. Je ne blâme pas ces visions déconcertantes. Mais je ne m'y retrouve pas. Je ne sais pas à qui sont ces voix. Quelle est donc cette âme qui a besoin d'une voûte de résonance aussi écrasante? Ces avions s'élancent dans le ciel comme des colombes, ces cheminées qui rampent sous le sol, ce jaillissement de paroles par- delà cent lieues, à qui tout cela sert-il?

Note 67: L'auteur [...] est une espèce particulière de savant. L'auteur est un alliage particulier de psychologue, de philosophe, d'observateur du monde social. Je dois ajouter qu'en Allemagne, malheureusement, il existe relativement peu d'auteurs méritant le nom de savants […]. Un livre vit d'un autre livre, ce qu'on appelle « vivre », et cela s'inscrit dans une langue tout aussi dépassée […].[Les auteurs] se distinguent en veilleurs ou en endormis […]. Certains créateurs se sont soumis à ce désir, le sommeil s'est appesanti sur leurs yeux et, naturellement, toute l'époque capitaliste n'eut rien plus de pressé que de masquer la base de son existence et son arrière-plan fatal. Pour ce faire, on avait besoin d'aveugles, de charlatans, de beaux parleurs, de préférence des versificateurs, de créateurs dans les nuages, d'extatiques, à tout le moins d'idiots. Que la création littéraire soit une forme d'idiotie, c'est une évidence pour tout bourgeois qui se respecte. Quand le créateur n'est pas un idiot, on le dresse à le devenir en refusant de le payer […]. Il est sûr que la bourgeoisie a toujours mal payé ses laquais, mais elle en a toujours usé sur terre d'investissement, c'est-à-dire abusivement […]. Mais les écrivains et créateurs, encore une fois, constituent une espèce particulière de savants et c'est pourquoi ils se tiennent fermement sur la terre. Pour des raisons liées à leur science, ils ont davantage accès à leur la réalité et accès à davantage de réalité que beaucoup d'autres, qui ont pour seule réalité leur petit peu de politique, d'affairisme et d'action ».

Note 69: « Je ne prends la littérature et l'art absolument pas au sérieux. On se doit, d'après moi, de servir les mots et la littérature, à d'autres fins, des fins essentielles ».

Note 71: « que l'on nous a envoyé des missionnaires de Chine qui nous ont permis d'enseigner la pratique et l'exercice d'une théologie naturelle ».

Note 72: « Il tente, à la suite des Chinois, de faire la démonstration de son propre apprentissage de la puissance ethico- politique de la raison naturelle ».

Note 75: « Des contrées désertiques. Des sauvages, des voleurs, des famines et surtout naturellement, le despotisme [...]. La culture chinoise fait preuve d'un tel mauvais goût en matière d'authentique relation naturelle, d'un sentiment si fébrile quant au repos intérieur, à la beauté et à la dignité ».

Note 77: « Si l'homme adulte veut encore engendrer l'obéissance infantile, il *doit* abandonner la force autocréatrice que la nature lui a imposé pendant des années [...] ».

Note 84: « Il s'agit d'une mystique intérieure sécularisée, sans Dieu. Elle est la prise en considération de la vie entière et l'intériorisation de la grande cohérence recherchée par l'homme ».

Note 86: « Pourquoi faire ce retour sur moi-même, pourquoi embrasser ma voie singulière, pourquoi unifier mon être? Et voici la réponse: pas pour moi [...]. Commencer par soi-même, mais non finir par soi; se prendre pour point de départ, mais non pour but; se connaître, mais non se préoccuper de soi ».

Note 88: « Aucun livre ne peut lutter avec celui-ci, car il les contient tous. Il les domine tous, au sens hégélien du terme, c'est-à-dire, sans les annihiler ni les réfuter, il leur assigne à chacun sa vraie place. Ce livre sera le bréviaire d'un grand nombre d'Européens pendant le demi-siècle qui va suivre, car il nous pose une question d'importance vitale ».

Note 93: « La période florissante de l'enthousiasme en Allemagne à l'égard de l'Asie de l'Est se porte sur les années 1890 à 1925 [...]. L'impressionnisme et le *Jugendstil* montrent un « contenu japonais », l'expressionnisme un « fort contenu chinois ». Ce n'est qu'en 1925 que la *Neue Sachlichkeit* commença à rejeter la Chine et le Japon de la littérature allemande ».

Note 94: « [...] et finalement, à côté de certaines déviations dénaturées d'acrobaties spirituelles occidentales, on peut avoir l'impression gênée que ce vénérable chinois Lao-tseu a compris même les valeurs élémentaires et à mieux contribué au développement de l'humanité que beaucoup d'Occidentaux dépourvus d'instinct avec leur anarchique philosophie de spécialistes ».

Note 95: « Depuis longtemps déjà j'avais le pressentiment qu'au sein de la culture chinoise, certains problèmes étaient résolus dont nous devions nous occuper à notre tour dès à présent ».

Note 97: « Je n'ai pas besoin de vous rappeler que je considère le Tao Te King comme étant le livre politique par excellence, celui dont le monde a besoin aujourd'hui plus que jamais : en tant qu' expérience et réalisation ».

Note 98: « La pensée orientale telle que Lao-tseu l'exprime, est une pensée mythique, magique, une pensée en soi. La pensée occidentale est une pensée

rationaliste empirique; une pensée tournant sur elle- même, une pensée ayant une finalité. L'homme oriental est fondé sur lui-même et n'a son sens qu'en lui-même. Son monde est un monde intérieur. L'homme occidental est « hors de lui ». Son monde est le monde extérieur. L'homme oriental crée le monde, l'occidental le définit. L'Occidental est le savant, l'Oriental est le sage ».

Note 101: « La racine de la culture chinoise est tellement opposée à nos idéaux culturels que nous devrions nous réjouir de posséder sur l'autre moitié du globe un pôle contraire aussi solide et respectable. Il ne serait pas souhaitable qu'avec le temps, le monde entier soit culturellement européen ou chinois. Mais nous devrions tirer des leçons de cet esprit étranger et compter l'Extrême- Orient parmi nos maîtres comme nous l'avons fait depuis des siècles avec l'Orient d'Asie occidentale ».

Note 102 : « Mon cerveau peut penser le monde entier; en d'autres termes, le recréer ».

Note 103: « Cet homme continue d'exister en nous comme un avertissement et une stimulation, peut-être comme un fantôme. Mais il ne peut se perpétuer à moins qu'il ne replonge dans le fleuve de l'humanité multicolore ».

Note 104: « La sagesse dont nous avons besoin s'applique à Lao-tseu et l'unique devoir spirituel qui nous incombe actuellement consiste à la traduire sur le plan européen ».

Note 110 « Monsieur Ehrenstein m'a dit que vous disposiez de connaissances ou d'ouvrages concernant la religion ou la philosophie chinoises ou ce qui s'en apparente. Je vous serais très reconnaissant, si vous me le permettiez, d'y accéder; je prépare un roman chinois et recueille tout ce à quoi je peux accéder (en particulier le sectarisme, le taoïsme) ».

Note 114: « Je crois, chers frères, et je veux me tenir à cette croyance, que le cours tout- puissant du monde est inflexible et rigide et ne s'écarte pas de sa direction. Si vous voulez lutter, faites-le; vous ne changerez rien. Je ne pourrai pas vous sauver. Et je vais alors vous quitter, chers frères, car je me sépare de ceux qui vivent dans la fièvre et qui ne prennent conscience de rien. Un ancien a dit d'eux qu'on pouvait les tuer ou les laisser vivre, que leur destin était réglé du dehors. Il me faut accepter la mort et accepter la vie, n'attacher d'importance ni à l'une ni à l'autre, ne pas m'attarder et ne pas me hâter. Et il serait bon que vous agissiez comme moi. Car tout le reste est sans issue. Je veux porter sans désirs et sans accablement les petites et les grandes choses et me tourner vers des lieux où l'on ne tue pas. Voilà ce que je veux vous dire de la part de Kouan- yin et des autres bouddhas dorés que vénère Ma-noh. Ce sont des dieux pleins d'intelligence et de maturité et je veux les vénérer pour avoir dit qu'il ne fallait tuer rien de vivant. Je veux en finir avec le meurtre et la vengeance; car tout cela ne sert à rien. Ne m'en veuillez pas de ne pas vous approuver. Je veux être pauvre pour n'avoir rien à perdre. La richesse court après nous dans les rues; elle ne nous rattrapera pas. Il me faut escalader, avec vous si tel est votre désir, une autre cime plus belle que toutes celles que j'ai vues, il me faut atteindre le faîte de la splendeur impériale. Ne pas agir; être faible et docile comme l'eau blanche; glisser comme la lumière sur la frêle feuille ».

Note 116: « Je tournais encore plus le dos à la beauté traditionnelle que ne le faisaient mes expressionnistes qui me considéraient pour cette raison comme un hérétique ».

Note 117: Jadis, il y a fort longtemps, les poètes épiques se tenaient face à leurs auditeurs: ils parlaient, agissaient, étaient vivants [...]. Chacun est assis devant sa feuille pétrifiée et s'il s'aventure parmi les gens, il rencontre dans le meilleur des cas untel ou untel qui l'a « lu », qui l'« estime », qui, éventuellement, l'« estime énormément », l'estime encore plus qu' untel ou untel [..]. Me semble seulement justifiée la « critique » venant d'un coeur aimant et combatif [...]. Les considérations esthétiques sont pure frivolité. C'est un outrage à l'égard de ce qu'on a fait ou voulu faire par son travail. La plupart des critiques ne connaît ni amour ni haine, mais seulement son métier et cette chose indécente: l'« art [...]. Nos œuvres sont-elles des objets de spéculations esthétiques ou bien la critique n'a-t- elle rien à apprendre de nos œuvres? »

Note 118 : « Ces romans se détournent toujours un peu plus de la science comme de l'histoire, se drapent sous des oripeaux empruntés au Mont-de-piété de l'art ancien, et, en général, ils ont un objectif pratique bien défini: distraire et exercer une influence d'ordre moral [...]; soit ils se destinent à l'agitation politique ou à la critique sociale et ont vocation à éclairer, soit ils prétendent être le lieu où l'auteur malheureux vide son coeur [...]. C'est verser dans le pratique, l'utilitaire, l'explicatif [...]. La création littéraire est le strict contraire de l'activité rationnelle et finalisée du « scribouillard ».

Note 119: « Le récit renvoie à la volonté souveraine de l'homme, tout au moins de l'auteur [...] de jouer avec la réalité [...]. L'œuvre littéraire est plus qu'un rêve [...]. Dans l'œuvre littéraire, la légèreté et la dérision de la réalité sont complexes ».

Note 120: « Il existe une imagination exacte et une imagination inexacte. Une réalité essoufflée, timorée et partielle n'est pas une réalité visionnaire. L'œuvre littéraire suppose un regard anormalement aiguisé pour la vérité de la science. Sans un grand investissement de l'esprit, la l'œuvre littéraire n'est pas possible ».

Note 121 : « Comme chez mes amis Kleist et Hölderlin, il ne s'agissait ni d'art littéraire ni à vrai dire de philosophie. Une nouvelle fois, quelqu'un se heurtait à l'*origine*. Je me comportai, pendant la lecture de ces ouvrages [ceux de Nietzsche], comme un homme qui, bien que n'étant pas alpiniste, se voit *obligé* à l'improviste de faire une excursion dangereuse sur un glacier, se tire bien de l'aventure, et constate, pendant son déroulement puis pour de bon après, tout ce qui sommeillait en lui et quelles forces il possède. Car il en est ainsi de la vie dans notre société bourgeoise – non, sûrement dans toute société quelle qu'elle soit. Seule une partie de nous-même s'extériorise, on *s'endort* pour la plus grande part, de très nombreuses questions ne sont même pas posées et la vie se joue à l'intérieur d'un cercle étroit et fixe. On se roule en boule comme un hérisson. Existe-t-il encore des problèmes, le mot signifie-t-il seulement quelque chose en-dehors de la recherche de nourriture, du toit, du confort et de l'honneur ? Lorsque sont réglées les questions de la faim et du froid, de

l'amour et du logement, peut-être encore de l'ambition, que reste-t-il ? Sur le reste de l'existence- et quel immense reste !- un *voile* s'étend ».

Note 127: « Il retrouvait ses paroles de Nan-kou: les hommes étaient petits, tout fuyait si vite et tout le tumulte de la vie était de si peu d'importance. Les impériaux et les Mandchous avaient beau vaincre: à quoi cela servirait-il? Celui qui vit dans la fièvre conquiert des pays et les perd. C'est un va-et-vient continuel, rien de plus. Les loups et les tigres sont des animaux cruels; quiconque les prend pour modèles, doit dévorer et être dévoré. Les hommes doivent penser comme pensent le sol, l'eau, la forêt: sans bruit, lentement, en silence; ils doivent accepter les changements et les influences et s'y conformer. Les frères qui avaient été vraiment faibles devant le destin, on les avait forcés à combattre. Mais la doctrine pure ne pouvait pas être exterminée, effacée, comme une mauvaise encre. Désormais, la lutte prenait fin, devait prendre fin; Ils allaient utiliser les haches, les épées et les faux pour la dernière fois. Mais le wou-waï était enfoui dans les esprits des cent familles. Il allait se répandre après leur mort de façon secrète et miraculeuse pendant qu'ils se promèneraient sur les nues blanches du Paradis de l'Ouest et seraient plongés jusqu'aux reins dans le beau parfum d'ambre ».

Note 129 : « Le pronostic auroral du Possible ne peut avoir d'autre tâche que de rappeler l'homme à lui-même ».

Note 130: « La question décisive pour le destin de l'espèce humaine me semble être de savoir si et dans quelle mesure son développement culturel réussira à se rendre maître de la perturbation apportée à la vie en commun par l'humaine pulsion d'agression et d'auto- anéantissement. À cet égard, l'époque présente mérite peut-être justement un intérêt particulier. Les hommes sont maintenant parvenus si loin dans la domination des forces de la nature, qu'avec l'aide de ces dernières, il leur est facile de s'exterminer les uns les autres jusqu'au dernier…Et maintenant, il faut s'attendre à ce que l'autre des deux « puissances célestes », l'Eros éternel, fasse un effort pour s'affirmer dans le combat contre son adversaire tout aussi immortel. Mais comment savoir s'il vaincra? »

Note 132: « La haine, l'égoïsme, la cruauté, l'entreprise du profit est, de manière effroyable, profondément enracinée en l'homme et ne cesse de croître en ces temps chaotiques [...]. Il y a toujours quelque chose de mauvais, tapi dans l'ombre et prêt à bondir pour détruire nos projets sociaux et nos idéaux ».

Note 133: « Ce qui fait la beauté d'un lieu, c'est l'humanité qui y règne. Qui lorsqu'il peut choisir, ne s'établit pas parmi des êtres pleins d'humanité, n'est pas sage ».

Note 134: « Il enleva son chapeau de paille [...] puis enfonça l'épée dans le sol mou [...], balança ses bras et fléchit les jambes comme pour prendre son élan: « Attention, frère Cloche Jaune, je fais des bonds! » [...]. « Maintenant je suis dans le Nan-kou. Ma-noh fait ce que je veux faire. Tout tourne mal. Il me faut sauter plus loin » [...].

« Maintenant je suis dans le Hia-ho. Quel beau temps, Cloche Jaune! La digue, le Hwang-ho, le Yang-tsé! J'avais une femme. Mais le wou-waï vient me reprendre; je ne suis pas encore au bout, je ne puis courir si vite. Combats, mon épée jaune! Et maintenant »... Il fit un troisième bond, franchit encore le ruisseau. « Où suis-je? De nouveau dans le Nan-kou, chez toi, Cloche Jaune. L'avertissement était juste. Les criminels étaient bons. Je suis revenu du Hia-ho, rentré chez moi dans le Tché-li. Viens me rejoindre, mon cher, très cher frère. Apporte mon épée jaune, car il me faut lutter ici ».

Note 135 : « détenir la vérité, telle est la Voie du Ciel ; chercher la vérité, telle est la Voie de l'homme. Qui détient le vrai rencontre sans peine le juste, il réussit sans y penser ».

Note 136: « D'autres peuvent peut-être réussir du premier coup, moi je dois m'y prendre à dix fois ; d'autres peuvent peut-être y revenir dix fois, moi je ne peux le faire qu'au bout de mille fois. Mais celui qui s'obstine réellement à suivre cette Voie, si fou soit-il, il y verra clair ; si *faible* soit-il, il se renforcera ».

Note 137: « Le visage de Wang- lun était carré , large et très foncé; des lignes bien marquées parcouraient son visage mobile et sournois. Son frère, qui était du même âge, ne brunissait guère, malgré toute l'ardeur du soleil marin. Il avait la peau douce et le teint plutôt jaune. Il restait souple, plus tendre et plus sérieux. Wang-lun n'était guère aimé de ses compagnons à cause de ses mauvaises farces. Et il n'approuvait point la sentence du vieux Wang selon laquelle parmi les cinq inclinations morales les plus vertueuses comptait l'amour fraternel ».

Note 138: « Wang- chen, recouvert de son masque blanc de tigre, se démenait dans la pièce close devant la femme assise [...] ».

Note 146: « Le *Moi-Ego* altère et détruit l'amour entre les hommes. Et pour le surmonter, Döblin a inlassablement recherché et s'est aussi rapproché de la pensée asiatique, en particulier le taoïsme [...]. Le taoïsme nous enseigne qu'il règne au sein de la nature un ordre parfait et que la nature nous apporte des bonheurs innombrables [...]. Le « wu wei », qui signifie littéralement « non-agir », ne veut pas dire se comporter de manière passive, mais bien se comporter conformément à la nature (et agir naturellement). « Si l'on suit les préceptes du wu wei, il n'y a rien que l'on ne puisse faire ». De la même manière, ce qui s'oppose à la nature n'est rien d'autre que le coeur (le *Moi- Ego*) de l'homme ».

Note 147n: « Dans le Troisième Livre [de *Wang-lun*], le narrateur se concentre pourtant de manière inhabituelle sur la figure de l'empereur; oui, il en vient à s'identifier à celle-ci: on peut entendre la voix du narrateur lui-même lors d'une réflexion sur l'essence de la poésie; en outre, la problématique centrale, à savoir, cette distorsion entre d'une part, la volonté de se racheter par la méditation et l'art, et d'autre part, une responsabilité sociale dans la sphère politique, rappelle les interrogations de l'auteur ».

Note 148: « Les aïeux tourmentaient Khien- loung et le fustigeaient; cet homme fougueux et sans répit, à mesure qu'il vieillissait, n'arrivait plus à les contenter. Il frissonnait d'être né avec la responsabilité terrible de leur succéder ».

Note 149: « Une paysanne, comme celle que l'on voit là-bas, plante la graine blanche dans le sol; un gamin conduit un chariot derrière elle avec du purin. Des alouettes chantent; c'est l'automne. Il n'y a aucune raison de « créer » cet instant; il existe à nul autre possible. La tentation pourrait me venir pourtant de le « créer », mais alors je deviens responsable à l'égard de ce moment ».

Note 150: « La souffrance partout visible le torturait. Ah, il fallait bien qu'à ce monde succédât celui de Maïtreya! Les bouddhas de cette époque et leurs émanations étaient impuissants à porter le poids écrasant, terrassant, de la souffrance et de la corruption! ».

Note 152 : « Ses bouddhas étaient accroupis au fond de la cabane, muets et doux [...]. L'une des figures pourtant était dissemblable; c'était une déesse, Kouan-yi, dont le nom était parvenu jusqu 'au Chan-tong. Taillée en cristal de roche, elle émergeait au milieu des autres; des bras innombrables lui sortaient des épaules comme des serpents, et sa bouche s'avançait doucement- on eût dit un vent léger passant sur une plantation de saules ».

Note 154: « Il se vit en rêve sous un sycomore dont il entourait le tronc de ses bras. Au-dessus de sa tête, la couronne verte de l'arbre croissait et s'épanouissait en hauteur et en largeur; les branches lourdes se penchaient et l'enveloppaient; il était englouti dans leur frais feuillage et personne ne pouvait plus le voir parmi ces hommes nombreux qui passaient et se réjouissaient de cette verdure inépuisable ».

Note 156: « Innombrables sont les hommes qui vivent dans l'ignorance, jour après jour, comme de jeunes animaux. Ils vivent comme s'il n'y avait ni faute ni connaissance. Doit-on les réveiller ? Et à supposer qu'ils se laissent réveiller- pourquoi ? Pour qu'ils se mettent à faire ce que les autres font ? Non point. Mais le monde y gagnerait si, touchés par la lumière, ils étaient éclairés et conduits à la vie, si les lumières les conduisaient à la lumière. Il y a déjà eu une époque des Lumières- c'est une nouvelle, une meilleure qui doit advenir maintenant ».

Note 159: « Ils dansaient nus dans les rues et criaient leur allégresse d'une voix stridente. Ils disaient qu'ils connaissaient le bon chemin, le vrai chemin, et qu'ils le suivaient en dansant ».

Note 160: « Puisque [Wang-lun] est le meneur de la secte des « Vraiment-faibles », presque toutes les allusions au collectif sont certes reliées à son nom, mais le véritable héros n'est pas un seul et même individu, mais bien le peuple qui souffre en marche vers la révolte ».

Note 161: Ils campaient sur les monts du Tché-li, dans les plaines, sous le ciel, indifférent à tout, et l'empereur Khien-loung se préparait à leur envoyer les cuirasses

et les flèches [...]. Les Vraiment- Faibles n'avaient pas de foyers [...]. La nuit, la plupart couchaient dans les forêts immenses, dans les cavernes, sous les rochers.

Note 163: La ville, au loin, s'éveilla. Les cris couvrirent d'abord le marché de la préfecture. On vit alors des hommes isolés bondir comme des balles des ruelles adjacentes; puis, les gardes jetèrent sur la place immense de grands lambeaux de foule humaine. Gonflée enfin par un afflux simultané de toutes les rues voisines, cette foule se dressa devant la préfecture muette, devant la prison et devant la caserne de la ville comme un bouddha aux mille bras et à la figure sombre.

Note 164: « Attention, frère Cloche Jaune, je fais des bonds! » [...]. Il me faut sauter plus loin » [...]. Le wou-waï vient me reprendre; je ne suis pas encore au bout, je ne puis courir si vite. Combats, mon épée jaune! Et maintenant ».. Il fit un troisième bond, franchit encore le ruisseau. « Où suis-je? De nouveau dans le Nan-kou, chez toi, Cloche Jaune. L'avertissement était juste. Les criminels étaient bons. Je suis revenu du Hia-ho, rentré chez moi dans le Tché-li. Viens me rejoindre, mon cher, très cher frère. Apporte mon épée jaune, car il me faut lutter ici ».

Note 165: « Il y avait nécessité pour les adeptes du wou-waï de se servir de l'épée. Il leur fallait rejeter la pureté et l 'espérance comme on jette sur un autel de beaux vêtements et de l'encens. Il leur fallait sacrifier les troupes impériales, la dernière dynastie, et se sacrifier eux-mêmes; il ne restait pas d'autre choix ».

Note 166: « Nous sommes des milliers qui sommes nés sur la terre jaune, et nous ne voulons pas, nous qui sommes paisibles, nous laisser exterminer par des prêtres et des empereurs étrangers ».

Note 167: « Ma-noh avait déjà remarqué dans la pièce aux vieux outils à Pa-ta-ling, qu'un sentiment pitoyable à l'égard des frères pleins de confiance s'était emparé de Wang [...]. Il lui fallait lutter pour les opprimés de son pays.

Note 168:: « On ne pouvait pas faire massacrer par la police et les troupes provinciales des centaines de gens parmi lesquels se trouvaient des membres dégénérés des plus vieilles familles. On n'osait pas donner le spectacle du massacre d'illuminés qui ne se défendaient pas, même d'un geste.

Note 169: Un Vraiment- Faible ne peut être qu'un suicidé [...]. Mais c'est un non-sens que je ne puis souffrir, Ngoh; et je suis revenu car je suis responsable de tout cela et que cela ne peut durer éternellement.

Note 170: « Je suis moi-même un cadavre, mais la terre ne veut pas m'accueillir, pour me tenir loin des amis sacrifiés. Je courrai de cette façon quelque temps encore sur la terre. Le nom de Wang-lun sonnera comme celui d'un dieu de l'enfer [...]. Rien de futile ne devait élever la voix tandis que mourait ce rêve. Puis il avait fui le champ des morts en promettant la mort et traîné son épée à travers le pays guidé par sa soif de vengeance; mais secrètement, il avait déjà compris qu'il n'y avait là rien à venger, qu'il n'y avait pas d'ennemis contre qui élever son épée, car tout cela devait prendre fin ».

Note 172: « Sais-tu, Cloche Jaune, de quoi le destin a l'air? D'un cadavre. On ne peut ni lui parler, ni l'adouber, ni le provoquer; il ne sert à rien d'agiter des étoffes dans les jardins, sur les toits, devant la porte, dans la cour, pour appeler son âme [...]. Je suis la terre sur laquelle a poussé le wou-waï qui a emporté avec lui une part de mon âme [...]. Tout maintenant, cher frère, se dirige vers moi, tout prend un visage si étrangement tourmenté [...]. Mais le fils que j'ai engendré sans femme, le wou-waï, me réclame. Tu sais bien ce que je veux dire. Je dois protéger les frères et les soeurs comme je l'ai toujours fait. Il nous faut ériger, instaurer l'empire des Ming ».

Note 183: « Il faut nous emmener, Wang. Fais comme il te semble » [...]. « Je ne vous emmènerai pas, sauf si vous êtes de tout coeur avec moi. Il faut m'approuver, ici et maintenant. Et vous n'hésiterez pas et ceux qui restent dans le village n'hésiteront pas, car au fond, aucun d'entre vous ne peut agir autrement.

Note 184: « Wang-lun, le grand gaillard dangereux de Houn-kang-tsoun dans le Chan-tong, a raconté d'étonnantes choses sur les bouddhas dorés; il nous vient en aide, il est magicien, nous voulons le suivre ».

Note 185: « La masse n'a jamais appris ce qu'est réellement une société**,** ni à l'école, ni ailleurs. Au lieu de cela, on l'a enivrée d'idées empruntées à la sphère du maître et de l'esclave, idées de violence, de guerre, de technique, de succès, de records [...]. Démasquer et clouer au pilori cette monstrueuse dégénérescence, voilà la première tâche à confier à celui qui veut écrire aujourd'hui. Elle est négative. À l'inverse, il faut que les auteurs s'éloignent de cette sphère de violence, de mépris de l'homme, de cruauté. La lutte infatigable de tous les hommes, et particulièrement des pauvres et des opprimés, pour la liberté, la paix, une société authentique, fournit assez d'exemples de courage, de force et d'héroïsme ».

Note 187: « Dans un roman chinois, j'ai commencé par le coup de timbale et le sourd roulement de tambour de la révolution souterraine. Pour des raisons purement formelles, je dirais musicales, le livre commence par le récit d'un seul, récit que je déroule ensuite, et cet homme doit devenir le fil rouge auquel d'autres fils s'agrègent, et c'est ainsi que je regroupe autour de lui des individus, les uns après les autres, que je l'implique dans des actions, afin que de plus en plus de personnages se rassemblent autour de lui, et ainsi je fais de lui le héros, le moteur de ce mouvement; j'ajoute pour élargir quelques épisodes supplémentaires et j'ai maintenant posé le début de mon livre, pour des raisons purement artistiques. À vrai dire: j'ai dû le poser ainsi. C'est cette volonté de créer du dynamisme et des proportions, une tendance musicale, une musique architectonique, qui ont exigé et contribué à produire ces personnages, leur rencontre et leur progression caractéristiques. La loi de la forme a, je dois dire, proprement créé le contenu, tel qu'il existe concrètement. Mais le sujet était le suivant: quelqu'un combat en vain la violence sans utiliser la violence, un éros faible, le vraiment- faible ».

Note 189: « Des hommes avaient réussi à pénétrer dans la ville par différents côtés du mur. Leurs poumons étaient étrangement gonflés; une chaleur s'allumait et s'éteignait au fond de leur chair et les faisait frissonner [...]. Des centaines d'autres se tenaient cachés dans les maisons, dans les corridors et sous les tables. Une presse

comprimait leurs entrailles, leur rate et leur estomac, les relâchait de nouveau, travaillait en eux à un rythme toujours précipité. Ils rendaient leur bile jaune, leur intestin s'ouvrait et voulait fuir. Leurs visages s'allongeaient. Des animaux verts passaient à droite de leurs visages, faisaient demi- tour, défilaient sur leur gauche ».

Note 190: « il s'agit de mettre en exergue la contexte économique et politique de misère, de pauvreté et de répression d'ici et de là- bas et d'en tirer les conséquences: le lecteur ou le spectateur doit saisir qu'il ne s'agit en aucun cas d'anomalies géographiques et que seule une révolution mondiale serait la solution ».

Note 191: « Alfred Döblin a grandi, suite au départ de son père, dans des conditions quasi- prolétaires dans les quartiers est de Berlin, tout au moins vivait-il aux côtés du prolétariat. Ses idées politiques et son indignation morale ne suffisent pas à expliquer ce lien de solidarité avec les déclassés; il s'agit bien plus d'une expérience propre. D'un autre côté, le jeune Döblin n'était pas confronté à la pauvreté même, mais bien plutôt à une paupérisation de sa situation sociale ».

Note 193« Cela fait trente- quatre ans que je flâne ici, toujours curieux, observant comme cela bouge et se développe. Impossible de s'arrêter dans ce mouvement, il fallait participer. L'art, les tableaux, les sculptures, les livres, les romans, les théâtre, les poèmes ne m'intéressaient pas…Seuls un chantier, une porte d'usine me fascinaient. Je ne comprends rien aux mathématiques ni aux machines, mais une dynamo vrombissante dans une cave devant laquelle je passe me bouleverse. Et plus loin à l'extérieur [...], tout cela se rebelle, conspire, manifeste, locataires, propriétaires, Juifs, antisémites, pauvres, prolétaires, militants de la lutte des classes, escrocs, intellectuels délabrés, petites jeunes filles, demi- mondaines, professeurs, parents d'élèves, syndicats, deux mille organisations, dix mille journaux, vingt mille récits, cinq vérités [...]. Cette agitation des rues, des magasins, des autos, c'est la chaleur que je dois sentir pulser en moi quand je travaille…L'huile qui fait tourner mon moteur ».

Note 196: « L 'être humain est d'abord un être humain et ensuite tout le reste. Son corps réclame ses droits [...]. Ainsi, elle accepte pour un salaire de misère tout travail plus difficile que celui d'un homme, bien entendu moins bien rémunéré puisqu'elle n'est qu'une femme [...]! Vous pouvez la délivrer de cette vie lamentable; il existe un salut – un salut- la prostitution [...]! Et encore et toujours la même phrase: l'être humain est un être humain! Rien qu'à Berlin, il y aurait vingt mille prostituées, un chiffre probablement sous- évalué. Que ce soit justement Berlin qui soit peuplée de tant de prostituées-car je me permets de dire « peuplée »-, s'explique aisément par l'expansion de sa mécanisation, etc, etc. L'industrie, dont l'amélioration rend à chaque fois inutile une quantité d'ouvriers et réduit ainsi ses ouvrières à la prostitution [...]. La prostitution est un affreux malheur, non nécessaire. Elle est la conséquence du capitalisme [...]. Mais que la femme soit l'égale de l'homme en droit comme en devoir [...]. Mais tant que la femme ne se *sentira* pas l'égale de l'homme, elle lui sera soumise, elle le laissera la rabaisser, lui voler sa dignité ».

Note 197: « Ma pensée et mon travail sont liés, explicitement ou non, à Berlin [...]. C'est la terre maternelle de toutes mes idées. Ces casernes ouvrières et ces usines ont été pendant des décennies le matériau de mon observation et de ma réflexion et, quand je parlais de la Chine, de l'Inde ou du Groenland, c'est toujours de Berlin que je parlais […]. Ici, j'ai vu disparaître l'individu et exister les masses laborieuses et souffrantes: le collectif, la masse du peuple engagée dans un mouvement révolutionnaire pour rejeter sa misère; ce fut, dès avant la guerre, le sujet de mon premier livre […]. J'y ai vu les luttes sociales et j'ai constaté à quoi la technique et l'industrie réduisaient l'homme et comment, d'instruments mis à la disposition des hommes, elles sont devenues des tyrans dominant les hommes ».

Note 203: « Toute une série de points sont ressentis comme *a priori*, mais sans contenu, uniquement dans leur dynamique et à peu près dans leur distance. C'est dans ce tuyau que se déverse l'imagination et qu'elle le comble [...]. Et ils reconnaissent que des œuvres épiques de cet acabit ne ressemblent ni au vieux genre sans limites ni au mauvais genre du roman dramatique contemporain. Je parle ici d'un genre d'œuvres d'art épiques modernes qui sont en train de se développer et qui portent en elles certaines règles formelles bien précises ».

Note 205: « [...] Et tout cela se rebelle, conspire, manifeste, locataires, propriétaires, Juifs, antisémites, pauvres, prolétaires, militants de la lutte des classes, escrocs, intellectuels délabrés, petites jeunes filles, semi- mondaines, professeurs, parents d'élèves, syndicats, deux mille organisations, dix mille journaux, vingt mille récits, cinq vérités [...]. Cette agitation des rues, des magasins, des autos, c'est la chaleur que je dois sentir pulser en moi quand je travaille…L'essence qui fait tourner mon moteur ».

Note 207: « La création littéraire se positionne clairement en contradiction avec la production littéraire, rationnelle et objective; on pourrait croire que je préconise *l'art pour l'art*, ce qui signifierait que je refuse l'influence de l'œuvre d'art sur la vie de l'homme vivant. La création littéraire n'a pas besoin de chercher son objet dans les bureaux des partis ou les manuels d'éthique. La création littéraire, d'ailleurs tout comme l'art, est une création autochtone, qui comporte son propre développement et les lois de celui-ci constituent ses propres règles. La création littéraire nécessite un regard acéré sur la réalité. Avant de chanter, Homère avait un regard très aiguisé. Autrefois, j'avais déjà remarqué que beaucoup d'auteurs n'avaient hérité d'Homère que la cécité ».

Note 215: « Ils prirent part aux sourires rayonnants des visages, aux gesticulations des mains, aux promenades à travers les couloirs. La sourde agitation fut soudain rompue par des craquements, des trépignements rythmés, des rires étouffés. Dans un passage latéral, un homme se livrait à des amusements burlesques. Il marchait d'un pas grave, la tête haute. Deux comparses s'essoufflaient devant lui. Leurs cris fusaient dans toutes les directions et bondissaient sur les plus proches. « Place pour le tao- taï! ». L'homme portait un gros sac en guise de vêtement; sur son crâne rasé, un morceau de citrouille arborait le bouton de mandarin. Il faisait des grimaces horribles et passait avec une assurance comique derrière ses coureurs. Tout à coup, il tira d'un monceau d'objets un petit banc de bois, s'assit dessus à califourchon et galopa en poussant des cris aigus. Un certain nombre de spectateurs voulurent imiter sa

chevauchée; secoués par les rires, leurs corps titubaient à sa suite. Le tao- taï se retourna brusquement avec son banc et d'un coup de sabre, assomma l'un d'eux. Toute l'assistance se tordait de rire; le vieux sage s'était hissé sur une armoire et ricanait lui aussi ».

Note 222: « Que je n'oublie pas- Dans la vie de cette terre, deux mille ans sont comme une année ».

Note 229: « Mais n'oubliez jamais qu'il n'existe pas d'art, uniquement des artistes, que chacun grandit selon ses moyens et que l'on doit se débrouiller avec prudence avec l'autre. Il n'existe pas d'objet littéraire de masse ou universel. Ce que l'on ne conquiert pas soi-même reste perdu. Ne continuez pas à élever des troupeaux car vous en tirerez beaucoup de bruit et peu de laine. Mettez votre mouton au sec. Soignez votre futurisme. Je soigne mon döblinisme ».

Note 231: « J'allai à l'école préparatoire au lycée et j'étais en sixième, lorsque mon père, abandonnant à l'âge de quarante ans son atelier, sa famille et sa maison, partit avec une femme de vingt ans plus jeune que lui. Il alla en Amérique. Je ne ferai pas ici d'observations sur le malheur qui s'abattit alors sur notre famille […]. Qu'ai-je appris dans cet établissement que je fréquentai jusqu'au baccalauréat, en 1900 ? Quel enseignement y ai-je reçu ? Il y avait là des fonctionnaires prussiens de l'éducation, des professeurs qui transmettaient ce que l'on appelait la « culture humaniste » et, avec elle, la mentalité étatique prussienne ; dont faisaient partie la discipline et l'application au travail. On apprenait beaucoup de choses au lycée, même sur l'Antiquité classique, et aussi les légendes héroïques et la littérature allemandes, et de manière à les connaître vraiment. On enseignait aussi l'histoire, où tout était centré sur celle de la Prusse et de l'Allemagne. On était jeune, on acceptait tout, ces sciences d'Etat faisaient partie du lycée et la durée de leur validité n'allait pas au-delà de la sienne ».

Note 232: « Mais quel ne fut pas mon enthousiasme- c'était aussi le premier signe de vie de cet être obscur que je portais avec moi en tant que moi-même […], lorsque je lus la *Penthésilée* de Kleist ! En même temps que s'élevait en moi la colère contre la froideur et l'attitude trop bien tempérée de Goethe, refusant cette œuvre…A Kleist, que mon cœur qui s'éveillait prit en affection, vint s'adjoindre Hölderlin : l'un et l'autre devinrent les dieux de ma jeunesse […]. J'avais toujours sur moi, de 1898 à 1900, l'*Hyperion* de Hölderlin, un petit volume de la collection « Reclam », qui fut à la fin complètement démantibulé […]. Et ces deux auteurs, Kleist et Hölderlin, devinrent mes parrains spirituels. J'étais avec eux contre tout ce qui était immobile, bourgeois, rassasié et médiocre ».

Note 234: « Tel était le chemin sur lequel je m'étais engagé, quand je fis, vers 1902, au début de mes études à Berlin, deux découvertes presque coup sur coup. Je tombai […] sur Dostoïevski, puis sur Nietzsche […]. Non, ce n'était absolument pas comme si je lisais un roman, cela se situait entièrement au-delà du domaine de la littérature […]. Raskolnikov fut un événement pour moi ; il faisait naître une réalité, comme *Hyperion* en était une.
Et Nietzsche. Je me rappelle comment, dans la chambre où je venais de terminer la lecture de *La Généalogie de la morale*, je refermai le livre, le posai à côté de moi et

le recouvris d'un cahier, tremblant et frissonnant littéralement. Puis je me levai, hors de moi, et me mis à aller et venir dans la pièce pour enfin m'arrêter près du poêle. Je ne savais pas ce qui m'arrivait, quelle violence m'était faite ».

Note 235: « J'appelle démon l'inquiétude primordiale et inhérente à tout ce qui le fait sortir de lui-même et se jeter dans l'infini, dans l'élémentaire, comme si la nature avait laissé au fond de nos âmes un peu de son ancien chaos dont nous ne pouvons nous défaire et qui tend passionnément à retourner dans le supra- humain et le surnaturel. Le démon, c'est le ferment qui met nos âmes en effervescence, qui nous invite aux expériences périlleuses, à tous les excès et à toutes les extases [...]. En temps ordinaire, les hommes mesurés étouffent en eux cette poussée faustienne, le travail la calme, l'ordre la réfrène, la morale la chloroforme: le bourgeois est toujours l'ennemi juré du désordre, non seulement dans le monde, mais aussi en lui-même. Chez l'homme supérieur, surtout chez celui qui crée, l'inquiétude féconde persiste, elle exprime son insatisfaction des œuvres du jour, elle lui donne « ce coeur élevé qui se tourmente » dont parle Dostoïevski [...]. Il emplit les êtres qui, ne pouvant se guider dans la tempête, vont se jeter infailliblement contre les récifs de leur destinée ».

Note 236 : « Et voici qu'arrivait Nietzsche […]. Il est deux sortes de rencontres, pour lesquelles on doit se montrer reconnaissant : celles qui nous unissent à des hommes qui réalisent ce que nous désirons et répondent aux questions que nous nous posons, et celles qui nous font connaître des hommes- mais aussi des livres, des événements et des images- qui font naître en nous des désirs et surgir des points d'interrogation. Ces dernières rappellent la pluie de printemps dans le désert, celle qui fait jaillir une flore luxuriante d'un sol qui n'était hier encore qu'un sable jaune ne laissant en rien prévoir une germination aussi importante et aussi féconde. Telle est la double façon dont nous sommes élevés à la lumière du monde. Et c'est ainsi que m'apparurent les magiciens dont je parlais à l'instant.

Note 239 : « Et combien d'idéaux nouveaux sont en somme encore possibles ! […] Passer sa vie parmi les choses tendres et absurdes ; étranger à la réalité ; moitié artiste, moitié oiseau et métaphysicien ; sans oui ni non pour la réalité, si ce n'est pour la reconnaître de temps en temps, à la façon des bons *danseurs* avec la pointe des pieds ; toujours chatouillé par un rayon de soleil du bonheur ; encouragé et vivifié même par le malheur –car le malheur conserve l'homme heureux- […]. Il s'entend que seuls les hommes les plus rares et les mieux venus arrivent aux joies humaines les plus hautes et les plus altières, alors que l'existence célèbre sa propre transfiguration […]. Alors une richesse débordante de forces multiples, et la puissance la plus agile d'une « volonté libre » et d'un crédit souverain habitent affectueusement chez un même homme ; l'esprit se sent alors à l'aise et chez lui dans les sens, tout aussi bien que les sens sont à l'aise et chez eux dans l'esprit ; et tout ce qui se déroule dans celui-ci doit aussi se fondre en ceux-là, dans un *jeu* subtil et extraordinaire. Et de même à rebours [...] ».

Note 240: « Au début, le héros se trouve dans un paysage étroit et juvénile. Puis il se jette dans la vie, qui est décrite la plupart du temps comme la mer. C'est alors que se calment ses désirs et le problème du livre apparaît. Que reste-t-il après les désirs? Le héros mu dans une ascèse de glace, dans l'immersion du moi, cherche la vérité. Il se

croit déjà près du but, c'est alors qu'il se rend compte qu'il a tourné en rond. Ce sont ses désirs sous une autre forme. Puis l'action se tarit; puis, son désespoir, sa résignation, puis finalement une crise de rage, et enfin, après la faiblesse et la convalescence, la percée vers la vraie vie ».

Note 247: « Assis à ma table, je n'étais jamais seul, une nombreuse société me tenait compagnie : celle des mots, de la langue. Les mots m'avaient accompagné, mais ils étaient différents de ceux de l'extérieur, qui servaient à communiquer et à désigner. Ceux qui entraient dans ma chambre servaient à construire et à donner forme. Ils portaient une sorte de vêtement comme en portent les spectres, et n'étaient pas admis s'ils portaient autre chose ou davantage. Étrange chose que l'écriture ! Je n'ai jamais commencé l'écriture d'un livre avant que mes idées n'aient atteint un certain degré de maturité, ce qui était le cas quand elles apparaissaient dans le costume de la langue. Une fois en possession de cette image, je *me risquais* à sortir du port avec elle, mon bateau pilote, et je ne tardais pas à remarquer un navire, un grand transatlantique à bord duquel je montais ; nous partions et j'étais dans mon élément, je *voyageais* et faisais des découvertes et ne rentrais que des mois après, repu et capable de fouler une nouvelle fois la terre ferme. Mes voyages derrière cette porte fermée me conduisaient en Chine, aux Indes, au Groenland, vers d'autres époques et aussi hors du temps. Quelle vie ! ».

Note 250: « J'affirme que tout bon spectateur, banquier ou soldat, est meilleur créateur que la plupart des auteurs contemporains. Les prosateurs plutôt obligés de suivre ou d'oser en choeur, explorent le monde non pas au moyen de nouvelles méthodes, plus sévères, avec plus de sang froid, mais rabâchent sans cesse les sujets et les problèmes de leur propre insuffisance [...]. La création littéraire ne consiste pas à se ronger les ongles et à se nettoyer les dents, c'est une affaire publique [...]. Le rationalisme a toujours signifié la mort de l'art [...]. Des regard sans yeux [...]. La terre doit à nouveau chauffer. Éloignez- vous de l'homme! Courage à l'imagination vagabonde et à la reconnaissance des contours incroyablement réels! De l'imagination dans le réel! Le roman doit vivre sa renaissance en tant qu'œuvre d'art et en tant qu'œuvre épique moderne ».

Note 254 : « Ses bouddhas étaient accroupis au fond de la cabane, muets et doux; leurs oreilles s'allongeaient jusqu'aux épaules, leur front s'arrondissait sous les cheveux bleus tressés et noués et en son milieu brillait le troisième oeil de l'illumination; leurs regards clairs étaient lointains, un sourire clair et presque évaporé flottait sur le visage glabre et charnu et sur les lèvres épaisses leurs fines mains étaient repliées précieusement sur la poitrine; ils étaient assis sur leurs jambes rondes et minces, la plante des pieds tournée vers le haut comme celle de l'enfant dans le ventre de sa mère [...]. Les bouddhas étaient accroupis sur leur planche, muets et doux; leurs oreilles s'allongeaient jusqu'aux épaules, leur front s'arrondissait sous les cheveux bleus tressés et noués et en son milieu brillait le troisième oeil de l'illumination; leurs regards clairs étaient lointains, un sourire clair et presque évaporé flottait sur le visage glabre et charnu et sur les lèvres épaisses leurs fines mains étaient repliées précieusement sur la poitrine; ils étaient assis sur leurs jambes rondes et minces, la plante des pieds tournée vers le haut comme celle de l'enfant dans le ventre de sa mère ».

Note 256 : « J'avais « voyagé » avec les mots et les avais utilisés pour donner forme et imaginer. Que pouvait-on rapporter d'un tel voyage ? Il en naissait un livre. Et j'étais apaisé, repu, jusqu'à ce que, l'inquiétude et le vide m'oppressant à nouveau, l'impulsion renaisse en moi- cela s'approchait, puis grandissait en moi et c'était une obsession, l'obsession de voyager, de marcher, de voler, de me transformer. Car il ne suffit pas d'avoir une seule forme, d'être ce seul individu ».

Note 261: « Hélas! Il me faut parcourir mon chemin le plus difficile! Hélas! J'ai commencé le plus solitaire de mes voyages ! « .

Note 263: « La vision selon laquelle quelque chose comme l'esprit du temps s'exprime de manière équilibrée dans l'essence d'une époque est fausse. Des esprits du temps vivent toujours, à différentes époques, côte à côte ou ensemble. Oui, même au sein d'un individu. Ce sont des superpositions entre les hommes et dans l'individu, des formes affaiblies de l'activité sociale. La plupart des artistes, mais aussi des amateurs d'art écrit encore, ce qui est compréhensible, en 1800 ou en 1600. 1900 n'apparaîtra probablement qu'en 2100 ».

Note 268 : « cet individu au milieu de ses aventures et de ses métamorphoses d'artiste, possédait et connaissait autre chose encore ».

Note 269 : le « secret de l'existence du monde ».

Note 273 : « En 1888, nous quittâmes Stettin et nous établîmes à Berlin, dans les quartiers est de la ville, où nous vécûmes en pauvres, entretenus par les frères de ma mère. Le souvenir de cette année 1888, du voyage à Berlin, de la mendicité qui s'ensuivit, de notre misère, ne m'a plus jamais quitté. Voilà les conditions dans lesquelles j'ai grandi, et qui me donnèrent un foyer. La certitude m'est restée que nous faisions, que je faisais partie des pauvres. Elle a déterminé toute ma nature. C'est à ce peuple, à cette nation que j'appartiens- aux pauvres ».

Note 278 : « Mais celui qui a découvert le pays « homme » a en même temps découvert le pays qui a un nom: « l'avenir des hommes ». Maintenant vous devez être pour moi des matelots vaillants et tenaces ».

Note 279 : « Marchez droit, à temps, ô mes frères, apprenez à marcher droit! La mer est houleuse: beaucoup ont besoin de vous pour se redresser [...]. Qu'importe la patrie! Nous voulons voguer vers là- bas, vers le pays de nos enfants! Là- bas, plus agité que la mer, s'élance notre grand désir! ».

Note 280: « Plus de chemin nulle part, abîme alentour et Silence de mort! »- Tu l'as voulu! Ta volonté s'est détournée de toute voie- Voyageur, le moment est venu! Avec sang-froid regarde et sois lucide! Tu es perdu, si tu crois au danger ».

Note 281 : « L'homme réfléchi et sûr de sa raison peut gagner à se mêler pendant dix ans aux esprits fantasques et s'abandonner dans cette zone torride à une douce folie.

Il a ainsi parcouru beaucoup de chemin pour aboutir enfin à ce cosmopolitisme de l'esprit qui peut dire sans présomption: « Rien d'intellectuel ne m'est étranger » ».

Note 282 : « Il faut distinguer cinq degrés parmi les voyageurs: ceux du premier degré, qui est le degré inférieur, sont les voyageurs que l'on *voit*, -à vrai dire *on les voyage* et ils sont aveugles en quelque sorte; les suivants sont ceux qui observent véritablement le monde; au troisième degré, il *arrive* quelque chose au voyageur par suite de ses observations; au quatrième, les voyageurs retiennent ce qu'ils ont vécu et ils continuent à le porter en eux; et enfin, il y a quelques hommes d'une puissance supérieure qui, nécessairement, finissent par étaler au grand jour tout ce qu'ils ont vu, après l'avoir vécu et assimilé; ils revivent leurs voyages en œuvres et en actions dès qu'ils sont de retour chez eux ».

Note 286: « Je remarque qu' autrefois, je ne supportais que deux catégories d'individus à côté des plantes, des animaux et des pierres: à savoir, les enfants et les fous. J'aimais vraiment ces gens-là. Et lorsqu'on me demandait à quelle nation j'appartenais, je répondais alors: ni à celle des Allemands, ni à celle des Juifs, mais à celle des enfants et des fous ».

Note 287: « Les êtres humains composent une société magnifique; on ne peut en effet qu'être bon à leur égard et avoir honte de son propre orgueil. Je trouvais mes malades allongés dans leur misérable chambre; ils transposaient également leur chambre dans mon cabinet de consultation. Je voyais leurs relations, leur milieu; tout virait au social, à l'éthique et au politique ».

Note 288 : « L'art est et demeurera une chose rare. Une œuvre doit faire deux choses différentes: discerner [eh oui, discerner en dépit de tous les « philosophes »] et éduquer [...]. Les œuvres d'art doivent se tourner vers la vérité. L'artiste épique peut encore aujourd'hui, dans le plus grand sérieux, utiliser la forme du récit ».

Note 289: « A l'époque où Homère chantait, les choses dont il rendait compte possédaient encore un haut degré de vraisemblance. Ulysse était vraiment en compagnie de Calypso sur son île, les sirènes chantaient véritablement et soi dit entre nous, nous savons depuis peu qu'il y a plus de vérité, même historique, dans les mythes et légendes qu'on ne le supposait auparavant. Mais de nos jours, il en est ainsi: on n'y croit pas, la réalité, l'imagination et les désirs sont séparés et isolés, fermement et rigoureusement [...].
Qu'est-ce que fabuler, rapprocher effrontément et sans entraves les événements non avenus de faits notoires? Il s'agit d'un jeu avec la réalité et selon les mots de Nietzsche, d'un rire dominateur sur les faits, oui, sur la réalité en tant que telle. C'est la raison du savoir: ce n'est pas vrai et j'ai néanmoins besoin de la forme du récit ».

Note 290 : « C'est ainsi que les auteurs croient devoir humer la réalité au lieu de jouer avec elle ou de s'en débarrasser. C'est ainsi qu'ils croient avoir fait pour le mieux; s'ils sont autant que possible authentiques comme l'est la nature. Comme si quelqu'un en était capable [...]. C'est ainsi qu'ils glorifient des auteurs qui ont rendu très proche de la vérité presque de manière documentaire, l'histoire d'une époque ou d'une famille ou d'un individu. Et ce autant que possible de manière authentique et si possible proche de la vraisemblance. Peut-être encore avec les méthodes d'un

théoricien ou d'un historien [...]. La sphère fantastique de la fable n'est que la négation de la sphère réelle et garantit un jeu avec la réalité, avec la sphère surréelle. C'est là que se trouve la sphère d'une vérité nouvelle et d'une réalité toute particulière ».

Note 294: « Un jour on se découvre soi-même. Moi-même, c'est l'événement le plus fou et le plus trouble qui puisse arriver à un écrivain épique. C'est tout d'abord comme s'il était l'événement qui lui brisera la nuque. Mais il ne se sent nullement en danger ou en difficulté, jusqu'à ce qu'il s'aperçoive que l'œuvre d'art est l'affaire de l'artiste [...]. Je fixe moi-même la règle mais selon moi, une œuvre d'art épique veut dire autre chose. Dans une œuvre épique, un auteur a-t-il le droit de prendre la parole, a-t-il le droit de se confronter à ce monde? Réponse: oui, il a le droit, il devrait, il doit. Et à présent, je me souviens ce que Dante a créé dans la *Divine Comédie*: il a traversé lui-même son poème, il a ciselé ses personnages, il s'est mêlé aux événements, non pas par jeu, mais avec le plus grand sérieux. À son époque, tout un chacun l'a compris au point le plus important de son œuvre. Il a participé à la vie de ses personnages. Tel le roi David, il a dansé devant les personnages victorieux de son armée ».

Note 299 : « Cette image conquérante, totalement incohérente ne me quittait pas. Il m'était nécessaire, malgré mon aversion pour cette époque chaotique, de lire quelques ouvrages historiques relatant cette période. Non, ne pas recommencer à lire, et il était bien plus essentiel de constater ce que je voulais en tirer et pourquoi cette représentation, cette vision aveuglante de navires et de corvettes traversant la mer ne me quittait plus ».

Note 301 : « Döblin interprète les événements chaotiques qui ont suivi la Première Guerre non seulement sous l'angle positif, mais aussi sous celui de l'histoire culturelle et d'un point de vue psychique. C'est sous cet aspect que la Première Guerre, mais aussi des situations extrêmes inhérentes à la République de Weimar nous apparaissent comme étant des régressions à la fois culturelles et psychologiques appartenant à une époque archaïque [...]. Ce n'est pas un hasard si le roman *Wallenstein* [...] décrit les généraux et potentats comme de véritables brutes primitives, des monstres d'archaïsme ».

Note 303 : « C'est la raison pour laquelle ils ne parvinrent pas à l'unique authenticité qui seule permet d'atteindre en fait la partialité de celui qui agit, la volonté de celui qui souffre et l'agressif. Ils ne voulaient que consentir et glorifier. Ils l'approuvaient. *Nous* ne l'approuvions pas. J'ai parlé du roman historique. Mon sujet s'intitule: « Le roman historique et nous qui le dépassons » ».

Note 305 : « L'empereur est la chair de la chair des autres; nous sommes entre hommes. Je pouvais les restituer de manière différente, leur attribuer des noms ou des masques différents: mais je ne voudrais jamais oublier ce qu'ils ont d'impérial, je veux dire ce qui est propre à Ferdinand. Même si cela ne brille qu'au loin. Ainsi, Ferdinand n'est pas quelque chose d'isolé parmi le millier de personnages: il n'est pas un héros, il est parmi eux comme eux sont avec lui. Je dirais ceci: il est le soleil mais les plantes et les pierres ainsi que les éléments chimiques ont aussi quelque chose

d'ensoleillé [...]. Ainsi me suis-je tellement décidé pour lui que le livre chante de A à Z le chant du héros ».

Note 306n: « Il s'agit, dans les deux ouvrages [*Wang-lun* et *Wallenstein*], de s'interroger sur une éthique politique, de l'alternative suivante: peut-on et doit-on avoir de l'emprise sur les choses, les transformer, ou faut-il leur laisser libre cours?

Note 308n : « Après avoir exécuté son troisième saut, Wang fait chaque nuit le même rêve du Sycomore, dans lequel il ne ferait plus qu'un avec la nature. Il est désormais convaincu -malgré son état de faiblesse et celui de ses compagnons-, que l'enseignement du wu wei pourra refleurir à tout moment et continuer à se propager [...]. Il lui faut bondir, encore et encore, afin de trouver comment se délivrer de l'énigme du *Moi- Ego* ».

Note 309 : « Dans l'ouvrage dont je parle, l'homme Ferdinand ne désespère pas le moins du monde. Sa félicité prend fin. Il n'a pas renoncé au trône, mais s'abandonne à son propre sort. Le trône n'est plus son affaire. L'empereur finit dans le frisson et dans la joie, là où il doit finir. Le monde autour de lui, qui ne s'épuise pas, continue à tourner [...].

Note 310 : « Pour la première fois, vraiment pour la première fois, je rentrais incertain, non, angoissé à Berlin, dans la ville des villes, des machines, des masses. J'avais le désir de rester plus longtemps au sein de cette nature libre et de laisser ces choses vagabonder autour de moi.

Note 311 : « *Berge, Meere und Giganten* nous entraîne dans le monde épique qui met en scène l'avenir de l'humanité jusqu' au XXVII^{ième} siècle. *Berge, Meere und Giganten* plonge directement dans le futur et la manière dont Döblin a pu se représenter les processus sociaux, spirituels et économiques qui sévissent depuis notre époque est des plus étonnantes. Döblin est capable de développer une imagination visionnaire et d'énormes connaissances de toutes sortes qui lui permettent de créer une œuvre épique dans laquelle il réussit à relier en une unité dialectique, la littérature, la philosophie et la science, et à esquisser ainsi les contours de notre future humanité, comme pour prévenir d'éventuelles catastrophes, mais aussi pour appeler de ses voeux une humanité renouvelée ».

Note 312: « La « civilisation » a été gâtée par l'héritage du passé, a été privée de l'estime de soi. J'ai l'intention de montrer ce qu'est cette époque en-dehors du point de vue de l'humanisme. La jeune force victorieuse qui s'est substituée au savoir et à la *praxis* transcendantale est l'esprit naturaliste qui, pour l'instant, n'est pas encore l'esprit des « praticiens », au sens ancien du terme. Il est ce qui est à présent à l'œuvre dans le monde américano- européen. Cet esprit remonte à la surface avec l'apparition de la technique vers le milieu du siècle dernier. Nous nous trouvons au début de l'époque naturaliste. Au commencement, la technique imprime sa marque à cette époque. Il s'agit d'abord d'un désordre, d'un désordre qui s'interpénètre entre deux époques. Des ruines, des matières premières, de l'énergie ancienne et nouvelle sont présentes. L'image doit être la barbarie, l'insécurité, le pessimisme, -une vision qui fait plaisir à un petit nombre. Mais celui qui vit doit savoir où se continue le voyage ».

Note 314: « Autrefois, sa force se déchargeait occasionnellement lors des guerres; désormais, elle se retrouve dans la technique: c'est la guerre permanente, la domination perpétuelle du monde qui ne trouve même plus de limite ».

Note 317: « On peut se convaincre de cela quotidiennement, lorsqu'on observe en Occident l'élan des masses vers les usines, les bureaux et les magasins. Ici s'est créé un être collectif technico- industriel très répandu ».

Note 318: « La recherche d 'espace, d'expansion est une manifestation de l'esprit naturaliste [...]. Il est inévitable, dans ces conditions, que des guerres monstrueuses jaillissent de cette époque frappée du sceau du jeune esprit naturaliste et technicien ».

Note 320: « La science de l'entendement pousse sans cesse l'obscurité de notre ignorance devant elle, mais l'obscurité demeure et ressort encore davantage lors du mouvement de l'attaque ».

Note 321: « La technocratie a été traitée dans le roman à l'échelle de la planète [...]. Les technocrates finissent par s'emparer du pouvoir. Ils ont mis fin à l'équilibre entre technique et politique [...]. La mondialisation de la technique et de l'économie a permis aux technocrates d'accéder au pouvoir ».

Note 322: « Döblin s'efforce de réunir ce qui est et ce qui devient, l'ancien et le nouveau, l'identité et l'altérité [...]. Notre vie est multidimensionnelle; elle est toujours en devenir. Le roman s'inspire ainsi d'une construction en spirale qui allie répétition et progrès ».

Note 325: « Döblin décrit avec enthousiasme la multiplicité et l'importance des progrès techniques qui se sont produits ces dernières décennies et qui ont entraîné une rupture avec l'ensemble de l'héritage culturel. « Naturalisme » désigne le contexte général de cette révolution; même la dimension cosmopolite de l'impérialisme et du communisme renvoie à l'attribut « naturaliste ». Döblin souligne qu'il s'agit avant tout et d'un point de vue anthropologique, d'une époque de changement d'orientation de la pensée, qui a conduit les anciennes valeurs idéelles et morales à la crise, et ce, malgré une grande force d'inertie ».

Note 326: « Il nous faut tirer, de manière lucide, de graves conséquences de l'époque naturaliste. Les sciences de la nature, actuellement, ne les ont pas encore tirées et ne le peuvent d'ailleurs pas, puisque tout n'en est encore qu'au commencement. Il nous faut encore beaucoup nous battre contre le passé. Le monde ne va pas se renouveler immédiatement. Autrefois, le monde tournait autour d'un seul point abstrait: Dieu; que va-t-il advenir maintenant qu'il tourne autour du soleil? C'est cette question qui aujourd'hui reste fondamentale. Les conséquences spirituelles de Copernic n'ont pas encore été tirées ».

Note 328: « Jusqu'à mes dernières années, la nature ne m' inspirait rien de bon, je l'ai souvent dit et même écrit. Il m 'arrive encore aujourd'hui d'être contrarié face aux contemplateurs esthètes de beaux paysages. Il est déplorable de ne rien distinguer

dans une masse de nuages que ses belles nuances. Le monde n'est pas là pour être regardé ».

Note 331: « Il prit connaissance bien assez tôt du secret …du secret de l'existence du monde. Il savait, sans que personne le lui ait appris, que le seul geste humain face au secret est de tomber à genoux. Cette idée m'était familière et lorsque j'écrivais et méditais sur la nature, je n'avais qu'un objectif, celui d'apprivoiser ce secret et de lui témoigner ma vénération. Toutes mes aventures et tous mes voyages avaient lieu sous ce signe ».

Note 337: « Car nous sommes des êtres complets et avons besoin de connaissance ».

Note 338: « Connaître dans ce monde signifie: vivre, sentir, vouloir, planifier, intervenir ».

Note 340: « Je ne blâme pas la science et la technique. Mais on ne connaît plus les choses, on ne sait même plus ce que connaître veut dire, car on travaille avec les choses ».

Note 341n: « Le sentiment d'« égarement » », de désarmement de Döblin face aux obstacles de la vie qu'il croyait pouvoir analyser grâce à la science, sa quête idéologique; tout ceci prit, de ce fait, une forme poétique ».

Note 342: « Ce qu'il y a de mauvais dans cette époque, c'est qu'en règle générale, on ne reconnaît pas grand chose, on n'accorde pas beaucoup d'importance à la connaissance que l'on considère comme la « théorie », mais c'est la « praxis » qui serait importante. Là où l'on reconnaît cela, s'estompe sans dignité et sans influence ce qui relève de l'ordinaire. Et ce qui est la plupart du temps reconnu, c'est la vérité partielle que l'on ne cherche d'ailleurs pas pour elle-même, mais à des fins utilitaires ».

Note 344: « Dès à présent, la plupart des gens instruits, mais exactement 200% de tous les intellectuels sont étrangers, sinon hostiles aux choses de la nature [...]. D'aucune manière la science n'a eu d'influence féconde sur l'esprit vivant de l'époque. Nous constatons un abîme entre les intellectuels, les gens qui s'occupent d'art, de littérature, de philosophie, d'histoire, et ceux qui s'occupent des sciences de la nature. Ce n'est qu'avec la production des gaz d'éclairage et d'autres conforts techniques que la science a gagné de l'influence sur le public. Et quelle en est l'origine? C'est l'appréhension dévitalisée des monstrueuses, bouleversantes et profondes choses de la nature par ces savants. Ils regardent la nature comme un homme qui ferme un oeil et regarde avec l'autre entre ses deux doigts. Mais après la disparition de la dogmatique religieuse, les choses de la nature sont devenues quelque chose d'énorme, d'une importance capitale pour nos contemporains. Elles ont besoin d'hommes entiers, d'âmes et de cerveaux entiers. L'affreux avorton que les savants contemporains désignent comme nature, n'a rien à voir avec ce que nous voyons et

vivons véritablement. Le traitement mathématique des sciences est une fausse piste ».

Note 346: « Le passé récent a offert beaucoup trop de productions culturelles qui étaient bien plus sans objet que sans âme [...]. L'artiste doit se dégager de l'art [...]. Le Moloch qui avale des générations entières d'artistes: le désir de l'art [...]. On ne peut dire qu'une chose aux peintres, sculpteurs et écrivains: qu'ils vivent comme tout un chacun, souffrent et s'ils ont envie de donner quelque chose d'eux-mêmes, de le faire. Ce qu'ils expriment alors, ce résultat de leur vie et de ce qu'ils endurent, devient espoir, souhait, revendication, souci, désir, exaltation en une vision de couleurs et de langues. Ce sera le naturalisme comme *je* le conçois [...]. L'art n'est pas présent: ceci doit être imprégné en chaque jeune artiste. L'être de l'artiste est le fondement de l'art [...]. Quittez la toile, la couleur, le mot, le son. Montrez quoi qu'il en soit que l'on est et *ce que* l'on est ».

Note 347: « Ce roman visionnaire [*Berge, Meere und Giganten*] renvoie des phénomènes naturels, des événements historiques, des hommes et des femmes à leur unité dialectique ».

Note 351/ 352/ 353/ 354/355: « Whitehead lui aussi comprend le monde comme étant « bipolaire, physique et spirituel » à la fois. Selon lui, le principe le plus noble est celui de la « créativité. Celui-ci crée de l'ordre afin de le détruire ». Döblin a développé en commun avec Whitehead le changement de perspective [...]. Il n'existe selon eux « aucune perspective centrale ». Enfin, tous les deux ont pensé « l'existence humaine » « dans la nature et la nature dans l'existence humaine » ».

Note 363 : « On peut se demander comment les yeux se révèlent à l'organisme et ce, en relation avec la lumière. Mais attribuer à un objet unique de ce monde l'individu, la création de tout le reste de l'univers, et même s'il s'agit certainement du moi tout à fait particulier, c'est faire fausse route. On ressent là de manière obscure la position centrale d'un moi ou d'un « être-moi ». Mais on a uniquement à déterminer la nature du moi et à reconnaître tout particulièrement que c'est le moi, i.e. un « être-soi », au-delà de la personne. C'est alors que l'on sera délivré de l'horrible erreur d'un cerveau jaillissant de couleurs, qu'il existe un intérieur et un monde qui serait un extérieur de grisaille mécanique et sauvage ».

Note 364: « Ce Moi centré précède toute la nature. Il contient toute « la force ordonnatrice et modelée ».

Note 372 : « C'est là que je suis protéine, protoplasme, masse cellulaire, -suis eau, calcaire, charbon, sel, phosphore, fer, magnésium, silicium, qui se meuvent partout à l'intérieur. Ceci est ma nature humaine générale ».

Note 374 : « La créature, l'organisme, l'animal, la plante, l'homme, ne sont pas seulement nés, jeunes, en bonne santé, beaux, malades, vieux, morts, mais bien plus encore [...]. Ça et là, une capacité plus ou moins importante à se désagréger et à se métamorphoser, une faculté à se séparer et à se relier; tout ceci est inhérent à l'être naturel. On l'appelle « Éphémère » ».

Note 375 : « La pensée [...] n'est pas simplement structurée, ordonnée, mais constamment modelante et créatrice ».

Note 376/ 377 : « Je – me- trouve au coeur d'une nature qui a constellé le ciel d'étoiles et apporté sur terre toutes sortes d'animaux, des montagnes, des fleuves, des plantes [...]. « Nous sommes la nature » ».

Note 378 : « [...] un « cosmos [...] » qui, au coeur des inquiétudes, se recrée encore et encore, peut-être même à partir de ces inquiétudes ».

Note 379 : « Je ne perçois dans les choses et les hommes ni beauté, ni misère, seulement la grande nature ».

Note 380/ 381 : « Mais à l'époque néanmoins, l'homme pour Döblin n'était pas uniquement un être de pulsions ou le stade intermédiaire du développement d'une espèce animale déjà définie biologiquement. La grande spiritualité de son moi qui surveillait le contrôle et l'orientation de ses fonctions corporelles et qui le fit devenir le maître de ses paysages et de ses affects, est cet indice du « plus » de l'homme. « Il existe toujours un spectateur, un dompteur, un consommateur en nous, que nous nous réjouissions, que nous soyons en deuil ou résignés. Oui, que nous soyons jeunes ou vieux, en bonne santé ou faibles. Il est en toute chose. Il naît en même temps que les pulsions. Avec le paysage et les animaux, l'arbre et sa sève ».

Note 386 : « Mais dans la connaissance, dans la sensation, dans la connaissance attirant à elle toutes les forces, nous traçons quoi qu'il en soit la voie à travers la temporalité pour la véritable pensée ».

Note 387 : « Puisque le monde, soutenu par un moi, est intellectuel par nature, la connaissance est un grand pouvoir. Nous possédons cette richesse ».

Note 389 : « L'approche rationaliste n'atteint qu'un aspect du monde, et elle est loin d'englober toutes les possibilités de la vie. Les expériences psychiques ne s'enracinent pas seulement dans l'extérieur, et les contenus spirituels ne reposent pas seulement sur les perceptions des sens. Il existe une vie psychique, intérieure, irrationnelle, la vie « spirituelle », dont pratiquement personne, à l'exception de quelques « mystiques », ne sait ni ne veut rien savoir. La « vie intérieure » est généralement considérée comme un non- sens que l'on doit fuir le plus rapidement possible. Curieusement, cela s'applique aujourd'hui aussi bien à l'Est qu'à l'Ouest. Et pourtant, l'intérieur de l'homme renferme l'origine et la source intarissable du yoga, du zen et de nombreux autres courants spirituels de l'Orient et de l'Occident ».

Note 390 : « Il est du devoir de l'Européen de redécouvrir *l'homme naturel.* Au lieu de cela, il n'aurait d'autre intention que d'étouffer l'homme naturel qui se mettrait partout en travers de ses projets, à coups de systèmes et de méthodes. Il fera immanquablement un mauvais usage du yoga, car sa disposition psychique est totalement différente de celle de l'homme oriental ».

Note 392 : L'absence de voie chez nous confine à l'anarchie spirituelle [...]. La division de l'esprit occidental anéantit ainsi dès le départ toute possibilité de

réalisation adéquate des intentions du yoga […] . Non seulement l'Indien connaît sa nature, mais il sait aussi jusqu'à quel point il est lui-même cette nature. L'Européen en revanche a une *science* de la nature, mais il sait étonnamment peu de choses sur sa propre nature, sur la nature qui est en lui [...].L'Européen s'est, par son évolution historique, tellement éloigné de ses racines, que finalement son esprit s'est divisé en croyance et connaissance, à la manière dont toujours le développement excessif d'une tendance psychologique aboutit à sa dissolution entre ses éléments opposés.

Note 393 : « L'Occident produira au cours des siècles son propre yoga et il le fera sur la base donnée par le christianisme ».

Note 394 : « Ces méthodes orientales n'enrichissent pas la conscience, elles accroissent encore la véritable connaissance et l'esprit critique; mais c'est précisément ce dont nous avons besoin, un plus large horizon de la conscience et une compréhension plus profonde. C'est du moins ce que j'essaie d'atteindre chez un patient: lui faire prendre conscience de l'influence de l'inconscient et donc, l'en libérer ».

Note 397 : « Après sa conversion, Bouddha a totalement abandonné sa vie ascétique sur le plan affectif et intellectuel. Bonheur, sérénité, spiritualité désignent sa seconde parole ».

Note 402 : « Une fissure béante s'ouvre en l'homme. Une tension s'est installée en lui. L'homme pourrait être totalement serein et complet comme tout animal, mais il devient incomplet et malheureux par son aspiration et son discernement plus importants [...]. Une fois encore, je sentis cette contradiction, cette singularité: aussi sûr qu'il est pour moi que l'âme est reliée à toutes ces choses et en rejaillit justement en tant qu' âme de ces choses, elle s'oppose tout de même aux choses avec ce sentiment d'étrangeté, parfois avec une provocation ouvertement hostile [...]. Devant moi se tient l'entière vérité: la séparation dans le monde est visible dans la figure duale de la personne comme partie et contrepartie du monde ».

Note 403 : « L'enseignement de Bouddha: clairvoyance, amour, compassion, bienveillance, sérénité, quiétude, discernement [...]. Bouddha ne veut pas être enchaîné, il veut être libre et actif [...]. Ce monde occidental aurait tout intérêt à s'inspirer de la sérénité et de l'attitude de Bouddha [...]. Je suis salés, acides, hydrogène, oxygène, carbone, liquide, solide, courants électriques. Je suis porté vers leurs âmes, c'est eux qui m'ont créé, ils sont ma terre à la fois maternelle et paternelle. Voici mon patriotisme ».

Note 405 : « Qu'il est bon de descendre dans la rue et de sentir le vent [...]. Je me laisse aller à l'agitation si candide [...] de cette semi- étourderie, de cette semi-rêverie [...]. Je ne hais point les hommes, même si certains me blessent ou me méprisent parce que je ne prends pas assez parti. J'ai déjà un parti, mais on ne peut tout simplement pas le classer parmi les autres. Mais comment était-ce au bord de la mer [...]! Puis, la mer blanche qui s'abîme dans le ciel [...]. Je m'y sens tout entier. Je sens que je suis *cela*, que c'est là toute ma nature ».

DEUXIEME PARTIE

Note 408 : « Je me suis toujours représenté l'Allemagne comme un pays malheureux, fatigué, défiguré. Quels qu'aient été ces hommes clairs et lucides, sincères, les princes, les militaires, l'Etat et son administration continuaient à profiter de tout [...]. Les Allemands sont incapables de faire la révolution [...]. Et lorsque nous avons connu 1918 et qu'une liberté est tombée du ciel en direction du peuple de façon inattendue, qu'ont-ils fait? Qui n'avait pas déjà, dès les premières années de la République, démasqué l'Ancien esprit? Oh, ils pouvaient s'obstiner, ils n'aimaient pas, ils ne voulaient pas devenir libres. Et pendant que la grande masse traînait sa misère là- dehors, le vieux pouvoir dominateur leur tomberait une nouvelle fois dessus, sous une autre identité ».

Note 410 : « Non seulement on a laissé vivre le militarisme prussien, mais on l'a même exposé à la puissante séduction de la défaite [....]. Ses cerveaux ont réussi à ramener tous les malheurs qui frappaient l'Allemagne avec un dénominateur commun: une défaite imméritée et injuste, à laquelle on ajoutait une blessure morale. Ils parvinrent à répandre dans le pays l'idée que l'Allemagne, en 1918, n'avait en fait jamais été battue. Et l'on compensa avantageusement le sentiment de la défaite par une colossale idée de grandeur [...]. Politiquement, ce mouvement a revêtu l'habit du nazisme, qui utilisa ensuite à son avantage les circonstances économiques, la crise et le chômage ».

Note 412 : « Döblin tente de représenter l'unité de l'homme et d'un ordre naturel également sur un plan éthique, et s'insurge contre une opposition dualiste entre l'homme et son environnement. Le roman *Die drei Sprünge des Wang-lun* tente lui aussi de répondre à la question suivante posée dans sa dédicace: « à qui tout cela sert-il? », dirigée contre la « civilisation » et la technique. La question du sens de l'existence humaine ne fait plus aucun doute dans *Unser Dasein*: « À quoi bon cette folle quête à chaque étape de la vie, de la naissance à la mort ? »- « Ah, si seulement l'on pouvait arrêter de se poser le mauvais « À quoi bon » ».

Note 415 : « Les individus en Allemagne n'ont pas encore, pour la plupart, saisi le concept de souveraineté populaire. Ils conservent encore l'image traditionnelle d'un état autoritaire, abstrait et indépendant qui a trop longtemps plané au-dessus de leur tête entre les mains d'un seul. Ils ne savent pas qu'ils peuvent mettre un terme à l'idolâtrie de l'état, à ce byzantinisme dévoyé et que c'est à eux de créer un état selon leurs propres voeux ».

Note 416 : « Il est affirmé avec plusieurs nuances que la société, l'Etat, la collectivité est tout, et toi, tu n'es rien. Ils ne peuvent pas s'en passer- qu'ils en viennent à la nation, à la démocratie, à la classe, à l'Etat ou à la communauté-, de rabaisser le Moi, l'individuel, l'homme en tant qu'individu, son existence, son devoir, sa responsabilité, ses droits. Ils créent des organisations, des partis, des groupements de nature différente, se procurent des uniformes, des fusils, tels les tyrans et les absolutistes d'autrefois, et attendent de ta part que tu les rallies, sinon tu n'es rien ou pire, un quasi- criminel. Tu dois te méfier des masses ».

Note 418 : « Qui peut penser aux vingt dernières années, sans se sentir bouleversé et horrifié à la fois? Au commencement de la République de Weimar, l'image sinistre des socialistes, des socialistes affiliés, des socialistes comme ils se nomment [...] désormais divisés. Et dans le but de protéger leur parti, leur organisation, ils s'arment les uns contre les autres, et c'est à cette fin qu'ils ont réinstallé au sein de la toute nouvelle République, les dirigeants de l 'Ordre ancien ».

Note 419 : « Döblin en vient à formuler la maxime suivante: « La révolution n'a créé ni République, ni démocratie, ni civisme; elle en a seulement créé les moyens». Comment l'Allemagne usera-t-elle de ces moyens ?, telle est la question critique que se pose sans cesse Döblin; la démocratie a-t-elle une chance d'aboutir dans ce pays ? ».

Note 420 : « La démocratie et la république ne connaissent que deux choses: un gouvernement qui gouverne un Parlement, devant lequel le gouvernement est responsable [...]. Gouvernement et Parlement doivent se faire face librement, ouvertement et indépendamment: leur débat, leur lutte dans certaines circonstances constitue la vie de la République démocratique ».

Note 421 : « Ce ne sont pas les urnes qui ont porté Hitler au pouvoir. Mais ses succès électoraux des années 1930 à 1932 représentaient une condition préalable de son accession au pouvoir le 30 janvier 1933, œuvre collective des masses « nationales » et des élites dirigeantes. Il aurait suffit que le cercle dirigeant qui entourait Hindenburg en eût la volonté, pour empêcher que l'Etat ne fût livré à Hitler. La cession du pouvoir n'était donc *pas* le résultat inéluctable de l'évolution antérieure. Mais il ne s'agissait pas non plus d'un simple « accident ». Les grands propriétaires seigneuriaux de l'est de l'Elbe qui, à la fin de la République de Weimar, disposaient plus qu'aucun autre groupe social du privilège d'accès au dirigeant, au président du « Reich » Hindenburg, et qui insistèrent plus unanimement que tout autre élite pour que la chancellerie fût confiée à Hitler, ne possédaient pas ce pouvoir par hasard. C'était le résultat de la puissance qu'ils avaient pu affirmer sous Bismarck, et grâce à Bismarck ».

Note 423 : « Les Protestants (mais pas seulement) connaissaient parfaitement le dernier verset de la dernière strophe du célèbre cantique de Luther *Ein feste Burg ist unser Gott* (« Notre Dieu est une citadelle »): « *Das Reich muss uns doch bleiben* » (« L'Empire doit nous rester »). -Luther ne songeant évidemment pas à cet égard au Saint Empire romain germanique mais à l'Empire divin. Les Catholiques, quant à eux, pensaient plutôt au *Sacrum Imperium* médiéval. Mais qu'il s'agisse de l'interprétation protestante ou catholique, l'idée de « Reich » était chargée d'un poids théologique supérieur à celui d'autres idées impériales, comme celle de l'Empire mondial britannique, sans parler du culte purement laïque de l'*Impero* au sein de l'Italie fasciste [...]. Les Allemands qui connaissaient leur histoire et leur théologie se rappelaient, et rappelaient volontiers à autrui, le vieux mythe selon lequel l'Antéchrist ne pourrait prendre le pouvoir tant qu'existerait l'Empire romain, transmis en l'an 800 aux Francs, et donc aux Allemands, par le couronnement de Charlemagne. Mais surtout l'esprit allemand ne laissait place qu'à un empire, le Reich allemand ».

Note 424 : « Les érudits allemands firent appel à lui pour justifier le rattachement de l'Autriche, l'instauration du protectorat de Bohême- Moravie, l'écrasement de la Pologne, la domination de l'Europe du Nord, de l'Ouest et du Sud-est et, enfin, la guerre contre la Russie bolchevique, manifestation moderne, prétendait-on, de l'Antéchrist ».

Note 425 : « En Allemagne, on ne s'émancipera du Moyen Âge que si l'on parvient à s'émanciper des victoires partielles sur le Moyen Âge ».

Note 426 : « La victoire définitive sur le Moyen Âge n'a été remportée que bien plus tard, plus de trois- quart de siècle après la fondation du Reich: par le profond séisme dû à l'effondrement allemand de 1945 .

Note 427 : « Désormais, ce terme désigna la déviation historique par rapport à l'Occident, qui avait conduit à la « catastrophe allemande ».

Note 431 : « L'échec du mouvement de 1848 a été d'autant plus funeste pour l'évolution politique des Allemands, que le contre- coup inéluctable après chaque révolution et qui n'a pas manqué de se manifester en Angleterre après 1660 et en France après 1814 a accentué et empoisonné les antagonismes antérieurs, et totalement barré la voie de la réforme raisonnable d'en haut, qui est, nous l'avons découvert, l'idée fétiche des Allemands... Le poison d'une crise qui traîne en longueur sans arriver à maturité circule depuis 1850 dans l'organisme du peuple allemand. Il a été la maladie typique du « pays sans révolution ».

Note 436: « Le Reich était le reflet terrestre de l'Eternel et ainsi, la raison ultime d'une vocation bien particulière des Allemands. C'était à *eux* de conduire l'Europe, parce que c'était à *eux* et à nul autre qu'incombait une mission universelle, qui les plaçait bien au-dessus des autres nations et des autres Etats nationaux ».

Note 437 : « Plus le sentiment démocratique est fort, plus claire est la reconnaissance de la démocratie en ce qu'elle symbolise plus qu'un simple système d'enregistrement de scrutin secret. D'une part, pas seulement sur le plan technique, mais aussi au sens vital d'une démocratie directe, le Parlement né des idées libérales apparaît comme une machinerie artificielle, tandis que des méthodes tyranniques et césaristes ne sont pas seulement portées par l'*acclamatio* du peuple, mais peuvent être des expressions de la force démocratique ».

Note 438 : « Un antisémitisme « modéré » ne heurtait pas la majorité des Allemands, laquelle était cependant réfractaire aux actes de violence brutale. Hitler en tint compte dans ses discours électoraux ».

Note 439 : « En Allemagne, la faim s'était installée. Seuls les riches et les rusés y échappaient, mais des dizaines de milliers de gens mouraient. Puis, après la fin de la guerre, la faim diminuait. Amputés, infirmes, aveugles et fous inondaient les pays. La raison n'avait pas mûri. Personne ne montrait le chemin et aucune voix n'était assez puissante pour couvrir le bruit de la misère et de la confusion ».

Note 440 : « [Hitler] parlait de « travail » et de « pain », de réconciliation entre bourgeois et ouvriers, entre nationalisme et socialisme, de la fin de la lutte des classes et de la guerre civile, il parlait de communauté nationale. Il promettait de chasser d'Allemagne les « trente partis », et faisait miroiter le « nouveau Reich allemand de la Grandeur, du Pouvoir et de la Puissance, de la Force et de la Magnificence, et de la Justice sociale ».

Note 441 : « Dans son esprit, *démocratie* ne signifiait pas une conciliation complexe, mais bien une relation immédiate entre le peuple et l'esprit collectif [...]. Selon Alfred Döblin et Heinrich Mann, ce qui fait la qualité du régime démocratique n'est autre que son absence totale d'intérêt politique ou économique, surtout pas d'intérêt particulier, mais bien au contraire, un esprit de collectivité qui serait représenté par les « intellectuels ».

Note 445/ 446 : « Aucune nation digne de ce nom ne peut se bâtir sur les fondements d'un Etat autoritaire féodal. Döblin constate également qu' aujourd'hui, « l'émancipation de l'homme complet, l'homme politique, terrestre, naturel, se fait attendre ». Car après la [Première] Guerre mondiale, rien n'a changé; la tête du pouvoir féodal est certes tombée, mais son « idée » contrôle encore l'industrie et le capital et aussi largement les hommes et la littérature. Déjà en 1848, la bourgeoisie avait définitivement failli à sa tâche lorsqu'elle décida de trahir les idées ancestrales de liberté et de s'arranger avec la classe dirigeante ».

Note 447 : « Marx guide ardemment et droit devant sur le chemin de la sécularisation; déjà chez lui, avec douceur, mais avec force du côté du marxisme dogmatique et vulgaire, où l'on constate la funeste transformation de la sécularisation, du naturalisme, en matérialisme ».

Note 448 : «Alors que moi, je suis pour la structuration organique de la société et pour les regroupements naturels, pour lesquels doit aussi exister un commandement [...], je me dois de refuser la répression politique, économique et spirituelle, car elle est inconciliable avec cette orientation. D'où cette attitude contre les dynasties, le vieux féodalisme, contre le capitalisme privé anarchique et irresponsable, contre les protagonistes et les créateurs de l'opinion publique qui ne sont légitimés que par leurs relations avec les dirigeants d'un pouvoir en place ».

Note 449n: « Je les vois encore réunis dans une maison de Berlin, ministres, parlementaires, écrivains, toutes les victimes indiquées d'une violence sauvage qui montait déjà, s'agrippant au pouvoir et n'attendant plus que l'occasion d'éclater. Eux-mêmes avaient appelé les excès à venir, justement par leur mépris de civilisés pour les forces aveugles et barbares. Ils en ricanaient de dégoût, ils en avaient des sursauts de révolte tardive, d'optimisme fou, et même de curiosité. Qu'en serait-il? Ils allaient le savoir ».

Note 454: « Döblin sélectionna une série d'articles et de critiques signés de son pseudonyme dans différentes revues de l'époque afin de les publier plus tard sous forme d'un recueil intitulé « La mascarade allemande ». Cet ouvrage, qui fait partie

des plus grands écrits politiques de Döblin, est emprunt de cynisme, de sarcasme, et fait montre d'une irrévérence des plus provocantes à l'égard du nouveau régime et de ses représentants. Il semble que rien ne puisse trouver grâce aux yeux de Linke Poot ».

Note 456 : « Derrière ce rejet du parlementarisme se cache la conviction que l'accès au pouvoir des partis ne signifierait pas la fin d'un Etat autoritaire, au contraire, mais bien sa pérennité ».

Note 463 : « Ce doit être un pays dans lequel vivre a un sens. Ce doit être un pays dans lequel l'envie, la haine et le mépris de l'autre sont à bannir des cieux [...], dans lequel on ne peut courir le monde avec un -isme ni même se balader avec sa vanité, mais dans lequel il faut se servir de ses yeux, de son cerveau et de son coeur [...]. Ce ne peut être l'Allemagne [...], ce devrait être un pays, dans lequel ne jurer que par l' « évolution » et le « progrès » n'existerait plus et n'aurait plus raison d'être du fait de ses proportions passablement équilibrées, *mais où l'existence compterait* ».

Note 464 : « Je devrais bientôt rentrer chez moi, peut-être dans deux semaines ».

Note 466 : « Le diagnostic que fait Linke Poot de la nouvelle république allemande est sans équivoque: la république officielle est uniquement composée de sujets encore profondément attachés à l'autoritarisme de l'ancien régime. La thérapie prescrite et poursuivie par Linke Poot est la satire. Il espère ainsi un rétablissement de la situation sur la voie d'une véritable démocratisation de l'Allemagne. Mais Linke Poot interrompt rapidement ses publications. Peut-être le mal dont souffrait le patient était-il incurable ».

Note 467 : « L'art n'est pas libre, mais actif, -*ars militans* » [...]. L'art n'est pas libre, Dieu merci, car seuls les fous sont libres et ont le droit de jacasser ».

Note 468 : « Les créateurs créent et les penseurs pensent; ils le font depuis la période glaciaire et continueront à le faire jusqu'à la prochaine période glaciaire ».

Notes 469/470 : « Les questions communes à toutes les fins des romans döbliniens tiennent à ce que les personnages empruntent un chemin qui n'en finit jamais. Le chemin est lui-même cette finalité, puisque l'existence humaine est « inachevable » et qu' elle « ne peut être stable ». Face à cela, l'instabilité et le caractère fragmentaire de l'existence humaine provoquent un contre- mouvement incitant les personnages döbliniens à vaincre cette précarité, mais dont le succès est toujours de courte durée ».

Note 473 : « On comprendra plus encore la poétique döblinienne le jour où l'on prendra au sérieux le renforcement d'une censure réelle mise en œuvre par le « *Schmutz- und Schundgesetz* » à l'époque de la République de Weimar. Alfred Döblin a, en tant que président de « l'Association de protection des écrivains Allemands » et membre du conseil du « Comité d'Action pour la Liberté Intellectuelle », lutté pour la défense des écrivains publics et issus de la gauche progressiste et signé, le 28 août 1926, un appel public à la protestation ».

Note 475 : « Döblin se retrouve, une fois encore et plus que jamais auparavant, entre plusieurs chaises ».

Note 476 : «[La littérature] est sur un plan purement social et sociétal, une conception nouvelle de la situation et des devoirs de l'art, de la relation de l'esthétique à la société entière, à la politique, à l'histoire et à l'avenir; ce sont de nouvelles attentes du public à l'égard de la littérature -qui a dû se battre contre ou avec les moyens de communication de masse et l'industrie du divertissement-, qui apparaissent et qui se manifestent non seulement en tant que programme littéraire, mais aussi dans les idées et la structure des romans, des drames, des poèmes ».

Note 477 : « Sa contribution à l'exploration critique de la connaissance et à la transformation de cette époque ne concernait pas seulement le roman, mais aussi une poésie satirico- politique ranimée et surtout, les formes les plus diverses d'un journalisme engagé, ainsi que des essais philosophiques et politiques qui répondent à une demande induite par les circonstances ».

Note 478 : « Je sais, comme je viens de le décrire, qu' actuellement en Allemagne, les tribunaux ont pour la plupart une opinion partiale et hostile à l'égard de l'art: ils relaxent l'artiste lorsque les sujets sont tellement « embellis », plus précisément, atténués, qu'il s'agit tout simplement d'une œuvre d'art. J'appelle cela une attitude hostile à l'art. Nous vous remercions pour nos amis. Nous voulons être pris au sérieux. Nous voulons créer et c'est pourquoi nous avons le droit d'être condamnés ».

Note 479n : « Lorsque Döblin, après toutes ces réflexions fondamentales, en revient à la question posée par Hocke initialement, il ne fait aucun doute que les « intellectuels » ne peuvent choisir le camp de la bourgeoisie ».

Note 480 : « Le roman prétend inaugurer, induire et poursuivre des processus de connaissance; ainsi est-il bien plus qu'un simple jeu artistique, en ce sens qu'il amorce des problématiques existentielles décisives et qu'il tente de trouver un sens dans les choses de la vie et ses phénomènes qu'il étudies. Ces romans tentent de renvoyer des images du monde qui s'opposent au traditionnel et au conventionnel ».

Note 483 : « Nous avons manqué de discernement face à la « Catacombe ». Nous ne nous sommes pas engagés dans la vie politique. Nous avions notre public, cela nous suffisait. Et nous lui suffisions. C'était une union consanguine. Dehors, les SA, la réalité, tiraient ».

Note 484 : « Discourir et ne pas agir, voilà précisément notre malheur. Nous pouvions, avant qu'il n'arrive au pouvoir, nous opposer à ce Hitler et à ses sbires par la force. Il y aurait eu une guerre civile. Quand bien même celle- ci aurait mené à l'anarchie et au chaos, tout aurait été plus tolérable et plus honorable qu'un régime sans droits de l'Homme et qu'une guerre entre races du monde ».

Note 485 : « Mais [...] le combat ne prend jamais fin [...]. Nous ne pouvons rien faire d'autre que lutter pour les objectifs qui ne seront jamais atteints, mais s'en détourner serait honteux, -lutter et puis passer son chemin ».

Note 486 : « Ce groupe d'écrivains « évite toutes les questions prêtes à être discutées, mais s'ils abordent l'une d'entre elles, celle-ci leur apparaît plus familière lorsqu'il s'agit de formuler le problème de façon rigoureusement moderne [...]. La révolution intellectuelle leur est chevillée au corps [...]. C'est ainsi que ce groupe de progressistes est né en milieu urbain -et même, au coeur de la mégalopole. Il est lié à la technique et à l'industrie et s'intéresse passionnément aux sujets de société ».

Note 488 : « [...] L'évolution d'un « processus socialiste », i.e.: la propagation, l'éclosion d'une humanité [...]. L'authentique idée du socialisme- le sentiment fondamental d'une fraternité humaine- était mienne depuis toujours ».

Note 490 : « Dans son essai intitulé *Die Vertreibung der Gespenster* (1919) et qui réunissait les nombreuses prises de positions de Döblin sur la République de Weimar, nous remarquons, quelque peu surpris, que l'auteur avait déjà « depuis de nombreuses années tenté de trouver le bon parti, sans succès »; les Libéraux n'étaient selon lui que des « bourgeois philistins », les conservateurs arboraient quant à eux « la vulgarité propre aux riches »; seule la social-démocratie se situait « au-dessus des intérêts de classes tout en restant solidaire des intérêts de sa propre classe, et était arrivée à défendre de manière radicale l'essentiel et l'élémentaire ».

Note 492 : « S'il n'y a ni rupture avec les partis ni délimitation de leur attributions, l'épanouissement des principes républicains et démocratiques sera impossible ».

Note 493 : « Il ne s'agit pas d'un amoureux du collectif, mais d'un individualiste conscient qui cependant se sent à tout instant co-responsable de tout et de tous. Il est « extrême », sans qu'il lui paraisse nécessaire d'obtenir pour cela une autorisation confirmée par une carte de membre ».

Note 494 : « Döblin a exprimé dans ce livre toute son hostilité clairement dévoilée à l'égard de la lutte des classes organisée [...]. Döblin tente en toute conscience de tourner en ridicule et de bafouer avec un cynisme sans pareil l'ouvrier de notre époque à qui l'on a prêté, suite aux conflits économiques avec le capital, une figure aux contours fortement marqués. Derrière son masque confortable, ce livre cache en fait une attaque réactionnaire et contre- révolutionnaire à la thèse de la lutte des classes organisée [...]. Selon nous, le livre ne fait que corroborer la réalité des faits, à savoir que les écrivains issus de la bourgeoisie de gauche sont un danger pour le prolétariat. Il nous faut rester extrêmement vigilants ».

Notes 495/496/497/ 498 : « Contre « l'adoration de l'Etat, le mépris de l'individu, oui, le mépris de la vie et de l'homme en général », contre les idéaux d'obéissance et de zèle, Döblin inscrit sur son drapeau l'« éminence de la personne, de l'individuel » [...]. C'est uniquement dans le mouvement ouvrier que les idées ancestrales lui semblent encore vivantes; malgré tout, c'est « contre le front des théoriciens du travail » qu'il dirige son combat ».

Note 499 : « La chose dont je veux parler s'appelle le « virage à gauche » [...]. La chose est un appareil. Il produit une critique normée mécaniquement, les jugements doivent être émis en série, n'importe quel enfant peut servir l'appareil, c'est un

automate doté de mécanismes de protection contre toute pensée autonome, particulièrement conçu pour la formation des aveugles et des jeunes [...]. Sinon, on se demande comment ce parti en est arrivé à se tromper à ce point. On peut ici le comprendre. « Le devoir moral de la « Ligue des Ecrivains Prolétaires-Révolutionnaires » est de reproduire une littérature prolétaire- révolutionnaire. Comme le prophète ».

Note 500 : « *Wissen und Verändern* sont des lettres et des réflexions sur la situation d'une couche de gens en Allemagne qui fait beaucoup pour autrui mais qui fait peu pour elle- même et pense peu à elle-même. Ce sont les gens cultivés, les intellectuels, ceux qui réfléchissent, les intellectuels « publics ». Il s'agit d'une couche extraordinaire et importante. Elle se voit toujours considérée comme membrane et accessoire des partis, groupes ou organisations quelconques dont elle est autorisée à être le compagnon de route. Elle y voit représentés ses « intérêts » quelconques, où au demeurant on la salue avec déférence, tout en lui permettant toujours avec le sourire, de prendre ses chemins de travers. Celui qui parle ici devant elle et autant qu'il le peut, s'adresse à elle, en fait lui-même partie ».

Note 501 : « Liberté, association d'individus, refus de toute contrainte, indignation devant l'injustice et la violence, humanité, tolérance, convictions pacifiques ».

Note 503 : « La critique porte ainsi sur l'usurpation de la démocratie par les organisations de masse dans lesquelles le credo idéologique, le « Diktat » des dirigeants et l'organisation militaire et centralisée soudent l'individu à une masse aussi superstitieuse qu' obéissante. Ce que Döblin entend par « démocratie », repose sur la conscience de liberté et de responsabilité de l'individu, sur le libre choix de se réunir avec d'autres individus animés par la même conscience de liberté et de responsabilité en une communauté d'individus libres et responsables ».

Note 504 : « Ce sont les principes humains, bafoués dans le socialisme, et le front contre les forces d'oppression du féodalisme et du capitalisme ».

Note 505 : « Même Karl Marx ne prétendrait pas qu'aujourd'hui on pense et on comprend trop. On parle et on écrit certainement beaucoup, mais en tout cas, moins d'aujourd'hui que d'hier ou d'avant-hier. Il convient finalement d'opposer à l'effrayante promotion de l'action une promotion déterminée de la pensée. Ceci est en soi de l'action [...] et la pensée -je pense à la réelle, non pas à la rêverie ou à la spéculation-, est la seule et l'unique racine de tout changement qui nous concerne ».

Note 507 : « Il peut résulter de la lutte des classes aiguisée à tel point qu'elle pourrait en devenir mortelle, de la justice, mais pas de socialisme ».

Note 508 : « [...] refonder le socialisme comme utopie, comme force pure, comme cet élément en nous, tenter sa réalisation ou un rapprochement par d'autres méthodes ».

Note 509 : « Le cuivre de la lutte des classes augmenta, l'or du socialisme diminua. Finalement, on n'entend plus parler de révolution, de baïonnettes, et le socialisme

s'est dégonflé pour devenir un idéal, une vision abstraite et ridicule, une bulle de savon dans le ciel humide ».

Notes 510/ 511 : « Si nous suivons bien Döblin, il y a toujours eu démocratie là où les hommes se sont réunis naturellement et non lorsque ceux-ci étaient soumis à un état bureaucratique et central ou encore à des partis de masse d'inspiration centraliste. Cela nous conduit par conséquent à la communauté démocratique, telle que Döblin la désire ardemment. Il la nomme « Communauté du peuple » [...]. Sa démocratie se différentie considérablement par là même de nos actuelles démocraties de masse. Elle ne connaît ni classes, ni partis, ni privilégiés. Elle ne connaît pas non plus d'individus égoïstes [...] qui ignoreraient l'intérêt de la *res publica* [...]. Ni l'individu égocentrique produit par le libéralisme, ni le marxiste prônant la lutte des classes n'ont leur place dans la démocratie döblinienne. L'utopie à la fois intellectuelle et naturelle, reposant sur des instincts communautaires reliés à la nature, a également le pouvoir de rétablir l'unité originelle de l'homme allemand, celle qui avait un jour fragilisé la puissance de l'état féodal et bourgeois ».

Note 512 : « le communisme primitif de la liberté humaine et individuelle, de la solidarité spontanée et des rapports humains ».

Note 513 : « Döblin se fait l'idée d'un socialisme sans philosophie matérialiste et sans pratique de la lutte des classes; la révolution prolétarienne en tant que réalisation aboutie des idéaux de la révolution bourgeoise discréditée ».

Notes 514/515/516/517 : « La résonance crée ainsi dans la connaissance et l'empathie le Tu dans le monde ». « Et si nous ouvrons bien grand les yeux, nous trouverons le monde rempli de Tu, sous de multiples formes ». « Nous ne plaçons pas l'homme au centre de l'univers. L'univers ne tourne pas autour de l'homme ». Nous voyons à quel point la personne est attachée à l'environnement naturel et social ».

Note 518 : « *Wissen und Verändern* a pour moi et malgré son contenu unilatéral, subsisté, à l'image d'un *Discours de la méthode* à l'allemande sur la réalité sociale et politique ».

Note 519 : « Il est possible que le mouvement dure un temps; il agit favorablement tout en renforçant le contre- mouvement ».

Note 521 : « Je fréquentai les derniers temps un petit groupe d'hommes qui avaient quitté tous les partis possibles et n'étaient au fond que des déçus qui avaient perdu toute illusion. Et les esquilles que nous étions se rassemblèrent jusqu'à ce que la terreur les disperse ».

Note 522 : « Aucune action directe cependant n'était réalisée pour prévenir la montée spectaculaire du national -socialisme. Döblin semblait absolument reconnaître le danger à droite, mais comme nombre d'intellectuels, celui- ci allait le sous- estimer, car il ne croyait pas encore sérieusement à cette époque -là à une prise de pouvoir des Nazis et à la fin de la République de Weimar ».

Note 523 : « Nous nous trompons si nous pensons nous en sortir publiquement avec un front au-dessus des fronts [...] ».

Note 524 : « Un travail né du choc de ces années plus troubles les unes que les autres ».

Note 525 : « Je ne peux plus exercer la médecine à l'étranger et j'écris pour quoi, pour qui? Je préfère ne pas penser à ce douloureux chapitre ».

Note 526 : « En 1932, une étrange image [...] s'était imposée à moi: un dieu vieux comme le monde et moisi abandonne son foyer avant que ne débute l'ultime décomposition. Une obscure ordonnance pénale, à laquelle il ne peut échapper, le contraint à descendre sur terre pour expier ses anciens péchés [...]. Qu'est-ce que cela signifiait? Je ne le compris clairement que lorsque j'écrivis l'histoire de ce périple babylonien. C'était le sentiment que j'avais de ma situation désespérée. C'était le sentiment de culpabilité, d'une pleine et grande culpabilité [...]. Il était devenu insupportable [...]. C'était l'anticipation de l'exil [...].

Note 528 : « Un homme puissant se trouve pris dans les tourments actuels et se trouve contraint de renoncer à son confort quotidien [...]. Celui qui ne s'était pas soumis volontairement aux aléas du voyage doit à la fin reconnaître qu'il fut long, mais que cela valait la peine [...]. Accessoirement, l'histoire d'un tyran qui se prenait pour un dieu se trouve précipité dans les plaisirs et la misère de notre existence, là est son ascension vers la pauvre humanité ».

Notes 531/ 532 : « Au-delà des nombreuses étapes dont certaines coïncident [Zürich, Paris] avec le propre itinéraire de l'auteur exilé, Konrad réussit enfin, suite à une succession quasi- interminable d'épisodes tragi -comiques et d'aventures érotiques, à reconnaître sa « mégalomanie » et à condamner son passé de tyran ».

Note 534 : « Je me retrouve moi- même sans emploi. Autrefois, j'avais bien la médecine et le cabinet à côté. A l'exception de Kesten et de quelques organisations juives, je ne rencontre personne ici, des Allemands point du tout, des émigrants guère plus. Je travaille dur pour apprendre le français [...]. La situation est bien plus pénible qu'à Zurich ».

Note 535 : Alfred Döblin fut empli d'un sentiment croissant de solitude, d'isolement, il prenait peu à peu conscience de l'absurdité de ses actes : « Je n'ai que ma plume et suis plus que jamais isolé ». S'il semblait supporter son exil à Zurich et s'en accommoder, il commençait désormais à se résigner. Lui qui avait toujours exercé la médecine, qui continuait d'écrire à côté et qui se nourrissait des échanges avec les autres intellectuels, celui-ci se repliait toujours un peu plus ».

Notes 536/ 537/ 538 : « [...]. Le roman [*Babylonische Wandrung*] comporte également une série d'allusions nous informant que l'auteur était déjà au courant de la détresse des réfugiés lors de sa première année à l'étranger, même si lui-même n'a

rencontré cette situation que plus tard. Les paroles du protagoniste Konrad attestent d'une réaction très négative quant à ses expériences de voyageur terrestre, comme par exemple: « il pleut, je gèle, nos affaires sont trempées, ne parlons pas de la faim ». Et: « L'extermination seule n'est pas encore assez, il faut encore y ajouter le supplice, l'avilissement, la mutilation ».

Note 539 : « À mon départ en 1933, c'était une ville riche et splendide, pleine de bruit et pour ainsi dire gavée, avec une surabondance de vie. Berlin était véritablement devenue une capitale, un centre, une plaque tournante pour les activités intellectuelles et politiques, ainsi que pour l'économie [...]. Voilà le Berlin que je quittai. J'y avais été véritablement chez moi [...]. Néanmoins, ce n'est pas sans hésitation que j'y revins en 1947 [...]. Je savais qu'il y avait Berlin, là- haut, mais j' appréhendais. J'avais presque peur d'y aller. Pourquoi tout rouvrir brutalement? Je savais bien que ceux que j'avais quittés n'y étaient plus- et quant à moi, étais- je encore le même? ».

Note 540 : «[...] à aucune époque de ma vie je n'ai été antireligieux. On me signifie par écrit que j'ai « en tant que penseur capitulé devant la mystique ». Je ne vois en ce qui me concerne, aucune trace de capitulation dans la reconnaissance du caractère énigmatique et secret du monde. « Il a entrepris de fuir le monde des choses réelles ». Alors que j'ai au contraire abandonné mes illusions et me suis placé face à la réalité ».

Note 542.: « Rares sont les écrivains émigrés qui connaissent le français, et les rouages de la vie littéraire parisienne, avec ses multiples hiérarchies de prestige, avec son réseau complexe d'influences et d'intérêts, si difficiles à percer à jour, apparaissent à beaucoup comme un véritable labyrinthe. De plus, les écrivains, loin d'oublier leurs propres luttes de faction et leurs animosités personnelles, n'ont fait que les transférer de Berlin à Paris. La misère matérielle accentue encore les rivalités et les rancoeurs. Dans cette cité où le nombre d'intellectuels est de toute manière disproportionné, certains, comme Döblin ou Siegfried Kracauer, tendent plutôt à se replier dans une attitude individualiste qu'à entretenir des liens avec des collègues qui ont, eux aussi, perdu leurs moyens d'existence ».

Note 543 : « Après avoir quitté l'Allemagne, je n'ai pu toucher de journaux nazis sans sentiment de dégoût [...]. Et cette hydre sortie du marécage allemand étend ici aussi ses tentacules de polype. Après avoir donné naissance à cela, de quel déshonneur et de quelle défiguration ce destin n'accable-t-il pas l'Allemagne! Je ne suis pas, tel Hercule, capable d'abattre une hydre dans un marais. Mais qu'ai-je à vrai dire mis en œuvre moi- même, je me le demande, pour l'anéantir? Le dégoût ne suffit pas. J'ai su enfin reconnaître l'hydre dans les dernières années. J'avais compris ce que le nazisme représentait et combien était pitoyable la soi- disant « propagande » contre lui. Que pouvais-je faire sans armes? Était-ce le combat d'Hercule contre une hydre dont ni les coups de massue ni le feu ne pouvaient venir à bout? Je m'étais sans cesse posé la question suivante: je ne voyais pas d'armes ».

Notes 544/ 545 : « Son long périple à travers de nombreux pays achevé et à peine arrivé en France, pays de l'exil, Konrad doit tout de même se faire à l'idée que

personne ne l'y attend. Est-il dès lors si surprenant de constater que la plupart des exilés sont incapables de s'affranchir du souvenir de leur vie passée? Ce mal du pays partagé par tous est ainsi énoncé par Konrad: « Pourquoi quitte-on sa terre d'origine? Elle est belle, et là on l'on naît, on doit y rester [...]. Nulle part ailleurs les minarets ne sont plus élevés que ceux que l'on a chez soi, nulle part ailleurs l'eau de source n'est aussi pure que sur sa propre terre ».

Note 549/ 550 : « Döblin se sentait avant tout totalement mal à l'aise: «se mettre à fuir [...] cette langue étrangère qui me torture ».

Note 551 : « J'ai peur de la ville, elle est l'incarnation même, selon moi, de l'« Étrangère ».

Notes 552/ 553/ 554 : « Je trouve les Américains pleins de fraîcheur, directs, libres, également fabuleusement humains. Il n'en reste pas moins qu'il m'est proprement impossible de m'intégrer », « Car selon moi, l'Amérique reste cette terre d'asile dans l'exil ».

Note 559 : « Je m'empare ainsi de mon Être dans la solitude absolue, où tout est problématique, tout et même ma propre vie empirique font naufrage, et je me tiens pourtant hors du monde, face à moi-même, comme un îlot de terre ferme dans l'océan, d'où je regarde le monde sans but, comme dans une atmosphère mouvante qui se perd dans l'infini. Rien ne m'importe véritablement, mais je vois tout avec la conscience, qui est mon appui sûr. Dans cette globalité de mon être fermé sur lui-même, je suis la volonté de savoir dans son universalité ».

Note 560 : « J'étais un grand, grand homme, un roi régnant sur tous les rois; j'étais assis sur un trône au-dessus de vous tous, je tenais un sceptre et lançais des éclairs; j'étais doté de pouvoirs divins [...]. Que suis-je désormais? Mon trône en or a fondu, mes palais ne tiennent plus debout, mes villes gisent sous terre. Je suis un chien [...]. Je me glisse parmi vous tel un chien galeux, je suis recouvert d'escarres des pieds à la tête, je suis un chien jaune galeux et j'aboie devant vos portes ».

Note 561 : « *Babylonische Wandrung* se veut une réflexion sur le destin et doit être considérée comme une tentative de stabilisation de soi par un auteur profondément diminué ».

Note 565 : « Le dieu Konrad ne pense absolument pas à expier; il ne se sent pas détrôné et campe sur ses positions. Je ne sais pas comment un tel projet m'est venu à l'esprit. Un lutin fripon me jouait des tours. Je luttais contre cette vision lancinante. Ainsi, ce livre m'accompagnerait-il en exil, en 1933. Il ne m'avait pas permis d'avancer et révélait en moi une résistance, un blocage, un choc. C'est comme si je sentais quelque chose s'approcher de moi et que je me barricadais ».

Notes 566/ 567 : « Au coeur du burlesque allégorique, on retrouve le dieu babylonien Marduk qui représente une « société décomposée » ».

Note 568 : « Ceci est une branche. Je la prends et la brise. Je ne veux désormais plus rien savoir du passé [...]. Je suis ici et tu es ici. Je m'appelle Konrad et je n'ai qu'une

volonté, celle d'être un homme, de la tête aux pieds, plein comme une outre [...]. Au diable ma nostalgie ».

Note 569 : « Il put conclure à Paris à la fin de l'année l'ouvrage qui parut au début de l'année 1934 sous le titre *Babylonische Wandrung oder Hochmut kommt vor dem Fall* aux éditions Querido; celui- ci fut tiré à six mille exemplaires ».

Notes 570 à 574 : « Ce dieu babylonien- chaldéen- assyrien veut se dissimuler derrière son nom prestigieux ». « Est-il vraiment un dieu? Puisque lui-même doute qu'il ait créé le monde». « Il n'est pas un dieu, mais « en a tout l'air » ».

Note 576 : « Konrad luttait avec lui-même; il semblait qu'il avait fait fausse route [...]. Il s'était rendu dans le désert et il en avait arraché quelques douzaines d'hommes avec lui. Il n'était arrivé à rien, il était un esclave, il s'était effondré lors de sa fuite, on ramasserait ses os pour les enfouir quelque part [...]. C'est alors qu' au cours de la nuit s'ouvrit pour lui la clarté, l'entière et lumineuse vérité qui se transforma en vrombissement, en une voix dans ses oreilles. « La vérité pour toi! », entendit-il. Mais dans le vrombissement, il ne la perçut pas [...]. Je suis là. Je m'amène. Je la veux, l'entière vérité [...]. Il entendit finalement: « Tu le sais! » ».

Notes 577/ 578 : « Konrad, de son côté, désigne plus tard à Georg l'homme sur la croix et le contraint à s'agenouiller devant le Christ ». Derrière le geste symboliquement hautement significatif se cache «le « nouveau Konrad », puisqu'il humilie Georg, non pas devant lui, mais devant le dieu le plus grand ».

Note 579 : « Le Sacré- Coeur de Montmartre illumine le coeur de la ville de sa lumière blanche; tel un mirage oriental, elle jette à travers son voile un regard à ses pieds. L'horreur et le meurtre se sont sauvagement abattus sur le monde, mais le miracle de l'homme qui souffre n'est pas oublié ».

Note 580 : « Car lui [Jésus de Nazareth] vit que nous ne pouvions nous aider. Que peut avoir l'existence comme contenu, quels devoirs peut-elle nous demander, par quoi justifier la monotonie de notre existence sinon par cela: procurer la purification, l'élévation, la réhabilitation; préparer la libération du mal, se séparer de l'imbrication, de l'humiliation blessante due au mal. Vive celui qui possède plus que ses yeux, plus que sa logique et sa mathématique. Heureux celui qui pouvait mûrir sans effort. Mais aussi bien grand nous fasse à nous qui tout au long de notre vie nous sommes examinés, avons cherché, nous sommes trompés; à nous, même si nous rentrons encore au port comme une épave, même si nous tenons debout ou allongés au pied du phare, parce que notre oeil intérieur a toujours continué à briller ».

Note 581 : Le titre *Schicksalsreise* (« Voyage du destin ») indique d'emblée que Döblin vivait sa fuite comme un événement inéluctable [...]. L'émigration était pour Döblin, comme celui-ci l'écrit, « non pas un voyage d'une ville française à l'autre, mais un voyage entre ciel et terre ». D'après Döblin, cette conversion inéluctable s'était déjà annoncée avant même son départ d'Allemagne. Il se trouve qu'à l'époque, son esprit n'était pas encore tout à fait disposé à l'accepter. Döblin relate que, déjà en 1932, « une étrange image s'était imposée à lui » ».

Note 582 : « Après la victoire des Britanniques, ils expliquèrent ceci le 4 juillet à Philadelphie: Nous jugeons les vérités suivantes comme indiscutables et manifestes. Tous les hommes sont égaux par nature. Le Créateur les a dotés de certains pouvoirs inaliénables. Parmi ces droits, les plus fondamentaux ne sont autres que la Vie, la Liberté et la quête du Bonheur [...]. A chaque fois qu'un gouvernement, quel qu'il soit, les utiliserait à ses propres fins, le peuple aurait toute légitimité à le remanier ou à le renverser ».

Note 583 : « Konrad apprend à connaître la mort. Il ouvre lentement les yeux. La vie n'est pas seulement un plaisir. Il y a aussi la mort et beaucoup d'autres événements douloureux. La vie et le temps qui passe, naître à la vie et mourir, il finit par se prendre au rythme. Beaucoup d'étapes du périple suivent. Le tyran qui se prenait pour un dieu va ainsi accéder à la misère humaine. Il reconnaît ses vices: folie des grandeur et vanité. Dans ce monde d'imposture, de soif de pouvoir et de mauvaises jouissances, Konrad voit dans la grandeur d'âme la seule chose vraiment efficiente ».

Note 587 : « Selon le lieu où j'accosterai, le livre s'achèvera à Berlin, Zurich, Paris, Londres ou Strasbourg. Paris à 75% ».

Note 592 : « Le « périple » est à la fois ce chemin qu'emprunte Konrad le dieu de l'« hybris » pour devenir un pauvre être humain et le plongeon direct au coeur de l'histoire de la civilisation occidentale ».

Note 593 : « Les estropiés, la chair mutilée, décomposée, dénaturée [...] des yeux blancs vides [...]. Les morceaux difformes [...]. Les visages blancs avec des orbites vidées de leurs yeux. Ils crient en croassant, la douleur dévore leur larynx. Cela a les doigts coupés, regarde les moignons de ses mains [...]. Mais tout cela, toi qui passe par ici, est ton corps, le même qui procure le doux plaisir avec ses membres drus et chauds [...]. Ce qui est assis ici sur un amas de caisses possède un visage et est un homme vivant. Ces visages larges et enflés, grossis et blancs comme ceux de lions, sont des visages humains ».

Note 600n : « Les petits sont ceux qui ne peuvent supporter l'ambiguïté de l'Être et qui préfèrent sombrer dans l'impuissance, le sommeil et la mort, dans ces « trois refuges ». Et surtout, c'est de suicide qu'il est question [...]. Ce sont les deux prédicateurs du divin qui incarnent selon Döblin ces grands hommes, ceux-là même qui l'accompagnent depuis ses débuts [...]: Bouddha et Jésus- Christ ».

Note 601 : « Un grand guide traverse ce monde et tout ce qui s'y passe. La justice est encore le moindre de ce qui arrive ici. L'amitié, l'amour, le désir, le savoir traversent le monde et doivent sans arrêt dissoudre la paralysie et la froide mort hivernale, dans laquelle la violence veut tout jeter. Ils déversent ce qui est en haut ici- bas et relèvent ce qui est ici- bas vers le haut. Longue vie à nous tous qui sommes devenus des êtres si petits et si faibles, si pauvres, non, si riches; nous sommes entre de bonnes mains. Malheur aux durs, aux violents, aux aveugles, leur itinéraire ne sera pas achevé tant qu'ils n'auront pas totalement expié et ne se serons pas totalement assagis ».

Note 602 : « Je m'attache désormais à examiner le problème à fond, afin d'élucider ce qui se cache derrière le mystère d'une telle brisure et d'une telle conversion; une fois encore, un être humain en mouvement, un homme qui est également bien dans sa peau; cette fois-ci, un dieu vraiment excessivement orgueilleux, un dieu babylonien ».

Note 603 : « Je ne veux pas rester agenouillé ni attendre plus longtemps. Car je dois vaincre la mort. Là- dessus, Konrad se lança de lui- même sur le chemin menant au cimetière dans la neige aux côtés des frères; il tenait un fouet dans sa main pour se frapper le dos. La douleur, insoutenable, parcourut tout son corps ».

Note 613 : « Kamilla, le chameau familier de l'histoire mondiale ou à la sagesse d'oracle apprend à Konrad que son exil sera long et qu'il ne tardera pas à découvrir toute la vérité sur lui-même ».

Note 614 : « Puisque tu descends tout comme moi de noble lignée pour ensuite sombrer ainsi, il te sera facile de tout comprendre. Qu'est-ce qui nous sauve et nous maintient en vie? Rien que la foi, l'attachement à ce que nous sommes ».

Note 620 : « Avant que [le dieu] ne se débarrasse définitivement de son « hybris » « céleste » et qu'il n'accepte de jouer le rôle du pauvre Konrad, il doit vaincre -suivant l'image- type que l'on retrouve maintes fois dans les romans döbliniens- différentes étapes du devenir essentiel: un processus à la fois de révélation et d'accomplissement nécessairement douloureux ».

Note 627 : « Je sais désormais comment être un homme. Je ne résiste plus, Georg, je te le dis: je ne résiste pas. Je sacrifie toutes les fibres de mon corps pour connaître cela. Tu songes à la mort et tu as peur. Je connais l'amour et un être humain, cet être humain- là, Alexandra, c'est ma vie, ma destinée. Qu'importe si la mort s'y invite ».

Note 629 : « Le combat infatigable de tous les hommes, et particulièrement des pauvres et des opprimés, pour la liberté, la paix, une société authentique, à l'unisson avec la nature, fournit assez d'exemples de courage, de force et d'héroïsme.

Note 634 : « Ah! Que de choses diverses et magnifiques l'homme n' est-il pas capable, ils l'avaient bien vu dans les villes, mais ce qu'il y avait de plus difficile et de plus décisif, la seule chose vraiment efficiente, c'était la grandeur d'âme. Il fallait que cette lumière s'élève encore et encore, qu'elle recouvre entièrement l'épouvantable obscurité. Qu'elle ne s'éteigne jamais, afin que les forces maléfiques, car elles aussi existent, ne puissent ni nous engloutir ni nous dévorer ».

Note 636 : « Deux mille ans ce n'est pas rien, et en deux mille ans, on peut beaucoup prier et donner des cours de souvenirs, mais la vie réclame ses droits, la vie à la cave, et là, on devient rachitique. La diffamation de la lumière fait partie du destin rachitique. On dit: l'homme véritable vit dans la cave; se mouvoir en haut à la lumière dans les rues ou dans les champs est anachronique [...]. A la cave règne toujours l'unique et le même air agréable et la même obscurité sur laquelle on peut compter; on n'a pas de pays, pas d'état, on ne fait pas de politique, on n'est pas un

peuple -et tout de même un peuple, laissons-le dans l'obscurité-, on est juif « par l'idée » ».

Note 639 : « Ce n'est pas un hasard ni, selon toute vraisemblance, une simple opposition si le thème de la culpabilité apparaît aussi important avec cette découverte du Moi; c'est seulement chez l'individu autonome, responsable, que la culpabilité personnelle prend tout son sens ».

Note 643 : « Les prolétaires aussi n'ont pas de patrie. Mais le fait qui se trouve être le fondement de cette phrase est autre chose que la judéité. En tant que classe, les prolétaires sont dépourvus de droits, ils peuvent conquérir leur propre patrie et s'y astreignent. Là où ils arrivent au pouvoir, ils prennent à l'état son vieux caractère dominant vers l'extérieur et l'intérieur, et ordonnent la société sur la base de la solidarité. Il manque aux Juifs les prémisses élémentaires à une telle démarche: le territoire et la cité concentrée. Par conséquent, ils n'ont pas encore atteint le stade des prolétaires ».

Note 644 : « Son appel à se détourner de cet enfermement millénaire à l'intérieur d'une existence de paria en faveur d'une métamorphose délivrante le concerne tout autant et de manière inconsciente. Il n'en demeure pas moins qu'il soulève ici de manière tout à fait consciente des questions essentielles concernant la communauté juive en tant que telle ».

Note 669 : « Le peuple fier, tous chassés, dispersés, oh, l'ancienne chute en enfer, prenez assise sur vos chaises, vous qui êtes éparpillés à travers tous les pays, vous qui cherchez en errant, alors que l'horreur se déploie devant vous ».

Note 670 : « Je souffre de la misère de cette vie en terre étrangère ».

Note 671 : « Je me retrouve bien loin de chez moi, seul dans la misère et tel un grain de sable chassé par le vent, mon destin est de mourir en terre étrangère ».

Note 672 : « Le thème juif: émigrant. Le peuple en tant que personne »- « les Vraiment- faibles ».

Note 673 : « Ils avaient renié Dieu, c'est pourquoi Il les avait punis ».

Note 674: « L'homme des douleurs, l'homme meurtri du peuple des Juifs ».

Note 675 : « L'homme appartenant à mon peuple meurtri ».

Note 676 : « La raison principale de l'exaspération döblinienne à l'égard du peuple juif tient à leur passivité, telle que celui-ci l'a exposée, à leurs représentations étriquées et à leurs traditions surannées, tandis qu'ils mènent actuellement une existence stérile tels des parias. Tout comme Waldemar et Kamilla, ils refusent de surmonter leur période d'essai ».

Note 677 : « Puis il lui restait encore assez de force pour prendre son envol. Car il y avait là le vaste ciel bleu nuit qui était constellé d'étoiles [...]. Il leur adressait son chant. Elle répondaient [...]. C'était un débordement de félicité ».

Note 692 : « Ce roman satirique, ironique, souvent très piquant, ne comporte pas une tendance, mais bien une centaine de tendances [...]. Il cause, raconte, chante, se souvient, remarque tout, mentionne tout en n'omettant rien, accuse, philosophe, cite, décrit et découvre un monde fait de miracles poétiques. Il délivre toute la poésie d'une mémoire omniprésente. Il se délecte de la magie de l'homme, du jeu pertinent avec la réalité. C'est un romantique. De ses mille langues jaillit le verbe ».

Note 693 : « Oui, j'étais libre, lorsque je partis. Je m'envolai, pensant m'échapper seulement d'une cage. Lorsque je pris congé, lorsque je revins.
Lorsque je revins...mais je ne revins pas. Tu n'es plus celui qui est parti et tu ne retrouves plus la demeure que tu as quittée. Tu l'ignores, quand tu pars. Tu le pressens quand tu prends le chemin du retour, et tu le vois quand tu franchis le seuil de ta maison. Alors, tu sais tout mais en y regardant de plus près, tu ne sais pas encore tout... ».

Note 698 : « Nous écrivons et parlons, mais combien nous entendent? »

Note 699 : « [Konrad] ou le luxe personnifié ».

Note 700 : « un fainéant, un exploiteur, un parasite ».

Note 701 : « Oui, l'exil, le détachement et l'isolation [...], cette chute et le déclin étaient « ma planche de salut ». En moi résonnait ceci: « [l'exil] m'a tiré vers le haut [...]. J'éprouvais alors un sentiment d'exceptionnelle gaieté ».

Note 703 : « On s'est étonné de constater que l'épopée, en tant que genre littéraire, ait disparu au cours des siècles, peut-être est-ce parce que les conditions nécessaires à son éclosion ne se présentaient plus. L'antique matériel a été épuisé, et pour tous les événements ultérieurs, l'histoire a pris la place de la tradition. De nos jours, les actes les plus héroïques ne sauraient inspirer d'épopées; Alexandre le Grand ne se plaignait-il pas déjà de ne pouvoir trouver d'Homère capable de le célébrer? ».

Notes 704 à 709 : « C'est la posture d'un auteur qui veut « créer lui-même sa propre liberté » [...]. Il importe que l'art et la littérature, eu égard à la bestialité croissante de ce monde, sortent de leur marginalité pour puiser dans le « centre créateur une nouvelle humanité ». Il s'agit de l'utopie d'un auteur qui veut pleinement se consacrer aux véritables « relations humaines » et non aux abstractions politiques quotidiennes des idéologies [...]. Il s'agit d'affirmer sur un plan littéraire la force d'inertie de cette formule utopique contre toutes sortes de menaces de destruction et de barbarie [...]. Il faut cependant opposer à cette « danse macabre de l'existence » la libre expression de l'écriture: « Nous faisons quelque chose, nous construisons des passerelles, nous creusons dans la roche, nous échafaudons des idées. Nous transformons très certainement quelque chose grâce à notre vie. Ce sera, à l'échelle du monde, bien trop peu ». Ce qui se passe dans le monde me concerne et ce qui me concerne regarde aussi le monde ».

Note 716 : « Nous utilisons le nom moderne de Konrad parce que nous ne lui permettons pas de se cacher derrière son antique et prestigieux nom ».

Note 722 : « un dieu babylonien- chaldéen- assyrien qui était assis les jambes repliées sur son gigantesque trône en pierre ».

Notes 724/ 725 : « A l'image du nageur (« Je ne puis nager à contre- courant »), s'ajoutent tout au long du roman plusieurs autres symboles et métaphores signalant le délitement de l'individu: hormis le chameau dans le désert dont il a déjà été question, les « morceaux d'une cruche cassée », un « chien galeux, un grain de sable emporté par le vent », un « oiseau fugitif », la remarque faite cette seule fois-là, en passant, par le narrateur, celle qui signale que le livre est dédié « aux dieux déclinants qui s'enlisent » et le Phénix qui renaît toujours mais finalement bien timidement de ses cendres ».

Note 726 : « Je sais désormais comment être un homme. Je ne résiste plus [...].Tu songes à la mort et tu as peur. Je connais l'amour et un être humain, cet être humain-là [...]. Qu'importe si la mort s'y invite ».

Note 727 : « Vous êtes des hommes et, quoique vous fassiez, vous ne pourrez y échapper ».

Note 728/ 729 : « Puis il vécut une autre vie après la mort d'Alexandra [...]. Son ascension vers la pauvre humanité ».

Note 730 : «J'étais une bête stupide et vorace, vaniteuse et concupiscente ».

Notes 731 à 733 : « La mélancolie, la dépression est la conséquence du péché [...]. Errances d'une vache » [...]. « Je ne suis pas coupable, et quand bien même, j'ai déjà assez payé; je ne veux pas, je n'ai rien fait de mal ».

Note 734 : « Et il se peut que la mort soit présente. Mais alors la vie est également présente, car elle engloutit la mort. Et des rochers peuvent chuter sur la route; c'est alors qu'une route les contourne; dans les fissures des pierres, l'herbe jaillit. La mort existe tout comme la résurrection, la naissance! Je ne saisis tout cela qu'à moitié. Des flammes bénies qui voudront éclairer mon chemin. Tu peux souhaiter ma mort, cela n'est pas terminé! Quand la flamme s'éteindra-t-elle? Elle ne s'éteindra jamais ».

Note 735 : « dans la confusion de cette gigantesque colonie humaine ».

Note 736 : « Un individu, nous le connaissons sous le nom de Konrad, est entré dans cette ville nommée Paris et veut savoir ce qu'est une ville humaine. Il fait l'expérience de l'amour et de la mort. Et maintenant, il voit la ville à coeur ouvert ».

Note 737 : « Ville ruisselante de sang. Le sourire s'étire néanmoins au-dessus d'elle. Le sourire l'apaise ».

Note 738 : « l'horreur et le meurtre, aussi violents soient-ils, ont beau s'être emparés du monde, le miracle de l'humanité qui souffre n'a pas été oublié. Et même s'ils l'ont comprimé avec des cathédrales et des basiliques, sa plainte et sa douceur ont su les traverser pour se faire entendre ».

Note 739 : « Mais il y a le dieu éternel, bienveillant et juste. C'est face à lui seul que l'horreur nous apparaît saisissable. Il est clair que nous nous sommes détachés de Lui. Le coeur serré, la désolation, la misère, tout ici en appelle à lui ».

Note 741 : « De ce rêve jamais il ne revint ».

Note 759 : « La femme signifie beaucoup de blasphèmes, elle a sept têtes et dix cornes. Elle est habillée de pourpre et porte des vêtements écarlates, elle est surchargée d'or et de pierres précieuses et de perles et tient un grand calice d'or dans sa main [...]. La grande Babylone, la mère de toutes les horreurs de la terre. La femme a bu du sang de tous les saints. La femme est ivre du sang des saints ».

Note 760 : « La vie trompeuse, enivrante menée dans la grande ville et le mal surtout [...] surgit de cette image apocalyptique ».

Note 761 : « l'illustre antre fantastique qu'on appelle « le monde »[...]. L'antre merveilleux ».

Note 762 : « Dans l'antre froid d'Istanbul, anciennement Constantinople ».

Note 764 : « Babylone est devenue par ta faute le symbole horrible de la violence, de la furie, du meurtre et de la terreur. Tu as réduit Babylone à à un objet de crainte et de cauchemar pour tous les hommes. Elle est devenue symbole de chaos, de désolation et de débauche. Son nom apparaît toujours là où l' « hybris » plein d'insolence triomphe et le mépris humain se pavane. Vous êtes l'incarnation monstrueuse de la servilité primaire et de la bestialité la plus absolue [...]. Hommes et peuples que tu as éprouvés se consumaient tandis qu'ils cherchaient à manger dans leurs villes pour prolonger péniblement leur existence. Ils mouraient, car même l'air qu'ils respiraient était pollué. Des chacals ont offert leurs mamelles afin d'allaiter les enfants des humains, tes propres victimes ».

Note 768 : « Les malédictions qui pèsent sur toi sont rédigées avec une brutalité inouïe. La montagne de ravages t'écrasera, car tu as ravagé la terre entière. Les sources de ton pays tariront, Babel deviendra un tas de pierres, un repère de chacals, un objet d'effroi et de dérision, un désert [...]. Les larges murs de Babel seront détruits jusqu'au sol, ses hautes portes, brûlées [...]. Tu n'est que guerre et ruine. Le texte est d'un certain Jérémie ».

Note 774 : « Il avait un jour jeté son filet sur le dragon du monde primitif, Tiamat; il avait engouffré le vent dans son corps, tiré la flèche dans sa gueule, il avait transpercé son coeur et posé son pied sur le cadavre ».

Note 777 : « Elle est devenue le symbole du chaos ».

Notes 779/780 : « L'horrible Georg, [ton] ennemi juré ». « [Georg] avec lequel il s'est beaucoup disputé et qu'il a fini par attacher à une colonne de la salle ».

Notes 781 à 786 : « le renard ». « pattes de derrière », « pattes de devant ». « le chien ». « Cerbère, le chien des Enfers ». « Une stupide bestiole, tigre, bétail ». « le dragon ».

Notes 787 à 789 : « Toi, l'imposteur, le sournois, la canaille, le sale type, le tordu ». « un criminel ». « inextirpable, sans aucune connaissance de la souffrance, du coeur humain, sourd au cri des hommes, violent, grossièrement insensible ».

Note 793 : « Il ne se laissa personne l'arrêter. De gigantesques cornes poussaient sur sa tête, de sa gueule sortaient des cris grandiloquents [...]. Je suis le corrupteur [...]! Je ne suis que violence et horreur, la honte de l'espèce humaine ».

Note 794 : « Je n'ai pas peur des mots. Eh bien, je suis Satan, le nouveau maître sur terre. La science et l'expérience ne servent que moi seul ».

Note 796 : « Il est mon serviteur, mon unique serviteur et il me confond avec lui- ».

Note 802 : « Konrad avait appris à prononcer le mot « criminel » et savait qu'il est des époques sans aucun pardon, où la mauvaise herbe doit être arrachée; il voyait les criminels entrain de remuer la marmite humaine pour n'en recueillir que le sang ».

Note 807n : « Deux traits sont essentiels chez le criminel: un égocentrisme illimité et une forte tendance destructrice. Ce qu'ils ont de commun entre eux et ce qui conditionne leur expression, c'est l'absence d'amour, le manque de valorisation affective des objets (humains) ».

Note 813 : « Puis il lui restait encore assez de force pour prendre son envol. Car là s'étendait un ciel immense bleu nuit et baigné d'étoiles qui l'attiraient terriblement. Toutes en choeur, elles lui faisaient un accueil des plus grandioses. Il leur adressa son chant. Elles lui répondaient. Il chantait encore. Il rendait son dernier souffle à ce salut. C'était un débordement de félicité.
De ce rêve jamais il ne revint ».

Note 814n : « La nuit, le ciel est baigné d'étoiles et d'obscurité. Nous ne voyons que les étoiles, nous ne « voyons » pas l'obscurité. Mais ce n'est pas rien. L'obscurité n'est pas un grand vide. Elle n'est pas non plus un trou entre les étoiles. Elle est une réalité pleine, entière [...]. Je dois considérer l'obscurité comme une puissance réelle et la lumière comme une exception à la règle. La majeure partie du ciel est plongée dans les ténèbres. Je répète que les ténèbres sont une puissance réelle, tout comme la lumière. La lumière est une certitude, une forme aux contours bien dessinés, un caractère, une nature, elle est comme le cristal, les plantes, les animaux [...].

Note 815 : « Dans son roman, Döblin tire le portrait de cette Europe prise de vertige entre les mains des dictateurs les plus stupides que l'Europe ait jamais connus. Il

indique combien nous, véritables Européens, sommes des dieux déchus, combien nous sommes coupables de l'apparition de ces hommes encore inachevés ».

Note 817 : « Les conditions de vie anormales dans lesquelles beaucoup d'entre eux se trouvent précipités ont pour premier effet une profonde désorientation; ils ne pourront que peu à peu porter un jugement lucide sur les événements et sur leur situation personnelle. La perte soudaine de leurs sources de revenus et de leurs moyens de travail, de leur bibliothèque et de leur cadre familier, mais surtout la rupture avec le public allemand, qui signifie le bouleversement de toute leur existence d'écrivain, induisent tout d'abord des attitudes de résignations plutôt que des manifestations de résistance [...]. Si beaucoup d'émigrants succombent à la dépression durant les premiers mois de l'exil, cela s'explique par leur incertitude quant à la durée du régime nazi, leur existence focalisée sur l'Allemagne d'où ne sont rapportées que de terribles nouvelles, le reproche de défaitisme qu'ils adressent sitôt leurs valises défaites, leur espoir déçu que les grèves et la résistance se multiplieraient contre le IIIe Reich ».

Notes 835/ 836 : « Je rayonne d'infinité ». « Non, une transcendance individuelle brille d'infinité de toutes parts, car mon « moi » est lui-même le temps » [...]. Même si nous sommes des êtres temporels, nous aussi vivons et menons notre existence dans d'autres dimensions ».

Note 839 : « [Döblin] a l'imagination d'un conteur [...]. Il maîtrise la langue allemande avec un talent tel qu'elle semble parfois le lui rendre. Tout l'intéresse. Il nourrit cette belle ambition propre au poète épique, celle de tout savoir [...]. Döblin expose toute la richesse du monde passé et présent, il lui arrive d'oublier la matière, quelquefois de perdre le fil du sujet, mais jamais d'interrompre l'histoire. C'est ce qui fait le secret de sa langue, un secret bien sûr dévoilé ».

Note 840n : « Le soleil brille pour moi, ne puis-je pas, moi aussi, faire briller le soleil? Comment la terre peut-elle continuer à tourner sans moi? Et elle continuera à tourner avec moi, grâce à moi [...]. Que suis- je réellement [...]? J'ai beaucoup de désirs, beaucoup de « moiS » [...]. Le meilleur comme le pire est en moi [...]. Malgré mon individualité, je subsiste. Je suis capable du meilleur, oui, du meilleur aussi. Malgré tous ces grincements de dents, je sais que je suis capable du meilleur, aussi ».

Note 847 : « Je sais désormais comment être un homme. Je ne résiste plus [...]. Tu songes à la mort et tu as peur. Je connais l'amour et un être humain, cet être humain-là, Alexandra, c'est ma vie, ma destinée. Qu'importe si la mort s'y invite ».

Note 848 : « C'est comme si le passé s'était volatilisé [...]. « Je suis mort », pensa-t-il, « quelqu'un est entrain de mourir » [...]. Nous rapportons ici les mots utilisés par Konrad pour liquider son existence divine [...]. Je ne veux plus rien savoir du passé. Fini, Babylone. C'est ici que je suis et que tu es. Je m'appelle Konrad et je ne veux être rien d'autre qu'un être humain de la tête aux pieds. Au diable, ma nostalgie [...]! Je vais faire face à la vérité de ce monde [...]. Suis- je? Ou ne suis-je pas? Que suis-je? Comment suis-je? D'où vient cet être que je suis? Où ira-t-il? ».

Note 852 : « Notre- Dame la divine ne parvenait plus à le convaincre, la félicité de la Madeleine ne lui disait plus rien. Oui, elles l'irritaient. Tout n'était que promesses, tentatives, mais rien n'avançait ».

Notes 856/857 : « Mais ne dis à personne que ce monde auquel j'appartiens désormais et qui me broie est un néant vide et stupide. Elle n'est pas cette naïveté que Georges m'a présentée. Lui n' est qu'un valet et n'est pas capable de discernement. Ici œuvre quelque chose de plus important que cette force imbécile dont il parle [...]. Je suis un homme [...]. Je peux sentir et penser, non, je dois sentir et penser [...]. Parce que ma souffrance et ma honte sont sans limites, je te maudis et mon dégoût à ton égard, ma haine sont irrémédiables [...]. Tu n'es pas encore perdu, frère bien aimé, la voix des brigands et des assassins disparaîtra dans un râle, cette langue bégaiera, c'est ce qui va se passer, parce que tant de choses te sont arrivées pour que tu ne te décourages pas et que tu reconnaisses ce monde, car ce n'est pas un monde de voyous et d'assassins! Pleure! La compassion et la justice existent. Non, frère bien- aimé, tu n'es pas encore perdu.

TROISIEME PARTIE

Note 858n : « Messagers, Jésuites, prêtres, représentants du gouvernement vont et viennent entre l'Amérique du Sud et l'Europe; une grande partie du roman se joue sur les deux continents comme une double scène; c'est multicolore, palpitant, avec des portraits incalculables, vifs et merveilleux de papes, de rois espagnols, d'inquisiteurs, d'hommes de la Renaissance. L'Europe de l'autre côté suit son court avec Giordano Bruno, Copernic, Galilée, ancrée toujours plus profondément dans le prométhéen et l'efficacité, toujours plus dans la domination de la nature et dans l'insécurité mondiale ».

Note 859 : « Mais voilà que là [à la Bibliothèque Nationale de Paris], je tombai sur quelque chose d'inédit et dont je m 'étais toujours délecté: sur des atlas. Et puis, il y avait ces ethnographies aux gravures magnifiques [...]. Les cartes d'Amérique du Sud et d'Amazonie: quelle joie! J'avais toujours été attiré par l'eau, par l'élément du fleuve et de la mer. L'eau était le sujet de mon *Ich über der Natur*; dans ce livre utopique, la mer y été célébrée. Maintenant, c'était le fleuve Amazone. Je plongeai au plus profond de cet être, ce fleuve-mer merveilleux, une chose qui appartenait encore au primitif. Ses berges, les animaux et les hommes, tout ceci lui appartenait ».

Note 860 : « Lentement, poussés par un vent léger, ils se dirigèrent vers le sud, le long de la côte orientale. Des eaux blanches jaillissaient de ce continent muet, des arbres déracinés venaient à leur rencontre sur la mer. C'était le fleuve qu'Orellana avait suivi. L'Amazone. Les religieux furent remplis d'étonnement [...]. Il est très difficile de pénétrer dans les eaux de ce fleuve. Quelques-uns se sont félicités d'en être ressortis. Il y a une foultitude de bras à droite comme à gauche. On remonte, et subitement, ce n'est plus un fleuve, on se retrouve au milieu d'un lac ou d'un canal, on ne peut plus avancer, il faut rebrousser chemin ».

Note 866 : « Pourquoi donc le Tout- Puissant n'a-t-il pas anéanti la bête, pourquoi a-t-il fait reposer sur nous, pauvres hommes, le poids du Salut? Où devons-nous puiser l'espoir? Qui me donnera la force de tenir? ».

Note 869n : « Ceux qui agissent, qui s'activent, les envahisseurs qui viennent de l'autre continent, les Européens, les « Moi », qui convoitent et qui en redemandent. Longtemps auparavant, Döblin les avait appelés « géants » ».

Note 870 : « La fin du roman, le retour dans la jungle, signifient la chute [...]. C'est la nature, et surtout cette image [...] du Tigre bleu, ce mythe métaphoriquement verrouillé, auxquelles le monde a succombé et qui marquent « véritablement » la fin de l'histoire ».

Note 880 : « Votre pape et le roi habitent de l'autre côté de la mer. Personne ne les a vus ici. Ils ne nous connaissent pas et notre pays guère plus. Comment le pape peut-il

offrir au roi un pays qu'il ne connaît point et qui ne lui appartient en rien; et comment le roi peut-il accepter un tel présent? ».

Note 883 : « Il se tourna vers la sagesse de l'Orient et plus tard, vers la psychanalyse. Dans *Das Land ohne Tod*, la partie décisive de sa trilogie sud- américaine, les Primitifs sont élevés au rang de modèles face aux « civilisés » [...]. On retrouve ici cette phrase révélatrice selon laquelle il faut « se mettre en quête de cette progression qui nous protègera du Néant ». Lui a cru l'avoir trouvée dans la religion ».

Note 884 : « *Amazonas* servit de support à la quête d'identité et à la transition [...] et dans lequel les réflexions philosophico- religieuses, historiques et socio- politiques de l'époque sont consignées entre 1935 et 1937 ».

Note 889 : «Les mauvais esprits sont arrivés [...]. Ils vivent sur votre terre; ils veulent vous prendre vos huttes; ils veulent vous réduire en esclavage; ils veulent vous prendre tout ce que vous avez récolté, chassé et pêché [...]. Les diables blancs [...], les guides blancs en qui nous avions toute confiance, ont assassiné nos princes, mais ensuite, ils se sont mis à s' entretuer [...]. D'autres vinrent à leur suite, sans aucune interruption [...]. Ils viennent chez nous pour aller chercher l'or de nos montagnes et de l'argent [...]. Puis, ils embarquent l'or sur leurs bateaux pour le ramener dans leur pays où leur empereur l'accumule [...]. Nous leur avons donné tout ce que nous possédions. Ils ont nos palais et nos temples où nous vénérions les plus grands esprits; ils ont pillé et détruit les édifices de nos guides, afin de trouver de l'or et de l'argent ».

Note 890 : « Le volcan Europe avait commencé à rejeter ses hommes. Ils échouaient sur toutes les côtes. Ils étaient en quête d'or, de découvertes; ils n'espéraient que la guerre, la domination, la gloire ».

Note 891 : « Au cours des dernières générations, les hommes ont fait des progrès extraordinaires dans les sciences de la nature et dans leur application technique, consolidant leur domination sur la nature d'une façon que l'on ne pouvait se représenter auparavant [...]. Les hommes sont fiers de ces conquêtes et ont le droit de l'être. Mais ils croient avoir remarqué que cette possibilité nouvellement acquise de disposer de l'espace et du temps, cette soumission des forces de la nature, accomplissement d'une nostalgie millénaire, n'ont pas augmenté le degré de satisfaction de plaisir qu'ils attendent de la vie, ne les ont pas, d'après ce qu'ils ressentent, rendus plus heureux ».

Note 892 : « La voie qui mène à la sécurité internationale impose aux États l'abandon sans condition d'une partie de leur liberté d'action, en d'autres termes, de leur souveraineté, et il est hors de doute qu'on ne saurait trouver d'autre chemin vers cette sécurité [...]. Existe-t-il une possibilité de diriger le développement psychique de l'homme de manière à le rendre mieux armé contre les psychoses de haine et de destruction? ».

Note 893 : « Il ne s'agit pas, au demeurant, de supprimer le penchant humain à l'agression; en revanche, il est indispensable de le canaliser, de telle sorte qu'il ne

trouve pas son mode d'expression dans la guerre [...]. Si la propension à la guerre est un produit de la pulsion destructrice, il y a donc lieu de faire appel à l'adversaire de ce penchant, à l'*Eros*. Tout ce qui engendre, parmi les hommes, des liens de sentiments doit réagir contre la guerre[...]. La psychanalyse n'a pas à rougir de parler d'amour, en l'occurrence, car la religion use d'un même langage: aime ton prochain comme toi-même. Obligation facile à proférer, mais difficile à remplir ».

Note 894 : « L'objectif consiste à [...] clarifier l'actualité jusqu' ici ininterrompue et factuelle de cet ouvrage dont la critique se porte sur la civilisation. L'*Amazonas* de Döblin a anticipé les idées de cette critique de la civilisation développées dans *Die Dialektik der Aufklärung* ».

Note 902 : « Ce qui se dégage de la trilogie, nonobstant sa complexité, c'est avant tout l'interaction mythe/ histoire, le jeu avec des éléments d'action anachroniques et visionnaires qui vont bien au-delà du réel, mais aussi le mélange de discours naturels- religieux et historico- philosophiques ».

Notes 903/904 : « Le roman pourrait s'achever ici, mais Döblin bondit tout à coup d'une époque – le XVI ième siècle-, à l'autre -la sienne-, en une ultime partie, sa meilleure. Tout se fait pour le romancier de manière simultanée (Döblin avait déjà recours, dans sa *Babylonische Wandrung*, à cette nouvelle technique) ».

Notes 910 à 912 : « La Troisième partie du roman se joue en grande partie dans l'Europe du XX ième siècle, figure métaphorique de la « Nouvelle Jungle ». L'écart spatio- temporel avec les deux précédentes parties est certes très important, mais la cohérence se fait « par la répétition d'un leitmotiv », si bien que l'impression de discontinuité tectonique s'en trouve atténuée. À l'inverse, on retrouve dès la Première partie des transpositions thématiques dans le présent: « Le chemin que devaient parcourir les Blancs jusqu'à se détruire et se perdre devait s'avérer long et terrible » ».

Notes 916 à 918 : « Cependant, Döblin n'insiste pas seulement sur la question traditionnelle d'une politique européenne de la terreur, il propose également des contre- modèles susceptibles de suivre la bonne direction. Car selon Döblin, « la malheureuse Europe, au milieu de ses convulsions, donnait aussi naissance à d'autres hommes », tels que Las Casas ou le Jésuite Nobrega qui représente « dans le souvenir collectif des Indiens une sainte personnification opposée aux Pizarro, Quesada et Alfinger ».

Note 920 : « Döblin a toujours décrit la masse, celle de la Chine, l'armée de la Guerre de Trente Ans, les travailleurs du Berlin républicain. Ces primitifs aussi fourmillent et ne se comptent plus. Et comme toujours chez Döblin, cette masse se retrouve dynamitée, la cause de cette migration des peuples sud- américains étant l'invasion des Blancs qui ont eux-mêmes enclenché le mouvement en quittant l'Europe ».

Note 921 : « Selon Döblin, le roman historique permet à la fois de se remettre en question et de faire son propre examen. L'illustration d'exemples historiques ne suffit

plus à justifier la forme historique du roman; la solidité de l'expérience et la connaissance de l'actualité doivent être une priorité ».

Note 922 : « Combien de gens n'y avait-il pas qui, même sans avoir été directement touchés par la guerre, avaient sous les yeux le spectacle de ces pays dévastés et d'un malheur général inouï? Et ce qui s'était manifesté là d'horreur, de barbarie et de glaciale dureté dans l'homme donnait l'impression que, s'il était bien une unité, un tout, une personne, il n'en traînait pas moins, au plus profond de sa nature, cet horrible amalgame [...]. Le passé pesait de tout son poids sur ces hommes et aucun courage nouveau, aucun espoir n'apparaissait en eux. Aussi longtemps qu'on avait fui, on pouvait penser: rira bien qui rira le dernier, tout s'arrangera. Puis, lentement au fil des années, on s'était résigné et maintenant on voyait la fin: l'Europe exsangue et de vastes étendues du continent transformées en déserts ».

Note 927 : « Nous devons travailler, vivre et lutter véritablement comme des écrivains indépendants, complètement libres, peut-être ici et là honorés publiquement, mais dans l'intimité et la praxis, soucieux du haussement d'épaules et du dédain. En vertu de ces circonstances, on pourrait s'estimer heureux de vivre hors des frontières [de l'Allemagne] si l'on n'était pas attaché au rocher de la langue et de l'esprit meurtri et opprimé de ce pays. Oui, il en est ainsi: même si nous vivons en-dehors du pays, une partie de son sol s'est déplacé avec nous ».

Note 929 : « Ils furent saisis d'horreur. Cela grouillait d'hommes. On avait construit, entre les arbres, quelques huttes, quelques abris. Ici et là, étaient assis des soldats blancs, armés, qui jouaient aux cartes. Ailleurs, des hommes à peau foncée, des Indiens, étaient partout, la plupart complètement nus. Beaucoup d'entre eux étaient couchés et semblaient malades. Il n'y avait que des hommes. Tous avaient l'air misérable. Quelques-uns étaient squelettiques [...]. Ils étaient entassés comme du bétail. Le camp était trop étroit [...]. Ici, uniquement des femmes et des enfants [...]. Ils virent qu'on avait jeté l'enfant mort au milieu du chemin [...]. Des enfants déjà grands rampaient comme des chiens derrière les sceaux qui se balançaient [...]. Les visages de leurs guides n'affichaient que mépris et dégoût [...]. « Ces gens sont des marchands d'esclaves. Ce n'est pas une nouveauté. Ils ont peut-être encore d'autres occupations tout aussi viles...Nous l'avions soupçonné. A présent, nous le savons [...]. Nous avons lu dans Las Casas de quelle manière ils traitent les sauvages. Mais en réalité, c'est mille fois pire » [...]. Toute cette misère, la honte des Blancs, poussée hors des vertes forêts, pataugeait dans la boue des rues inondées [...] Plusieurs centaines de milliers d'hommes furent ainsi traînés sous leurs yeux. Ils allèrent cacher cette honte de l'humanité de l'autre côté de la montagne ».

Notes 931 à 934 : « Affirmer la célébration du libre- arbitre opposé à toute forme d'usurpation étatique et politique, permet aussi à Döblin de concevoir la fonction de la littérature de l'exil à partir de cette réflexion- là. Selon lui, il en va de « la construction, de la forme, de la posture consciente du « subjectif », du « moi » face à la « réalité » ». Il s'agit pour lui de mettre en valeur le « facteur subjectif ». Faire « résonner » la voix « raisonnable » de l'écrivain dans son œuvre, tel fut le devoir de son époque, une époque dans laquelle « la guerre, les difficultés et la cruauté » en tant que forces dominantes, semblaient ne plus finir leur course effrénée [...] ».

Note 937 : « Ainsi nous retrouvons-nous dans le présent de l'auteur dès les premières pages de la Troisième partie, i.e. dans l'entre-deux-guerres, de 1918 à 1939. Il ne s'agit pas seulement d'un saut chronologique, mais d'un changement de dimension où présent immédiat ou passé proche prennent la place d'époques plus éloignées. Par conséquent, la question n'est plus « Que s'est-il passé? », mais plutôt: « Pourquoi ce qui est arrivé est-il arrivé ? ». Et allons même plus loin: « Que se passe- t-il maintenant? ». Et encore: « Que pourrait-il ou devrait-il se passer? ».

Notes 938 à 940 : « La nouvelle jungle s'est installée dans cette Allemagne qui a vendu son âme au national- socialisme en 1933 [...]. « Désormais, ils n'avaient plus besoin de monter sur des bateaux. Il n'y avait plus de terre exotique de l'autre côté de la mer qui pût leur garantir bonheur et liberté. Ils avançaient et s'enfonçaient dans les forêts vierges. Car telle était l'Europe ». Il est certain que la nouvelle jungle est aussi infinie que l'ancienne: « la forêt ne freinait pas son élan. Elle se déplaçait avec eux, elle se refermait sur eux. Ils y sombraient par milliers » ».

Note 941 : « La nouvelle jungle symbolise l'Allemagne ici et maintenant [...]. Dans ce monde ne réside ni nature, ni foi, ni surtout aucune conscience de partager la même humanité. Le seul horizon du Maintenant se résume à cette effroyable expérience du Soi seul et démuni face à l'histoire. C'est la « condition humaine », centrale dans cette partie du roman. Un horizon, autrement dit, qui ne peut renvoyer à aucune image symbolique traditionnelle. Ou bien encore: ce monde-là ne tolère apparemment aucune symbolique ».

Note 942 : « L'auteur se tourne vers le monde des animaux, du fleuve. L'Amazone est ainsi un protagoniste [in *Der neue Urwald*] qui attire aussi notre attention quant à la honte qui pèse sur cette représentation d'un monde exclusivement anthropocentriste, peut-être pour contrebalancer des conditions de vie pénibles sous le régime nazi, sans compter une souffrance liée au sentiment de mener une existence de paria ».

Note 947 : « Döblin décrit, en s'appuyant sur ses propres sources, la République jésuite comme étant le modèle social d'une société égalitaire sans argent ni propriété privée des moyens de production. Döblin associe étroitement l'histoire de ce modèle à l'histoire même de l'Europe. C'est pourquoi ce roman traite à la fois du caractère stérile des utopies et des contours infructueux d'une anthropologie pessimiste. Car les Jésuites sont déterminés par cette volonté « prométhéenne » et reproduisent la même domination sur l'homme et la nature ».

Note 950 : « Le volcan humain crachait de plus belle. Et comme toujours, de nouveaux hommes blancs, d'infatigables guerriers, pécheurs, chasseurs de butins et prêtres plaintifs apparaissaient ici- le long et douloureux chemin qui mène à sa propre destruction et à sa propre perdition-, les peuples indigènes allaientt ainsi se réfugier dans les forêts et recouvrir les étendues d'herbe. La forêt muette s'installait et s'organisait ».

Note 952 : « Il faut évoquer cette fusion entre nature humaine et nature divine; une pensée totale qui ne permet aucune rupture entre Naturel et Surnaturel; la

signification du « chamanisme » et de la « transe » comme passages reliant l'humain au divin; cette idée de temps cyclique, décisive pour le moins; le concept de création comme résultante d'une série de catastrophes, comme discontinuité, chaos, avec possibilité d'une destruction définitive ».

Note 953 : « L'être primitif est proche. Nous le ressentons quotidiennement lorsque nous nous reposons, lorsque nous regardons un feu, une étendue d'eau, lorsque nous nous appuyons contre un arbre [...]. Nous pouvons puiser dans notre émotion et dans notre connaissance assez de force pour rappeler à nous cet être primitif, oui, ce « moi originel » ».

Note 955 : « La confrontation hybride et la combinaison entre la pensée rationaliste des Européens et la pensée totale des cultures indiennes marque de son empreinte l'Amérique du Sud moderne et clarifie le concept d'une identité hybride qui se nourrit des fondements historiques de la culture sud- américaine, mais qui peut également être pensé comme modèle pour une Europe devenue incapable de s'examiner ».

Note 964 : « Il y a un arbre, il est le père des hommes et des animaux. On peut en recueillir tous les fruits. Lorsque quelqu'un monte sur l'arbre, celui-ci déploie ses branches pour porter les hommes plus haut; l'arbre élève l'homme vers le ciel, là où résident nos ancêtres. C'est la Terre sans mal. Nos parents l'ont vainement cherché. Fuir, oui, mais pour aller où? ».

Note 975 : « [Il] participe à la grande aventure coloniale, d'abord du côté des colonisateurs, puis, après une profonde crise existentielle et une remise en question de sa vie passée, il restera comme prêtre pendant plus de cinquante ans aux côtés des Indiens réduits en esclavage et martyrisés ».

Note 984n : « L'un de ces envahisseurs étrangers, Las Casas, est un véritable chrétien. Quelle exception! Il sait que les conquérants qu'il accompagne n'agissent, ne pensent ni ne sentent de manière très chrétienne [...]. Las Casas commence à aimer ses primitifs, il leur raconte l'Ancien, le Nouveau Testament, se range à leurs côtés contre les siens; on sent bien à quel point Döblin s'identifie à Las Casas ».

Note 985 : « Écoutez- moi, mes amis. Vous êtes chrétiens tout comme moi. Il n'y a aucune différence entre vous et moi. Nous sommes frères [...]. Vous êtes mes frères [...]. Je veux vous protéger de toute tentation ».

Note 986 : « Le souvenir d'un vieil homme blanc, solitaire, Las Casas, perdurait dans les tribus indiennes. Il les avait protégées dans les steppes herbeuses du Venezuela, sur les rivages du golfe de Maracaïbo, dans la vallée torride du Magdalena. Ils racontaient qu'un sorcier, grand et bon, vivait parmi les Blancs et que les Blancs eux-mêmes l'avaient trahi et tué. Certains disaient que le grand sorcier Las Casas, devenu vieux, s'était réfugié auprès des tribus à peau foncée, mais les chiens des Blancs l'avaient pourchassé jusque sur un arbre. C'est là qu'il vit à présent. Les hommes à peau foncée lui portent à boire et à manger. Quand les Blancs quittent la terre des Indiens, il descend de son arbre ».

Note 987 : « Non, nous ne conclurons aucun accord avec le mauvais esprit qui souhaite notre perte. Notre pays était structuré et heureux. Si nous voulons survivre, nous devons vaincre cet esprit malin [...]. Nous courons un grand danger. Nous n'allons pas tous y résister [...]. Nous avons tout oublié et perdu tout sens du merveilleux. Il nous arrive de parler des Blancs et de ce qu'ils nous ont fait, à nous ainsi qu'à nos proches, puis nous l'oublions une fois encore, nous rions et devenons autres ».

Note 988 : « Ils pénètrent dans nos villages et y trouvent des gens en paix. Ils cherchent de l'or. Les nôtres n'en ayant pas à leur disposition, ils les torturent [...]. Alors, les Blancs mettent le feu aux maisons, détruisent leurs réserves de nourriture, dévastent les champs, puis les nôtres et leurs familles meurent de faim [...]. [Ils] n'ont pas envie de respirer notre air, de manger nos fruits ou nos poissons. Ils s'enivrent, sont bruyants et cherchent de l'or [...]. Leurs actes barbares démontrent qu'ils sont possédés; ainsi devons-nous nous en protéger [...]. Ils versent sur nous de l'eau magique, puis nous devons répéter des mots sacrés. Beaucoup de mes proches l'ont vécu. Mais ce dieu ne fait rien pour nous affranchir de cet esclavage ».

Note 993 : « Les Pères coururent encore de graves dangers: lorsque les Paulistes devinèrent leurs projets, ceux-ci envisagèrent de faire attaquer la ville par une peuplade d'Indiens. Quelques maisons devaient flamber, entre autres, celles des Pères. Ceux qui ne périraient pas seraient embarqués. Ce plan ressemblait fort à celui qu'on avait établi lors de leur arrivée. Des Blancs qui leur étaient favorables dévoilèrent ces projets aux Pères; qui décidèrent d'abréger leurs préparatifs. Sao Paulo avait été dès le début leur ennemie, elle devait le rester ».

Note 996 : « Ils construisirent leurs huttes et leurs cabanes, toutes semblables, le long des tracés de rues, et les couvrirent de chaume [...]. C'étaient des habitations à l'indienne [...]. Ils sont là, ces Indiens, notre bouée, notre ancre. Qu'il est étrange que Dieu, après avoir rendu l'homme blanc à la fois sauvage et inventif, lui ait justement confié le message du salut, tandis qu'il y avait des êtres doux comme ceux-ci, des peuples entiers d'enfants [...]. Construire une arche, une arche de Noé, le déluge est là [...]. Tout ce que le vieux Las Casas avait pressenti se produisait maintenant. Le christianisme s'efforçait d'échapper à ses adeptes blancs pour trouver son salut auprès des hommes bruns. On en était là ».

Note 999 : « Les Paulistes se développaient grâce à leurs pillages et leurs chasses aux esclaves, leur quête de l'or et des pierres précieuses. Si l'Europe, qui les avait expulsés, construisait, labourait, pillait et conquérait, eux se contentaient de pillages et de conquêtes. Ils poussaient toujours plus avant vers l'ouest leurs expéditions guerrières, à travers ce pays grouillant d'hommes. Pour eux, les Indiens n'étaient que bancs serrés de poissons qu'ils attrapaient dans leurs filets. Maintenant que leur puissance augmentait, ils avaient mis sur pied toute une armée de mercenaires, naturellement des Indiens. Des peuplades tributaires avaient dû se joindre à eux, et comme s'il s'agissait de conquête et de butin, d'autres tribus les avaient suivis volontairement. C'est ainsi qu'ils pourrissaient le pays, déployant autour d'eux une large ceinture d'anéantissement et répandant leur terrible renom à travers la contrée ».

Note 1000 : « En chemin, Félix l'évêque parla des chasses aux bestiaux qu'il avait vues près d'Asuncion. « Il y a chez ces Indiens une force primitive. On est surpris de l'adresse avec laquelle ils caracolent sur leurs chevaux. Quand on les voit traîner à travers la ville, on s'imagine qu'ils ne sont bons à rien. Je suis pourtant bien disposé à leur égard, mais je n'ai jamais pu les souffrir dans la ville avec leur nonchalance et la lenteur de leurs pensées. Ah, Dieu! Quel temps leur faut-il à ces malheureux pour comprendre quelque chose! À la campagne, ils sont comme transformés; ils restent, malgré tout, des sauvages [...]. Ils ont des âmes, mais ce sont plutôt des âmes de biche sinon des âmes de loup. Nos paroles et nos prières les remplissent d'étonnement et ils se contentent de les répéter sans les comprendre. Il faudrait les envoyer pour quelques dizaines d 'années dans nos villes et les faire circuler ici et là. Peut-être parviendraient-ils à comprendre quelque chose » [...]. Ils pleurent. Ils sont remplis d'angoisse. Ils ont peur de la punition. Quel peuple étrangement émotif! Je ne les comprends pas. Cela me déplaît d'être ici. Je veux rentrer. Il faut que je me retrouve parmi des hommes » ».

Note 1001 : « Plus loin- on ne pouvait guère préciser où-, des cabanes et des huttes de paille ou de palmes, construites à la manière indienne, qui adhéraient bien au sol de la forêt. Sur l'herbe qui poussait sur place, des femmes à la peau foncée campaient avec leurs enfants à l'ombre d'abris de fortune. Entre les arbres, de grands enfants complètement nus balançaient des hamacs dans lesquels criaient des nourrissons ».

Note 1005 : « Paix sur la république chrétienne du Parana [...]. Ils étaient maintenant cent cinquante mille hommes [...]. Les Pères n'avaient pas besoin de les pousser; au contraire, ils devaient calmer leurs ardeurs. Et les Indiens taillaient et clouaient de grandes croix de bois qu'ils dressaient au bout de leurs rues toutes droites [...]. Ils développèrent un penchant extraordinaire pour convertir les autres. Ils allaient, aussi souvent qu'on leur permettait, dans les villages des forêts d'où ils étaient originaires et qu'ils avaient quittés. Ils y recherchaient leurs amis et parents, les invitaient chez eux, les traitant avec générosité, les conduisant partout et les entraînant à la chapelle pour assister aux cours [...]. Les scrupules des Indiens étaient sans limites. Ils se confessaient à Noël, à Pâques, à la Pentecôte, le jour de la fête du Patron de leur église et aux jubilés proclamés par le Pape [...]. Ainsi l'arche de Noé, dont le Frère Montoya avait commencé la construction avec ses Pères, ne pouvait manquer de solidité ».

Note 1008 : « Les Pères jésuites veulent être « maîtres de la nature » [...]. Ils sont parqués dans des réductions avec des indigènes baptisés et dans lesquelles aucun animal ne peut faire irruption ».

Note 1009n : « Qu'il s'agisse de la Chine ou de l'époque de Wallenstein, que ce soit sur l'« Alexanderplatz » ou dans son dernier roman au bord du fleuve Amazone, la même question est systématiquement posée, à savoir: l'Action ou la Non- action. Cette fois-ci, Döblin met en scène les primitifs d'Amérique du Sud; eux aussi sont des « Vraiment- faibles », en fusion avec la nature [...]. Leur magie est une technique inoffensive, elle n'est pas autre chose qu'un appel aux forces de la nature, une non-résistance pleine de douceur ».

Note 1012 : « Tandis que les Pères Jésuites, qui avaient quitté l'Europe pour répandre, fidèles à la doctrine d'Ignace de Loyola, le christianisme dans les Nouvelles Indes, s'établissaient avec leur brun troupeau dans la Province de Guayra, vivaient loin de chez eux, dans les villes et les forteresses, des Espagnols pleins de rancune à leur endroit, parce qu'ils protégeaient les gens de couleur et les leur enlevaient. Il y avait aussi les Mamelus, les Paulistes qui sillonnaient le nord et l'est de la contrée ».

Note 1013 : « La haine des contrées voisines et du monde plus lointain bouillonnait autour de cette nouvelle création qui s'élevait toujours davantage et se faisait plus visible. Montoya et ses gens n'avaient plus rien à craindre des forêts, des steppes et des fleuves avec leurs insectes innombrables, leurs oiseaux, leurs tigres ».

Note 1014 : « Ces hommes de couleur qui mélangeaient si curieusement les choses sacrées à la vie quotidienne, ces enfants, vivaient gais, reconnaissants et heureux. On n'entendait aucune querelle, personne ne se mettait en colère; ici se réalisait la doctrine de Jésus: ils avaient eu raison de venir après avoir vu en Europe tant de crimes, tant d'horreurs et d'ignominies [...]. Ils donnaient l'impression d'être des gens qui, après être restés longtemps enfermés dans une pièce, frissonnant de froid, ouvrent enfin leurs volets pour vérifier si l'air est tiède. Ils étaient pareils aux passagers de l'arche de Noé qui, durant les quarante jours de déluge, flottèrent sur l'eau, entre des planches, dans un cercueil, et qui s'aperçurent enfin que les eaux baissaient: Nous allons pouvoir quitter l'arche, les torrents de la pluie se tarissent, nous libérons les oiseaux, un corbeau, une colombe, le temps est venu, le fond de l'arche touche quelque chose de dur, on coule... sur la terre ferme ».

Note 1016n : « De fait, il achève le roman [*Der neue Urwald*] de la même manière qu'il l'avait commencé, à savoir par le pouvoir de la nature sur les hommes, lorsque certaines personnes de la Troisième partie de la trilogie disparaissent dans la jungle impraticable dans les environs du fleuve Orinoco sans laisser de traces. Avec la chute du playboy européen Jagna en plein coeur d'une contrée aujourd'hui encore très peu explorée, s'achève le cycle structurel de toute la trilogie; et tout comme les expéditions conquérantes des anciens *conquistadors* apparaissent aujourd'hui insensées, la vie et la quête de Jagna en Europe portent la marque de l'absurde. Ce qui peut cependant être porté à son crédit, est qu'il reconnaît lui-même l'absurdité de son arrivisme immoral et qu'il finit ainsi par rejoindre volontairement un groupe de prisonniers envoyés dans un bagne en Guyane française d'où il entreprend plus tard dans la jungle tropicale et sur les bords de l'Orinoco, une évasion avec quelques autres ».

Notes 1017/1018 : « La nature [...] qui agit contre les conquistadors [...]. Inexorablement, les conquistadors luttent contre cet ennemi silencieux et muet, la jungle [...]. La symbolique de la « forêt » renvoie ici à la jungle, tout comme elle renvoie aussi à la centaine d'Indiens hurlants, i.e. aussi, à la nature toute entière [...]. Les Pères jésuites vivent au milieu d'une jungle dont ils subissent l'intraitable et silencieux pouvoir [...]. On retrouve ce même effroi dans les paroles de Las Casas: « la jungle satanique » ».

Note 1019 : « Mariana, lui, alla à l'encontre de ces instructions; il se plongea complètement dans l'âme des Indiens [...]. Il n'avait jamais approché le monde et maintenant qu'il était en train de le faire, une toile d'araignée se tissait autour de lui ».

Note 1023n : « L'époque à laquelle nous vivons est traversée par l'orgueil scientifique et technique. Je ne blâme ni la science ni la technique. Mais on ne connaît plus les choses, on ne sait plus ce que connaître veut dire, on travaille avec les choses. On dirait un mariage raté: on se voit tous les jours, et pourtant, on ne se voit plus ». « «La pensée [...] n'est pas simplement structurée, ordonnée, mais constamment modelante et créatrice ». « Les sciences de la nature et les sciences de l'esprit y compris la philosophie, doivent être examinées à la lumière d'une nouvelle théologie ».

Note 1024 : « Ah, doux Sauveur, que font ces gens! Tout a ses limites, à la fin. Transformer des hommes en singes, des animaux en humains abêtis, ce n'était pas ce que tu voulais. Ils finiront par défigurer complètement la religion [...]. Mon Félix adoré, ma fierté [...], pense à Horace et à ces lignes de Sophocle que tu m'as fait lire dernièrement. Je les ai apprises par coeur, mais pas en grec [...]. Ne pensez-vous pas [...] que cette maison, ces livres et ces trésors de l'art ont une grande importance dans un tel pays [...]? Beauté, culture, l'antiquité, la Grèce et Rome [...]. Quelle grande doctrine que le christianisme! Quelle merveilleuse doctrine! Quelles beautés indescriptibles et toujours nouvelles nous apporte notre foi ».

Note 1028 : « Lorsque Döblin pense ensemble les espaces de narration « Europe » et « Amérique du Sud » en ne laissant aucun doute quant aux éléments de comparaison entre l'Europe -lieu d'action- et la jungle d'Amérique du Sud du XVI ième siècle, il efface d'un côté tout vestige de croyance dans un progrès historique; et de l'autre, il pose les fondements d'une critique de la modernité européenne ».

Note 1029 : « Dans les pays crépusculaires des hommes sans couleur -ces hommes dont plusieurs milliers s'étaient déjà rués vers les terres sauvages et vides- les peuples se tordaient de convulsions [...]. Maintenant la ronde infernale se mettait à tourner, Blancs contre Blancs [...]. On en était arrivé à voir les Blancs se faire la guerre entre eux au nom de la même doctrine, de cette doctrine même qui devait les apaiser. Ils s'en arrachaient des lambeaux qu'ils fichaient comme des couteaux entre leurs dents et se jetaient furieusement les uns contre les autres. Des décades de meurtres s'abattirent comme une pluie sur la malheureuse humanité blanche. Ces guerres durèrent trente années [...]. Et c'était comme si les hommes blancs s'étaient rendu compte de tout ce qui leur manquait et se fussent jetés les uns contre les autres, préférant leur perte à leur existence [...]. En combattant entre eux, ils n'avaient pas anéanti moins de masses humaines qu'ils ne l'avaient fait aux Nouvelles Indes ».

Note 1033 : « Nous connaissons l'Allemagne: ce n'est pas un esprit qui nous a chassés, mais l'ennemi antédiluvien de l'écrivain indépendant, l'Etat et encore dans ce cas, un Etat particulièrement autoritaire: l'Etat allemand. Ce qui est arrivé constitue une étape dans cette lutte. La lutte n'est pas terminée. Nous voyons avec horreur ce qui se passe désormais dans le monde. Nous devons plus que jamais être présents! Les canons vont tonner et se révèleront comme les véritables voix du monde. Nous le

savons: ils peuvent hurler et détruire. Mais le bruit ne prouve rien et la mort n'est pas une réalité. Des pensées qui planent sur des ailes de colombe activent et conservent le monde ».

Note 1035: « Une fois mort, Las Casas s'abandonne dans les bras de Sukuruja [...]. C'est ainsi, de toute évidence, qu'ils peuvent entrer en résonance. Dès lors, Las Casas se situe à la fin de sa vie, entre cette dévotion qu'entretiennent les Indiens à l'égard de la nature, et la foi chrétienne ».

Note 1036 : « La dernière partie de la trilogie *Amazonas* révèle à quel moment ce monde est devenu ce qu'il est, comme le décrit l'essai « du prométhée »: « « prométhéen » ou « européen » et « dédivinisé ». Les jungles d'Outre-mer sont colonisées jusqu'à la dernière, mais l'Europe est elle-même devenue cette jungle dans laquelle il apparaît quasiment impossible pour l'individu de s'orienter et de s'affirmer face aux désorientations spirituelles et aux difficultés matérielles ».

Note 1037 : « La pulsion, le pouvoir démoniaque s'est déjà violemment emparé de l'individu et gagne désormais la masse entière. Mais la raison et la connaissance ont elles aussi réussi à s'implanter partout. Orphée a réussi à s'introduire dans l'impénétrable Royaume des Morts, à amadouer le chien des Enfers et à retrouver celle qu'il aimait ».

Note 1043 : « L'esprit de l'eau Sukuruja, la mère de l'eau, glisse dans les forêts obscures tel un serpent d'arbre en arbre [...]. Sukuruja se tapit devant la hutte des Blancs, scruta l'intérieur, prit le corps de Las Casas dans ses bras [...]. « Homme blanc, dans la forêt! Viens » ».

Notes 1045/1046 : « L'écriture du « Tigre bleu » achevée, il se pencha, dans son grand essai « Prométhée et le Primitif », sur le phénomène totalitaire sous l'angle philosophico- historique et dans une perspective de critique de la civilisation [...]. Celui-ci fut imprimé dans le numéro de janvier/ février 1938 de la « revue bimensuelle pour une culture allemande libre » *Maß und Wert*, créée par Thomas Mann et Konrad Falke. Ici, Döblin s'intéresse, rétrospectivement à l'histoire occidentale, à la relation de l'homme à la nature et à la technique, et pointe la différence entre deux « fronts », l'un « mystique ou primitif » et l'autre, « prométhéen » ».

Note 1047 : « Le premier front (prométhéen, la technique, la technique accessoire) est à l'origine de toutes les régressions et des tendances négatives naturelles de l'homme à étudier et à se rendre maître du monde, y compris jusqu'à la modification du genre humain. Le deuxième front (primitif, la religion, la technique nécessaire) désigne les différentes tentatives menées pour continuer à faire vivre cette « conscience de la situation primitive », pour préserver la « relation » avec la « nature » et l'« essence primitive ». La domination de la nature n'est pas une finalité ».

Note 1048 : « On n'a pas à s'engager dans des débats sur l'utilité ou l'inutilité de l'argent, de la propriété, de la misère, sur un nouvel ordre, etc. Quiconque attendrait tout de la justice, de l'humanité ou de la Bible, se retrouverait d'ores et déjà perdant.

De belles expressions telles que « Mammonisme », « égalité de tous les hommes », sont tout aussi fictives et ineptes que leur contraire. Il faut savoir que l'on n'a pas le temps. Toute pensée superflue est aussi nuisible qu'un grain de sable pris dans l'engrenage. Aucun Évangile ne nous a transmis l'idée que nous nous faisons de la morale: ni celui de Kant, ni celui de Nietzsche, encore moins le nôtre. On agit logiquement et selon les circonstances qui s'offrent à nous. Notre raison intervient lorsque c'est nécessaire. Ce qui est immoral, c'est ce que la situation ne permet pas ».

Note 1049 : « Il sortit de sa poche une petite paire de ciseaux suspendus à une chaînette: « Les chrétiens d'autrefois avaient la croix qu'ils emmenaient partout avec eux [...], c'est pour cela qu'on a fait la guerre ; heureusement, on ne peut plus comprendre cela aujourd'hui. Rien d'inutile ne vient contrarier ces ciseaux en nickel: les deux branches pour les doigts; on presse, on coupe. C'est notre nature: claire, adaptée, précise [...]; observez ces ciseaux et vous constaterez son efficacité [...]. Ils s'ouvrent puis coupent. Nous devons parvenir au même raisonnement mécanique, tout aussi simple et pur. Nous ne devons pas hésiter à l'appliquer à l'ensemble de nos institutions, au droit, à l'éducation, à l'instruction, à la famille, à la relation patrons-travailleurs, et même à l'Etat [...]. « La question du prolétariat ne se pose même pas, c'est un signe de déviance intellectuelle, de pourrissement par la morale ancienne » [...]. Que de guerres d'extermination les ancêtres de ces gens-là n'avaient-ils pas conduites dans les pays exotiques du sud; et quelle espèce humaine, malheureuse, folle à lier, s'entre- déchirant, avait choisi d'échouer ici. Voici que les héritiers de ce monde dur et pétrifié se retrouvaient assis là, dans la pièce silencieuse d'une maison de la ville allemande de Heidelberg: une poignée d'entre eux, des jeunes hommes et des jeunes femmes. Et si aujourd'hui, un roi ou un capitaine donnait le signal, ils se lanceraient dans la guerre et l'aventure, le vol et le meurtre, ils se précipiteraient à bord des bateaux pour anéantir et s'anéantir ».

Note 1050 : « Döblin remet en question le culte moderne de l'intellect, la société étatique moderne et les organisations de masse modernes [...]. À l'instar de Nietzsche, Döblin se bat ardemment pour l'établissement d'une culture fondée sur des valeurs éthiques; Dieu n'est pas mort, il est partout, en nous, autour de nous, dans nos pensées, nos actes [...]. Une civilisation qui se met à ne plus croire en Dieu amorce dans le même temps sa chute dans la barbarie ».

Note 1051 : « Ce qui caractérise la puissance du prométhéisme moderne est le développement d'un désir de domination exercée non seulement sur les éléments, les plantes et les animaux, mais surtout sur les êtres humains [...]. Cet asservissement, cet esclavage devient la priorité, contrairement à l'asservissement de la nature ».

Note 1052 : « Les nouveaux sbires marchaient au pas dans les rues [...]. Ce qu'autrefois les chiens sanguinaires et les armes à feu réalisaient pour contrer les indigènes nus et armés de flèches et d'arcs, était devenu le lot quotidien des discours, des journaux, de la radio, de la police, des prisons. On manipulait la conscience des individus jusqu'à la confusion totale, les réduisant ainsi à des fous en treillis. C'est ainsi que depuis l'époque d'un Charles Quint fatigué et de Moi-le-roi d'Espagne, les méthodes avaient évolué ».

Note 1055 : « Le monde, déchiré par des oppositions de classes, ressemble à un « camp de guerre ». Des dictateurs brandissent l'étendard de la guerre et il est à craindre -ce que l'auteur ne veut pas imaginer- que l'abandon du principe « prométhéen » et le retour à la ligne « primitive » ou « mystique » devra passer par les ruines si l'on n'arrive pas à démasquer « les slogans et les mensonges » de l'époque ni à faire prévaloir le principe d'« humanité » sur le principe de « pouvoir » ».

Note 1058 : « L'instinct de groupe naturel chez l'individu, tout comme ses formations de groupes libres et spontanées, ont été durement réprimés par un pouvoir centralisé. Pour la première fois dans l'histoire occidentale, une autorité réussit à rationaliser la société, à lui infliger un droit, une administration et une armée au service de l'Etat ».

Notes 1065 à 1072 : « Döblin, de manière décisive, qualifie de barbare dans ses conséquences le mouvement proéminent technico- prométhéen qui en résulte depuis lors. Il a mené à la « colonisation prométhéenne » du monde entier et, à la suite de la dissolution de l'église catholique primitive, résistante, en de nombreuses églises sans pouvoir- à une « laïcisation » ou à une « sécularisation » totale. La domination scientifique désormais possible sur la nature et la domination politico- économique sur l'homme ne sont plus du tout « limitées » ou « empêchées » par des préjugés religieux. Mais le sens, qui va au-delà de la réalisation du simple désir de pouvoir, fait défaut à l'époque prométhéenne sécularisée; mieux, il est « nihiliste » et doit surpasser cela par une « pseudo- mystique », comme on peut le vérifier avec le fascisme en tant que « résultat d'une impulsion prométhéenne » dégénérée ».

Note 1074 : « La réponse de Döblin est toujours d'actualité: les principes primitif et prométhéen ne pourront se régénérer réciproquement qu'au sein d'une société fondée sur des valeurs individuelles et éthico- religieuses. Döblin n'exclut pas toutefois un revirement possible au sein d'une civilisation spiritualisée, non- prométhéenne et confesse une fois de plus sa foi inébranlable dans la puissance et la réalité d'une pensée véritable, d'une spiritualité véritable ».

Note 1079 : « L'homme qui se manifeste ici, se caractérise purement par l'action, et l'impulsion prométhéenne- quel énorme paradoxe-, produit au beau milieu de la richesse d'un monde au vaste horizon, un être humain squelettique, voire fantomatique, anesthésié par son propre nihilisme (quelle différence entre ce prométhéisme moderne et celui de bonheur universel pensé par les Grecs) ».

Note 1089 : « C'est un malheur pour un peuple lorsque son sentiment national se développe comme en Allemagne. Dans le pays qui nous accueille désormais (la France), de puissantes luttes pour les libertés, des têtes pensantes de la littérature et de la philosophie ont, jusqu'à nos jours et sans se décourager, inscrit et gravé dans le concept de nation: l'existence des droits de l'Homme, de la fierté de l'individu. Ce que les anciennes religions enseignent et ce dont les prêtres ne s'occupaient plus depuis longtemps: que nous sommes des êtres libres, que nul n'est supérieur à autrui et que l'un comme l'autre peuvent se prévaloir du même pouvoir originel. C'est ce que les écrivains engagés ont relevé. Et le concept de nation a réussi à délivrer ce sens d'une société composée d'êtres libres ».

Note 1093 : « Le monde est rempli de misère, de cruauté, d'abjection éhontée; la raison, la sagesse et l'amour ont déserté la terre [...]! Une seule ombre enveloppe l'Église [...]. C'est une humanité spoliée [...]. Ils se retrouvent bien plus empêtrés dans la honte que nous ne l'avons été à notre époque. Nous leur avons offert tout ce que nous voyions et sentions [...]. Et voilà le résultat: la possibilité de ne respecter aucune règle [...]. Et ce n'était dû ni à Copernic, ni à Galilée, ni à moi-même. Nous voulions rendre l'homme plus divin dans un monde divin; ils l'ont livré au marécage et l'ont transformé en crapaud bâfreur. Pas d'amour, pas de raison, pas de sagesse. Seuls règnent la violence, le meurtre et la solitude et la peur! Je l'ai bien vu ».

Note 1094 : « Je vous délivre la vérité et vous savez que je vous la délivre. Elle vous est indispensable, tout comme le pain l'est aux affamés et la lumière aux yeux, car nulle autre vérité ne saurait vous satisfaire. Vous sentez que je vous incite à couler des milliers de canons, à vous emparer de la domination et du pouvoir. Que voulez-vous de plus? Que l'un d'entre vous se lève et dise: je veux plus [...]! Tout ce que vous savez déjà et qui s'est déjà passé arrivera: la forêt, les épines, les bestioles, les vers, les scorpions, la chaleur- vous serez affamés, beaucoup mourront- les autres-, beaucoup perdront la vue -les autres-; la forêt pleure et hurle, elle est muette. Après, à l'inverse, nous balbutieront, car c'est là que règne [...] un immense royaume, le pouvoir, la violence, la domination sans limites ».

Note 1098 : « Ah, chers amis! Être écrivain dans un tel pays! Et l'on baisserait définitivement les bras si l'on ne savait pas à quel point ce que Kant et Goethe, Hölderlin avaient apporté de bon, d'honnête, de clair et de lucide aussi à ce pays [...]. Cela a été infiniment plus difficile pour nous écrivains allemands que ceux d'autres pays, peut-être beaucoup moins développés, parce qu'en Allemagne en effet, l' « ennemi de l'esprit », l'ennemi de l'humanité, le mépris de l'humain fait aussi partie du système ».

Note 1113 : « Ils avaient tout à disposition. Désormais, la planète entière avait été explorée et conquise. La partie qui n'appartenait pas aux Blancs était blanche ou presque, car les Jaunes, les Bruns, les Rouges, les Noirs avaient hérité de leur nature et disposaient de leur méthode [...]. Ce nouveau monde les faisait avancer, mais avait aussi accru leur force, leur orgueil et leur barbarie et amplifié leur malheur [...]. Aucun pays étranger situé de l'autre côté de la mer ne promettait liberté et bonheur. Ils grandissaient et s'engouffraient dans les forêts vierges, car il en était ainsi de l'Europe ».

Note 1117 : « Il faut savoir qu' être libre était une chose dangereuse à toutes les époques [..]. L'époque des grands états, de la technique et de la science la plus triste jamais élaborée, est une époque de conquérants, de joueurs et d'hommes solitaires. La technique, les sciences apparentes et les grands états ont morcelé et vidé les hommes de l'intérieur. Ce que le pouvoir, qui apparaît quelque part dans sa nudité et et qui agresse les hommes et les peuples met en œuvre, n'est qu'un supplément. On a du mal à s'imaginer qu'à une époque quelconque, la pauvreté et l'irréalité de l'existence eussent été plus révélatrices ».

Note 1120 : « C'était un monde étrange et angoissant [...]. Peut-être devons- nous d'abord supporter le règne de la violence et de la domination; peut-être doit-on

d'abord complètement désespérer jusqu'à ce que tout aille mieux [...]. Les hommes erraient couverts de honte, d'innombrables visages se cachaient devant l'ignominie que l'on endurait, mais des milliers de choses exigées par le pouvoir furent transformées en un tournemain. Cela devenait plus difficile et bien plus grave[...]. Jadis, on ne reconnaissait pas les adversaires à leur couleur de peau: blanche ou foncée. Tous étaient blancs ».

Note 1121 : « Le fait de ne plus pouvoir tuer ni éliminer les peuples comme autrefois et qu'eux-mêmes ne puissent réduire leur propre population; tout ceci faisait le malheur des maîtres et des dominateurs ».

Note 1123 : « Nous savons qui sont les Blancs. Ils quittent le chaos qui règne dans leur pays et n'apportent que destruction. Leur présence est synonyme de destruction. Nous avons été avertis: au ciel, le Tigre Bleu est couché au pied du lit du Grand Seigneur. Lorsque la terre ne tourne plus rond, le Grand Seigneur se met en colère, lâche le Tigre bleu et le laisse tout détruire ».

Note 1124: « Oui, dans ce pays épargné par la guerre erre la révolution qui, dans d'autres pays, s'est comportée en furie, a allumé des incendies, chassé les gens de chez eux ; elle erre à travers l'Allemagne, telle une petite marchande de fleurs à la jupe déchirée, tremblante de froid, les doigts bleuis et cherchant un toit où se réfugier (…) Ah !comme les choses furent différentes pour sa grande sœur russe ! ».

Note 1125 : « Jusqu'ici de vraies masses révolutionnaires ne sont pas entrées dans notre champ de vision. On peut en faire reproche à celui qui se propose de raconter une révolution. Mais ce n'est pas notre faute. Car il s'agit d'une révolution allemande ».

Note 1128 : « [...]les hommes blancs, tous fils de Dieu, comblés par l'amour de l'Être suprême et élevés pour la félicité éternelle, savaient exactement *ce* qu'il fallait faire et *comment* il fallait se conduire pour passer de la vie terrestre transitoire à la vie éternelle remplie de joies. Ils nous est impossible d'imaginer, même en rêve, une réalité de ce genre. La science de la nature a depuis longtemps déchiré ce voile gracieux. C'en est fini de ce temps comme celui de l'enfance, où l'on tenait son père pour l'homme le plus beau et le plus puissant de tout le pays ».

Notes 1129 : « J'ai pour ami un Indien [...] qui me dit: « Nous ne comprenons pas les Blancs. Ils veulent toujours quelque chose, ils sont toujours angoissés, ils cherchent toujours on ne sait quoi. Que cherchent-ils? Nous ne le savons pas. Nous ne pouvons pas les comprendre. Leurs nez sont si marqués, leurs lèvres minces et cruelles, leurs visages ont des traits accentués. Nous croyons qu'ils ont tous perdu la raison [...]. Nous [Occidentaux] n'avons pas encore pensé que l'Orient pouvait nous saisir par l'intérieur. Une telle idée nous paraît presque folle parce que nous ne pensons qu'à des liaisons causales [...]. L'Orient semble en effet avoir quelque rapport avec la cause de notre propre transformation psychique actuelle. Mais cet Orient n'est pas un cloître tibétain de Mahâtmâs; il se situe essentiellement au plus profond de nous. Il est sans doute cette âme créatrice de nouvelles formes spirituelles, des formes qui renferment des réalités psychiques capables d'opposer des freins salutaires à la soif inassouvie de butin chez l'aryen ».

Note 1130 : « [...] quand nous parlons de problèmes psychiques, nous parlons toujours de choses qui se situent à l'extrême limite de l'horizon visible, des choses les plus intimes et les plus tendres, de floraisons qui ne s'ouvrent que la nuit [...]. Certains font de mauvais rêves qui empoisonnent même leurs journées. Et d'autre part, la vie en plein jour est, pour de nombreux hommes, un si mauvais rêve qu'ils aspirent à la nuit durant laquelle l'âme s'éveille. Il me semble même que ceux-là sont particulièrement nombreux de nos jours et c'est pourquoi je pense que le problème psychique moderne est bien tel que je l'ai décrit ».

Note 1133n : « Ce n'est pas simplement une juxtaposition de nations différentes, qui n'ont d'influence les unes sur les autres que par la filiation, par le commerce ou sur les champs de bataille; un nouvel esprit, issu de la philosophie et des sciences particulières qui en dépendent, un esprit de libre critique qui mesure toutes choses à des tâches infinies, règne sur l'humanité et crée de nouveaux idéaux infinis ».

Note 1134n : « L'Europe a un lieu de naissance. Je ne pense pas en termes géographiques, à un territoire, quoiqu'elle en possèdât un, mais à un lieu spirituel de naissance, dans une nation ou dans le coeur de quelques hommes isolés et de groupes appartenant à cette nation. Cette nation est la Grèce antique des VII ième et VI ième siècles av. J-C ».

Note 1135 : « La crise de l'existence de l'Europe n'a que deux issues : ou bien l'Europe disparaît en se rendant toujours plus étrangère à sa propre signification rationnelle, qui est son sens vital, et sombrera dans la haine de l'esprit et dans la barbarie ; ou bien l'Europe renaîtra de l'esprit de la philosophie, grâce à un héroïsme de la raison qui surmontera définitivement le naturalisme. Le plus grand péril qui menace l'Europe, c'est la lassitude. Combattons ce péril des périls en « Bons Européens » .

Note 1136 : « La masse [...] est paresseuse, abstraite, un objet mort. Que veut la masse en général? Du Schnaps. Donnez-lui du Schnaps et vous deviendrez son dieu. Si cela ne tenait qu'aux masses, nous serions encore plus perdus au milieu de la jungle [...]. Le monde moderne [...] est emprunt de mythologie, de convictions, de croyances, de vestiges hérités des siècles passés [...]. Le spectre du Dieu tout-puissant n'était pas mort, il était parmi eux, ils étaient fiers de le sentir à leurs côtés ».

Note 1138n : « Tout de suite après, l'histoire fait un nouveau saut: une troupe de prisonniers s'évade de la colonie pénitentiaire et qui, tout comme les premiers colonisateurs européens, se frayent à nouveau un chemin à travers la jungle. Les romans s'achèvent. Encore une autre empreinte épique : ces Européens sont [...] engloutis par la nature; à la fin, la déesse- serpent du fleuve Amazone finit par triompher ».

Note 1141 : « La nation est la plus forte des réalités. Elle doit se retourner contre la masse actuelle. La domination des meilleurs sera la réalité de demain et mettra un terme à la dictature des sous- hommes [...]. Le temps des choix héroïques est proche [...]. La nation a toujours été un article attractif en Allemagne; maintenant, on se

l'arrache vraiment [...]. La nation! Lorsque l'on pense un même mode de vie, des habitudes et une langue identiques, il n'est pas utile de s'y pencher plus longuement; il n'est pas nécessaire non plus de la glorifier. Notre dessein est tout autre. On veut conserver une situation héritée de l'époque de nos ancêtres [...]. La nation était l'affaire des rois. Aujourd'hui, nous sommes nos propres rois. Nous faisons de la technique et de l'industrie notre seul credo. Elles sont sur le point de révolutionner le monde ».

Note 1142 : « Chacun tente de trouver une place par n'importe quel moyen. Nul ne peut s'en passer. Il y a des riches et des pauvres. La plupart sont pauvres [...].
Mira: - les Riches ont-ils l'intention de se débarrasser des pauvres gens et de les tuer pour ne rester qu'entre eux?
Vivien: -Non, ce sont les pauvres qui veulent se débarrasser des riches et les piller.
Mira: -Mais ce n'est pas possible; comment les pauvres peuvent-ils savoir qu'il faille nécessairement voler les riches pour que tout revienne dans l'ordre?
Vivien: -C'est ce qu'on appelle la justice.
Mira: -Non, ce n'est pas cela, la justice. Les riches doivent tuer les pauvres qui veulent les dépouiller, parce qu'ils sont des perturbateurs et qu'ils ne sont pas détenteurs du pouvoir ».

Note 1143n : « Döblin choisit d'inverser les discours ethnologiques désignant les cultures indo- américaines, africaines, australiennes qui n'existent pas sous forme écrite, en insistant sur l'aphonie et la perte de cette culture de la parole chez les dirigeants européens ».

Note 1144 : « Nous observons les indigènes, la manière dont ils pêchent et restent à ne rien faire, chassent et restent à ne rien faire, dorment, mangent, dansent, aiment. On voit comme ils se préparent avant d'aller chasser; on s'étonne, on les accompagne, puis on les imite. On apprend à tirer à l'aide d'une sarbacane. On examine les arbres, on écoute la prophétie des oiseaux ».

Note 1145 : « Tu n'as pas pu saisir l'horreur qui sévit ici, la misère qui règne dans les maisons, dans les rues, sur les bateaux, dans les trains, dans les usines, les bureaux, là où les hommes se retrouvent seuls [...]. Tu penses qu'il se passe beaucoup de choses horribles. Eh bien non, car dans ce monde, il ne se passe rien [...]. Des guerres sont menées, des pays sont dévastés, nous y étions. Regarde comme ils fuient. Ils le savent bien. Ils savent bien que c'est terrible [...]. Oui, ils ne veulent pas assumer leur responsabilité [..]. Si tu les avais vus, ainsi que ceux qui se trouvent dans la rue, tu aurais senti qu'ils ne vont pas bien. Ils ressemblent plus à des esclaves qu'à des maîtres [...]. Ils sont malheureux, c'est ce que je crois. Cette société devra faire face d'une manière de plus en plus difficile et de plus en plus terrible [...]. Ils sont trop monstrueux pour être heureux ».

Note 1147 : « Dans la trilogie *Amazonas* [...], il ne s'agit finalement pas de l'Amérique du sud, un continent où l'auteur n'a jamais mis les pieds, mais plutôt de l'humanité moderne dans sa globalité, surtout de ses égarements qui vont peut-être conduire- du fait de cette course au pouvoir et à la conquête ainsi qu'à la perfection technique- à une extrême violence à l'encontre de l'homme et de la nature. Derrière

cette critique du monde moderne se cache la peur de l'auteur devant sa possible destruction ».

Note 1148 : « Mais tout ce qui prenait cette direction en Allemagne avait échoué jusqu'ici [...]. Quand bien même des hommes lucides et clairvoyants, sincères, s'y efforçaient depuis des siècles, les princes, les militaires, l'Etat et ses fonctionnaires en tiraient toujours parti [...]. Les Allemands sont incapables de faire la révolution [...]. Qui n'avait pas vu dans les premières années de la République le grondement de l'esprit ancien? Oh, ils ne pouvaient guère s'en passer, ils ne désiraient pas, ils ne voulaient pas la liberté. Alors que de grandes masses trottinaient docilement, l'ancien pouvoir leur tombait à nouveau dessus sous un autre nom. La liberté ne sera pas assassinée comme Siegfried von Hagen a été achevé. Siegfried n'était qu'un pauvre imbécile, il rêvait, il dormait, il ne comprenait rien à rien de ce qui se passait autour de lui, il s'était bandé les yeux, attaché les mains; on lui disait: Tu as toujours vécu ainsi, c'est dans ta nature de vivre ainsi, c'est dans la nature de l'Allemand ».

Note 1149 : « Il ne pouvait se délivrer de l'image de Thérèse [...]. L'amour est passion. L'amour est folie, je l'ai lu mille fois. Ce n'est pas de l'amour. Ce n'est que pure folie, fanatisme. Je comprends maintenant pourquoi l'on parle de sacrilège. Si j'avais vécu au Moyen- Âge, j'aurais comparu devant le tribunal de l'Inquisition et Thérèse aurait été accusée de sorcellerie. C'est absurde [...]. Je l'ai aussi en moi et devrais être condamné au bûcher, tout comme elle ».

Note 1150 : « Le processus de mécanisation conduit aussi bien en Europe que dans les autres espaces culturels à une aliénation générale, et ce, jusqu'à l'anéantissement des fondements mêmes du patrimoine mondial [...]. Döblin ne cherche nullement à s'opposer à la civilisation, mais au contraire, à formuler en toute objectivité des problématiques comme celle qui s'intéresse à la relation entre technique et idéologie, entre technique et pouvoir, entre la technique et l'individu, et enfin, entre technique et matière. Il ne s'agit pas selon lui de répondre définitivement à de telles questions, mais bien d'essayer d'ouvrir son lecteur à la réflexion ».

Note 1164 : « Dans ces terres prises d'assaut par Alfinger, Quesada, Belalcazar, Federmann et leurs hordes réduites d'aventuriers, se découpaient désormais le Vénézuela, la Colombie, la Guyane [...]. On y développait l'import-export, le commerce, l'industrie, la finance [...]. On s'occupait de la question du salaire, des grandes propriétés foncières, des petites exploitations, des banques, de démocratie [...]. On exportait beaucoup vers l'Amérique du Nord et l'Europe ».

Note 1167 : « L'Europe « brutale des industries et des guerres » a besoin, selon Döblin, d'apprendre « autrement, de manière plus tenace en s'y mettant sérieusement ». À ce propos, Bouddha est pour lui, non pas un maître, mais bien, dans un esprit de partage, un compagnon de route. La douceur de Bouddha, son impassibilité et sa quiétude face au monde, sa quête de lucidité, de discernement, celle d'un être libre et actif, son amour pour le vivant, telles sont les postures fondamentales adoptées par le sage et que Döblin souligne avec un profond respect ».

Note 1169 : « Beaucoup d'entre nous sont des émigrés. Nous n'avons pas autour de nous une société dont nous partageons le destin et la langue. Nous sommes congédiés, au moins physiquement, loin des forces vives de la société dans laquelle nous vivions, et nous ne sommes enrôlés nulle part ailleurs [...]. Dans cette situation, l'auteur est tenté par le roman historique [...]. Mais là où il y a situation d'exil pour l'écrivain, le roman historique se plaît ».

Note 1170 : « Et de plus en plus d'hommes descendent des montagnes et se mettent à la recherche de la « Terre sans mal »[...]. La grande chauve- souris est suspendue à la maison paternelle. Elle est prisonnière de l'obscurité. Le Père tout-puissant veut détruire la planète. Le Tigre bleu attend sous le hamac du Père. Le grand serpent garde la porte. Le Père a donné l'ordre au Tigre bleu de porter le feu aux hommes. Il se mit en route. Le Tigre bleu se mit en route. Il sema la discorde parmi les hommes [...]. La terre a dévoré trop de cadavres [...]. Mon Père, mets un terme à ce massacre! ».

Note 1171 : « La lutte infatigable de tous les hommes, et particulièrement des pauvres et des opprimés, pour la liberté, la paix, une société authentique [...]. fournit assez d'exemples de courage, de force et d'héroïsme ».

Note 1177 : « Éphémères ne sont pas seulement les peuples, les langues, les races, les cultures. Dans quelques siècles, il n'y aura plus de civilisation européenne occidentale, plus d'Allemands, d'Anglais, de Français, comme à l'époque de Justinien il n'y avait plus de Romains ».

Note 1179 : « Civilisation et culture [...] sont des opposés; ils forment l'une des multiples manifestations de cet éternel antagonisme universel et de cet opposé que sont l'esprit et la nature [...]. La culture est compacité, style, forme, attitude, goût [...]. Mais la civilisation, quant à elle, est raison, « lumières » [...]- Esprit. Oui, l'Esprit est civil, il est citoyen; il est l'ennemi juré des pulsions, des passions; il est anti-démoniaque, anti- héroïque [...].

Notes 1184 à 1190 : « Döblin a développé un « prototype de la misère humaine » qu'il situe à l'apogée de l'époque « prométhéenne »: la vie insipide d'une pauvre figurante de théâtre contrainte de se prostituer; puis, l'existence absurde et irresponsable du Polonais Jagna, personnage indolent et uniquement stimulé par cette soif de plaisirs inassouvis; enfin, l'histoire de Heinrich Klinkert, « faustien » et fourbe – sorte de conquistador moderne- qui, grâce à sa prétendue objectivité, au postulat de pensée « instrumentale » et à sa volonté de puissance, se prend pour l'élu du siècle. Tous les trois annoncent une vie gâchée, font preuve de folie puis appellent à la rédemption, ce qu'exprime le Polonais, l'amie de Klinkert, Therese, et Klinkert lui-même, par des pulsions de destruction et de mort- en tous points identiques aux conquistadors du XV ème siècle qui voulaient se « perdre » par l'auto- destruction et la destruction des autres ».

Note 1193 : « Nous avons dit aux Indiens, lorsqu'ils se plaignaient auprès de nous du travail forcé et ne voulaient pas nous suivre, nous leur avons vraiment dit: « Vous n'êtes pas des esclaves comme vous le pensez; mais vous avez été confiés par la

couronne d'Espagne aux Espagnols pour qu'ils vous guident pendant quelques temps. Nous sommes venus pour vous le dire et pour vous enseigner la doctrine chrétienne ». Et ils ont appris que Dieu, notre Père, a créé l'homme et que nous sommes tous égaux devant Lui [...]. Par ailleurs, nous les avons, naturellement, invités au calme, à la mesure et à l'obéissance » [...]. « Il n'y a pas là matière à procès. C'est la doctrine chrétienne admise par tous. Celui qui s'y opposerait commettrait un grave crime ».

Note 1194n: « L'intelligence de cette nation est bien humiliée. Néanmoins, dans son humiliation, elle a encore le pouvoir de faire avouer aux dictateurs le défaut de leur cuirasse. Ils n'ont pas le public, ils n'ont pas les hommes [...]. Les jeunes recrues littéraires, le régime les a surtout trouvées parmi le vieux à moitié oubliés, mécontents de l'ancienne presse à grand tirage. Il y a de pauvres impuissants aux yeux jaunes de dépit, et qui, tremblant de convoitise, avaient supporté notre voisinage lorsqu' il le fallait, espérant éperdument que leur heure viendrait. Elle est arrivée. Qu'ils se dépêchent d'en profiter. Elle ne durera guère ».

Note 1195 : « De la même manière que le grand séisme de Lisbonne a définitivement enseveli la foi dans le progrès du XVIII ème siècle, ces catastrophes ont elles aussi, toujours et encore, repoussé les limites de la raison. Et de la même manière que le séisme fut un phénomène naturel, les catastrophes provoquées par les hommes s'accomplissent, l'histoire s'impose comme des phénomènes naturels. La rationalisation progressive des temps modernes ne nous a pas délivrés du désert, mais a justement creusé un autre désert de la pensée ».

Note 1197 : « Il prit connaissance avant l'heure du secret …du secret de l'existence du monde. Il savait, sans que personne le lui ait appris, que le seul geste humain face au secret est de tomber à genoux [...]. Toutes mes aventures et tous mes voyages avaient lieu sous ce signe ».

Note 1199 : « Döblin pose la question suivante: Pourquoi les Blancs sont-ils « ce qu'ils sont », si vils, si durs et irresponsables [...]? Le Polonais Twardowski, figure faustienne, décide d'exhumer Galilée, Copernic et Giordano Bruno en plein XX ème siècle afin qu'ils rendent des comptes pour toute cette souffrance infligée à l'humanité ».

Note 1200 : « La guerre est une pesanteur stupide. Elle n'est absolument pas la force, mais la faiblesse, la paresse, la flexibilité physique, de l'empathie. C'est de l'impuissance à l'égard d'un stupide phénomène naturel. Jusqu'à nos jours, le développement et la présentation de la figure prométhéenne de l'homme a consisté à vaincre et à soumettre de tels phénomènes naturels ».

Note 1201 : « Je vais vous transporter dans l'année 1850 (environ) et vous devrez bien reconnaître, eu égard à cette date, que l'odieuse « marche triomphale » de l'industrie, de la technique ainsi que la toute-puissance étatique qui en découle, a duré moins d'un siècle, et nous pouvons espérer que ce qui a proliféré brutalement disparaisse aussi rapidement ».

Notes 1202/ 1203 : « Son désir d'autodestruction et de destruction des autres semble illimité [..]. Jagna développe un dégoût de lui-même et des autres qui s'exprime par cette description du coeur: « Le monde peut sombrer à n'importe quel moment. Si vous me jetez à l'eau, c'est l'être tout entier qui pourrira, mais ça dans ma poitrine, ça bat et ça continue de vivre! ».

Note 1204 : « Il s'agit, dans *Amazonas*, de mettre en lumière, à l'aide de variantes aussi inédites les unes que les autres, cette dialectique entre la dévastation de la nature et la domination sur la nature [...]. *Der neue Urwald*, cette rechute dans la future barbarie fasciste, constitue un acte de régression et la « jungle » en tant que symbole de la dévastation de la nature, revêt une connotation nettement péjorative ».

Note 1205 : « [Galilée] Oui, j'ai eu tort. Je le reconnais. Ce Twardowski- là doit être un sorcier, un homme vil. Mais je lui suis reconnaissant de m'avoir appelé pour tout examiner. Je comprends là toute la souffrance, pénible et terrible, que j'ai provoquée. Je regrette. J'aurais dû m'arracher les yeux et me débarrasser de mon cerveau ».

Note 1206 : « Je vois pourtant les étoiles, le soleil, la lune -les plantes qui poussent-, des hommes qui s'aiment et qui s'étreignent, des mères qui allaitent leurs enfants et qui les tiennent sereinement dans les bras, -je sais que rien ne rend ces hommes si malheureux que de ne pouvoir aimer-. Malgré le caractère démoniaque de la nature, la bonté est aussi consubstantielle à l'être humain. Il ne peut trouver le bonheur sans amour, sans paix, sans croissance. Il n'est pas nécessaire de nous dénaturer ni de souiller de manière inutilement barbare le sacré, l'enveloppe du sacré ». Je rêve d'un jour où nous reviendrons à nous [...] ».

Note 1208 : « Le tronc s'est formé, il porte des branches. La cime est en pleine frondaison. De rudes tempêtes ont infligé des blessures à l'arbre- mais il est debout [...]. Ainsi s'annonce l'âge du monde, où il ne sera plus question de nations, de luttes entre elles et de leurs terribles efforts pour s'unir. Mais cet âge-ci, avec ses catastrophes, nous ne faisons pas qu'y vivre et obéir aveuglément et automatiquement à sa loi. Nous faisons partie de ses artisans et sommes appelés à le surmonter [...]. [L'homme] traverse les portes de la souffrance et des privations, les portes de la maladie, de la vieillesse et de la mort. Ces épreuves lui sont imposées et...offertes. N'est-il pas en effet accompagné, lors de cette traversée, par la confiance et l'espoir, conduit par la joie et la certitude? En lui se répand paix et joie. Les croûtes épaisses se dissolvent comme sous l'effet d'un bain. Les vieilles cicatrices douloureuses s'amollissent. Un masque lourd se détache de lui. Il voit qu'un épais masque d'argile l'étouffait et se faisait passer pour son propre moi ».

CONCLUSION

Note 1210n : « L'art est pour Döblin synonyme de « progression »; « il s'agit d'entrer en résistance contre la tradition et tous ses représentants sans exception ».

Note 1215n : « Certains exilés ont tellement vécu dans le passé qu'ils sont incapables de saisir la réalité du présent, tout comme Konrad qui, à un moment donné dans le

roman, admet tout en se fourrant les doigts dans ses oreilles: « Je ne veux pas l'entendre; ce qui m'est arrivé n'est pas arrivé, je suis encore sur mon trône, le sceptre dans la main, je suis entrain de rêver, c'est tout [...] ». Face à cela, d'autres exilés ont décidé de ne plus penser du tout au pays qu'ils ont quitté et ont atteint ce même point critique qui intervient pour Konrad plus de deux cents pages plus tard : « Je ne veux désormais plus rien savoir de ma vie passée. C'en est bien fini de Babylone ».

« Ce combat sanguinaire contre la secte agit sur l'empereur [...]. Le *tao* est le destin- voilà pourquoi toute action qui n'est pas l'action du *tao*, est vaine: « Ne pas agir; être faible et docile comme l'eau blanche; glisser comme la lumière sur la frêle feuille ». Les sectes [...]ont survécu de cette manière pendant des siècles : « Elles avaient survécu aux régimes, aux dynasties, aux guerres et aux révolutions [...]. Elles [...] restaient, après chaque renversement, totalement inébranlables et fidèles à elles-mêmes ».

Note 1216n : « Le combat sanglant mené contre les sectes n'est pas sans conséquences sur l'empereur [...]. Le tao est le destin- c'est pourquoi l'action qui n'est pas dictée par le tao reste vaine: « Ne pas agir; être faible et docile comme l'eau blanche; glisser sur la lumière comme la frêle feuille ». Les sectes [...] ont, pour cette raison, traversé les siècles: « Elles survivent aux régimes, aux dynasties, aux guerres et aux révolutions [...]. Quel que soit le scénario, elles sont et demeurent indestructibles ».

Note 1217n : « La rencontre avec l'« Étranger » est un moment décisif dans le roman döblinien, *Amazonas*. À cette relation d'étrangeté caractérisée entre Européens et Indiens correspond l'opposition entre deux représentations de l'univers: d'une part, animiste et magique; d'autre part, rationnelle ».

Note 1218n : « Dans cet essai, Döblin qualifie l'époque des Conquêtes comme l'« époque des explorateurs du ciel et de la terre »; mais « explorer » signifie par là même, « conquérir » et « soumettre ». L'apparition de représentations du monde inédites et la conquête d'une partie inexplorée de la planète font partie de son processus, un processus qui, en tant que « processus de civilisation », produit tout l'inverse, à savoir: la barbarie ».

Note 1220n : « Avec l'écriture d'*Amazonas*, Döblin a tenté l'expérience de se confronter à la question de la crise de la politique et de la civilisation européennes grâce à un modèle d'interculturalité hybride, et ainsi, d'opposer à l'homogénéisation raciste de la culture identitaire germano- européenne, une confrontation interculturelle entre pensées européenne et indienne ».

Note 1221n : « À la place du collectivisme, Döblin propose l'individualisme et la restructuration de la société par l'individu. À la centralisation extrême et à la bureaucratie, il oppose la décentralisation des structures du pouvoir et l'appel à l'autonomie et à la responsabilité de l'individu; à l'idéologie marxiste, une philosophie de la nature fondée sur la religion ».

Note 1222n : « L 'intellectuel n'a pas sa place aux côtés des « privilégiés » et des « puissants » ».

BIBLIOGRAPHIE

I. Littérature primaire

Section 1.Œuvres d'Alfred Döblin

A. Œuvres étudiées

DÖBLIN, Alfred: *Die drei Sprünge des Wang-lun* [1915/16]. Hrsg. von Walter Muschg. Olten/ Freiburg i. Br: Walter 1960.

DÖBLIN, Alfred: *Babylonische Wandrung oder Hochmut kommt vor dem Fall* [1934]. Hrsg. von Walter Muschg.Olten/ Freiburg i. Br: Walter 1962.

DÖBLIN, Alfred: *Amazonas. Romantrilogie* [1937/38]. Hrsg. von Werner Stauffacher. Olten/ Freiburg i. Br: Walter 1988.

B. Autres œuvres

DÖBLIN, Alfred: *Wadzeks Kampf mit der Dampfturbine* [1918]. Hrsg. von Anthony Riley. Olten/ Freiburg i. Br: Walter 1982.

DÖBLIN, Alfred: *Wallenstein* [1920]. Hrsg. von Walter Muschg. Olten/ Freiburg i. Br: Walter 1965.

DÖBLIN, Alfred: *Berge, Meere und Giganten* [1924]. Hrsg. von Edgar Pässler. Olten/ Freiburg i. Br: Walter 1980.

DÖBLIN, Alfred: *Manas. Epische Dichtung* [1927]. Hrsg. von Walter Muschg. Olten/ Freiburg i. Br: Walter 1961.

DÖBLIN, Alfred: *Das Ich über der Natur*. Berlin: S. Fischer 1927.

Im Buch- Zu Haus- Auf der Strasse [1928]. Vorgestellt von DÖBLIN, Alfred/ LOERKE, Oskar. Mit einer Nachbemerkung von Jochen Meyer. Marbacher Bibliothek 2 1998.

DÖBLIN, Alfred: *Berlin Alexanderplatz. Die Geschichte von Franz Biberkopf* [1929]. Hrsg. von Werner Stauffacher. Zürich/ Düsseldorf: Walter 1996.

DÖBLIN, Alfred: *Der deutsche Maskenball. Von Linke Poot* [1921]. *Wissen und Verändern! Offene Briefe an einen jungen Menschen* [1931]. Hrsg. von Heinz Graber. Olten/ Freiburg i.Br: Walter 1972.

DÖBLIN, Alfred: *Unser Dasein* [1933]. Hrsg. von Walter Muschg. Olten/ Freiburg i.Br: Walter 1964.

DÖBLIN, Alfred: *November 1918. Eine deutsche Revolution* [1939; 1948/50]. Hrsg. von Werner Stauffacher. Olten/Freiburg i. Br: Walter 1991.

DÖBLIN, Alfred: *Unsere Sorge der Mensch*. München: Alber Verlag 1948.

DÖBLIN, Alfred: *Schicksalsreise. Bericht und Bekenntnis* [1949]. Hrsg. von Anthony Riley. Solothurn/ Düsseldorf: Walter 1993.

DÖBLIN, Alfred: *Aufsätze zur Literatur.* Hrsg. von Walter Muschg. Olten/ Freiburg i. Br: Walter 1963.

DÖBLIN, Alfred: *Autobiographische Schriften und letzte Aufzeichnungen.* Hrsg. von Edgar Pässler Olten/ Freiburg i Br: Walter 1980.

DÖBLIN, Alfred: *Briefe*. Hrsg. von Heinz Graber. Olten/ Freiburg i. Br: Walter 1970.

DÖBLIN, Alfred: *Briefe II*. Hrsg. von Helmut F. Pfanner. Düsseldorf/ Zürich: Walter 2001.

DÖBLIN, Alfred: *Kleine Schriften.* Vol. I: 1902-1921. Hrsg. von Anthony Riley.Olten/ Freiburg i. Br: Walter 1985.

DÖBLIN, Alfred: *Kleine Schriften.* Vol. II: 1922-1924. Hrsg. von Anthony Riley. Olten/ Freiburg i. Br: Walter 1990.

DÖBLIN, Alfred: *Kleine Schriften.* Vol. III: 1925-1933. Hrsg. von Anthony Riley. Olten/ Freiburg i. Br: Walter 1999.

DÖBLIN, Alfred: *Kleine Schriften.* Vol. IV: 1933-1953. Hrsg. von Anthony Riley. Olten/ Freiburg i. Fr: Walter 2005.

DÖBLIN, Alfred: *Schriften zu Ästhetik, Poetik und Literatur*. Hrsg. von Erich Kleinschmidt. Olten/ Freiburg i. Br: Walter 1989.

DÖBLIN, Alfred: *Schriften zu Leben und Werk*. Hrsg. von Erich Kleinschmidt. Olten/ Freiburg i. Br: Walter 1986.

DÖBLIN, Alfred: *Schriften zur Politik und Gesellschaft.* Olten/ Freiburg i Br: Walter 1972.

Section 2. Autres auteurs et textes

ADORNO, Theodor W./HORCKHEIMER Max :*Die Dialektik der Aufklärung* [1947]. Frankfurt/Main: S. Fischer 1969.

ARAGON, Louis: « La Nuit d'exil ». In: *Les yeux d'Elsa* [1942]. Paris: Seghers Poésie d'abord 2004.

ARENDT, Hannah: *Qu'est-ce que la politique?* Traduction française de Sylvie Courtine-Denamy. Paris: Seuil 1995.

Les Origines du totalitarisme [1951]. *Eichmann à Jérusalem* [1963]. Traduction française de Micheline Pouteau. Paris: Gallimard 2002 [Coll.« Quatro »].

Condition de l'homme moderne [1958]. Traduction française de Georges Fradier. Paris: Calmann- Lévy 1983 [Coll. « Agora »].

ARTAUD, Antonin : « Messages révolutionnaires. Bases universelles de la culture » [1935-1936]. In : *Œuvres.* Paris: Gallimard 2004.

BACHELARD, Gaston : *La poétique de la rêverie*. Paris: PUF 1968. [Coll. « Bibliothèque de philosophie contemporaine »].

La terre et les rêveries de repos. Paris: Librairie José Corti 1948.

BAHKTINE, Michael : *Esthétique et théorie du roman*. Paris: Gallimard 1978.

BATAILLE, Georges : « L'expérience intérieure » [1943]. In : *Somme athéologique.* Paris: Gallimard 1954.

BAUDELAIRE, Charles : *Le Spleen de Paris ou petits poèmes en prose* [1862]. Paris: Imprimerie nationale 1979 [Coll « Lettres françaises »].

Les Fleurs du Mal [1857]. Paris: Éditions du Chêne 2007.

BEBEL, August : *Die Frau und der Sozialismus* [1879]. Berlin: Dietz 1990.

BERGSON, Henri : *Essai sur les données immédiates de la conscience* [1888]. Paris: PUF 1970.

Matière et mémoire. Essai sur la relation du corps à l'esprit [1939]. Paris: PUF 1946.

BERNANOS, Georges: *La liberté, pour quoi faire?* [1953] Paris: Gallimard 1995 [Coll.« Folio Essais »].

Essais et écrits de combat. Tome 1 [1971] */Tome 2* [1995]. Paris: Gallimard 1995 [Coll. « Bibliothèque de la Pléiade »].

Les enfants humiliés. Journal 1939-40. Paris: Gallimard NRF 1953.

BRECHT, Bertolt : *Der gute Mensch von Sezuan* [1938].Berlin: Suhrkamp 2003.

Politische Schriften. Berlin: Suhrkamp 1970.

BROCH, Hermann: *Gedanken zur Politik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1970.

BUBER, Martin : *Der Weg des Menschen. Nach der chassidischen Lehre* [1948]. Heidelberg: L. Schneider 1972.

*Journal de bord de Christophe COLOMB (1492-1493). (*Éd). Caddeo Rinaldo. Paris: Charles Dessart 1943.

DERRIDA, Jacques : *Altérités*. Paris: Osiris 1986.

Psyché : intervention de l'autre. Paris: Galilée 2003.

DURCKHEIM, Karlfried Graf : *Trenszendenz als Erfahrung. Beitrag und Widerhall.* Festschrift zum 70. Geburtstag von Graf Durckheim. (Éd.) Maria Hippius. Weilheim: O.W. Barth 1966.

EHRENSTEIN, Albert :" Die weiße Zeit" [1916]. In : *Gedichte und Prosa*. Neuwied am Rhein/ Berlin- Spandau: Luchterhand 1961.

ELIADE, Mircea : *L'épreuve du labyrinthe*. Paris: Belfond 1978.

Le mythe de l'éternel retour. Paris: Gallimard 1949 [Coll.« Folio Essais »].

Le sacré et le profane. Paris: Gallimard 1987 [Coll. « Folio Essais »].

Aspects du mythe. Paris: Gallimard 1963 [Coll. « Folio Essais »].

FRANKLIN, Benjamin : *À La recherche d'un monde meilleur* [1755]. Textes réunis par Laurence Chatel de Brancion. Paris: Economica 2007.

FRAZER, Sir James George : *Le Rameau d'or* [1911-1915]. Traduction française de Lady Frazer. Paris: Librairie Orientaliste Paul Goethner 1924.

FREUD, Sigmund : « Dostojewski und die Vatertötung »/ *«* Das Unbahagen in der Kultur ». In: *Gesammelte Werke*. Vol.14: *Werke aus den Jahren 1925-1931*. (Éd.) Anna Freud. Frankfurt-am-Main: S. Fischer Verlag 1963.

« Der Mann Moses und der monotheistische Religion ». In: *Gesammelte Werke.* Vol.16: *Werke aus den Jahren 1932-1939.* Frankfurt-am-Main: S. Fischer Verlag 1961.

FREUD, Sigmund/ EINSTEIN, Albert : *Warum Krieg? Ein Briefwechsel* [1933]. Zürich: Diogenes Taschenbuch 1972.

Gilgamesh. Paris: (Éd.) Léo Scheer 2006.

GIRARD, René : *Celui par qui le scandale arrive*. Entretiens avec Maria Stella Barberi. Paris: Hachette Littératures 2001 [Coll. « Pluriel Philosophie »].

HEIDEGGER, Martin : *Sein und Zeit* [1927]. Tübingen: Max Niemeyer 1941.

HESSE, Hermann : *Das Glasperlenspiel* [1943]. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2001.

„Der Europäer". In: *Gesammelte Erzählungen*. Vol.3 [1909-1918]. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2002.

HOMERE: *L'Odyssée*. Paris: Classiques en Poche (bilingue) 2002 [Coll. « Les Belles Lettres »].

L'Iliade. Paris: Gallimard 2002 [Coll. « Folio Classique »].

HUSSERL, Edmund: *Die Krisis des europäischen Menschentums und die Philosophie* [1935]. Traduction française de Paul Ricoeur (édition bilingue). Paris: Aubier Montaigne 1977 [Coll. « La philosophie en poche »].

JANKELEVITCH, Vladimir : *L'aventure, l'ennui, le sérieux*. Paris: Aubier Montaigne 1963 [Coll. « Présence et pensée »].

JASPERS, Karl : *Die geistige Situation der Zeit*. Berlin: Walter de Gruyter & Co. 1931 [Coll. Göschen].

„Konfucius". In: *Die Großen Philosophen*. Vol.1. München: Piper & Co. 1959.

- *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte* [1949]. Frankfurt am Main/ Hamburg: Fischer Bücherei 1955.

JAURES, Jean : „ Discours à la jeunesse [30 juillet 1903]". In: *Textes choisis*. Paris: (Éd.) Bruno Leprince 2003.

JUNG, Carl Gustav : *Briefe*. Vol. 3. Olten/ Freiburg- in- Breisgau. Walter 1973.

« Das Seelenproblem des modernen Menschen » (pp. 91-113). « Nach der Katastrophe » (pp. 219-244). In: *Gesammelte Werke*. Vol.10. *Zivilisation im Übergang*. (Éd.) Lilly Jung- Merker et Dr. Phil. Elisabeth Rüf. Olten / Freiburg-in-Breisgau: Walter 1974.

„Zur Psychologie westlicher und östlicher Religion". In: *Gesammelte Werke*. Vol. 11. Zürich: Rascher Verlag 1963.

KANT, Immanuel : *Was ist Aufklärung?* [1784] Stuttgart: Reclam 1974.

KEYSERLING, Hermann von : *Das Spektrum Europas*. Heidelberg: Niels Kampmann 1928.

KIERKEGAARD, Søren : *Miettes philosophiques* [1844]. Paris: Gallimard 1990.

KLABUND: G*eschichte der Weltliteratur in einer Stunde*. Leipzig: Dürr/ Weber 1922.

LA BOETIE, Etienne de : *Le discours de la servitude volontaire* [1576]. Transcription par Charles Teste. Texte établi par Pierre Léonard. Paris: Payot 2002 [Coll. « Petite Bibliothèque »].

LAO- TSEU :*Tao Te king* X, 2. Traduction française de Marcel Conche. Paris: PUF 2003 [Coll. „Perspectives critiques"].

LAS CASAS, Evêque Bartholomé de : *Très brève relation de la destruction des Indes* [1552]. Paris/ La Haye: Mouton 1974 [Coll. « Archentes »].

LE CLEZIO, Jean- Marie Gustave : *Le rêve mexicain ou la pensée interrompue*. Paris: Gallimard 1988 [Coll. « Folio Essais »].

LEFORT, Claude: *Un homme en trop*. Paris: Le Seuil 1975.

Le Poème babylonien de la Création. Traduction française de René Labat. Paris: Imprimerie J. Bière 1935.

LEVI, Primo: *Le devoir de mémoire*. Entretien avec Anna Bravo et Federico Cereja. Paris: Éditions des Mille et une nuits 1995.

LEVINAS, Emmanuel : *Altérité et transcendance*. Paris: Fata morgana 1995.

LEVI-STRAUSS, Claude :*Race et histoire* [1952]. Paris: Gallimard 1987.
Tristes tropiques. Paris: Plon 1955 [Coll. « Terre humaine »].
La pensée sauvage. Paris: Plon 1962 [Coll.« Agora »].
De près et de loin. *Entretiens avec Didier Eribon*. Paris: Odile Jacob 1988 [Coll. « Points Seuil »].
Le regard éloigné. Paris: Plon 1983.

LEVY-BRUHL, Lucien : *La mentalité primitive* [1922]. Paris: PUF 1960.

LIE- TSEU: *Le vrai classique du vide parfait.* Traduction française de Benedyct Grynpas. Paris: Gallimard/ UNESCO 1961 [Coll. « Connaissance de l'Orient »].

MAUSS, Marcel : *Sociologie et anthropologie* [1950]. Paris: PUF 2001 [Coll. « Quadrige »].

MAETERLINCK, Maurice : *Les sentiers dans la montagne.* Paris: Fasquelle 1919.

MANN, Heinrich : *Der Hass*. *Deutsche Zeitgeschichte* [1933]. Berlin/Weimar: Aufbau-Verlag 1983.
Essays. Hamburg: Claassen 1960.

MARX, Karl/ ENGELS, Friedrich : *Werke.* Vol.1. Berlin: Dietz Verlag 1959.

MERLEAU-PONTY, Maurice : *La guerre a eu lieu* [1945]. Paris: Champs social 2007 [Coll. « Les Belles Lettres »].

MONTAIGNE, Michel de : *Essais* [1595]. Paris: (Éd.) Maurice Rat. Garnier Frères 1958.

MONTESQUIEU : *Les Lettres* Persanes [1721]. Paris: Librairie générale française 1984.

« De l'Esprit des Lois » [1748]. In: *Œuvre*s *complètes*. Paris: Nagel 1950.

MUSIL, Robert : „Der Mann ohne Eigenschaften“ [1930-1933]. In: *Gesammelte Werke.* Vol.1. Reinbeck: Rowohlt Taschenbuch 1978.

Gesammte Werke. *Essays und Reden*. Vol.8. (Éd.) Adolf Frisé. Reinbeck: Rowohlt Taschenbuch 1978.

NIETZSCHE, Friedrich : *Die Geburt der Tragödie* [1872]. Stuttgart: Alfred Kröner 1942.

Unzeitgemäße Betrachtungen [1873-1876]. *Gesammelte Werke* . Vol.2. München: Goldmanns gelbe Taschenbücher 1964.

Menschliches, Allzumenschliches II [1878]. Stuttgart: Alfred Kröner 1964.

„Die fröhliche Wissenschaft“ [1882]. In: *Gesammelte Werke*. Vol.6. München: Wilhelm Goldmann 1959.

Also Sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen [1885] (bilingue). Paris: Aubier 1992.

Jenseits von Gut und Böse [1886]. Stuttgart: Alfred Kröner 1953.

Zur Genealogie der Moral [1887]. Stuttgart. Alfred Kröner 1953. *Der Wille zur Macht: Versuch einer Umwertung aller Werte* [1901]. Stuttgart: Alfred Kröner 1959.

PATOČKA, Jan : *Liberté et Sacrifice. Ecrit politiques*. Traduction française d'Erica Abrahms. Grenoble: Jérôme Million 1990.

L'idée d'Europe en Bohême. Traduction française d'Erica Abrahms. Grenoble: Jérôme Million 1991.

Platon et l'Europe [1973]. Paris: Verdier 1993 [Coll. « Philosophie »].

PEGUY, Charles : *Notre jeunesse* [1910]. Paris: Gallimard 1983 [Coll. « Folio Essais »].

PLOTIN: *Les Ennéades*. Paris: Les Belles Lettres 1960.

RICKERT, Heinrich : *Die Philosophie des Lebens. Darstellung und Kritik der philosophischen Modeströmungen unserer Zeit*. Tübingen 1922.

RICOEUR, Paul : *Soi- même comme un autre*. Paris. Seuil 1990.
Temps et récits III. Paris: Seuil 1985.

ROUSSEAU, Jean-Jacques : *Du Contrat social* [1762]. Paris: Méssidor/ Éditions Sociales 1987.
Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes [1755]. Paris: Nathan 1998 [Coll. « Les Intégrales Philo »].
Essai sur l'origine des langues [1781]. Paris: Honoré Champion 1997 [Coll. « L'âge des Lumières »].

SARTRE, Jean- Paul : *L'existentialisme est un humanisme* [1945]. Paris: Gallimard 1996 [Coll. « Folio »].

SCHUBART, Walter : *Europa und die Seele des Ostens* [1938]. Stuttgart: Neske 1951.

SE- MA- TSIEN : « Les sacrifices Fong et Chan ». In : Les *Mémoires historiques*. Tome III. Traduction française d'Edouard Chavannes. Paris: Adrien Maisonneuve 1967.

SOPHOCLE, ESCHYLE, tragiques grecs. Texte imprimé. Traduction française de Jean Grosjean. (Éd.) Raphaël Dreyfus. Paris: Gallimard 1967 [Bibliothèque « La Pléiade »].

SPENGLER, Oswald : *Der Untergang des Abendlandes*. *Umrisse einer Morphologie der Weltgeschichte* [1918-1922]. München: C.H. Beck 1959.
Der Mensch und die Technik. Beitrag zu einer Philosophie des Lebens. München: C.H. Beck 1931.

SPINOZA, Baruch : „Ethique“ [1677]. In: *Oeuvres complètes*. Paris: Gallimard 1954 [Bibliothèque „La Pléiade“].

TCHOUANG- TSEU : *Œuvre complète*. Paris: Gallimard/UNESCO 1969 [Coll. „Connaissance de l'Orient“].

THOREAU, Henry David : *La désobéissance civile* [1849]. .Traduction française de Micheline Flak. Paris: (Éd.) Jean-Jacques Pauvert 1968 [Coll. „Libertés nouvelles“].

VALERY, Paul : *Regards sur le monde actuel, notes sur la décadence de l'Europe* [1931]. Paris: Gallimard 1945.

WEBER, Max : « Witschaft und Gesellschaft » [1921]. In: *Grundriss der Sozialökonomik.* Tübingen: J.C.B. Mohr 1922.

WEIL, Simone : *Oeuvres.* Paris: Gallimard 1951 [Coll. „Quarto“].

ZWEIG, Stefan : „Die Welt von Gestern. Erinnerungen eines Europäers“ [1944]. In: *Gesammelte Werke*. Vol.6. Frankfurt am Main: S. Fischer 1982.

„Der Kampf mit dem Dämon. Kleist, Hölderlin, Nietzsche“ [1937]. In *Gesammelte* Werke. Vol.7. Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag 1982.

II. Littérature secondaire

Section 1. Sur Alfred Döblin

A. Sa vie et son œuvre

ARNOLD, Armin: *Alfred Döblin*. Berlin: Morgenbuch 1996.

BECKER, Sabina : « Mit der « Straßenbahn » durch die Moderne: Alfred Döblin -Leitfigur der literarischen Moderne 1910-1933 ». In: *Internationales Alfred Döblin-Kolloquium Berlin 2001*. Hrsg. von Hartmut Eggert und Gabriele Prauß. Jahrbuch für Internationale Germanistik. Vol. 69. Bern: Peter Lang 2003, pp. 29- 40.

BERNHARDT, Oliver: *Alfred Döblin*. Hrsg. von Martin Sulzer-Reichel. München: dtv Portrait 2007.

BÜHLER, Benjamin : *Lebende Körper: biologisches und anthropologisches Wissen bei Rilke, Döblin und Jünger*. Vol. 3. Würzburg: Königshausen und Neumann 2004 [Coll. „Studien zur Kulturpolitik"].

BUSCH, Arnold : « Überlegungen zu Döblins Konversion zum katholischen Glauben ». In: *Internationales Alfred Döblin- Kolloquium Lausanne 1987*. Hrsg. von Werner Stauffacher. Jahrbuch für Internationale Germanistik. Vol. 28. Bern: Peter Lang 1991, pp. 36- 50.

DÜSING, Wolfgang : « Der Intellektuelle zwischen Ideologien und Institutionen. Döblins Essayistik in der Weimarer Republik ». In: *Internationales Alfred Döblin Kolloquium Mainz 2005: Alfred Döblin zwischen Institution und Provokation*. Hrsg. von Yvonne Wolf. Jahrbuch für Internationale Germanistik. Vol. 90. Bern: Peter Lang 2007, pp. 153- 166.

GREVEL, Liselotte : « Provokation und Institution: Alfred Döblin und die *Preußische Akademie der Künste* ». In: *Internationales Alfred Döblin Kolloquium Mainz 2005 : Alfred Döblin zwischen Institution und Provokation*. Hrsg. von Yvonne Wolf. Jahrbuch für Internationale Germanistik. Vol. 90. Bern: Peter Lang 2007, pp. 35- 64.

HILLEBRAND, Bruno : *Nietzsche: wie ihn die Dichter sahen.* Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht cop. 2000.

HOFMANN, Michael : « Avantgarde, kulturelle Differenz und europäischer Blick. Carl Einsteins Analyse der afrikanischen Kunst und Döblins Romanpoetik ». In: *Internationales Alfred Döblin Kolloquium Berlin 2001*. Hrsg. von Hartmut Eggert

und Gabriele Prauß. Jahrbuch für Internationale Germanistik. Vol. 69. Bern: Peter Lang 2003 , pp. 63- 76.

HOOCK, Birgit : *Modernität als Paradox*, *Der Begriff der „Moderne" und seine Anwendung auf das Werk Alfred Döblins (bis 1933).* Tübingen: Niemeyer 1997.

ILBERG, Werner : « Auf der Suche nach der Wahrheit ». In: *Neue deutsche Literatur. Jahrgang 9. Heft 8.* Berlin 1957.

JUNGEN, Oliver : *Die Stadt und das Licht*. Vol. 15. München: Incidium 2001 [Coll. „Cursus"].

KLEIN, Otto :*Das Thema Gewalt im Werk Alfred Döblins. Ästhetische, ethische und religiöse Sichtweise*. Hamburg: Dr. Kovac 1995.

KOBEL, Erwin *Alfred Döblin: Erzählkunst im Umbruch*. New York/ Berlin: De Gruyter 1985.

KÖHN, Barbara : « Alfred Döblins provokatorische Beurteilung deutscher politischer Institutionen zum Zweck institutioneller Erneuerung ». In: *Internationales Alfred Döblin Kolloquium Mainz 2005: Alfred Döblin zwischen Institution und Provokation*. Hrsg. von Yvonne Wolf. Jahrbuch für Internationale Germanistik. Vol. 90. Bern: Peter Lang 2007, pp. 99- 138.

« Alfred Döblins Katholizismus-Kontinuität oder Diskontinuität? ». In: *Internationales Alfred Döblin- Kolloquium Lausanne 1987.* Hrsg. von Werner Stauffacher. Jahrbuch für Internationale Germanistik. Vol. 28. Bern: Peter Lang 1991, pp. 51- 67.

« Alfred Döblin und die Sozialdemokratie ». In: *Internationales Alfred Döblin- Kolloquium Marbach/ Berlin 1984/85*. Hrsg. von Werner Stauffacher. Jahrbuch für Internationale Germanistik. Vol. 24. Bern: Peter Lang 1988, pp. 127- 142.

« Döblins Rationalitätkritik in *Prometheus und das Primitive* ». In: *Internationales Alfred Döblin- Kolloquium Bergamo 1999*. Hrsg. von Torsten Hahn. Jahrbuch für Internationale Germanistik. Vol. 51. Bern: Peter Lang 2002, pp. 223- 242.

KOOPMANN, Helmut :*Der klassisch- moderne Roman in Deutschland. Thomas Mann, Alfred Döblin, Hermann Broch*. Stuttgart: Kohlhammer 1983.

KREUTZER, Leo : *Alfred Döblin: Sein Werk bis 1933*. Stuttgart: Kohlhammer 1970.

KRUSCHE, Dietrich : *Literatur und Fremde: Zur Hermeneutik kulturräumlicher Distanz*. München: Incidium 1985.

KUTTNIG, Beat : *Die Nietzsche- Aufsätze des jungen Alfred Döblin*. Bern/New York: Peter Lang 1995 [Coll. „Tausch". Vol.8].

KYORA, Sabine : « Die Literatur der Moderne und die Institution des Gerichts: Döblins Prozesse ». In: *Internationales Alfred Döblin Kolloquium Mainz 2005: Alfred Döblin zwischen Institution und Provokation*. Hrsg. von Yvonne Wolf. Jahrbuch für Internationale Germanistik. Vol. 90. Bern: Peter Lang 2007, pp. 203-212 .

LINKS, Roland : *Alfred Döblin*. München: Beck 1981.

MAAß, Ingrid : *Regression und Individuation. Alfred Döblins Naturphilosophie und späte Romane vor dem Hintergrund einer Affinität zu Freuds Metapsychologie*. Frankfurt am Main: Peter Lang 1997 [Coll. « Hamburger Beiträge zur Germanistik ». Vol. 24].

MEYER, Jochen : *Alfred Döblin 1878-1978. Eine Ausstellung des Deutschen Literaturarchivs im Schiller- Nationalmuseum*. Catalogue Nr. 30. Marbach 1978.

MÜLLER-SALGET, Klaus : *Alfred Döblin. Werk und Entwicklung*. Bonn: Herbert Grundmann 1988.

MUTSCHLER, Friedrich : *Alfred Döblin: Autonomie und Bindung. Untersuchungen zum Werk und Person bis 1933*. Hrsg. von Gotthart Wunberg. Frankfurt am Main: Peter Lang 1993.

REICH-RANICKI, Marcel : *Sieben Wegbereiter: Schriftsteller des 20. Jahrhunderts: Schnitzler, Mann, Döblin, Musil, Kafka, Tucholsky, Brecht.* Stuttgart: Deutsche Verlags- Anstalt 2002.

SANDER, Gabriele : *Alfred Döblin.* Stuttgart: Reclam 2001.

« Döblin im Urteil seiner Zeitgenossen: Provokateur und Vermittler ». In: *Internationales Alfred Döblin Kolloquium Mainz 2005: Alfred Döblin zwischen Institution und Provokation*. Hrsg. von Yvonne Wolf. Jahrbuch für Internationale Germanistik. Vol. 90. Bern: Peter Lang 2007, pp. 17- 34.

SCHOLVIN, Ulrike : *Döblins Metropolen : über reale und imaginäre Städte und die Travestie der Wünsche*. Weinheim/Basel: Beltz 1985 [Coll. „Frauenforschung. Vol.2].

SCHUSTER, Ingrid : *Alfred Döblin im Spiegel der zeitgenössischer Kritik*. Bern: Francke 1973.

SPIES, Bernhard : « Alfred Döblin und Heinrich Mann in der Weimarer Republik. Die « Geistigen » und die Demokratie ». In: *Internationales Alfred Döblin Kolloquium Mainz 2005: Alfred Döblin zwischen Institution und Provokation*. Hrsg. von Yvonne Wolf. Jahrbuch für Internationale Germanistik. Vol. 90. Bern: Peter Lang 2007, pp. 139- 152.

VANOOSTHUYSE, Michel : *Le roman historique. Mann, Brecht, Döblin*. Paris: PUF 1996.

Alfred Döblin. Voix allemandes. Paris: Belin 2005.

VEIT, Wolfgang :*Erzählende und erzählte Welt im Werk Alfred Döblins: Schichtung und Ausrichtung der epischen Konzeption in Theorie und Praxis.* Tübingen 1970.

WEYEMBERGH- BROUSSART, Monique : *Alfred Döblin*. *Seine Religiosität in Persönlichkeit und Werk.* Abhandlungen zur Kunst, Musik- und Literaturwissenschaft.Vol. 76. Bonn: Bouvier & Co 1970.

ZALUBSKA, Cecylia : *Döblins Reflexionen zur Epik im Spiegel ausgewählter Romane*. Poznan: Université Adama Mickiewicza 1980.

B. <u>Son œuvre narrative et théorique</u>

BARTSCHERER, Christoph : *Das Ich und die Natur. Alfred Döblins literarischer Weg im Licht seiner Religionsphilosophie*. Paderborn: Igel Verlag Wissenschaft 1997.

BERGNER, Klaus- Dieter : *Natur und Technik in der Literatur des frühen Expressionismus.* Frankfurt am Main/ New York: Peter Lang 1998.

BIEDERMANN, Walter: *Die Suche nach dem dritten Weg. Linksbürgerliche Schriftsteller am Ende der Weimarer Republik. Heinrich Mann, Alfred Döblin, Erich Kästner.* Inauguraldissertation. Frankfurt am Main: Wolfgang Goethe Universität 1982.

DOLLINGER, Roland : « Döblins Stellung zwischen avantgardistischer Technikeuphorie und naturphilosophischer Romantik ». In: *Internationales Alfred Döblin- Kolloquium Berlin 2001.* Hrsg. von Hartmut Eggert und Gabriele Prauß. <u>Jahrbuch für Internationale Germanistik</u>. Vol. 69. Bern: Peter Lang 2003, pp. 167-178.

EGGEBRECHT, Axel : « Zu Döblins Erfolg [Auseinandersetzung mit Alfred Döblins Roman *Berlin* Alexanderplatz erschienen 1929 in Berlin und Max Rychners darüber in der *Neuen Schweizer* Rundschau abgedruckten Rezension] ». In: *Die Weltbühne* 26. I (1930), pp.208-211.

ELM, Ursula: *Literatur als Lebenanschauung, zum ideengeschichtlichen Hintergrund von Alfred Döblins „Berlin Alexanderplatz"*. Bielefeld: Aisthesis 1991.

ERHARDT, Jacob : *Alfred Döblins „Amazonas- Trilogie"*. Worms: Heintz 1974.

FANG, Weigui: *Das Chinabild in der deutschen Literatur, 1871-1933 : ein Beitrag zur komparatistischen Imagologie*. Frankfurt am Main: Peter Lang 1991.

FEE, Zheng: *Alfred Döblins Roman „ Die Drei Sprünge des Wang- Lun"*. Frankfurt am Main/ New York/ Bern: Peter Lang 1991.

FELBERT, Ulrich von :*China und Japan als Impuls und Exempel: fernöstliche Ideen und Motive bei Döblin, Brecht, Egon Erwin Kisch.* Frankfurt am Main: Peter Lang 1986.

GATHGE, Roderich : « Die Naturphilosophie Alfred Döblins: Begegnungen mit östlicher Weisheit und Mystik ». In: *Internationales Alfred Döblin- Kolloquium Marbach/ Berlin 1984/85*. Hrsg.von Werner Stauffacher. Jahrbuch für Internationale Germanistik. Vol.24. Bern: Peter Lang 1988, pp. 16- 29.

GENZ, Julia : « Analphabetismus als Provokation- Alfred Döblins Roman *Babylonische Wandrung* ». In: *Internationales Alfred Döblin- Kolloquium Strasbourg* 2003. Hrsg. von Christine Maillard und Monique Mombert. Jahrbuch für Internationale Germanistik. Vol. 75. Bern: Peter Lang 2006, pp. 259- 272.

GOURIOU, Catherine : « Vom Fatum zum Heiligen. Untersuchungen zur Mythopoetik in Döblins Spätwerk ». In: *Internationales Alfred Döblin- Kolloquium Strasbourg 2003.* Hrsg. von Christine Maillard und Monique Mombert. Jahrbuch für Internationale Germanistik. Vol. 75. Bern: Peter Lang 2006, pp. 127- 152.

GRABER, Heinz : *Alfred Döblins Epos „Manas"*. Bern: Francke 1967.

HEINZE, Dagmar : *Kulturkonzepte in Alfred Döblins „Amazonas Trilogie"*. Trier: Wissenschaftler Verlag 2002.

HEY'L, Bettina : « Alfred Döblins anthropologischer Text *Unser Dasein* zwischen Hermeneutik und Dekonstruktion ». In: *Internationales Alfred Döblin- Kolloquium Bergamo 1999.* Hrsg. von Torsten Hahn. Jahrbuch für Internationale Germanistik. Vol. 51. Bern: Peter Lang 2002, pp. 185- 208.

HOFMANN, Michael : « Europäische Zivilisationskritik, indianische Mythen und moderne Mythopoetik. Alfred Döblins *Amazonas*- Trilogie im Lichte von Le Clézios *Le Rêve mexicain* ». In: *Internationales Alfred Döblin- Kolloquium Strasbourg 2003.* Hrsg. von Christine Maillard und Monique Mombert. Jahrbuch für Internationale Germanistik. Vol. 75. Bern: Peter Lang 2006, pp. 107- 126.

Interkulturelle Literaturwissenschaft. Eine Einführung. Paderborn: Wilhelm Fink 2006.

KEIL, Thomas : *Alfred Döblins „Unser Dasein". Quellenphilologische Untersuchungen*. Würzburg: Königshausen und Neumann 2005 [Coll. „Würzburger Beiträge zur deutschen Philosophie". Vol. 29].

KESTEN, Hermann : « Alfred Döblin. *Babylonische Wandrung oder Hochmut kommt vor dem Fall* » (1934). In: *Die Sammlung. I. Jahrgang. Literarische Monatsschrift*. Hrsg. von Klaus Mann. Rogner und Bernhard 1986.

KÖHN, Barbara : « Döblins Naturphilosophie- ein Universalismus ». In: *Internationales Alfred Döblin- Kolloquium* Marbach/ Berlin 1984/85. Hrsg. von Werner Stauffacher. Jahrbuch für Internationale Germanistik. Vol.24. Bern: Peter Lang 1988 , pp. 31- 42.

« Döblins Rationalitätskritik in *Prometheus und das Primitive* ». In: *Internationales Alfred Döblin- Kolloquium Bergamo 1999.* Hrsg. von Torsten Hahn. Jahrbuch für Internationale Germanistik. Vol. 51. Bern: Peter Lang 2002, pp. 227 -242.

KOJIMA, Hajime: « Bemerkungen zu Alfred Döblins Roman *Die drei Sprünge des Wang- lun* ». In: *Internationales Alfred Döblin- Kolloquium Marbach/ Berlin* 1984/85. Hrsg.von Werner Stauffacher. Jahrbuch für Internationale Germanistik. Vol.24. Bern: Peter Lang 1988 , pp. 10- 15.

KÖPKE, Wulf : « Der Beginn von Döblins babylonischer Wandrung ». In: *Internationales Alfred Döblin- Kolloquium Paris 1993*. Hrsg. von Michel Grunewald. Jahrbuch für Internationale Germanistik. Vol. 41. Bern: Peter Lang 1995, pp. 67-84.

MA, Jia: *Döblin und China*. Frankfurt am Main: Peter Lang 1993.

MAILLARD, Christine : « Critique de la science et théorie de la connaissance dans les « écrits philosophiques » d'Alfred Döblin : *Das Ich über der Natur* et *Unser Dasein* ». In : *Littérature et théorie de la connaissance 1890-1935. Literatur und Erkenntnistheorie 1890-1935.* Presses Universitaires de Strasbourg 2004.

NEUKRANTZ, Klaus : « Alfred Döblin: Berlin Alexanderplatz » (Décembre 1929) In: *Die Linkskurve* I/II. Nr 5. 1929/ 1930, pp. 30-31.

O'NEILL, Patrick : Alfred Döblin's *„Babylonische Wandrung": a study* (angl.). Frankfurt am Main: Peter Lang 1974.

PFANNER, Helmut F. : « Die Wiederspiegelung der Exilerfahrung in Alfred Döblins *Babylonische Wandrung* ». In: *Internationales Alfred Döblin- Kolloquium* Lausanne 1987. Hrsg. von Werner Stauffacher. Jahrbuch für Internationale Germanistik. Vol. 28. Bern: Peter Lang 1991, pp. 68- 82.

PRAUß, Gabriele : « Oralität und Literalität. Formen der Rede als rationalismuskritische Diskurselemente in Alfred Döblins Roman *Babylonische Wandrung oder Hochmut kommt vor dem Fall* ». In: *Internationales Alfred Döblin- Kolloquium Bergamo 1999.* Hrsg. von Torsten Hahn. Jahrbuch für Internationale Germanistik. Vol. 51. Bern: Peter Lang 2002, pp. 209- 226.

QUAL, Hannelore : *Natur und Utopie: Weltanschaauung und Gesellschaftsbild in Alfred Döblins Berge, Meere und Giganten.* München: Iudicium 1992.

SCHMIDT-BERGMANN, Hansgeorg : « Der historische Roman und das Exil. Überlegungen zu Döblins « Amazonas »-Roman ». In: *Internationales Alfred Döblin- Kolloquium Lausanne 1987.* Hrsg. von Werner Stauffacher. Jahrbuch für Internationale Germanistik. Vol. 28. Bern: Peter Lang 1991, pp. 90- 102.

SCHÖNE, Albrecht : « Döblin – *Berlin Alexanderplatz* ». In: *Der deutsche Roman. Vom Barock bis zur Gegenwart*. Vol.2. Düsseldorf: Benno von Wiese 1965.

SCHUSTER, Ingrid : *China und Japan in der deutschen Literatur*. Bern/ München: Peter Lang 1988.

SCIMONELLO, Giovanni : « Nietzsche und Münchhausen. Döblins Stellungsnahme zu Nietzsches Philosophie und Zivilisationskritik in den Romanen *Die drei Sprüngedes Wang- lun* und *Berge Meere und Giganten* ». In: *Internationales Alfred Döblin- Kolloquium Bergamo* 1999. Hrsg. von Torsten Hahn. Jahrbuch für Internationale Germanistik. Vol. 51. Bern: Peter Lang 2002, pp. 87- 106.

STANČIĆ, Mirjana : « Die spezifische Bildlichkeit des Romans *Der neue Urwald*. Ein Beitrag zur Poetik der Exilliteratur Alfred Döblins ». In: *Internationales Alfred Döblin- Kolloquium Lausanne 1987.* Hrsg. von Werner Stauffacher. Jahrbuch für Internationale Germanistik. Vol. 28. Bern: Peter Lang 1991, pp.112-119.

STAUFFACHER, Werner : « Las Casas bei Alfred Döblin und Reinhold Schneider ». In: *Internationales Alfred Döblin- Kolloquium Marbach/ Berlin 1984/85.* Hrsg. von Werner Stauffacher. Jahrbuch für Internationale Germanistik. Vol.24. Bern: Peter Lang 1988 , pp. 59- 75.

« Zwischen altem und neuem Urwald. Zum Geschichtsbild von Döblins *Amazonas* ». In: *Internationales Alfred Döblin- Kolloquium Lausanne 1987.* Hrsg. von Werner Stauffacher. Jahrbuch für Internationale Germanistik. Vol. 28. Bern: Peter Lang 1991, pp. 103- 111.

WEIJAN, Liu: *Die daoistische Philosophie im Werk von Hesse, Döblin und Brecht*. Bochum: Brockmeyer 1991.

WEYEMBERGH- BROUSSART, Monique : « Ein Aspekt der Erzähler- Eingriffe in *Babylonische Wandrung* ». In: *Internationales Alfred Döblin- Kolloquium Lausanne 1987*. Hrsg. von Werner Stauffacher. Jahrbuch für Internationale Germanistik. Vol. 28. Bern: Peter Lang 1991, pp. 83- 89.

ZHONGHUA, Luo: *Alfred Döblins "Die drei Sprünge des Wang-lun" : ein chinesischer Roman?* Frankfurt am Main: Peter Lang 1991.

Section 2. Döblin et l'exil

Die deutsche Literatur in Text und Darstellung. Neue Sachlichkeit, Literatur im „Dritten Reich" und Exil. Stuttgart: Reclam 1995.

ACKERMANN, Michael : *Exilliteratur 1933- 1945*, Frankfurt am Main: Peter Lang 2004.

BETZ, Albrecht: *Exil und Engagement. Deutsche Schriftsteller im Frankreich der dreissiger Jahre.* München: Text + Kritik 1986.

CHAUVIN, Daniel: *«* Jeremie, Ezechiel, Isaie: L'exil et la parole ». *In: Exil et littérature*. Ouvrage collectif proposé par Jacques Mounier. Equipe de recherche sur le voyage. Université des langues et des lettres de Grenoble: Ellug 1986.

CHELINI, Jean/ BRANTHOMME, Henry: *Les chemins de Dieu. Histoires des pèlerinages chrétiens des origines à nos jours*. Paris: Hachette 1982.

DOLLINGER, Roland : *Totalität und Totalitarismus im Exilwerk Döblins*. Würzburg: Königshausen und Neumann 1994.

KIESEL, Helmuth : *Literarische Trauerarbeit: Das Exil und Spätwerk Alfred Döblins*. Tübingen: M. Niemeyer 1986.

KLEINSCHMIDT, Erich : « Man lasse uns den ganzen Menschen und die ganze Welt ». Alfred Döblins literaturgeschichtliche Überlegungen im Exil ». In: *Internationales Alfred Döblin- Kolloquium Marbach/ Berlin 1984/85.* Hrsg. von Werner Stauffacher. Jahrbuch für Internationale Germanistik. Vol.24. Bern: Peter Lang 1988 , pp. 43- 58.

KOOPMANN, Helmut : *Der klassisch- moderne Roman in Deutschland. Thomas Mann, Alfred Döblin, Hermann Broch*. Stuttgart: Kohlhammer 1984 [Coll. « Sprache und Literatur ». Vol. 113].

KREBS, Gilbert/ SCHNEILIN, Gérard: *Exil et résistance au national-socialisme 1933-1945.* Asnières: Publications de l'Institut d'Allemand d'Asnières. Presses de la Sorbonne Nouvelle 1998.

MILNER, Max: *Exil, errance et marginalité dans l'œuvre de* Bernanos. Paris: Presses Sorbonne nouvelle 2004.

PALMIER, Jean- Michel : *Weimar en exil: le destin de l'émigration intellectuelle allemande antinazie en Europe et aux Etats-Unis. Vol.1: Exil en Europe, 1933-1940: de l'incendie du Reichstag à la guerre d'Espagne*. Paris: Payot 1988.

ROBERT, Valérie : *Partir ou rester? Les intellectuels allemands devant l'exil (1933- 39)*. Paris: Presses de la Sorbonne Nouvelle 2001.

TRAVERSO, Enzo : *La pensée dispersée : figures de l'exil judéo- allemand*. Paris: (Éd.) Leo Scheer 2004 [Coll. « Lignes »].

VANOOSTHUYSE, Michel : *Persuasion et délibération dans le roman historique allemand de l'exil (H. Mann, B. Brecht, A. Döblin)*. Paris: PUF 1988.

WAMBSGANZ, Friedrich : *Das Leid im Werk Alfred Döblins. Eine Analyse des späten Romane in Beziehung zum Gesamtwerk*. Frankfurt am Main: Peter Lang 1999.

WEGNER, Matthias: *Exil und Literatur. Deutsche Schriftsteller im Ausland 1933-1945*. Frankfurt am Main/ Bonn: Athenäum 1967.

SECTION 3. Littérature secondaire (autres auteurs)

A. *L'Allemagne des années Döblin*

DROZ, Jacques : *Histoire des doctrines politiques en Allemagne*. Paris: PUF 1978.

GANGL, Manfred/ ROUSSEL, Hélène : *Les intellectuels et l'Etat sous la République de Weimar.* Centre de Recherche Philia Distribution commerciale. Université Paris VIII Vincennes: CID 1993.

GRUNEWALD, Michel : *Le milieu intellectuel de gauche en Allemagne, sa presse et ses réseaux* (1890- 1960). Bern: Peter Lang 2002.

Le discours européen dans les revues allemandes (1918-1933)- (1933-1939). Bern/ New York: Peter Lang 1997.

HABERMAS, Jürgen : *Der philosophische Diskurs der Moderne.* Frankfurt am Main: Suhrkamp 1989.

KAUFMANN, Hans/ SCHILLER, Dieter : *Geschichte der deutschen Literatur von den Anfängen bis zur Gegenwart*. Vol. 10 (1917 bis 1945). Berlin: Volk und Wissen 1973.

KRACAUER, Siegfried : *Rues de Berlin et d'ailleurs.* Paris: Gallimard 1995.

LACOUE- LABARTHE, Philippe/ NANCY, Jean- Luc : *Le mythe nazi.* Paris: Éditions de l'aube 1998.

LÜTZELER, Paul Michael :*Der Schriftsteller als Politiker, zur Europa-Essayistik in Vergangenheit und Gegenwart.* Mainz: Akademie der Wissenschaften und Literatur 1997.

NOLTE, Ernst :*Les fondements historiques du national- socialisme*. Paris: Éditions du Rocher 1998 [Coll. « Agora »].

NURDIN, Jean :*Le rêve européen des penseurs allemands (1700-1950)*. Villeneuve -d'Ascq: Presses universitaires du Septentrion 2003.

RICHARD, Lionel : *La vie quotidienne sous la République de Weimar (1919-1933).* Paris: Hachette 1983.

STADELMANN, Rudolf : « Deutschland und die westeuropäischen Revolutionen » . In: *Deutschland und Westeuropa*. Laupheim: Steiner 1948, pp.11-33.

VERMEIL, Edmond : *L'Allemagne contemporaine (1919-1924).* Paris: Alcan 1925.
L'Allemagne contemporaine sociale, politique, culturelle (1890- 1950). Paris. Aubier 1952.

WINKLER, Heinrich August : *Der lange Weg nach Westen.* Vol. 1: *Deutsche Geschichte vom Ende des alten Reichs bis zum Untergang der Weimarer Republik/* Vol. 2: *Deutsche Geschichte vom „Dritten Reich" bis zur* Wiedervereinigung. München: Beck 2000.

B. Philosophies orientales et réception de l'Orient

Dictionnaire de la sagesse orientale : bouddhisme, hindouisme, taoïsme, zen, Paris: Robert Laffont 1989.

Hindouisme, bouddhisme, taoïsme. Les textes fondamentaux des grandes religions d'Asie. Le Point Hors- série. Janvier-février 2006.

« Le taoïsme. Miroir immortel de la sagesse chinoise ». In : *Religions et Histoire* (N°4 septembre- octobre 2005), pp.5-13.

BAUDOUIN, Bernard : *L'hindouisme: une renaissance spirituelle.* Paris: De Vecchi 1996.

BIES, Jean : *Retour à l'essentiel*. *Quelle spiritualité pour l'homme d'aujourd'hui ?* Paris: Dervy livres 1986.

BOUISSON, Anne-Marie : *Keyserling et l'Ind*e. Université Lille III: Diffusion Hachette Champion 1978.

BROSSE, Jacques : *Zen et Occident.* Paris: Albin Michel 1999 [Coll. « Spiritualités vivantes »].

CHENG, Anne : *Histoire de la pensée chinoise*. Paris: Seuil 1998.

CHONE, Aurélie (dir. MAILLARD, Christine) : *L'Occident à la rencontre de l'Orient dans la première moitié du XX e siècle: Intégration et transformation du savoir sur l'Orient dans l'espace germanophone à travers l'œuvre de Rudolf Steiner, Carl Gustav Jung et Hermann Hesse*. Thèse de doctorat: Études germaniques modernes et contemporaines. Université Strasbourg II 2002.

DETRIE, Muriel : *Littérature et extrême- Orient : le paysage extrême- oriental, le taoïsme dans la littérature européenne.* Paris: Champion 1999.

DROIT, Roger- Pol . *L'oubli de l'Inde.* Paris: PUF 1989.

FERNANDEZ, Bernard :*Identité nomade*. *De l'expérience d'Occidentaux en Asie.* Paris: Economica 2002.

FUCHS- SUMIYOSHI, Andrea :*Orientalismus in der deutschen Literatur*. *Untersuchungen zu Werken des 19. und 20. Jahrhunderts, von Goethes West-östlichem Divan bis Thomas Manns Joseph-Tetralogie.* Hildesheim/ New York: G. Olms 1984.

GRAF, Hilda C. : *Histoire de la mystique.* Paris: Seuil 1972.

HENTSCH, Thierry : *L'Orient imaginaire*, *la vision politique occidentale de l'Est méditerranéen.* Paris: Édition de Minuit 1987.

HERBERT, Jean : *Vocabulaire de l'hindouisme.* Paris: Dervy livres 1985 [Coll. « Mystiques et Religions »].

HSIA, Adrian : *Hermann Hesse und China. Darstellung, Materialen und Interpretation.* Frankfurt am Main: Suhrkamp 1974.
Deutsche Denker über China. Frankfurt am Main: Insel Taschenbuch 1985.

HULIN, Michel : *Hegel et l'Orient.* Paris: J. Vrin 1979.

JULLIEN, François/ MARCHAISSE, Thierry : *Penser d'un dehors (La Chine). Entretiens d'extrême- Occident.* Paris: Seuil 2000.

KALTENMARK, Max : *Lao- Tseu et le taoïsme.* Paris: Seuil 1974.

LACOMBE, Olivier : *L'élan spirituel de l'hindouisme.* Paris: O.E.I.L.1986 [Coll. « Lumière des peuples »].

LENOIR, Frédéric : *La rencontre du bouddhisme et de l'Occident.* Paris: Albin Michel 2001 [Coll. « Spiritualités vivantes »].

OBADIA, Lionel : *Bouddhisme et Occident.* Paris: L'Harmattan 1999 [Coll. « Religions et sciences humaines »].

RENOU, Louis /FILLIOZAT, Jean :*L'Inde classique: manuel des études indiennes.* Tome 1. Paris: Librairie d'Amérique et d'Orient. Adrien Maisonneuve 1985.

ROLLAND, Romain : *Inde: Journal* (1915- 1943). Paris: Albin Michel 1960 [Coll. « Cahiers Romain Rolland »].

SCHMIDT, Karin :*Das Südamerikabild als personenbezogenes, europäisches Bild und interkontinentales Phänomen*, *imagologische Untersuchung zu Graf Hermann Keyserlings Südamerikanischen Meditationen, mit einer Zusammenfassung in Englisch, Französisch und Spanisch.* Frankfurt am Main: Peter Lang 1993.

SPENCE, Jonathan D. : *La Chine imaginaire: La Chine vue par les Occidentaux de Marco Polo à nos jours.* Presses universitaires de Montréal 2000 [Coll. « Sociétés et cultures de l'Asie »].

TARDAN- MASQUELIER, Ysé : *L'hindouisme: des origines védiques aux courants contemporains*. Paris: Bayard 1999 [Coll. „ Religions en dialogue“].

WEHR, Gerhard : *Carl Gustav Jung in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*. Hrsg. von Kurt Kusenberg. Hamburg: Rowohlt 1969.

C. La civilisation occidentale en question

BAECHLER, Jean : *Esquisse d'une histoire universelle*. Paris: Fayard 2002.

BOTTERO, Jean : *Babylone et la Bible*. Entretiens avec Hélène Montsacré. Paris: Pluriel 1999.

BOUTROUX, Emile : *Science et religion dans la philosophie contemporaine*. Paris: Flammarion 1919.

CALVEZ, Jean-Yves : *La dimension sociale de l'évangélisation. Essai sur un document clé de l'histoire récente des jésuites.* Paris: Desclée de Brouwer 1985.

CHALIAN, Gérard :*Miroirs d'un désastre : chroniques de la conquête espagnole de l'Amérique.* Paris: Éditions de l'Aube 2004.

CHAUNU, Pierre : *Conquête et exploitation des nouveaux mondes* (*XVIe siècle*). Paris: PUF 1977 [Coll. « Nouvelle Clio. L'histoire et ses problèmes »].
L'expansion européenne du XIII e au XV e siècles. Paris: Seuil 1983.

COULMAS, Peter : *Les citoyens du monde : histoire du cosmopolitisme.* Paris: Albin Michel 1995.

DUCHET, Michèle : *Anthropologie et histoire au siècle des Lumières*. Paris: Flammarion 1978.

DUMEZIL, Georges : *L'idéologie tripartite des Indo-européens.* Bruxelles: Latomus 1958.

DUROSELLE, Jean- Baptiste : *L'Europe de 1815 à nos jours.* Paris: PUF 1993.
L'idée d'Europe dans l'histoire. Paris: Denoël 1965.

GIRAULT, René / Robert, Frank : *Turbulente Europe et nouveaux mondes (1914-1941)*. Paris: Payot 2004.

GLASSNER, Jean-Jacques : *La Tour de Babylone. Que reste-t-il de la Mésopotamie?* Paris: Seuil 2003 [Coll. « L'Avenir du passé »].

GOLLWITZER, Heinz : *Europabild und Europagedanke : Beiträge zur deutschen Geistgeschichte des 18. und 19. Jahrhunderts*. München: Beck 1954.

GUARDINI, Romano : *Das Ende der Neuzeit: ein Versuch zur Orientierung*. Würzburg: Werkbund 1950.

L'univers religieux de Dostoïevski. Paris: Seuil 1947.

GUSDORF, Georges :*Dieu, la Nature, l'Homme au siècle des Lumières*. Paris: Payot 1972.

Science et foi: un débat de conscience de l'Occidental moderne. Paris: Revue de l'évangélisation 1956.

GUTTIEREZ, Gustavo : *Dieu ou l'or des Indes occidentales (1492-1992). Las Casas et la conscience chrétienne.* Paris: Éditions du Cerf 1992 [Coll. « Collection Théologies »].

HADOT, Pierre : *Qu'est- ce que la philosophie antique ?* Paris. Gallimard 1995.

La philosophie comme manière de vivre. Paris: Albin Michel 2001.

HUNTINGTON, Samuel : *Le choc des civilisations.* Paris: Odile Jacob 2000.

KOFMAN, Sarah : *Nietzsche et la scène philosophique*. Paris: Galilée 1986.

LANGLOIS, Georges : *Histoire de la civilisation occidentale.* Laval (Québec)/ Lyon: Éditions Beauchemin 2000 [Coll. « Chronique sociale »].

LE GOFF, Jacques : *Un long Moyen Âge*. Paris: Tallandier 2004.

MEUNIER, Mario : *La Légende dorée des dieux et des héros. Nouvelle mythologie classique revue et augmentée*. Paris: Albin Michel 1961.

MILZA, Pierre : *Les Relations Internationales de 1871 à 1914.* Paris: Armand Colin 1995 [Coll. « Cursus Histoire »].

Les fascismes. Paris: Seuil 1985 [Coll. « Points Histoire »].

MORIN, Edgar : *Le Paradigme perdu. La nature humaine*. Paris: Seuil 1973.

MOLLAT DU JOURDIN, Michel : *Les explorateurs du XIIIe au XVI e siècles. Premiers regards sur des nouveaux mondes.* Paris: Éditions du CTHS 2005.

MOMMSEN, Wolfgang J. : *Der europäische Imperialismus.* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1979.

MOURA, Jean- Marc : *La littérature des lointains: Histoire de l'exotisme européen au XXe siècle.* Paris: Honoré Champion 1998 [Coll. « Bibliothèque de littérature générale et comparée »].

NAVET, Eric : *L'Occident barbare et la philosophie sauvage. Essai sur le mode d'être et de penser des Indiens Ojibwé*. Paris: Homnisphères 2007 [Coll. « Univers des possibles »].

NEMO, Philippe : *Qu'est- ce que l'Occident ?* Paris: PUF 2004 [Coll. « Quadrige »].

PHILONENKO, Alexis :« Nietzsche contre le nihilisme ». In : *Le Magazine littéraire* N° 383. Janvier 2000, pp. 18-22.

REIK, Theodor : *Mythe et culpabilité. Crime et châtiment de l'humanité* [1957]. Trad. fr. par Geneviève Petit. Paris: PUF 1979.

SHAYEGAN, Daryush : « Les valeurs des Lumières sont-elles universelles? ». In: *Les Lumières. Des idées pour demain ?* Télérama hors- série 2006, pp.65-68.

STEDING, Christoph : *Das Reich und die Krankheit der europäischen Kultur.* Hamburg: Hanseat 1943.

TAYLOR, Charles : *Le malaise de la modernité.* Paris: Éditions du Cerf 2002 [Coll. « Humanités »].

TESSIER, Yves : *Histoire de la civilisation occidentale.* Paris/ Montréal: Guérin 1995 [Coll. « Dossiers Collégiaux »].

TOUCHARD, Jean : *Histoire des idées politiques.* Tome 2: *Du XVIIIe siècle à nos jours*). Paris: PUF 1991 [Coll. « Thémis Science politique »].

TROUSSON, Raymond : *Le thème de Prométhée dans la littérature européenne.* Genève: Librairie Droz 2001.

VEYNE, Paul : *Quand notre monde est devenu chrétien (312-394)*. Paris: Albin Michel 2007 [Coll. « Idées »].

WINNIG, August : *Europa. Gedanken eines Deutschen.* Berlin: Eckart 1938.

WIRSING, Giselher : *Zwischen Europa und die deutsche Zukunft.* Jena: E. Diederich 1932.

ZUMTHOR, Paul : *Babel ou l'inachèvement*. Paris: Seuil 1997.
La mesure du monde. Paris: Seuil 1997.

D. Identité/ Altérité :

AFFERGAN, Francis : *La pluralité des mondes : vers une autre anthropologie.* Paris: Albin Michel 1997.

BAUDRILLARD, Jean : *Figures de l'altérité.* Paris: Descartes 1994.

BRETON, Stanislas : *L'autre et l'ailleurs.* Paris: Descartes 1995.

BRION, Marcel: *Bartholomé de Las Casas: père des Indiens.* Paris: Plon 1927 [Coll. « Le roseau d'or »].

CARFATAN, Serge: *Conscience et connaissance de soi.* Presses universitaires de Nancy 1992 [Coll. « Philosophie »].

CREPON, Marc : *Altérités de l'Europe*. Paris: Galilée 2006 [Coll. « La philosophie en effet »].

HELL, Bertrand : *Le sang noir: chasse et mythe du sauvage en Europe.* Paris: Flammarion 1997 [Coll. « Champs »].

KRISTEVA, Julia : *Etrangers à nous-mêmes.* Paris: Gallimard 1998 [Coll. « Folio Essais »].

LEIRIS, Michel : *Cinq études d'ethnologie.* Paris: Éditions Gonthier 1969 [Coll. « Bibliothèque Médiations »].

LEROI- GOURHAN, André : *Le Geste et la parole.* Tome 1: *Technique et langage*. Paris: Albin Michel 1964.

MOSCOVICI, Serge : *La société contre nature*. Paris: Seuil 1994.

QUENTIN, Florence : « La chute de l'Empire inca ». In: *Les mystiques.* Le Monde des religions n°23. Mai-juin 2007, pp.9-13.

SELIM, Abou : *La « République » jésuite des Guarani (1609- 1768) et son héritage*. Paris: Librairie Académique Perrin/UNESCO 1995.

STENOU, Katérina : *Images de l'autre : la différence : du mythe au préjugé.* Paris: Seuil 1998.

TAYLOR, Anne-Christine: *L'Inca, l'Espagnol et les sauvages (XVe- XVIIIe siècles).* Paris: Recherche sur les civilisations 1986.

VALLOIS, Henri-Victor : *Les races humaines.* Paris: PUF 1971 [Coll. « Que sais-je ? »].

TODOROV, Tzvetan : *Nous et les autres.* Paris: Seuil 1989.

INDEX DES OEUVRES DE DÖBLIN

Nous faisons figurer les titres d'ouvrages en italique. Les titres d'articles sont présentés en romain.

Amazonas. Romantrilogie 15, 18, 27-29, 112, 152, 153, 157, 160, 252n, 366, 382-384, 386n, 387-393, 395, 397, 399- 404, 406-408, 410, 411, 412n, 414, 416n, 417, 419-423, 425-429, 430n, 432n, 433n, 434, 435, 444n, 445n, 448n, 456n, 457, 458n, 459n, 464n, 466-468, 471, 472n, 475, 477, 479, 482n, 484, 494, 495, 497, 503, 505n, 506, 509, 510, 513, 515, 519n, 520, 525, 526, 528n-531n, 533, 534n, 536, 539, 540n, 543, 555n, 556, 557n, 568, 569n, 570
An Romanautoren und ihre Kritiker 124n
Aufsätze zur Literatur 12n, 44n, 61n-63n, 93n, 94n,102n, 105n, 111n, 120n, 124n, 130n, 140n, 141n, 145n, 148n, 150n-153n, 155n, 156n, 162n, 163n, 230n, 262n, 268n, 275n, 286n, 319n, 331n, 383n, 414n, 418n, 543n, 563n
Autobiographische Skizze 37n
Babylonische Wandrung oder Hochmut kommt vor dem Fall 20n, 26, 80n, 153, 194, 244-249, 252, 253n, 259-265n, 267-270n, 272, 273n, 275, 276, 278-286n, 289-291, 294, 302-311, 315-318, 323-328n, 331, 334, 335, 338n-343, 345, 346, 349, 351n, 354-356n, 361-364, 366n-372n, 389, 427, 457, 504, 520, 539, 543, 566n
Bemerkungen zu Berge, Meere und Giganten 153n, 163n
Berge, Meere und Giganten 112, 152, 154, 158, 159, 160, 164, 171, 172, 254, 343, 387, 477, 534n
Berlin Alexanderplatz. Die Geschichte vom Franz Biberkopf 147, 152, 233n, 234, 235, 237, 264, 306n, 315, 339, 538
Brief an Arthur Koestler 418n
Brief an Franz de Paula Rost 225n
Briefe 224n, 244n, 245n, 248n, 256n, 271n, 315n
Buddho und die Natur 163, 181n, 192n, 193n, 542n
Der Ernst des Lebens 517n, 558n
Das Ich über der Natur 20n, 21n, 24, 25n, 28n, 110, 148, 163, 166n, 168n-170, 173n, 178n, 181n, 183n, 184n, 188, 189n, 191n, 355n, 363n, 367n, 402n, 432n, 467n, 564
Das Land, in dem ich leben möchte 223
Das Recht der freien Meinungsäußerung 202n, 544n
Das rote Kreuz 555n
Der Bau des epischen Werkes 62n, 94n, 102n, 141, 145n, 563n
Der deutsche Maskenball. Von Linke Poot 50n, 149n, 219, 220, 226n
Der Epiker, sein Stoff und die Kritik 61n, 148n, 151n, 152n
Der Friede von Morgen 478n, 554n
Der Geist des naturalistischen Zeitalters 130n, 155n, 156n, 161, 162n
Der historische Roman und wir 44n, 93n, 150n, 286n, 543n
Die deutsche Literatur (im Ausland seit 1933) 319n, 418n
Die drei Sprünge des Wang-lun. Ein chinesischer Roman 12n, 18n, 20, 23, 29, 33, 35, 37-39n, 49, 56, 58, 59n, 61, 67n, 73, 74n, 76n, 78-84n, 90, 92n, 95n, 99, 102, 104, 107, 108n, 110, 111, 135-127, 140, 146, 152n-154n, 158n, 171n, 200n, 275, 277, 284, 295, 302, 306, 428, 457, 484, 542n, 568, 570
Die Frau in der Klassengesellschaft 98
Die Gesellschaft, das Ich, das Kollektivum 203n
Die Vertreibung der Gespenster 234
Ein neuer Naturalismus? Antwort auf eine Rundfrage 170n
Epilog 61n, 262n, 268n, 275n, 331n, 383n
Es ist Zeit! 240n
Futuristische Worttechnik.Offener Brief an F.T. Marinetti 111n
Kannibalisches 149n
Katastrophe in einer Linkskurve 221n, 236
Kleine Schriften II 169n, 170n
Kleine Schriften IV 517n, 558n
Kunst ist nicht frei, sondern wirksam: ars militans 12n, 230n, 319n
Manas. Epische Dichtung 112, 194
Modern 112, 194
Naturerkenntnis, nicht Naturwissenschaft 169n
Nochmal: Wissen und Verändern 217n, 239n
November 1918. Eine deutsche Revolution. Erzählwerk in drei Teilen 214n, 520, 521n

Prometheus und das Primitive 477, 484, 487, 493n, 495, 497n, 499n, 501, 531n, 568
Republik 234n
Reise in Polen 22n, 303
Rundschreiben 244n
Schicksalsreise. Bericht und Bekenntnis 14n, 19n, 23n, 64n, 83n, 103n, 106n, 113n, 117n, 123n, 128n, 133n, 134, 135n, 164n, 199n, 233n, 243, 245, 250n, 269, 302n, 312, 369n, 412n, 414n, 551, 552n, 560n
Schriften zur Politik und Gesellschaft 98n, 197n, 202n, 203n, 205n, 217n, 221n, 223, 225n, 234n, 236n, 239n, 240n, 414n, 418n, 475n, 478n, 484n, 487n, 495n, 499n, 504n, 507, 508n, 532n, 544n, 554n, 555n, 568n
Schriftstellerei und Dichtung 62n, 63n, 105n, 414n
Stille Bewohner des Rollschrankes 120n
Unser Dasein 22, 24n, 72n, 165, 177n, 183n, 190n, 195, 200n, 201n, 242, 274n, 292, 295n, 296n, 319n
Unsere Sorge der Mensch 205n
Verbrannte und verbotene Bücher 197n, 414n, 475n, 504n, 508n, 532n
Vorwort zu einer erneuten Aussprache 240n
Wadzek und der Kampf mit der Dampfturbine 99
Wallenstein 148, 149, 150, 152n, 153, 275, 457, 482
Wissen und Verändern! 25, 217, 226, 230n, 236n, 237, 238n, 239n, 241n, 243, 570n

INDEX DES NOMS PROPRES

ABELARD (Pierre) 538
ADAMOV (Arthur) 195
ADONIS 280
ADORNO (Theodor) 104, 105n, 488
AFFERGAN (Francis) 139
ALEXANDRE (Le Grand) 106n, 316, 537
ALEXANDRE VI (Pape) 441
ALFINGER (Ambrosio) 410, 488, 540
ANCHIETA (José de) 449n
ARAGON (Louis) 255n
ARENDT(Hannah) 260, 488
ARISTOTE 39, 159, 165, 250, 443, 466n
ARTAUD (Antonin) 106-109
AUGUSTIN (Saint) 284, 370, 524

BABA (Ahmad) 512
BACHELARD (Gaston) 279, 305, 402n
BAHKTINE (Michael) 279
BARTSCHERER (Christoph) 183n
BAUDELAIRE (Charles) 109n, 392, 393n
BAUER (Otto) 219
BEBEL (August) 97, 98, 220
BECHER (Johannes Robert) 147n
BELALCAZAR (Sebastián de) 540
BENOIT (Eric) 360n-362n
BERGERAC (Cyrano de) 393
BERGSON (Henri) 135, 136, 406, 419
BERMANN- FISCHER (Gottfried) 243n, 248
BERNANOS (Georges) 272, 312, 359, 360
BERNHARDT (Oliver) 219, 224, 225n, 248n
BETZ (Albrecht) 252, 358, 359n
BIEDERMANN (Walter) 51n, 228n, 232n
BISMARCK (Otto von) 203, 204, 206
BLANCHOT (Maurice) 271, 272, 413, 414n
BLOCH (Marc) 407
BLUM (Léon) 219
BODE (Ingrid) 152n
BÖLL (Heinrich) 417
BORGES (Jorge Luis) 310
BOTTERO (Jean) 334n, 335, 338, 342n
BRANTHOMME (Henry) 278n
BREDEL (Willi) 147nBRECHT (Bertolt) 42n, 57n, 84, 95n, 201n, 252n, 253, 541
BRION (Marcel) 443n
BROCH (Hermann) 231n, 373n, 411n
BROSSE (Jacques) 126n, 127n
BRUNO (Giordano) 383n, 478, 479, 505, 519, 530, 553
BUBER (Martin) 56, 57, 166
BUFFON (Comte de) 496

CALVEZ (Jean-Yves) 448n, 449n
CAROSSA (Hans) 211
CARTIER (Jacques) 392
CASTAGNARY (Jules) 413n
CELINE (Louis- Ferdinand) 96
CERVANTES (Miguel de) 141, 143
CHAMBERLAIN (Houston Stewart) 396
CHAUNU (Pierre) 389n, 436n, 439-442n, 444n, 447n, 540n
CHAUVIN (Daniel) 297n, 362n
CHELINI (Jean) 278n
CHENG (Anne) 40, 41n, 122n
CHESNEAUX (Jean) 50n
CHEVALIER (Jean) 18n, 76n
CHOURAQUI (André) 362n
CLARI (Robert de) 539
COLOMB (Christophe) 392, 434-437, 439
CONFUCIUS 43, 45, 49, 73, 74, 129, 250
CONRAD (Joseph) 542, 543
COPERNIC (Nicolas) 478, 479, 519, 553
CORTAZAR (Julio) 277
CORTES (Hernan) 36, 440
COURBET (Gustave) 413
CREPON (Marc) 30
CURTIUS (Ernst- Robert) 49-51

DAHN (Felix) 150
DANTE 141, 143, 145
DARWIN (Charles) 167, 396
DELGADO (Theresa) 529
DERRIDA (Jacques) 14, 30, 31n
DIAS (Bartolomeu) 392
DIDEROT (Denis) 432, 507, 508
DIOGENE LAËRCE 83n, 106n
DIX (Otto) 273
DÖBLIN (Peter) 257n
DOGEN (Kigen) 190

DOLLE (Jean- Paul) 136
DOLLINGER (Roland) 471
DOSTOÏEVSKI (Fédor) 19n, 114-116, 231n, 310, 353, 367n, 466, 567
DREYFUS (Capitaine Alfred) 225
DROIT (Roger-Pol) 78n
DUCHET (Michèle) 496
DUMEZIL (Georges) 183
DURCKHEIM (Karlfried Graf) 273, 274n
DÜRER (Albrecht) 36
DÜSING (Wolfgang) 149, 226n, 570n
DWINGER (Edwin Erich) 211

EBERS (Georg) 150
EBERT (Friedrich) 147, 216, 218n, 220
EGGEBRECHT (Axel) 234, 235n
EHRENSTEIN (Albert) 55-57
EINSTEIN (Albert) 398, 399n
ELIADE (Mircea) 305-308, 458
ENGELS (Friedrich) 208
EPICURE 288
ERHARDT (Jacob) 404n, 456n, 464n, 477n, 553n, 555n
ERNST (Paul) 52
ESCHYLE 494, 537

FALKE (Konrad) 484
FEDERMANN (Nikolaus) 540
FELBERT (Ulrich von) 95n, 201n
FELDMANN (Joseph) 325
FERNANDEZ (Bernard) 138n
FEUCHTWANGER (Lion) 315n
FINCK (Werner) 231
FOUCAULT (Michel) 101, 102, 165
FRANKLIN (Benjamin) 508, 509
FRAZER (Sir John) 482, 483n
FRENSSEN (Gustav) 211
FREUD (Sigmund) 21, 58, 70, 71, 161, 184, 291, 316, 353, 355, 398, 399n, 488, 493n, 519, 556n
FROBENIUS (Georg) 51

GABOR (Andor) 221
GALILEE (Galileo Galilei dit) 447, 519, 524, 553
GAMA (Vasco de) 392
GANDHI (Mohandas Karamchand) 89-92
GANGL (Manfred) 213n
GAO (Xingjian) 43n
GARCIA MARQUEZ (Gabriel) 310
GHEERBRANT (Alain) 18n, 76n
GIACOMETTI (Alberto) 184
GIRARD (René) 470, 471n, 473, 474
GLASSNER (Jean- Jacques) 333n, 334n, 339n, 341n, 342n
GOBINEAU (Arthur de) 396
GOETHE (Johann Wolfgang) 47, 44, 114, 116, 480, 489, 508
GOLLONG (Heinz) 224n, 243
GRASS (Günther) 417
GRENAND (Jean-Pierre) 567n
GROOT (J.J.M.) 37, 57
GRUBE (Wilhelm) 37
GRUNEWALD (Michel) 244n

HADOT (Pierre) 78, 79, 160n, 371
HALLER (Albrecht von) 46
HANNIBAL 384
HAUER (Wilhelm J.) 187
HEARTFIELD (John) 147n
HEGEL (Friedrich) 34, 47, 50, 208, 387
HEIDEGGER (Martin) 39, 254n, 524
HEIST (Walter) 44n
HELL (Bertrand) 390n
HENRI LE NAVIGATEUR 391
HERDER (Johann Gottfried von) 46n, 47
HERODOTE 339, 340, 536, 548
HESIODE 491, 494
HESSE (Hermann) 42, 48, 52-55, 57n, 524
HINDENBURG (Paul von) 206
HITLER (Adolf) 26, 178n, 198-200, 202, 206, 208, 212-214, 222, 224, 227, 232, 243, 252n, 343, 365, 400n, 403n
HOBBES (Thomas) 110
HOCKE (Gustav René) 30n, 230n
HOFMANN (Michael) 28n, 431, 432n, 433n, 568n, 569n
HÖLDERLIN (Friedrich) 14, 19n, 64, 113-116n, 120, 466, 568
HOMERE 105, 124, 141-143, 256n, 281, 316, 320-323, 326, 340, 384, 548
HORACE 467
HORBACH (E) 270n
HORCKHEIMER, Max 104, 105n, 488
HORWATH (Ödon von) 519n
HSIA (Adrian) 45n, 52n-55n
HUGUET (Louis) 37n, 481
HUME (David) 510, 513, 514
HUSSERL (Edmund) 16, 17n, 21, 524, 525
ILBERG (Werner) 394
ISIDORE 390

JACOBS (Monty) 243
JACQUES-DE-COMPOSTELLE (Saint) 387
JANKELEVITCH (Vladimir) 282, 283, 285-288
JASPERS (Karl) 68, 69, 71, 73n, 75n, 258, 488
JAURES (Jean) 219, 348, 351
JESUS- CHRIST 301, 307, 384, 385, 389, 443, 447, 448, 461
JONAS (Hans) 488
JOYCE (James) 93, 323
JULLIEN (François) 43n, 60n, 64, 65n, 101, 102
JUNG (Carl Gustav) 51, 185-188, 273, 402n, 522, 523
JÜNGER (Ernst) 211n
JUSTINIEN 545

KAFKA (Franz) 541
KANDINSKY (Wassily) 36
KANT (Immanuel) 14, 30, 39, 40n, 169n, 198, 371, 391, 395, 485, 508, 509, 517, 554
KÄSTNER (Erich) 51, 221, 228n, 229, 231
KAUFMANN (Hans)
KESTEN (Hermann) 26, 248n, 311n, 356n, 366n
KEYSERLING (Hermann Graf von) 51
KIERKEGAARD (Søren) 19n, 367, 466, 554
KIESEL (Helmuth) 260n, 267n, 281n, 283n, 399n, 408n, 477n, 485n, 490n, 496n, 547n
KIPLING (Rudyard) 542n, 543
KLABUND 53
KLEIN (Otto) 173, 265n, 272n
KLEINSCHMIDT (Erich) 319n, 418, 563n
KLEIST (Heinrich von) 19n, 64, 113-116n, 466
KOESTLER (Arthur) 418n
KOFMAN (Sarah) 124n, 130n, 143n
KÖHN (Barbara) 238n, 241n, 487, 493n, 570n
KOJIMA (Hajime) 80n, 152n, 542n
KOKOSCHKA (Oskar) 36
KOLBENHEYER (Erwin Guido) 211
KOLDEWEY (Robert) 349
KOOPMANN (Helmut) 231n
KÖPKE (Wulf) 244n
KRACAUER (Siegfried) 252
KREUTZER (Leo) 96n, 153n, 205n, 220, 242n
KRISTEVA (Julia) 312, 313n
KROPOTKINE (Pierre) 167
KRUPP (Gustav) 151

LA BOETIE (Etienne de) 156n, 525-529, 531, 533, 550, 552
LAO TSEU 24, 48, 49, 53, 66, 67n, 128, 129-134, 144n
LA ROCHEFOUCAULD (François de) 83n
LAS CASAS (Bartholomé de) 13, 279, 388, 410, 415, 434, 439, 439n, 440, 442-445, 448, 449, 456, 457, 464, 475-477, 482, 494, 508, 510
LASKY (Melvin J.) 186n
LE CLEZIO (Jean- Marie Gustave) 432n, 433n, 568n
LEFORT (Claude) 201n
LE GOFF (Jacques) 390n
LEIBNIZ (Gottfried Wilhelm von) 39, 45, 515
LENOIR (Frédéric) 189n, 191n
LEQUEUR (Walter) 216n, 220n, 223n
LEROI- GOURHAN (André) 489n
LESSING (Gotthold Ephraim) 509
LEVI (Paul) 205, 206n
LEVI (Primo) 416, 417
LEVINAS (Emmanuel) 271, 272, 408n
LEVI-STRAUSS (Claude) 136, 426, 427n, 430, 431n, 434, 462n, 465, 466n, 468, 469n
LIE- DSI 33, 34, 38, 108, 284
LION (Ferdinand) 245n, 271n, 383n, 388n, 405n, 411, 444, 457, 526
LI TAI BAI 49
LÖBE (Paul) 223
LOERKE (Oskar) 243
LOYOLA (Ignace de) 384, 447, 479
LU (XIANGSHAN) 40
LUKÀCS (George) 147n

MA (Jia) 51n, 53n, 55n, 57n
MAAß (Ingrid) 556n
MACHIAVEL (Nicolas) 250
MAETERLINCK (Maurice) 35, 186
MAGELLAN (Fernand de) 392
MAILLARD (Christine) 183n
MANN (Heinrich) 51, 198, 216, 218n, 221, 222n, 228n, 229, 231, 232, 549

MANN(Thomas) 51, 64, 231n, 403n, 484, 546
MARCHAISSE (Thierry) 60n, 65n, 101n
MARINETTI (Filippo Tommaso) 111n
MARX (Karl) 97, 208, 217, 239, 240
MATASTASIO (Pietro) 46n
MAYER (Gustav) 220
MERLEAU-PONTY (Maurice) 401, 402
MERLIO (Gilbert) 213n
METRAUX (Alfred) 437
MEUNIER (Mario) 350n
MEYER (Jochen) 97n, 100n, 104n, 227n
MILZA (Pierre) 396
MINDER (Robert) 402n
MOLLAT DU JOURDIN (Michel) 391n, 392n
MONTAIGNE (Michel de) 17n, 165, 282n, 309, 510n, 540
MONTESINOS (Antonio de) 441, 442
MONTESQUIEU 432, 510, 514, 541, 551, 552
MONTOYA (Ruiz de) 455, 461
MORE (Thomas) 284, 524
MORIN (Edgar) 165, 166n
MOURA (Jean- Marc) 536n, 537n, 539n, 541n, 542n
MÜLLER-SALGET (Klaus) 217, 227, 230n, 234n, 236, 242n, 243n, 274n, 293, 294n
MÜNZENBERG (Willi) 147n
MUSCHG (Walter) 14n, 296
MUSIL (Robert) 198, 524, 546, 547
MUSSOLINI (Benito) 477

NABUCHODONOSOR 297, 299, 341, 342
NAVET (Eric) 437, 453n, 567n
NENGUIE- KODJIO (Pierre) 534n
NEUKRANTZ (Klaus) 235n
NIETZSCHE (Friedrich) 13, 19n, 20n, 47, 48, 62-64, 69, 83, 108, 114-120, 124, 130, 135-138, 142, 143, 145, 154n, 158n, 166, 171n, 408, 409, 415, 466, 481, 485, 487, 522, 523, 554, 562, 567
NOBREGA (Emanuel de) 410, 449
NOSKE (Gustav) 216, 218n, 220

OLDENBERG (Hermann) 37
O'NEILL (Patrick) 302, 303, 341n-343n, 346n, 349n
ORWELL (Georges) 420n
OSSIETZKY (Carl von) 222n

PALMIER (Jean-Michel) 25n, 147n, 219n, 221n, 227n, 231n, 247, 248n, 252n, 257n, 306n, 364, 365n, 400n, 403n
PASCAL (Blaise) 128
PATOČKA (Jan) 21n, 22, 30n, 550, 569n
PAUL (Saint) 360, 385
PAUL III (Pape) 442
PAULA ROST (Franz de) 225n
PEGUY (Charles) 406-407
PESSOA (Fernando) 310
PFANNER (Helmut F.) 249n, 253, 254n, 327n, 463n, 531n, 566n
PICASSO (Pablo) 36
PIC DE LA MIRANDOLE (Jean) 370, 371n
PISCATOR (Erwin)147n
PIZARRO (Francisco) 410
PLATH (Johann Heinrich) 57
PLATON 39, 79, 135, 136, 139, 165, 284, 316n, 346, 395, 415, 554, 562
PLINE (L'Ancien) 390
PLUTARQUE 246
POLO (Marco) 45n, 391
POULET (Régis) 89n
PTOLEMEE 390

QUENTIN (Florence) 456n, 535n
QUESADA (Jimenez de) 410, 488, 540
QUINT (Charles) 36, 443

RACHI 362n
RAMSES II 384
RASCH (Wolfriedrich) 49, 81n
RAZI (Fakhr ad- Dîn ar-) 511
REIK (Theodor) 291-295, 324, 325n, 354n, 479
REMARQUE (Erich Maria) 221
RESTIF de la BRETONNE 393
RIBBAT (Ernst) 80n, 81n, 84n, 162n
RICOEUR (Paul) 17n, 282, 409
ROLLAND (Romain) 48, 89-91
ROSIN (Arthur et Elvira) 256n
ROUSSEAU (Jean-Jacques) 13, 158, 177n, 201, 432, 435, 469, 490, 494-495, 497, 499, 500-502, 507, 517, 527, 548n, 550-553
ROUSSEL (Hélène) 213n

SANDER (Gabriele) 30n, 233n, 243n, 244, 246n, 247n, 256n, 262n, 264n, 408n, 410n, 463n, 484n
SARGON D'AKKADE 336
SARTRE (Jean-Paul) 367-369, 395
SCHEIDEMANN (Philipp Heinrich) 216, 218n, 220
SCHLEGEL (August Wilhelm) 47
SCHMIDT-BERGMANN (Hans- Georg) 395n, 411, 412n, 429n, 550n, 568n-569n
SCHMITT (Carl) 213
SCHÖNE (Albrecht) 233n
SCHUSTER (Ingrid) 35n, 52, 152n, 168n, 567n
SCIMONELLO (Giovanni) 154n, 158n, 171n
SEIDEL (Heinrich Wolfgang) 211
SELIM (Abou) 15n
SE -MA-TSIEN 125n
SENEQUE 150n, 258
SEPÚLVEDA (Juan Ginés de) 443
SEVERING (Carl) 218n
SHANTIDEVA 79
SILBURN (Lilian) 385n
SOCRATE 79, 130, 316n, 371, 562
SOPHOCLE 468
SOURY (Jules) 396
SPENCE (Jonathan D.) 45n
SPENGLER (Oswald) 178, 212, 545-546
SPIES (Bernhard) 215, 216n, 231n
SPINOZA (Baruch) 13, 14n, 110-112, 166, 343, 371n, 466, 517, 562-563
STADELMANN (Rudolf) 209
STANČIĆ (Mirjana) 388n, 423n
STAUFFACHER (Werner) 147n, 420n-421n, 442
STENDHAL 61
SUN- YAT SEN 48
SWIFT (Jonathan) 393
SYRACUSE (Denys de) 136n

TAGORE (Rabindranàth) 51
TARDIEU (Marc) 406n
TCHOUANG-TSEU 49-50, 56, 65-66
TESTU (Guillaume de) 390n
THOMAS (Saint) 456
THOREAU (Henry David) 136
TOCQUEVILLE (Alexis) 136, 544, 554
TODOROV (Tzvetan) 315, 507n, 511n, 516n, 548, 558
TOLSTOÏ (Léon) 48, 89
TÖNNIES (Ferdinand) 16n
TSCHARNER (Eduard Horst) 46n
TSONGKHAPA (Djé) 79
TYLOR (Eduard Burnett) 542n

VACHER de LAPOUGE (Georges) 396
VALERY (Paul) 544n, 546
VANOOSTHUYSE (Michel) 39n
VENERABLE (Pierre Le) 538
VERNANT (Jean-Pierre) 566n
VERNEAUX (Roger) 367
VESPUCCI (Amerigo) 392
VEYNE (Paul) 386n
VIERTEL (Berthold) 55n
VIRGILE 367
VOLTAIRE 45, 225, 509-510, 541

WANG (Yangming) 40, 42
WASSERMANN (Jacob) 243
WATSON (Peter) 108n
WEBER (Max) 199
WEDDELL (Ronald W.) 188n
WEHR (Gerhard) 185n, 187n
WEIJAN (Liu) 42n, 57n
WELS (Otto) 218n
WEYEMBERG-BROUSSART (Monique) 240
WHITEHEAD (Alfred N) 173
WIECHERT (Ernst) 211
WIEHL (Reiner) 173n
WILHELM (Richard) 37, 56
WINKLER (Heinrich August) 204-206, 208-209, 211n, 213n-214
WITTGENSTEIN (Ludwig) 61
WOLFF (Christian) 45-46

XUNZI 40

ZETKIN (Clara) 98
ZHOU XI 40
ZHUANGZI 66
ZOLA (Emile) 225, 232n
ZUMTHOR (Paul) 538, 539n
ZWEIG (Stefan) 48, 115-117n, 124n

TITRE EN FRANÇAIS

Vision de l'Europe et jeu avec les cultures du monde dans l'oeuvre narrative d'Alfred Döblin (1912-1938)

RESUME EN FRANÇAIS

Textes accompagnateurs de sa vie et de son engagement, les oeuvres d'Alfred Döblin (1878-1957) sont porteurs d'une réflexion culturelle sur les fondements de la civilisation européenne. C'est à la lumière de ce qu'il appelle l'« *ars militans* » qu'il convient d'étudier l'histoire et l'évolution de son action et de son engagement d'écrivain humaniste, ainsi que trois ouvrages qui en portent la trace, *Die drei Sprünge des Wang-lun* (1912), *Babylonische Wandrung oder Hochmut kommt vor dem Fall* (1934) et *Amazonas* (1935-1937). De la Grande Guerre à l'effondrement de la République de Weimar jusqu'à la douleur de l'exil, c'est grâce à cette résonance créatrice que Döblin parviendra à combattre les assauts de l'idéologie nazie. Ainsi cette étude se propose-t-elle d'examiner les multiples voies empruntées par l'auteur pour remettre en *jeu* la rencontre manquée entre *cultures du monde*, et la manière dont il explore différentes pensées de l'*ailleurs* pour confronter la culture occidentale moderne à d'autres représentations de l'humanité, à des altérités que ce travail de recherche tentera de relier à l'identité propre de l'homme et de l'écrivain.

MOTS CLES EN FRANÇAIS

Alfred Döblin, oeuvre narrative, critique de la civilisation, Europe, dialogue des cultures

TITRE EN ANGLAIS

Vision of Europe and juggling with the cultures of the world in narrative work of Alfred Döblin (1912-1938)

RESUME EN ANGLAIS

Testimony of his life and commitment, Alfred Döblin's work (1878-1957) is coupled with a cultural reflexion on Europe and its foundations. As a humanist writer, the history and evolution of his action and commitment as well as three emblematic books (« Die drei Sprünge des Wan-Lun » (1912), « Babylonische Wandrung oder Hochmut kommt vor dem Fall » (1934), « Amazonas » (1935-1937)) are to be studied to the light of what he called the « Ars Militans ».From World War I to the fall of the Weimar republic and the hardship of exile, Döblin will manage to get over the Nazi ideological onslaughts, thanks to his own creative depth. It is a matter of searching for the multiple ways the writer followed to reconsider the missed meeting between the world cultures and then how he decided to explore many different strange thoughts to confront the western culture to other representations of humanity. This work will try to link those alterities to Döblin's own identity, as a man and as a writer.

MOTS CLES EN ANGLAIS

Alfred Döblin, narrative work, civilization issues and criticism, Europe, dialogue between cultures