CONJONCTURES

numéro 50-50
automne 2011

http://Trempet.uqam.ca/conjonctures

Collectif de rédaction

Janick Auberger, Véronique Dassas, Ivan Maffezzini, Nicole Morf, Colette St-Hilaire.

Comité élargi

Laurence Jourde (Montréal), Isabelle Moatti (Paris).

Collaboration

Joe Barone *Déménageur.* **Rona von Hertz** *Artiste photographe.* **Jacques Mascotto** *Sociologue.* **Iketnuk** *Penseur libre.* **Maria Nadotti** *Journaliste.* **Franco Piperno** *Physicien.* **Trempet** *Institut.* **Bruno Ronfard** *Écrivain.* **Charles Taylor** *Philosophe.* **Guy Vanderhaeghe** *Écrivain.*

Graphisme de la page couverture : **Umberto Cirrito**

Dépôt légal
Bibliothèque nationale du Québec, IVe trimestre 2011
ISSN 0827-5548

CONJONCTURES n° 50-50

C'EST ÇA QUI EST ÇA…

Collectif
C'est ça qui est ça *1*

Colette St-Hilaire
Commonwealth (...) *13*

Charles Taylor
Nuances et mouvement : Entretien *33*

AA.VV.
Exercices de Style *55*

Franco Piperno
Révolution : biographie d'un mot *89*

Bruno Ronfard
Le Caire 2011 *107*

Rona von Hertz
De la rédemption des acéphales *121*

Janick Auberger
L'animal de tous les dangers *127*

Maria Nadotti
Pourquoi maintenant ? *137*

Guy Vanderhaeghe
Appréhender la passé (…) *143*

Jacques Mascotto
Appoggiatures (…) *171*

Bruno Ronfard
Saul Alinsky (…) *179*

Ivan Maffezzini
Arendt, Berger, Joyce, Nietzsche, Schmidt (…) *183*

C'est ça qui est ça

par le collectif

This is the end
This is the end beautiful friends
This is the end
My few readers, the end
Of our elaborate plans
(libre adaptation d'une chanson de Jim Morrison)

Exorde triste *ma non troppo*

Ce n'est pas la fin des haricots, c'est vrai, mais, pour nous, c'est la fin de quelque chose d'important et, pour quelques-uns de nos amis et de nos lectrices, c'est sans doute la fin d'une petite revue persévérante et digne. Mais… c'est ça qui est ça.

La fin de quelque chose ? Malgré les apparences, ce « quelque chose » n'est pas la revue. Certains numéros de la revue, virés en bit, somnoleront sur le réseau pour des siècles et des siècles, prêts à inonder les écrans au premier clic de souris ; les numéros qui ne vivent que sur papier attendront de devenir éternels grâce à l'informatique ou lessivés par l'acide. La revue — une partie au moins — continuera donc à vivre malgré l'arrêt de mort.

> À raviver ces moments révolus, on peut faire du temps présent un enfer. Mais, chercherait-on par une réaction de défense à les reléguer dans l'oubli qu'ils reviendraient en force s'inscrire sur le tissu de la mémoire pour l'entacher tout entier de leur teinture funèbre.*

Après 50 numéros, nous pourrions cosigner le propos d'un philosophe allemand, vraiment pas célèbre pour sa légèreté,

* Toutes les citations sont tirées d'*Ostinato* de Louis-René Des Forêts, Mercure de France, 1997.

qui disait à peu près ceci : le résultat nu est un cadavre laissé derrière soi par le processus et le processus sans résultat manque de réalité. Le quelque chose qui prend fin, c'est surtout un « processus », un « faire ensemble » ou, si on y met un peu plus de sentimentalité, ces rencontres amicales où sérieux et légèreté, main dans la main, s'installaient autour de la table.

> Mal poser la question, une ruse pour se mettre dans l'incapacité d'y répondre. (p. 205)

Comment annoncer cette mort qui n'en est pas vraiment une ? En jouant au théâtre dans cette présentation et, dans le corps du numéro, en jouant avec le style.

Anick et Arlette décident du futur de *Conjonctures*

Toute référence à des personnes existantes ou ayant existé est fruit du hasard qui, lui, fait bien des choses bien.

PERSONNAGES

ANICK —Soliste dans le chœur à l'armet rouge. Membre émérite du collectif de *Conjonctures*.

ARLETTE — Spécialiste de la question féminine. Professeure de sociologie. Membre associée du collectif de *Conjonctures*.

Après des dizaines de réunions du collectif où l'on ne parvenait pas à prendre une décision que l'on pût maintenir plus de quelques poignées de minutes, Arlette et Anick décident de se rencontrer pour trouver une position commune à proposer aux autres, par un après-midi radieux de juin, sur une terrasse de la rue St-Denis. En voici des extraits avec quelques caviars (acceptés sans trop de mauvaise humeur par nos amies).

ANICK (*Mine de rien, elle regarde sa montre. Et puis, laissant traîner les voyelles*.) — Comment çaaa vaaa ?

ARLETTE — Bien, et toi ? Je sais que tu n'aimes pas qu'on soit en retard, mais j'ai rencontré Jacques au coin de Ste-Catherine et il ne m'a plus lâchée. Il m'a tellement énervée avec ses questions sur la fin de *Conjonctures* lancées en l'air sans attendre les réponses.

ANICK (*Un léger sourire en coin*.) — Ça tombe bien. C'est de cela que nous devons discuter, si je ne m'abuse.

ARLETTE (*Dans une tentative un peu trop évidente de l'amadouer.)* — Je crois qu'hier tu as eu une très bonne idée. Quand on est en réunion, on change tellement souvent d'avis qu'il est impossible de prendre une décision. C'est comme si, par une espèce de considération mal placée, chacune se plaisait à prendre les positions de l'autre.

ANICK — Psychologie de groupe. PSY101.

ARLETTE — On finit par avoir l'impression d'enculer les mouches. Aujourd'hui, je propose de laisser les mouches tranquilles et d'outrer nos positions. Si pour une fois nous renonçons aux nuances, nous avons quelques chances d'arriver à une conclusion assez vite.

ANICK — Donc, discussion en noir et blanc, comme de bons vieux mecs ! D'accord. La vérité vient en jouant, comme disait l'autre.

ARLETTE *(Elle fixe Anick avec un sourire, dans l'expectative*.) — Je vais incarner la novatrice.

ANICK (*Le visage plus détendu*.) — Tu n'auras pas beaucoup de mal. Vas-y. La conservatrice te cède le pas.

ARLETTE — Je vais commencer par une considération qui, à elle seule, devrait te convaincre qu'il faut arrêter la publication. Une revue est publiée pour être lue et le nombre de lecteurs de *Conjonctures* est en dessous du seuil de la décence. Personnellement, je me sens mal à l'aise de travailler comme une imbécile sur des articles qui ne sont même pas lus. Je

crois aussi qu'il y a quelque chose de malsain par rapport aux auteurs.

ANICK — Voilà ! C'est ce qui s'appelle « discuter avec un marteau ». À marteau, marteau et demi : « décence », « malsain », « mal à l'aise », ce sont des mots qui sonnent tellement faux dans la bouche d'Arlette l'immoraliste. Dis simplement que tu n'as plus envie de continuer. (*Arlette relève brusquement la tête pour montrer les signes d'une attention délibérément exagérée et étonnée.*) C'est plus simple et ça sent moins le moralisme de fond de tiroir. « Malsain » ? Ceux qui nous envoient des articles savent qu'on n'est pas le *Yomiuri Shimbun* avec ses 14 millions de copies quotidiennes *!*

ARLETTE — Oui, mais parfois on leur carotte des articles sans dire que…

ANICK — Laisse-moi finir, s'il-te-plaît. Je pars de la prémisse que les auteurs, même poussés par une soif puérile de reconnaissance, ne sont pas des enfants. Ils savent ce qu'ils font et s'ils ne le savent pas, beh ! alors, c'est leur problème.

ARLETTE — Leur problème ! Jeter les problèmes dans la cour des autres, voilà une manière bien cavalière de renoncer à comprendre. Ce qui ne n'est pas étonnant… venant d'une réac…

ANICK — Ouloulou ! J'ai touché un point hypersensible. J'espère que tu sais que je ne parlais pas en général, Arlette chérie. Les généralisations, c'est plutôt ta spécialité ! Je ne faisais référence qu'aux auteurs, pas aux « autres » en général. Mais si tu me laissais finir de parler…

ARLETTE — C'est évident, tu es agacée parce que je suis arrivée en retard. Je pense qu'il vaut mieux boire un verre, parler de la pluie et du beau-temps et reprendre quand les nuages seront dissipés.

ANICK — Buvons… buvons et disons n'importe quoi.

> Plus il lutte, plus il cède du terrain. Que ce combat acharné l'entraîne à la longue vers sa perte ne fait aucune doute, et c'est justement pareille certitude qui l'empêche d'y renoncer. Même s'il pense avec non moins de certitude qu'il s'en faudrait d'un rien pour l'emporter, combattre signifie que ce rien lui fera toujours défaut. (p. 144)

Elles ne parlèrent pas de la pluie et du beau temps mais de la nouvelle maîtresse de Sylvie, de l'exposition de Jean-Paul Gaulthier, du dernier livre de Philip Roth. Elles firent des commentaires salaces sur Jacques. Elles ne se contentèrent pas d'un verre de vin mais elles lampèrent une bouteille de Brouilly en un quart d'heure et entamèrent la deuxième avant de reprendre leur dialogue.

ANICK — Qu'est-ce que j'étais en train de dire avant que l'on ne change de conversation ?

ARLETTE — Attends… je crois que tu disais que les auteurs ne sont pas des enfants.

ANICK — Oui, c'est ça. Tu moralisais. Malgré tes discours théoriques contre la morale, cette fois tu moralisais comme un vieux pasteur. L'autre mot que tu avais employé était… c'était « pudeur ».

ARLETTE — Non, c'était « décence ». Je parlais d'un seuil de décence pour le nombre de lecteurs. Peut-être que le mot avait été mal choisi.

ANICK — Non, c'est très bien choisi. On a dit que l'on voulait outrer les positions, donc c'est parfait. Le mot est bien choisi mais je ne suis pas d'accord avec ce que tu dis. *Primo,* il est difficile, sinon impossible, de connaître le nombre de lecteurs. Il y a des revues tirées à des milliers d'exemplaires dont les seuls lecteurs sont les 4 ou 5 auteurs et des revues tirées à quelques dizaines d'exemplaires qui sont lues par des milliers de lectrices. *Secundo,* il suffit parfois de deux ou trois lectrices pour faire circuler des idées dans des millions de crânes.

Anick, consciente qu'elle exagérait, même dans un contexte d'exagération choisie, fit une grimace qui fit naître une grimace de la même famille sur le visage d'Arlette.

ANICK — Une revue comme la nôtre ne peut pas être jugée sur le nombre de lecteurs. L'arithmétique des lecteurs n'est concevable que pour des revues subventionnées par l'État qui, par souci d'une « justice abstraite », doit s'appuyer sur des chiffres. Tu es d'accord ?

ARLETTE — Ouais… assez

ANICK — Tu parlais aussi d'imbécile et de malaise.

ARLETTE — Imbécile à cause du travail inutile de révision, de mise en page…

ANICK — Inutile par rapport à un soi-disant seuil du nombre de lecteurs. Et, comme je te l'ai dit, ça n'a pas de sens. Mais, même… on s'est souvent amusé comme des fous, on a aussi appris énormément à retravailler les textes… donc, ne serait-ce que pour ça, l'imbécillité, je ne vois pas où elle est.

ARLETTE — On fait pas une revue pour le plaisir de travailler les textes. Il y a des façons plus agréables d'avoir du plaisir et d'apprendre… Si tous les gens qui voulaient apprendre et avoir du plaisir publiaient des revues… adieux forêts.

ANICK — C'est comme ça pour nous… nous avons eu cette chance. Les autres ont eu la leur. Tu sais, se sentir imbécile, c'est si facile dans le milieu qu'on fréquente que depuis longtemps je me dis que les imbéciles sont souvent ceux qui se croient malins.

ARLETTE — Une bonne manière de trancher la question.

ANICK — Il me semble que tes arguments ne tiennent pas la route. Maintenant c'est à mon tour d'en présenter un, un argument-massue en faveur de continuer : dans notre société où tout change au gré des vents économiques, quelque chose

qui existe depuis longtemps a le droit de continuer à exister pour s'opposer au changement pour le changement.

ARLETTE — Un argument un peu trop philosophique à mon goût. Et puis, il ne s'applique pas à *Conjonctures*. Comme on l'a déjà dit *Conjonctures* continuera à exister même si on arrête la publication. Le fait qu'il n'y aura pas de nouveaux volumes me semble être très cohérent avec la philosophie que ton argument sous-tend : puisqu'il n'y a pas de nouveaux volumes, on peut mieux soigner les anciens. On peut les relire, les faire connaître, les discuter… sans courir après les nouveautés car, malgré le côté anti-journalistique de *Conjonctures*, nous étions, sans doute malgré nous, sous l'influence des les événements « à la mode ». On ne s'appelle pas *Conjonctures* pour rien !

ANICK — Je dois admettre que tes arguments sont imparables… d'un point de vue philosophique.

ARLETTE — C'est pas moi qui suis allée sur un plan plus théorique, c'est toi. Mais, tes arguments, ils se résument à ça ?

ANICK — Bien sûr que non…. *Conjonctures*, c'est plus qu'une revue, c'était aussi un lieu de convivialité, un réseau d'amitiés, un point de repère, une « excuse » pour écrire. Tout ça, tu le sais très bien. Si on arrête de publier, tout tombe à l'eau.

ARLETTE — Ce qui est imparable, comme tu dirais, c'est que si on arrête, *Conjonctures* ne sera plus un lieu de convivialité. Mais le réseau d'amitié ne va pas s'effilocher pour autant … à moins que l'amitié ne soit pas une vraie amitié.

ANICK — Ouloulou ! « vraie amitié », les mots sont lâchés ! L'amitié, mis à part pour les gens qui, comme Jacques, ne vivent que dans leur tête, a besoin d'un soutien concret et *Conjonctures* en était un. Si je voulais faire la philosophe comme ton ami Georges, je te dirais que « Faire, c'est être ».

Pour conserver une « vraie » amitié on en a besoin. N'oublie pas qu'on n'a plus 15 ans et qu'à notre âge vénérable les nouvelles amitiés se font rares.

ARLETTE — Avec cette histoire d'âge tu ajoutes des cordes à mon arc. Depuis des années on essaie sans succès de coopter des « jeunes ». Pourquoi ne réussit-on pas ? Parce que les revues papier n'ont pas d'intérêt pour les nouvelles générations ; parce que nous ne sommes pas capables de mettre les nouveaux à l'aise ; parce que nous sommes assez fermés aux idées nouvelles ; parce qu'on ne trouve jamais quelqu'un « assez à gauche », « assez littéraire », « assez disponible », etc. Et un collectif dont l'âge moyen est supérieur à 58 ans est destiné à se scléroser, s'il ne l'est pas déjà.

ANICK — Tu m'as convaincue ou, mieux, tu m'as convaincue de t'aider à convaincre les autres. Tu as gagné dans les grandes largeurs, sans doute parce que c'était presque déjà fait. La fin oui, pourvu qu'on s'engage à publier des numéros thématiques et éventuellement à continuer sur Internet.

ARLETTE — Pour Internet, il faut de la chair fraîche.

Le vin aidant, son désir avait transformé les jeunes en « chair fraîche », sans doute à cause des deux jeunes filles (en débardeur et en shorts ne cachant que l'essentiel) qui venaient de s'asseoir à la table à côté.

> La fille qui longtemps lui a plu et qu'il voyait dans un épuisement douloureux prendre le frais chaque midi sur l'appui de la fenêtre, offrant au jeune idiot à l'affût sa superbe impudeur, le bleu catin de ses paupières, le rouge en cœur de sa bouche, un regard mangé d'ennui louchant à travers le torrent des cheveux, tout son buste hardiment dégrafé et transparent comme une paume sur le décor peint en noir de l'alcôve où, tard dans la nuit, un rire coupé de merveilleuses plaintes le jetait hors du lit pour rouler au sol, déchiré par le désir, accablé par sa misère, avec les mouvements de fureur d'une bête famélique rongeant ses barreaux.

ANICK — Plutôt des idées fraîches, petite maline.

Elles finirent la deuxième bouteille avant de s'enterrer dans une salle du Quartier Latin. C'est Arlette qui avait proposé d'aller voir un documentaire autour d'une discussion entre Godard et Ophuls à propos d'Israël, les droits d'auteurs et d'autres vétilles.

Le collectif décide

Ce ne fut pas facile, mais la décision fut prise à l'unanimité. « Le numéro 50, celui des 30 ans sera le dernier numéro de la revue papier. ».

> L'inconséquence, notre maladie à tous, mais elle est aussi ce qui nous garde contre le sommeil de l'esprit. Ces forces vives perpétuellement en conflit dont aucune, pour bien faire, ne doit l'emporter sur les autres sinon elles s'endormiraient à nouveau, ces forces agissantes qui s'affrontent à armes égales entretiennent par leur division permanente une espèce de foyer remuant, de fermentation propre à stimuler l'esprit — échouerait-il à les soumettre au contrôle de la logique —, elles lui apportent en somme de quoi vivre et tant pis si c'est au détriment de la cohérence pourvu qu'elle répondent à une nécessité qui n'est peut-être que celle du moment, car nous avons parfois aussi besoin de repos — un repos réparateur à l'instar du sommeil nocturne, et qui ne soit pas une forme déguisée de la résignation où chacun n'a que trop tendance à s'installer, auquel cas elles interviendraient sans délai pour y mettre fin. (p. 180)

Forme et contenu

Une fois la décision prise, il fallait préparer le dernier numéro. Un numéro noyé dans les souvenirs ? Un numéro particulièrement soigné ? Un numéro inoubliable ? Bien des angles possibles. Maintes possibilités de bien faire un numéro bien en dessous de nos attentes.

Il fut donc décidé d'opter pour la prudence et d'exploiter la trouvaille du numéro 48-49 : assemblage tête-bêche. Toujours

la prudence poussa à réimprimer quelques articles publiés dans les numéros précédents[1].

Et les nouveaux textes ? Choisir un thème ? Quel thème ? Tous les thèmes envisagés et jamais publiés refirent surface : la santé, la peur des femmes, la technique, les champignons, etc. Un nouveau thème aussi se présenta avec une grande assurance : le printemps arabe. Aucun ne fit l'unanimité.

Ceci est donc un numéro sans thème — comme il y en a déjà eu.

Mettre fin à trente ans de publication sans autre explication que quelques pages de présentation ne relève-t-il pas d'une trop grande légèreté ? sans doute. Mais il fallait absolument éviter les apitoiements, les analyses savantes sur ce qu'est une revue, les cris du cœur, le sérieux, les prises de tête, le sarcasme aussi. Mais alors qu'est-ce qu'il reste ? Pff… chais pas… l'ironie ? Une voix se lève. Exercice de style ! Exercice de style ! On s'est tant amusés avec les exercices de style du numéro 20. Allons-y avec un deuxième hommage à Queneau. Amusons-nous pour célébrer la fin d'une époque.

Mais, comme dirait Queneau encore, *Ya pas que la rigolade, ya l'art*. Et l'art pour nous, cela se résume à demander quelques articles à des gens qui nous semblent les mieux à même de les écrire ou des interviews à ceux qui savent ce qu'ils disent.

> C'est aussi que la recherche scrupuleuse de la vérité, l'absurde prétention à tout dire sont des instances auxquelles se soumettre reviendrait à s'enfermer dans les limites d'un dessein et manquer du même coup par souci de probité ce que les seules forces du hasard sans cesse remises en jeu à la faveur du langage et conditionnées par lui désignent au point le plus reculé comme le centre actif, la substance souterraine dont l'être se nourrit, quelle que soit la perte d'intensité qu'entraîne une représentation approximative qui, liée à la durée changeante de

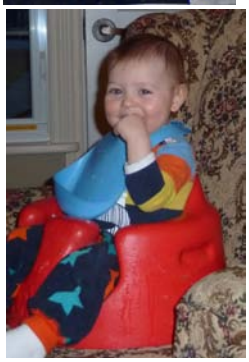
[1] Sur le choix des articles, voir la présentation titrée « Passé recomposé ».

> la vie, doit varier ses reprises et s'en remettre pour chacune d'elles aux occasions de la chance, hors de toute sujétion à un ordre préétabli ou de conformité respectueuse à la réalité des faits derrière laquelle se dissimule comme la braise sous la cendre ce que les mots ont pour mission de ranimer.

Depuis des années, il était question de rencontrer Charles Taylor, personnage important de la philosophie contemporaine, vivant à deux pas et jamais sollicité, comme si les fameuses solitudes faisaient leur office, irrémédiablement. Ainsi fut fait. Puis les articles se sont succédé, certains sollicités et d'autres non, sans trop de préméditation, et les liens entre eux nous ont sauté aux yeux. Entre le *Commonwealth* de Negri et Hardt présenté par Colette St-Hilaire et les propos de Charles Taylor sur son œuvre, il y a comme un dialogue improbable certes mais entrevu. Entre la réflexion de Franco Piperno sur le mot *révolution* et le récit sensible de Bruno Ronfard sur son voyage dans l'Égypte post-Moubarak, des échos…

Dans ce dernier numéro, les lecteurs retrouveront donc la basse continue d'une réflexion sur l'identité, version canadienne cette fois ; les échos d'une conjoncture politique qui nous a jadis fourni un titre impossible, un intérêt avoué non seulement pour l'animal mais pour les penseurs-poètes, un clin d'œil adressé *in extremis* à John Berger, une ode aux affinités électives, des nouvelles d'Italie.

Il faut croire que trente ans de dates de tombées, de réunions urgentes, d'autres plus ralenties par un art consommé (avec excès) de la digression, de ventes de garages sous la pluie, de lancements plus ou moins fréquentés, de découragements en enthousiasmes, nous ont appris à travailler ensemble, mettant en commun quelques idées qui nous sont tombées sur la tête du ciel de notre temps pour tenter d'en être les passeurs.



L'Empire, la multitude et nous

[En 2002 nous écrivions :] *Depuis plus de dix ans, nous publions dans* Conjonctures *les textes d'une série d'intellectuels italiens que le hasard a mis sur notre route. Le hasard, bien sûr, mais aussi pour certains d'entre eux la justice de leur pays qui, à la fin des années 70, a forcé à l'exil et à la fuite les prétendus fauteurs de violence. […]*
Ce chemin nous menait immanquablement à Empire*, le livre de Michael Hardt et Antonio Negri, paru en 2000 aux États-Unis et en France, sorti début 2002 chez Rizzoli en Italie où les éditeurs de gauche semblent l'avoir boudé un moment mais qui a finalement connu un succès assez considérable. Plus exactement, lire* Empire *nous a fait retrouver d'un coup l'enthousiasme que nous avions éprouvé épisodiquement en lisant et en publiant les textes de ceux que nous appelions sans beaucoup d'imagination « les Italiens ».*
[…]
*Il ne s'agit pas de faire d'*Empire *une nouvelle bible. Ce livre hybride, où les auteurs sont tantôt complètement engagés dans la démonstration philosophique, l'analyse historique ou politique et tantôt saisis par un lyrisme visionnaire parfois surprenant, a surtout l'immense mérite de faire réfléchir. Il est lacunaire, inspiré, parfois agaçant mais toujours tonique. Certains critiques italiens lui ont reproché son peu de réalisme (ce n'est pas un essai, écrivent-ils, c'est une vision, un rêve avec des rapports très intermittents avec la réalité). Ce qui nous a intéressés au contraire, c'est qu'il s'agit d'une sorte d'état des lieux, du début d'une enquête à poursuivre, mais surtout d'un portrait assez suggestif du pouvoir très réel des individus, ici et maintenant. Non, vraiment,* Empire *n'est pas une bible mais plutôt un viatique.*

UNITE IDENTIFICATION
CROSS LAPORTE
181 16 10 70

Commonwealth
Une biopolitique pour le XXIe siècle

par Colette St-Hilaire

Dix ans ont passé depuis notre coup de cœur pour *Empire*. Hardt et Negri y proposaient une analyse globale de la crise qui s'est ouverte à la fin des années 1960 et qui, sous l'impulsion des luttes ouvrières, des mouvements populaires et des mobilisations des peuples des anciennes colonies, a mené à une véritable mutation du capitalisme. L'Empire — c'est le concept qu'ils ont construit pour tenter de capter ces transformations — se caractérise par une absence de frontières : la souveraineté s'y exerce de plus en plus au moyen d'organismes supranationaux auxquels des États-nations en déclin délèguent leurs pouvoirs. Les États-Unis n'y occupent plus une place hégémonique. Dans l'Empire, la création de la richesse, l'exploitation et la domination s'étendent bien au-delà du travail matériel, jusque dans la production de la vie elle-même, dans la gestion et la mobilisation des corps et des cerveaux. L'Empire est une machine biopolitique. L'Empire, c'est le capitalisme poussé à bout, ébranlé par les luttes de la *multitude* et qui tente de trouver un nouveau souffle dans l'informatisation, la restructuration, la mondialisation.

L'ouvrage a eu un écho retentissant : on en a vendu des centaines de milliers d'exemplaires, on l'a traduit en une vingtaine de langues. Jusqu'au *New York Times* qui l'a salué comme « la grande synthèse théorique du nouveau millénaire ». Mais si l'ouvrage a été accueilli avec enthousiasme, il n'a pas manqué de susciter des questions : les États-Unis sont-ils vraiment en voie de perdre leur hégémonie ? L'État-nation n'est-il pas toujours l'outil essentiel du capital ? Comment se

crée la valeur dans cette production immatérielle ? Et surtout : la multitude est-elle capable d'action politique ? *Empire* ne serait-il qu'un retour au spontanéisme tant décrié par Lénine ? Hardt et Negri revisitent ces questions dans *Commonwealth* (2010), un livre dont l'ambition est de fonder une éthique et une politique pour notre temps.

Certaines des critiques formulées contre *Empire* ont déjà perdu de leur mordant, notamment celle voulant que l'impérialisme américain soit toujours hégémonique. *Commonwealth* revient sur le sujet (203-233). On a assisté, surtout après septembre 2001, aux vaines tentatives des États-Unis pour maintenir leur hégémonie. Une ou deux bonnes guerres d'abord : on sait maintenant dans quel bourbier militaire ils se sont enlisés en Irak et en Afghanistan. Et ceux qui ont cru que la financiarisation allait permettre de résoudre les contradictions du mode de production capitaliste ont dû déchanter après l'effondrement des marchés financiers en 2008. Par ailleurs, sur la scène internationale, on a vu les États-Unis subir des rebuffades aux sommets des Amériques à Québec et à Mar del Plata, ainsi que dans les négociations de l'OMC à Doha. L'idée d'un dispositif de gouvernance mondiale à plusieurs têtes fait tranquillement son chemin[1]. Dans un article publié dans *Dissensus*[2] en 2008, Negri s'appuie sur cette réalité pour soutenir que le monde postmoderne est derrière nous, que la transition est accomplie. Il s'agit maintenant de prendre acte des changements et d'élaborer un programme pour une *altermodernité*.

[1] Selon une étude réalisée en 2009 par Pricewaterhouse Coopers, le PNB des sept pays émergents surpassera en 2020 celui des sept plus grands pays industrialisés ; en 2030, la Chine aura déclassé les États-Unis. L'OCDE qualifie la tendance de *« Switching Wealth »* (*Le Monde*, 25 janvier 2010).

[2] Toni Negri, « À la recherche du Commonwealth », *Dissensus*, Revue de philosophie de l'ULG, n° 1, décembre 2008.
http://popups.ulg.ac.be/dissensus/document.php?id=223

Bien des détracteurs[3] s'en étaient pris aussi à la thèse du déclin de l'État-nation. Si l'État tend à se retirer des programmes sociaux, les exemples ne manquent pas pour illustrer son rôle essentiel dans la poursuite de l'accumulation capitaliste, dans la défense de la propriété et dans le maintien de l'ordre social. Depuis 2008, devant le sauvetage des banques par les gouvernements, on a en effet un peu de mal à croire au dépérissement de l'État-nation. Hardt et Negri reviennent sur la question et nuancent, à ce qu'il nous semble, leur position dans *Commonwealth*. Reprenant les thèses de Saskia Sassen, ils suggèrent qu'on en finisse avec « *tous ces débats inutiles opposant le rôle toujours important de l'État-nation au processus de mondialisation, comme si les deux étaient mutuellement exclusifs* » (223). Si l'on suit Sassen, écrivent-ils, l'ordre mondial ne se forme pas seulement en dehors des États-nations mais aussi en leur sein, « *dans un processus de* dénationalisation *de certaines fonctions de l'État, ce qui les rend du coup de plus en plus orientés vers des programmes et des systèmes mondialisés* ». L'ordre mondial qui émerge se présente comme « *un assemblage dont les États et les systèmes interétatiques sont certes des composantes essentielles, mais ils n'en sont pas les seules, et surtout ils en sont transformés en profondeur*[4] ». (223) Il en résulte non pas un gouvernement mais une *gouvernance* mondiale, un modèle de gestion fondé non pas sur l'unité du commandement et la légitimité d'un seul centre de pouvoir, mais sur un processus de négociation perpétuelle et sur un ensemble de mécanismes engageant une multiplicité d'acteurs étatiques et non étatiques. Cette gouvernance ne doit pas être confondue avec la démocratie, la multiplicité se limitant à un cercle de privilégiés.

---

[3] Hardt et Negri signalent deux détracteurs *intelligents*, Ellen Meiksins Wood, *L'empire du capital* (Montréal, Lux, 2011) et Tariq Ali, *Bush in Babylon : The Recolonisation of Iraq* (Londres, Verso, 2003).

[4] Saskia Sassen, *Territory, Authority, Rights*, Princeton, Princeton University Press, 2006. Notre traduction.

On avait aussi beaucoup reproché à *Empire* son biais eurocentriste. Dans *Commonwealth*, on corrige un peu le tir. Citant les travaux de Gayatri Spivak et d'Edward Saïd, deux auteurs réputés dans le domaine des études postcoloniales et féministes, Hardt et Negri évoquent les mécanismes de répression et de subjectivation par lesquels on tente de contrôler les forces de résistance au Sud, mais, contrairement à Spivak et Saïd, ils développent l'idée que l'esclavage, le colonialisme et le racisme sont des formes internes à la modernité. Davantage de modernité — comme le suggèrent souvent ceux qui croient qu'*Empire* est un programme pour le Nord et que la modernité est toujours à l'ordre du jour au Sud — signifierait, pour Hardt et Negri, davantage de barbarie.

Reste la question du potentiel politique de la multitude. Après *Empire*, Hardt et Negri se sont attaqués méthodiquement aux difficultés que leurs thèses politiques soulevaient. En 2004, ils publiaient *Multitude. Guerre et démocratie à l'âge de l'Empire*, un livre qui revisite les luttes du siècle dernier pour y découvrir des clés permettant de comprendre la dynamique des révoltes et des transformations structurelles des sociétés. *Commonwealth* fait un pas de plus et s'ouvre sur un constat : la mondialisation a créé un monde commun, que nous partageons, qui n'a pas de « dehors » sur lequel nous pourrions fonder notre action. C'est à partir de ce commun qu'il nous faut tracer les grandes lignes d'une éthique et d'une politique pour le XXIe siècle.

C'est cette question de la politique de la multitude qui nous intéresse ici.

La lutte pour le commun

Avec *Commonwealth*, Hardt et Negri introduisent un nouveau concept. L'exploitation, soutiennent-ils, prend de nos jours la forme de l'exploitation du *commun*. On parle ici d'une part de la richesse du monde matériel — l'eau, l'air, les sols, les mi-

nerais, les fruits et légumes, etc. Ces dernières années, les doctrines néolibérales mises en place pour essayer de sauver in extremis le malade capitaliste ont souvent consisté à privatiser ces richesses communes. Naomie Klein parle d'un *capitalisme du désastre* où les crises deviennent des leviers permettant aux grandes sociétés d'accaparer toujours davantage de ces richesses.

Mais le commun recouvre des éléments plus intangibles — les savoirs, les langages, l'information, les affects et autres produits de la vie sociale qui sont nécessaires à l'activité de production. Pour réaliser sa valeur, le capital doit aussi exproprier ce commun : contrôle privé des médias, de l'éducation, de la santé, de la recherche scientifique, les exemples sont légion. On devrait à ce sujet moins parler de profit que de rente : une expropriation financière de toute la valorisation sociale du travail.

Dans une démarche qui calque celle de Marx, Hardt et Negri se penchent sur les métamorphoses de la composition du capital et du travail biopolitique. Ils identifient trois tendances : l'hégémonie ou la prévalence de la production immatérielle, déjà abordée dans *Empire* ; la féminisation du travail — au sens non seulement de la composition de la main-d'œuvre mais également de la généralisation des tâches, des conditions de travail et des qualités traditionnellement associées aux femmes (la flexibilité, les horaires atypiques, la communication, les relations humaines, etc.) ; et les migrations et le métissage, qui intègrent au marché du travail mondial une main d'œuvre abondante, précaire et exploitée, que le capital doit à la fois favoriser et contrôler, et qui menace toujours de lui échapper (131-149).

Ces changements créent de nouvelles difficultés au capital : comment comptabiliser la créativité, les affects ? comment mesurer les heures de travail quand le travail et la vie se confondent ? Il faut revenir à Marx : dans la production de

marchandises et la création de la plus-value, c'est un rapport social qui se reproduit. *L'homme produit l'homme* disait Marx, ce qui signifie que le travail possède un potentiel de création qui excède toujours les conditions qui l'encadrent, de sorte que le capital ne pourra jamais le contenir tout entier.

C'est encore plus vrai de la production biopolitique, qui suppose en effet des échanges qui ne peuvent être téléguidés : la coopération et la créativité ne s'obtiennent pas à coup d'injonctions, elles débordent les horaires rigoureux et passent à travers les murs de l'entreprise. Le capital aura beau multiplier les contrôles et rebâtir des frontières dans le monde ouvert qu'il a lui-même créé, la multitude lui échappera toujours.

Plus encore, par sa nature même, le travail biopolitique, pour être productif, doit se soustraire au contrôle externe et faire place à une grande autonomie du travail, plaçant le capital devant une contradiction difficilement surmontable : toute tentative de la part du capital de resserrer le contrôle sur cette production nuit à la productivité elle-même. La multitude productrice possède le potentiel de s'engager dans un processus autonome pouvant détruire le capital et créer de nouvelles formes de vie commune. C'est là une idée-force de *Commonwealth*, aux conséquences politiques importantes.

La politique de la multitude : l'exode

Les acteurs des printemps arabes et les indignés de l'Espagne ou de la Grèce apportent de bonnes nouvelles aux tenants de la multitude. Sans avant-garde, sans parti, sans travail patient et minutieux d'organisation révolutionnaire, ils ont défié le pouvoir et poussé leurs dirigeants vers la sortie. Comment ne pas déceler dans leur action non seulement un potentiel d'indignation mais aussi les capacités politiques de la multitude ? Ce serait sans doute aller un peu vite en affaires. Lorsqu'ils écrivent *Commonwealth*, Hardt et Negri voient dans la

situation mondiale une ouverture politique. Mais ils sont loin de croire que le capitalisme va s'effondrer tout seul. Les conditions de la lutte restent à établir : quels sont les terrains de conflit, quelles sont les ressources sur lesquelles fonder la lutte, quelles sont les formes d'organisation possibles ? Leur hypothèse, c'est que la lutte prendra la forme d'un exode : se dérober au contrôle du capital en actualisant le potentiel d'autonomie du travail. Ne pas refuser d'être productif, mais refuser les limites que le capital impose à la production du commun (150).

Ils vont donc analyser quelques-unes des formes actuelles du commun. La grande ville en est déjà un vaste réservoir. Autrefois organisée pour répondre aux besoins de l'industrie, la ville est devenue biopolitique : on y trouve des réseaux de communication, des circuits intellectuels, des réseaux affectifs, des institutions sociales. Il y a là une énorme richesse collective que d'aucuns tentent de contrôler et de privatiser : les médias, le développement immobilier, les institutions financières ou l'éducation deviennent du coup autant de terrains de lutte.

Le commun comprend également des institutions corrompues : la famille, l'entreprise, la nation, soit des arrangements qui imposent des hiérarchies, des exclusions, et qui sont même des outils de reproduction du capital. La multitude se trouve devant une double tâche : mobiliser les ressources communes et bénéfiques des institutions sociales (les réseaux de communication, les ressources disponibles, etc.) comme leviers pour échapper aux contrôles qui limitent l'accès aux richesses du commun et en même temps en fuir les formes corrompues.

Ouvrir l'accès au commun dans le contexte de la production biopolitique, c'est prendre le contrôle de la production et de la reproduction ; c'est la base pour se soustraire au capital et engager un processus autonome de création de nouvelles

formes de vie sociale. Voilà pourquoi, selon Hardt et Negri, l'exode est la forme première de la lutte de classe aujourd'hui (164).

L'organisation politique de la multitude

La multitude n'emprunte pas spontanément des lignes de fuite. Il faut savoir saisir le moment (le *Kairos*) et s'organiser. Après *Empire*, les critiques se sont faites insistantes sur cette question : Pierre Macherey et Ernesto Laclau, par exemple, ne croient pas qu'on puisse se passer d'une force hégémonique ; Paolo Virno ou Étienne Balibar trouvent la multitude ambivalente, elle peut perdre le cap. Slavoj Zizek et Alain Badiou vont plus loin : la multitude n'échappe jamais au pouvoir, elle ne peut qu'en reproduire la domination (166-168).

Au départ, la multitude ne se prête guère à l'organisation politique classique. Comment réunir les forces créatrices de valeur en un seul corps quand la production n'est plus confinée à l'usine mais s'étend à tout le territoire social ? Comment organiser un prolétariat que la précarité et la flexibilité rendent nomade ?

Hardt et Negri pensent que la multitude, en raison même de ses caractéristiques, n'a pas besoin d'être représentée par une avant-garde ou un parti. Cette forme d'organisation est historiquement datée : elle correspond à une époque où une avant-garde d'ouvriers professionnels peuplait les usines et s'organisait en syndicats de métiers. Mais déjà au milieu du XX^e^ siècle, un nouveau type d'ouvriers apparaît, l'ouvrier non qualifié, l'OS des chaînes de montage, et, avec lui, le syndicat industriel et le parti ouvrier — ou communiste — de masse. De nos jours, la composition technique du capital ayant changé, ces formes d'organisation sont à leur tour devenues anachroniques (352). La multitude possède, davantage que les classes révolutionnaires qui l'ont précédée, toutes les capacités de s'organiser sur une base autonome : les tra-

vailleurs sont de plus en plus directement responsables de la production, ils se passent facilement de la surveillance du capital, ils s'organisent dans des réseaux parallèles et résistent aux structures verticales typiques des partis ou des syndicats.

Le débat doit donc porter moins sur l'essence politique de la multitude (*being the multitude*) que sur le processus de sa construction (*making the multitude*). Réfléchir à cette question suppose de nous arrêter à la façon dont la multitude interagit avec la nature (169). Contrairement au peuple, dont l'unité se réalise dans un mouvement pour s'arracher à l'anarchie de l'état de nature, grâce à une force hégémonique surplombant le champ social, la multitude devient politique dans ses interactions avec la nature. Pour fonder cette thèse, Hardt et Negri citent la philosophe Judith Butler et la biologiste Ann Fausto-Sterling, dont les travaux féministes ont permis de déconstruire l'idée d'une nature fixe et immuable, séparée et antérieure aux rapports sociaux. La nature et les corps sont sans cesse modulés par les pratiques sociales. Ce qui nous ramène à une ontologie constituante : *être*, c'est s'engager dans un processus de *devenir* façonné par l'action sociale.

Si l'on revient à la notion de commun, dont on a vu qu'elle recouvre tout en la débordant la notion traditionnelle de nature, on constate que le projet de la multitude rompt avec la tradition : là où il s'agissait de progresser en domptant la nature et en la soumettant au règne de la propriété, il faut maintenant préserver le commun, lutter pour établir les conditions de sa production, en promouvoir les formes bénéfiques et en combattre les dimensions préjudiciables. Pour devenir politique, la multitude n'a donc pas à rompre avec la nature, elle doit au contraire métamorphoser le commun qui traverse la nature, la culture et la société (171).

La multitude serait-elle un sujet politique autonome, extérieure au pouvoir et porteuse d'un projet fondé sur la vérité

de ses intérêts ? Certes pas. En s'appuyant cette fois sur Foucault, Deleuze et Guattari, Hardt et Negri avancent l'idée d'un sujet politique constitué au cœur même de dispositifs de pouvoir : ni fondamentalement libre ni fondamentalement aliénée, la subjectivité émerge sur le terrain des luttes politiques. La tâche consiste alors à intervenir dans les circuits de la production de cette subjectivité, à fuir les mécanismes de contrôle et à édifier les bases d'une production autonome de subjectivité (172).

On peut d'ores et déjà apercevoir les enjeux que soulève la production biopolitique : elle porte sur les éléments constitutifs mêmes de la subjectivité humaine. Autrement dit, la *nature* que la production transforme, c'est de plus en plus la subjectivité elle-même. Engagée dans la lutte pour le commun, la multitude est elle-même auteure de son devenir.

Mais revenons à la question des capacités politiques de cette multitude. La thèse voulant que seul un sujet politique unifié puisse s'organiser ne tient plus. En effet, les formes actuelles de la production prépare la multitude à la politique car, contrairement à la production industrielle qui mobilisait des ouvriers peu éduqués que des cadres devaient diriger et qui étaient de ce fait peu préparés aux responsabilités politiques, elles supposent au départ une autonomie des producteurs face au capital. Hannah Arendt a bien montré comment, à l'époque industrielle, le politique exigeait de sortir des cadres étroits, strictement économiques de la production. Mais ce n'est plus le cas, soutiennent les auteurs de *Commonwealth*, les capacités nécessaires à la production étant précisément celles qu'il faut mobiliser en politique. L'alternative n'oppose plus spontanéisme et hégémonie, comme au temps de Lénine qui invoquait le degré de subordination des paysans et des ouvriers pour justifier l'existence d'une avant-garde ou d'un parti. Cette époque est révolue (175).

Dans quelles circonstances ce potentiel politique peut-il s'actualiser ? Quand l'événement se produit, c'est-à-dire quand la production déborde les limites du capital, quand des sujets empruntent des lignes de fuite, sont rejoints par d'autres et créent du nouveau. Il y a là, de l'aveu même des auteurs, une part de mystère, une capacité immanente à s'*indigner*, au sens spinoziste du terme, c'est-à-dire le pouvoir d'agir contre l'oppression et de s'en prendre aux causes de la souffrance collective, quitte à déployer pour ce faire une certaine dose de violence. On connaît les jacqueries, ces révoltes issues directement de l'indignation et conditionnées par ce qu'elles combattent — les ouvriers qui brisent les machines, par exemple. Dans la société biopolitique, où la production de la valeur se confond avec la production des formes de vie, l'indignation remet en question la société du capital tout entière. C'est que le pouvoir et la résistance sont isomorphes — Foucault l'a montré — et l'on retrouve dans les luttes les caractéristiques de ce qu'elles combattent. À notre époque, les luttes sont biopolitiques, elles expriment la réalité du commun. Hardt et Negri recourent à la figure de la métropole pour comprendre l'espace de la production biopolitique et de la résistance. La métropole, soutiennent-ils, est le corps sans organes de la multitude — ; soit, selon Deleuze et Guattari, un corps plein d'intensités, une usine à produire des rencontres. La métropole est à la multitude ce que l'usine était à la classe ouvrière. Et ces qualités sont en passe de devenir celles de toute la planète (249).

N'est-ce pas ce qui se donne à voir dans les printemps arabes, espagnols ou grecs, où des forces plurielles fuient les institutions dominantes et enclenchent un processus visant à mettre en place de nouvelles formes de vie économique, sociale, culturelle et politique ?

Mais il reste une question plus difficile encore que celle de l'organisation de la multitude : comment traduire un moment insurrectionnel en formes de vie durables ? La multitude

peut-elle amorcer une transition et mettre en œuvre un programme politique ?

Le gouvernement de la multitude

On s'entend facilement sur le fait que la transition néolibérale et le nouvel unilatéralisme américain ont échoué dans leur tentative de surmonter la crise du capitalisme postfordiste. Une crise causée par la nouvelle ontologie du travail biopolitique : « *Les modes de discipline et de commandement développés dans la société industrielle n'arrivent pas à régenter les formes de travail intellectuel, affectif et cognitif qui jouent un rôle capital dans l'économie contemporaine*. » (264 — notre traduction). Le modèle néolibéral n'arrive qu'à rediriger les richesses, dépouiller les travailleurs et détruire le commun. En même temps, les connaissances se socialisent, des formes de travail apparaissent qui rejettent le productivisme. Des pans de la production échappent aux capitalistes et le système arrive mal à assurer pleinement sa reproduction.

À gauche, on mise toujours sur le socialisme — oublions pour l'instant la variété des politiques que recouvre l'étiquette. Pour Hardt et Negri, même dans sa version radicale, le socialisme ne peut plus répondre aux impératifs de l'heure, car il est avant tout un régime de promotion et de régulation du capitalisme industriel, fondé sur la discipline et le contrôle étatique. Il produit les mêmes résultats et engendre les mêmes contradictions que le capitalisme néolibéral : pour accaparer la plus-value, il doit aliéner les singularités productrices, s'emparer de la coopération, exproprier le commun, ce qui mine le processus lui-même. Au fond, la production biopolitique tire son impulsion du bas de la pyramide, elle doit être régie par un entrepreneuriat *multitudinal* (268).

La version social-démocrate fait-elle mieux ? Nos auteurs n'y croient pas. Socialiser davantage le capital ne résout en rien

les impasses dans lesquelles il enferme la production. Comment recréer les mécanismes par lesquels le capital peut organiser et encadrer les forces de production sans affronter les problèmes actuels ? Comment relancer l'État-providence si le capital limite la production de richesses au point d'avoir du mal à assurer la production sociale ? Le chômage chronique que connaissent les pays développés et la surqualification de la main-d'œuvre observée dans les pays émergents en sont des exemples probants. Le traditionnel contrat social entre le capital et le travail ne peut plus fonctionner, ne serait-ce que parce qu'il laisse en plan de vastes secteurs de la production qui, on l'a vu, déborde de plus en plus des cadres de l'usine ou du bureau. La société tout entière devient le site de la production et des luttes, la journée de travail ne connaît plus de frontières. Une multitude de subjectivités autonomes échappent à la mainmise de l'État social-démocrate de la même manière qu'elles fuient les diktats du capital. Tout comme l'entrepreneur capitaliste, l'État social-démocrate est en déclin, ses capacités créatrices l'abandonnent. L'Espagne et la Grèce n'en offrent-elles pas des exemples accablants ?

Il ne s'ensuit pas qu'il faille s'opposer aux réformes : on ne trouvera rien à redire aux interventions de l'État pour stopper la destruction de la planète ou redistribuer la richesse. Mais comprenons bien que cet État, aussi social-démocrate soit-il, n'arrivera pas à relancer la production de richesses, il se heurtera aux mêmes contradictions que l'État néolibéral.

Comment se présente alors le programme politique de la multitude ? Hardt et Negri ne peuvent de toute évidence accoucher d'un tel programme. Mais, à l'instar de Marx et de Quesney avant lui, ils s'essaient à construire un tableau de la production biopolitique et à en dégager quelques orientations. Au premier chef, la multitude doit défendre la liberté du travail biopolitique devant la précarité, les migrations et autres formes de domination. C'est la lutte du commun contre le travail. La production industrielle exigeait un pa-

tron ou un État discipliné : on concentrait les ouvriers dans une usine, on organisait leur coopération, on les surveillait. La production biopolitique produit elle-même la coopération et la communication. Son expansion dépend des capacités de la multitude à fuir la république de la propriété, dans ses versions privées ou publiques. Elle dépend également de son habileté à lutter contre toutes les formes de hiérarchies. Pensons aux travailleurs migrants qui défient les barrières élevées contre leur liberté de mouvement ; aux citoyens qui se lèvent et s'occupent de choses dont on disait qu'elles ne les concernaient pas — que ce soit les gaz de schiste ou les OGM. L'égalité politique est un facteur de productivité à l'ère biopolitique.

Puis vient la défense de la démocratie : bâtir des institutions garantissant l'autonomie de la production biopolitique. C'est la lutte du commun contre la mainmise du capital. La démocratie dont il est question ici sort du cadre de la représentation. D'où vient cette ferveur, à gauche comme à droite, pour la démocratie représentative ? Citant Ernesto Laclau, les auteurs de *Commonwealth* expliquent d'une part que la représentation est le seul mécanisme permettant de traduire la diversité en unité, c'est-à-dire d'unir des sujets pluriels sous la gouverne d'une idée, d'un dirigeant, d'un État, bref de transformer la multitude en peuple (305). Ce mouvement se double d'un second processus par lequel la séparation s'effectue entre les représentants et les représentés, ne laissant derrière elle qu'une force unifiée et hégémonique. Cette structure restreint la production biopolitique puisqu'elle mine ses fondements : la liberté et la nécessaire autonomie de sujets pluriels. La force hégémonique d'un gouvernement social-démocrate élu par un peuple acceptant qu'on le représente peut sans doute permettre de préserver des espaces du commun. Elle sera néanmoins un obstacle à la création de nouvelles instances de vie commune.

Enfin, la multitude devra se porter à la défense de la vie sociale que le salaire ne garantit plus, dans un contexte où le travail déborde sans cesse les murs et les horaires des usines ou des bureaux. Il y a une véritable bataille à mener en faveur d'un revenu pouvant assurer la vie en dehors des cadres du travail salarié. Défendre la vie sociale, c'est encore lutter pour des infrastructures, qui vont de l'eau potable à la protection de l'environnement, en passant par la science et la technologie ; ce sont également les instruments de la vie sociale et intellectuelle proprement dite : l'éducation, l'information, le libre accès aux connaissances et à la production artistique sont des enjeux incontournables. Il revient enfin à la multitude de créer de nouvelles institutions sociales, autonomes.

Révolutionnaire ce programme ? Hardt et Negri parent le coup. D'une part, il n'est pas question d'attendre l'effondrement du capitalisme et d'espérer que sur ses ruines s'édifiera un monde nouveau. On a vu ce que cela donnait. Pas plus qu'il ne s'agit de planifier, dans la tradition socialiste, un transfert progressif des richesses et du pouvoir de la classe capitaliste à l'État socialiste, qui se heurterait aux mêmes difficultés. La ligne stratégique que proposent les auteurs de *Commonwealth* exige plutôt que la multitude s'émancipe progressivement à la fois de l'emprise du capital et de celle de l'État ; qu'au moyen de l'éducation, de la coopération, des rencontres, cette multitude édifie sous sa gouverne un monde de plus en plus commun. Les luttes ne doivent plus avoir pour objectif de se saisir de l'État. Au contraire, le défi consiste à solidifier les gains réalisés dans des moments insurrectionnels, à consolider de nouvelles pratiques, de nouvelles règles et à les institutionnaliser, mais sans figer le processus (356-357).

Quelles seront les armes dans cette lutte ? La violence ne saurait être exclue par principe, mais il ne faut surtout pas oublier que les armes sont constitutives du devenir de la multitude. Aussi efficace soit-elle contre l'ennemi, la violence peut

avoir les pires effets sur ceux qui y recourent. Si on suit la logique de l'exode, la multitude même désarmée peut être d'une redoutable efficacité. Elle peut recourir au sabotage ou à la désobéissance civile, refuser de collaborer, multiplier les pratiques contre-culturelles.

S'engager dans la brèche

Force est de constater que *Commonwealth* répond à certaines des critiques formulées contre *Empire* : sur le déclin de l'État-nation, Hardt et Negri ont nuancé leur pensée ; sur le rôle hégémonique des États-Unis, les faits sont venus conforter leur thèse. On a souvent lu qu'*Empire* n'était qu'une transposition au monde actuel « d'une vieille eschatologie marxiste simpliste[5] ». *Commonwealth* résiste mieux qu'*Empire* à cette critique, car on y analyse avec plus de réalisme les capacités politiques de la multitude et les défis que pose son organisation politique.

On peut quand même s'attendre à ce que les critiques pèsent et soupèsent chacun des arguments avancés dans *Commonwealth*. L'ouvrage amorce une analyse de la production biopolitique qui en est à ses premiers balbutiements et dont les fondements empiriques ne sont pas solides. La tentative, par exemple, de brosser le tableau économique du commun est intéressante sur le plan politique, mais d'un point de vue économique, elle tombe à plat. *Commonwealth* relègue aux oubliettes la révolution et la social-démocratie aussi bien que le parti et la représentation politique, sur la base d'arguments qui en laisseront certains dubitatifs. Et on ne manquera pas de souligner la présence dans *Commonwealth* de nombre d'axiomes jamais discutés, qui tournent généralement autour du caractère créatif et révolutionnaire immanent de la multitude et de son pouvoir constituant.

[5] Thierry Hentsch. « À propos d'Empire », *Conjonctures*, n° 35, automne 2002, p. 150.

Mais l'intérêt de *Commonwealth* reste indéniable. Il s'agit d'une formidable tentative de sortir de l'impasse politique à laquelle aboutissent les politiques néolibérales, socialistes ou social-démocrates dont nous n'arrivons pas à nous extraire. Son audace peut donner le vertige et rend à coup sûr l'ouvrage vulnérable à la critique. Il ne faudrait pas oublier que la démarche de *Commonwealth* est philosophique et politique avant tout et, à ce titre, elle est rigoureuse et conséquente. Il serait vain d'y chercher une démonstration empirique des mécanismes de création de la valeur ou la formulation d'un programme politique concret. On peut s'en indigner ou s'en chagriner, on peut aussi vivre avec le trouble que l'ouvrage suscite et accueillir l'espace de débat que Negri et Hardt ouvrent une fois de plus.

The story
of man

Nuances et mouvement
Entretien* avec Charles Taylor

> Pour le moi poreux, la source de ses émotions les plus puissantes et les plus importantes se trouve, par définition, hors de l'« esprit » ou, pour être plus exact, l'idée selon laquelle il existe une limite claire nous permettant de tracer les contours d'un espace intérieur d'où l'on puisse se dégager du reste n'a aucun sens. (Ch. Taylor, *L'âge séculier*)

La première fois que nous avons pensé à une entrevue avec Charles Taylor, c'était pour le numéro 15 de *Conjonctures* (1991). Un numéro qui contenait une conférence de Peter Sloterdijk, « La nation vue d'en haut », un article sur l'enfance et le langage, et un autre sur l'éthique comme lieu où l'on habite. On aurait aimé l'enrichir d'un entretien avec Charles Taylor sur… quoi déjà ? Mais il était à l'étranger. Puis *Conjonctures* a continué son petit bonhomme de chemin du côté des néo-nietzschéens, des postmarxistes italiens…

Charles Taylor, philosophe montréalais qui n'a aucunement besoin de présentation ici, vient de publier *L'âge séculier*, une somme philosophique, historique et sociologique, un monument d'archéologie dont l'ambition est de comprendre comment nous en sommes arrivés à vivre dans un monde où la transcendance n'est qu'une option parmi d'autres.

Il ne s'agira pas dans ce qui suit d'une entrevue sur *L'âge séculier*, même si le fait de l'avoir lu dernièrement n'a pu qu'influencer les questions. Il s'agit d'un entretien avec un homme qui réfléchit depuis plusieurs décennies sur la condi-

* Propos recueillis par I. Maffezzini et C. St-Hilaire.

tion humaine, dans un dialogue sans fin avec les penseurs du passé et du présent.

Dans *L'âge séculier*, Charles Taylor soutient que « le but n'est pas de travailler la question jusqu'à établir une conclusion, mais plutôt de montrer à quel point elle est difficile ». Ce qui est pour nous l'essence de la philosophie.

*

* *

CONJONCTURES — *Puisque nous vivons dans un pays bilingue, pourquoi ne pas commencer avec une question liée à la traduction ? Dans la version française de* The Secular Age (L'âge séculier), « buffered self » *a été rendu par « moi isolé ». Nous avons l'impression que le syntagme français fait surtout penser à une « mise à l'écart », à un « isolement » plutôt qu'à un « amortissement » ou un « butoir », ce qu'indique plutôt le syntagme anglais. Qu'en pensez-vous ? Et, surtout, qu'est-ce qu'un* « buffered self » *?*

CHARLES TAYLOR — Quelqu'un m'a demandé comment traduire cette expression, mais je n'avais pas d'idées. Le « *buffered self* », c'est un individu. Un individu qui a le sentiment qu'il n'est pas à la merci de ce qui l'entoure sur le plan spirituel ; il a une couche de protection, il est capitonné. Cette protection est une caractéristique de l'individu occidental mais elle ne caractérise pas, par exemple, certaines cultures africaines, où la possibilité d'une possession par les esprits est bien réelle. Pour nous, qui sommes désormais des « *buffered selves* », cette possession est presqu'impossible à imaginer. Un autre exemple d'individus non « *buffered* » peut nous venir de la Grèce ancienne. Dans le XIX^e^ chant de *L'Iliade*, par exemple, Agamemnon dit à Achille à peu près ceci : « C'est une folie qui s'est emparée de moi, c'est la déesse qui a fait

cela[1]. » Pour nous, modernes, cette affirmation est presqu'incompréhensible, tandis que ce n'était certainement pas le cas pour les paysans européens du XIVe. Ces derniers avaient, c'est évident, une peur bleue de ce genre de diables, des sorcières, des esprits, etc., qui pouvaient les pénétrer, les posséder.

L'émergence, avec la modernité, de ce « *buffered self* » est une question anthropologique très profonde qui ne concerne pas la théorie mais la sensibilité et l'expérience des personnes. Je prétends que les Européens ont vécu ce genre de changement révolutionnaire de leur sensibilité humaine ; pour résumer, ils sont passés d'un « moi poreux » (un moi aux frontières floues) à un moi plus étanche. Le changement est si profond, qu'ils sont désormais incapables de comprendre l'expérience des paysans d'autrefois. Il ne faut surtout pas confondre ce changement qui affecte la sensibilité des gens avec le passage, qui s'opère au même moment, de la philosophie aristo-médiévale à une philosophie comme celle de Descartes, fondée sur l'idée qu'on est d'abord des individus et qu'ensuite on « passe des contrats », on échange. Les deux changements sont importants, les deux se produisent à la même période mais, même s'ils sont reliés, ils sont distincts. Il ne faut surtout pas les confondre. Il est plus facile d'effectuer le changement au niveau de la réflexion philosophique si on a déjà accompli le premier, mais ce n'est pas la même chose. Bien des gens ont complètement confondu les deux mouvements. Pour moi, maintenant, il est impossible de redevenir des sujets « poreux ». C'est une question d'expérience profonde. Du point de vue de l'histoire de l'humanité, l'intérêt énorme de ce passage du « moi poreux » au « *buffered self* », c'est de cons-

[1] Voici le passage tiré d'une version en ligne de l'*Iliade* : « Souvent les Akaiens m'ont accusé, mais je n'ai point causé leurs maux. Zeus, la moïre, Érynnyes qui errent dans les ténèbres, ont jeté la fureur dans mon âme, au milieu de l'agora, le jour où j'ai enlevé la récompense d'Akhilleus. Mais qu'aurais-je fait ? Une déesse accomplit tout, la vénérable fille de Zeus, la fatale Até qui égare les hommes. »

tater que la nature profonde de l'expérience de tous les jours peut évoluer considérablement.

L'âge séculier *nous a confirmé l'impression qu'entre vous et des philosophes que l'on qualifie parfois de postmodernes comme Derrida ou Rorty, il y a d'énormes différences théoriques mais une très grande proximité au niveau politique. Est-ce qu'il s'agit d'une « bonne » impression et si oui, comment expliquez-vous cela ?*

Oui, il s'agit d'une bonne impression. Nous avons beaucoup de points de convergence mais dans des cadres théoriques assez différents. Si l'on considère la division droite/gauche, on peut dire que nous nous situons à gauche. Mais, ni la droite ni la gauche ne sont monolithiques : à droite comme à gauche, on trouve le même genre de complexité, de pluralité de fondements. À droite comme à gauche il y a, par exemple, des croyants et des athées. La division politique ne coïncide pas avec le clivage lié à la croyance en une transcendance. Ce n'est donc pas surprenant qu'il y ait convergence sur certaines questions politiques, même si les cadres théoriques sont très différents. On pourrait sans doute situer Derrida, Rorty et moi-même à gauche, mais il y a bien des questions qui nous divisent et cette division est reliée à des fondements plus philosophiques. Richard Rorty, par exemple, est un philosophe qui ne pouvait pas réfléchir au problème des différences culturelles et au rôle qu'elles devraient jouer dans l'organisation de la société. Pour lui, en quelque sorte, on peut être un ethnocentriste heureux. Je me situe très loin de cette vision des choses.

Nous sommes tous les trois d'accord sur le fait que notre point de vue est fondé sur notre expérience de société, de civilisation. Mais la question fondamentale pour moi est de savoir comment on vit dans le même monde, sur la même planète, dans la même société avec des gens qui ont des points de vue très, très différents. Est-ce qu'il s'agit simplement de respecter ces différences ? Est-ce qu'on devrait choi-

sir le relativisme ? Ou veut-on plutôt conserver une forme d'universalisme ? Il ne fallait pas poser ce genre de questions à Rorty : cela ne l'intéressait absolument pas, cela n'avait aucun sens pour lui. Ce manque d'intérêt ne découlait pas de sa vision politique mais de sa conception de la vérité. Avec lui, donc, tout l'aspect multiculturaliste et interculturaliste est sans importance — même si la différence entre « multiculturalisme » et « interculturalisme » n'est pas aussi importante que ce qu'en pensent bien des Québécois, je crois qu'elle existe et qu'il ne faut pas l'oublier. Ce manque d'intérêt est un trait assez américain qui permet d'esquiver la question du multiculturalisme. Donc, nos visions différentes du multiculturalisme s'expliquent par des divergences philosophiques assez profondes, divergences qui ne nous empêchent pas de nous situer tous deux à gauche.

Je pourrais donner bien des exemples de questions pour lesquelles nous avons des réponses différentes. Mais si l'on considère les « grandes » questions : la solidarité entre les membres d'une société est-elle importante ? devrait-on adopter une forme de redistribution de la richesse ? devrait-on partir en guerre contre les gens qui sont de culture différente ? Là on peut facilement se mettre d'accord. À cet égard, on peut aussi prendre l'exemple d'Habermas et Derrida : leurs théories sont très différentes et pourtant ils ont signé les mêmes déclarations à l'époque de l'invasion de l'Irak.

On n'est pas d'accord mais on signe ensemble. C'est compréhensible, mais cela semble alors indiquer la possibilité d'un grand clivage entre les idées politiques et philosophiques. La polémique à propos du nazisme d'Heidegger nous semble en être un bon exemple. Certains philosophes disent : « Au fond, nazi ou pas, ce n'est pas très important, c'est un grand philosophe » ; d'autres disent : « C'est un grand philosophe et il n'était pas nazi » ; et d'autres encore pensent que le nazisme d'Heidegger est inscrit dans sa philosophie même. On a donc soit une philosophie qui envahit le politique, soit une

philosophie qui est plus en retrait, qui donne les grandes lignes. Et vous, où vous situez-vous ?

Du côté d'une philosophie qui serait plus en retrait. Il est absurde de penser qu'il suffit de lire *Sein und Zeit* et que tout le reste s'ensuit. C'est absurde parce que beaucoup de gens ont lu *Sein und Zeit*, y compris Merleau-Ponty, et ils sont partis dans une autre direction. Mais cela ne veut pas dire que, parmi toutes les idées d'Heidegger, pas une n'avait d'influence sur son option politique. Non. Cependant l'analyse existentielle de *Sein und Zeit* ne dictait pas d'option pour le nazisme. Pour s'en convaincre, il suffit de penser à des philosophes antinazis comme Marcuse ou Hannah Arendt qu'on pourrait, pourtant, étiqueter comme heideggeriens.

On peut toutefois se demander s'il y a des idées chez Heidegger qui ont, non pas dicté, mais permis, facilité son option ? La réponse est oui. Parce qu'Heidegger a vraiment cru que les questions d'éthique du genre : qu'est-ce qu'une bonne vie ? qu'est-ce qu'une vie humaine ? étaient déjà comprises dans la question philosophique qu'il considérait comme fondamentale, celle de la différence ontologique. À mon avis, cette idée est absolument absurde même si elle fait partie d'un corpus d'idées dont on ne doit pas sous-évaluer la profondeur.

Et il y a un autre problème, indépendant de ce que je viens de dire : celui du mal. Heidegger se trouvait devant un mouvement qui incarnait le mal radical. Qu'est-ce que le mal radical ? Quand est-on dans le mal radical ? Quand on choisit ce qui est vraiment ennemi du bien, ennemi de la paix, ennemi de la concorde, et qu'on y adhère parce que c'est attirant, très excitant — et il est intéressant de voir comment les humains sont capables de verser là-dedans. C'était cela le nazisme. Les nazis pensaient qu'une lutte à mort entre les différentes races était au fondement des rapports entre les êtres humains — et

ils ont emprunté cela à Darwin, mais le pauvre Darwin n'est certainement pas responsable de la transposition de ses idées dans le domaine moral et politique. Pour cela, il faut être complètement sans scrupule, complètement fanatique. Hitler disait toujours qu'il fallait agir *mit aller Brutalität (*avec toute la violence possible*)*. La brutalité, la violence était pour lui quelque chose de positif. De ce genre de virage, de déviation dont les êtres humains sont capables, et que Dostoïevski a montré de façon magistrale, Heidegger n'avait aucune conscience. Quand, à la fin de la guerre, Marcuse lui demande : « Mais comment as-tu pu faire cela ? » il a répondu comme si les camps de concentration, et les camps d'extermination, étaient sur le même plan que l'agriculture mécanisée. On a envie rétrospectivement de lui dire : « Mais écoute, mon dieu, Martin, pense un instant, il y a une autre dimension ici que tu négliges complètement. » Il a cru, à tort aussi, et cela a facilité son engouement pour le nazisme, que sa grande préoccupation, soit l'idée de retrouver la véritable tradition allemande, etc., allait progresser grâce à la politique national-socialiste.

Entre en ligne de compte également une question de caractère. Il suffit de lire le texte qu'Heidegger écrit dans le cadre de la dénazification de l'après-guerre pour comprendre qui était l'homme. Heidegger a dû suivre comme les autres le processus prévu pas les Alliés et il a écrit quelques pages sur la période au cours de laquelle il avait été recteur à Fribourg. Je l'ai lu, c'est triste à pleurer, ça fait pitié. Il a écrit à peu près ceci : « J'ai accepté le poste de recteur parce que je voulais faire avancer mes idées. » Comme d'autres, il croyait être *den Führer führen*, celui qui pouvait mener le führer. « On m'a trompé parce qu'on m'a envoyé quelqu'un du ministère de la Culture pour faire la liaison avec moi, cette personne ne lisait ni le grec ni le latin ! J'ai donc dit : je ne peux plus travailler avec de gens pareils, je démissionne. » Il était loin d'être le seul intellectuel allemand à vivre « hors du monde » (ce qui, pour quelqu'un qui donnait tant d'importance au fait d'être

« jeté dans le monde », est sinon aberrant du moins intriguant !). Dans cet ordre d'idées, qu'il suffise de penser à *Betrachtungen eines Unpolitischen* (*Considérations d'un apolitique)* de Thomas Mann. Tous ces intellectuels tiraient une certaine fierté d'être apolitiques. S'intéresser à la politique, c'était affaire de cuisine, de basse-cour ; ils considéraient être à un niveau supérieur. Pour résumer : les options politiques d'Heidegger ont un rapport avec certaines de ses positions philosophiques, mais cela ne veut pas dire pour autant que toute sa politique s'explique par sa philosophie.

Si on revient aux différences et aux similitudes entre Taylor et Derrida ou Rorty, pourrait-on dire qu'il y a une « colle politique » qui les unit, et qui résiste aux idées philosophiques ?Autrement dit, que leurs idées philosophiques ne peuvent pas pénétrer la vie des individus réels, qui luttent, qui vivent ?

Non. C'est une fausse alternative, qui trouve ses sources dans une idée naïve de la philosophie. Les philosophes ne s'assoient pas pour penser ontologie, être, Dieu, pas Dieu, etc., pour ensuite en tirer des déductions : *Ah bon ! il faudrait…* Ce n'est pas cela du tout. Nous sommes avant tout des êtres humains. Des hommes qui baignent dans certaines valeurs, qui luttent, qui réagissent aux actions et aux discours des autres… Avant de donner un cadre à mes idées, de les structurer (de faire, comme on dit, de la philosophie), j'étais un homme de gauche depuis très longtemps. Derrida probablement aussi. Nous étions déjà pris dans des luttes contre la droite. Ce n'est que par la suite qu'on a commencé à réfléchir là-dessus, sur la vie, sur les options, pour en arriver à différentes philosophies. Ce n'est pas vrai qu'on a déduit tout cela de notre pensée, mais ce n'est pas vrai non plus que la réflexion philosophique n'a pas pu changer certains éléments de nos options de base. Vous disiez tout à l'heure que si vous aviez su à l'âge de 20 ans que les choses étaient plus compliquées que Marx ne l'a pensé, vous n'auriez peut-être pas agi de la même manière. Vous avez donc évolué. On commence

à penser, puis on se dit : il y a des croyances, des pensées, des réflexions dans ma prise de position originale qui sont très bien et d'autres qui n'ont pas de sens. Celles-ci, il faudrait sans doute les changer. Ces changements pourraient nous séparer d'autres gens qui étaient du même bord.

Si, d'une part, il n'est pas vrai que tout est déduit de quelques pensées, de l'autre, il n'est pas vrai non plus que la théorie n'influence pas des considérations d'ordre politique ou plus généralement pratiques.

En lisant L'âge séculier*, à un certain moment, nous avons bifurqué vers votre article «* The immanent Counter-Enlightement *»*[2]*. Nous avons trouvé votre image à trois angles (*Three Corners Image*) très parlante, et très instructive votre idée de diviser en deux l'angle « transcendantal : a) ceux qui refusent complètement la centralité de la vie et l'importance du bien-être ; b) ceux, comme vous, qui l'acceptent. Nous aimerions continuer sur votre lancée et diviser en deux l'angle néonietzschéen, celui duquel nous nous sentons le plus proche. Parmi les néonietzschéens, il y aurait d'un côté ceux qui sont pour la mort et pour l'héroïsme comme moyen de sortir de la banalité et de l'autre ceux qui pensent qu'il existe quelque chose de plus riche que la vie des individus, quelque chose qui permet aux individus d'exister parce que ce sont des individus et qui croient que ce que les individus ont en commun est fondamental et fondateur. Ils croient à un* commun *concret sur lequel et dans lequel on vit et à partir duquel on contribue à construire notre monde, qui sera le monde légué à nos descendants. Actuellement (en Occident) il y a une tendance toujours plus marquée vers le travail cognitif et nous sommes donc des « produits du commun » différents surtout parce qu'on a des idées différentes, des perceptions différentes, des jugements différents. Nous sommes des produits du commun (qui est plus que le langage : Marx parlait de* General Intellect*), d'un commun qui nous permet de communiquer. Je suis plus que le commun, plus que les idées qui circulent*

[2] Paru dans *Canadian Political Philosophy*, Oxford University Press, 2001.

dans la société. En même temps, je suis beaucoup moins, parce qu'en puissance dans la société, il y a toutes mes idées et bien plus.

Je suis entièrement d'accord avec ce que vous venez de dire, mais tout cela remet en question les théories qui émanent de Descartes. Ce que vous appelez « commun » implique que l'être humain est un être dialogique : c'est-à-dire que nous avons des idées et que nous comprenons le monde par le dialogue et donc le langage ; et le langage est quelque chose qu'on apprend, il n'est pas inné. D'entrée de jeu, on est différencié parce que le dialogue implique au moins deux partenaires qui ne sont pas les mêmes. Le commun, c'est quelque chose qu'on élabore entre nous dans une culture. Mais on se situe toujours d'un point de vue différent, à un autre angle de cette réalité commune. Donc, on n'est jamais identique. Humboldt, par exemple, déploie une argumentation extraordinaire à la défense de la liberté de l'individu : celle-ci repose sur l'idée que l'être humain est essentiellement un être doté d'une extraordinaire capacité de dialoguer. L'individu, selon Humboldt, ne peut pas réaliser toutes les capacités des humains : chacun ne réalise qu'une parcelle de ces capacités, mais ensemble, dans l'échange, chacun peut bénéficier des capacités de tous les autres. La raison pour laquelle on devrait laisser un maximum de liberté aux individus, c'est que ces derniers pourront ainsi pleinement se développer selon leur vocation et leurs capacités. Par les dialogues qui vont s'instaurer, tous vont en tirer bénéfice. C'est un argument en faveur de la liberté individuelle complètement différent de ceux qui nous arrivent des États-Unis (surtout), qui prennent pour acquis que tous les êtres humains sont identiques. Selon cette vision de l'humanité, tout le monde essaye acquérir le plus possible mais, ce faisant, tout le monde va aider tout le monde — comme disait Adam Smith. La vision dialogique, qu'on trouve chez Humboldt et qui est aussi la mienne, est complètement à l'opposé d'une vision (comme celle d'Adam Smith) où l'être humain au départ est « un atome ». Pour

moi, l'être humain est toujours en dialogue et, plus les gens sont différents, plus le dialogue est riche parce qu'ils ont des choses différentes à communiquer. C'est là ma conception du commun.

Si ce « commun » existe, pourquoi devrions-nous encore avoir besoin de transcendance ?

Bien des gens comme moi croient que certains développements humains ne sont possibles que si nous sommes en rapport avec une transcendance, que si nous sommes reliés d'une façon quelconque à « un » au-delà. Le monothéisme judéo-chrétien-musulman et la relation avec Dieu, ou bien le bouddhisme sont deux exemples du besoin de transcendance : pas un besoin théorique mais un besoin historiquement ancré dans la vie d'une foule d'individus. Le bouddhisme conçoit, par exemple, le *nirvana* comme quelque chose qui dépasse, qui est au-delà du sentiment de la conscience de soi. En atteignant le *nirvana*, on peut atteindre non seulement un certain bonheur mais aussi une certaine compassion, le *mahakaruna*, qui va bien au-delà de ce que peut atteindre le commun des mortels. Dans le concept de *mahakaruna* du bouddhisme, à mon avis, il y a quelque chose de semblable à l'*agapè* du Nouveau Testament. Je le répète, je suis de ceux qui sont menés par l'idée que certains développements humains ne sont possibles qu'en rapport avec une transcendance. Une transcendance que l'on peut conceptualiser de multiples façons.

Tout croyant sensé reconnaît que tout cela est très flou, très incertain, plein d'éléments que l'on ne comprend pas tout à fait. C'est à propos de ces concepts, de cette vision de la transcendance que bien des gens qui défendent leur religion font des bêtises absolument extraordinaires : ils se comportent comme si c'était clair, défini et qu'il fallait être d'accord avec ceci ou cela. Ce n'est pas si simple, bien entendu. Mais, pour moi, ce serait couper court aux potentialités les plus

extraordinaires de l'être humain que de mettre hors jeu ce genre de transcendance.

Il ne s'agit pas de la mettre hors jeu. Il s'agit de la « mettre » dans ce commun qui est… qui est derrière nous. Il est dans l'histoire et il nous permet de devenir ce que nous devenons, et en même temps il est au-delà de nous parce qu'il est le tout, en puissance. L'individu n'est qu'une fleur frêle et éphémère qui éclôt dans le commun.

Je ne suis pas d'accord. Le commun me dépasse dans le sens où moi, en tant qu'individu, je n'ai qu'une toute petite idée des potentialités qu'il contient. En lisant l'histoire, en observant, en dialoguant avec d'autres gens, j'appréhende d'autres possibilités. Et pourquoi donc, parmi ces possibilités-là, il n'y en aurait pas une, une possibilité de développement, qui fasse référence à la transcendance ?

Mais transcendance et religion sont si étroitement liées que le mal qu'a fait la religion…

C'est vrai, la religion a fait beaucoup de mal. Mais de telles affirmations sont un peu simplistes. Quand les gens me disent *la religion*, je leur dis : qu'est-ce que vous entendez par *la religion* ? Les sacrifices sur les pyramides aztèques ? Vous voulez dire la prière de Sœur Une telle dans un couvent ? C'est tellement varié la religion humaine ! Qui conclut que la religion est mauvaise fait une bêtise parce qu'à moins de faire une énumération pratiquement infinie, on ne peut rien conclure. Mais je suis d'accord avec vous sur un point : certaines formes de religion sont très néfastes.

Jusqu'à la génération de mon père, dans certaines vallées des Alpes, on croyait encore à des esprits vivant dans les arbres qui pouvaient nous posséder et on en avait une peur bleue. Votre concept de « moi poreux », qui a précédé le « buffered self *», s'applique donc très bien. Même en Occident, le Moyen Âge avec ses fermetures « rationnelles » et ses ouvertures « irrationnelles » n'en est pas très loin. On pourrait se demander si l'avancée technique et l'importance toujours plus grande du travail intellectuel ne pour-*

raient pas préparer le terrain pour un retour vers un moi plus poreux. Dans un certain sens, profiter du meilleur de la modernité sans perdre un rapport au monde plus « intime ». Le langage, par essence poreux, ne pourrait-il pas nous aider à retrouver un monde prémoderne, mais enrichi de toute la puissance d'une rationalité abstraite ? Est-ce pensable ou ne s'agit-il que d'une utopie stérile et optimiste ?

Ce n'est pas possible. Il n'est pas possible de refaire en sens inverse le chemin de la modernité. Je crois que c'est utopique. Comme vous, je crois que dans le passage vers la modernité, on a à la fois perdu et gagné. Il y a eu des gains énormes dans la construction de ce sujet protégé, étanche, dans le fait de considérer le contrat comme un élément structurant la société, etc. Cela a permis toutes sortes de choses. C'est la base même des droits humains en Occident. Il y a d'autres bases possibles mais c'est celle-ci qui a mené concrètement aux droits humains en Occident. Côté négatif, on est devenu insensible à bien des choses, y compris à la nature. Presque tous les changements comportent des gains et des pertes. C'est pour cela que toute idée, soit de progrès infini soit de régression, de descente infinie me semble trop simpliste. Le grand défi c'est, comme toujours, de maximiser les gains en minimisant les pertes, en essayant de ramener du passé ce qu'on peut ramener. Et cela exclut toute utopie, où tout viendrait ensemble, presque comme un bloc, sans compromis. Il faut toujours lutter pour ne pas payer le prix maximum, pour profiter des avancées sans trop encourir de pertes. C'est toujours une lutte très complexe et très difficile. Il faut lutter contre les mentalités de son temps parce qu'elles reflètent souvent soit l'optimisme du progrès vers la liberté, soit le pessimisme où tout fout le camp, le « quand j'étais jeune… ».

Il faut donc une conscience des dilemmes, des tensions, de la difficulté de combiner tout ça. Il faut entrer dans la lutte.

Si on se place dans une optique plus sociopolitique, Antonio Negri et Michael Hardt disent, dans Commonwealth *notamment, qu'aujourd'hui la multitude, donc les forces créatrices, productives des pays riches, a développé des qualités — le langage, la communication, la capacité de travailler ensemble, etc. — que n'avaient pas les paysans et les ouvriers arriérés du temps de Lénine ou du temps des partis bourgeois, des partis socio-démocrates. Ils arrivent à la conclusion que cela nous permet d'envisager entre autres des formes d'action politique nouvelles, sans le parti d'avant-garde de Lénine ou la démocratie représentative des socio-démocrates. Comment voyez-vous cela 20 ans après « Grandeur et misère de la modernité » ?*

Je n'aime pas le concept de modernité présenté ainsi, mais pour ce qui est de *Grandeur et misère*, il y a des choses avec lesquelles je suis encore d'accord et d'autres non. Je suis encore d'accord avec l'idée que le niveau qu'on appelle national (le parlement, le système juridique, etc.), est incontournable, parce que c'est à ce niveau que les décisions importantes se prennent. Cela vaut même sur le plan international, avec les accords, les alliances, etc. Mais ce que je ne dis pas dans *Grandeur et misère*, c'est qu'il faut explorer les façons de fonctionner de ce qu'on appelle la société civile, la société en dehors de l'État, façons qui vont ouvrir la porte à une vie humaine meilleure. On ne peut pas tout faire reposer sur la prise de pouvoir par les « bons » grands partis, la législation, etc. Bien sûr, on ne peut pas se passer de tout cela, on ne peut pas simplement le mettre de côté et n'y prêter aucune attention.

Quand vient le moment de savoir ce qui devrait changer, je ne sais pas si je suis sur la même longueur d'ondes que Negri et Hardt : je crois que leur analyse n'est pas tout à fait juste. Ce qu'ils disent est parfaitement vrai pour Lénine. Celui-ci avait devant lui une classe ouvrière. C'était des paysans qui venaient d'arriver à St-Petersbourg, qui n'avaient aucune conscience en tant que classe ouvrière. Par contre, si on lit *The*

Making of the English Working Class, d'E.P. Thompson, qui traite de ce qui s'est passé de 1780 à 1832, on constate tout autre chose. Les ouvriers ont développé un certain sentiment de leur situation dans la société, de ce à quoi ils pouvaient aspirer et de comment ils pouvaient se mobiliser, ce qui était très, très avancé et dont ils n'étaient pas nécessairement redevables uniquement aux intellectuels. Leurs leaders étaient plutôt religieux : parmi eux, entre autres, des pasteurs méthodistes. Il s'agissait véritablement de l'autocréation d'un monde de discours qui pouvait exprimer ce qu'ils étaient. Donc ce n'est pas d'aujourd'hui. Si on dit que le modèle de Lénine n'en est plus un pour des travailleurs en informatique en Californie, je suis entièrement d'accord. Mais le langage, la communication, etc., n'ont pas nécessairement créé le paradis dans le passé et cela peut ne pas nécessairement le faire dans le futur parce qu'il s'agit de savoir encore une fois autour de quel genre de discours ces gens-là vont se rallier. Ce n'est pas évident. Il existe un dogmatisme de la gauche voulant que certaines vérités soient indiscutables, par exemple que les gens sont tellement conditionnés par la situation socio-économique qu'ils vont finir par voir clair et éventuellement agir pour changer leur condition. Lénine y croyait : il croyait qu'une avant-garde devait intervenir pour changer la société. Malheureusement toute cette perspective est illusoire. Les gens n'arrivent pas nécessairement à « voir clair » dès qu'on lève certaines contraintes, et cela même si une avant-garde les « pousse », leur indique le chemin à suivre. Il faut surtout que d'autres discours soient disponibles et que certaines personnes luttent pour ces discours, luttent pour canaliser les efforts.

Je crois que certains changements de la société capitaliste sont plus importants que certains autres qu'une gauche dogmatique peut envisager. Il faut peut-être penser, encore une fois, à étendre le secteur de l'économie assuré par les coopératives qui sortent du rapport employeur/employé.

Sortir de l'État et de la grande entreprise ?

C'est cela. Créer une zone qui ne soit pas à la remorque de l'un ou de l'autre. Aussi, évidemment, instaurer un État qui pourrait réglementer le grand capital plus qu'aujourd'hui — sans parler d'un avenir radieux où tous les problèmes seront résolus, mais, plus modestement, pour améliorer un peu les choses. J'ai par exemple l'impression que le fils de Ed Miliband, le chef actuel du parti travailliste en Angleterre, commence à envisager ce genre de perspective. Il est entouré de gens qui vont dans cette direction.

Avec les émeutes, ils en ont besoin en ce moment au Royaume-Uni.

Justement, il est très important d'analyser la différence de réaction des deux partis les plus importants. Cela permet également de comprendre le fonctionnement du système de partis. Cameron déclare: « Il faut donner une leçon à ces voyous ! » et Milliband rétorque: « Non ! Ce qu'ils font est terrible et je ne suis pas d'accord avec eux, mais il faut chercher les causes, il faut analyser pourquoi et comment toute la trame sociale s'est défaite. Elle s'est défaite en partie parce que les banques ont agi comme elles l'ont fait, etc. »

Milliband essaie de voir les émeutes du mois d'août sous un autre angle. Ce qui pourrait être le début de quelque chose de nouveau mais, même s'il y a du nouveau, ce n'est pas le Pérou. Ce ne sera pas *la* solution.

Pour enchaîner sur les événements anglais de ces jours-ci, dans Spiked*, un magazine électronique dont les rédacteurs se disent adeptes d'un « marxisme vivant », on considère que dans toute cette histoire des émeutes en Angleterre, ce sont surtout les réactions des citoyens ordinaires qui sont importantes. De ceux qui ont peur et qui ferment leur magasin au lieu de résister. Ils écrivent qu'il faudrait réintroduire dans la conscience des citoyens anglais le fait que ce n'est pas parce que deux malotrus sont violents qu'il faut se retirer et avoir peur. Ils considèrent que c'est une politique de la peur que la classe au pouvoir instaure, tandis qu'il faudrait pousser*

les gens à être plus autonomes, plus responsables ; à être capables de dire : ils attaquent mais nous, nous résistons. Que pensez-vous de cette position ?

Je crois que c'est un peu irréaliste. On peut la mettre en pratique mais au prix d'un autre danger : le *vigilantisme*. Je crois que cela n'a rien de positif de vouloir ou de faire en sorte que les propriétaires de magasins se rassemblent et forment des groupes d'autodéfense. Il faut, me semble-t-il considérer la situation sous un autre angle. Rappelons-nous de l'époque où l'Angleterre était un pays dont l'économie était fondée surtout sur l'industrie, pensons par exemple à Dagenham, une banlieue à l'Est de Londres, où étaient situées les usines Ford. C'était un peu comme Détroit dans le temps. Une ville où tout le monde avait un emploi. Les enfants continuaient dans le métier de leur père. Aujourd'hui, essentiellement en raison des choix politiques de Margaret Thatcher et de la désindustrialisation, c'est un désert. Les gens ne se connaissent pas et, comme la situation s'est complexifiée avec l'immigration, les gens sont atomisés et peureux à l'égard des voisins ; les jeunes sont désœuvrés, désorientés.

Donc vous pensez que la peur est importante…

La peur est importante mais la méfiance l'est encore plus. C'est surtout la méfiance qui engendre la peur, et la méfiance s'explique par l'absence du tissu social, l'absence de liens. Il faudrait créer, ou mieux recréer ces liens par des mouvements de citoyens qui prendraient en charge leur environnement, la situation, en collaboration avec le gouvernement local, avec les *boroughs*. Créer des entreprises et des possibilités pour les jeunes. C'est comme cela qu'il faut rebâtir. C'est le manque de perspectives qui ouvre la porte aux actes qu'on a rapportés récemment.

Restons en Angleterre. Dans L'âge séculier, *vous écrivez que des millions de gens ont découvert qu'ils n'avaient pas été les seuls à s'émouvoir de la mort de la princesse Diana. Les émotions, politi-*

quement, ont souvent été l'apanage de la droite. Comment récupérer les phénomènes émotifs à gauche ?

Il faut être les premiers à les assumer. On ne peut pas combattre ce genre d'émotion avec une raison désincarnée. On peut mobiliser les gens autour d'émotions. Diana avait des côtés positifs : son engagement envers les gens, les sans-abris, etc. Il y a moyen d'orienter cela de façon positive. Il ne faut surtout pas laisser le champ ouvert.

Considérons, par exemple, les événements de la Place Tahrir. Tout est parti d'un sentiment de frustration par rapport à une dignité que le régime bafouait. Cela a été mené, à mon sens, dans la bonne direction. Il y avait bien sûr les Frères musulmans qui auraient pu mobiliser cela dans un tout autre sens. Heureusement, ils n'ont pas osé se manifester. Il faut être présents les premiers. Il ne faut pas négliger les émotions comme si elles ne revêtaient aucune importance politique.

Qui nous dit que les Frères musulmans ne réussiront pas à récupérer la situation ?

Personne. On ne peut pas oublier ce danger ! À nous de lutter : il n'y a pas d'autre solution. On ne peut pas arrêter ce genre de mouvement d'émotion. Mais on peut donner un certain sens, une certaine structure, une certaine vision, une certaine perspective, une certaine direction. Un leadership digne de ce nom. Il ne faut surtout pas mépriser les mouvements d'émotion. : si on les méprise, on les abandonne à la droite, c'est certain.

En vous entendant, on ne peut que vous considérer comme un « homme du mouvement » mais sans extrémismes : il faut toujours être attentif, il faut lutter, il faut ne pas se faire prendre par des extrêmes. Cela semble vous situer parmi les philosophes de la postmodernité : là où la solidité et les points de repères sont perdus et où nous n'avons jamais de répit. Charles Taylor, un philosophe postmoderne ?

Je n'ai jamais compris le mot « postmoderne » parce que je ne vois pas de rupture dans la modernité qui puisse faire penser à un « post ». La modernité, elle aussi, est « mouvement ». On est entraîné dans un mouvement où il faut constamment se raviser, il faut constamment revoir ses positions. Pourquoi ? Parce que le monde évolue et que nous sommes toujours placés devant des dilemmes. C'est ce que je crois. Si le marxisme original avait raison — la société se divise en bourgeois et prolétaires, la classe ouvrière prend le pouvoir, etc. — il n'y aurait pas de dilemme, ce serait une tout autre affaire. Mais, puisqu'on est toujours dans l'entre-deux, il y a toujours du bon et du mauvais, toujours des gains et des pertes, il faut toujours se raviser en politique. Il faut toujours revoir. Et cela depuis que le monde est monde. Ce n'est pas postmoderne, il en a toujours été ainsi.

Je ne vois pas de point de rupture dans la modernité à partir duquel on puisse dire : voici où commence la postmodernité. À moins de se limiter à prétendre, comme des gens très bornés, que la modernité c'est le progrès, c'est l'avancée vers la liberté, etc. Oui, d'accord, il y avait des gens très bornés qui en étaient convaincus, mais il en avait également d'autres pour croire le contraire. Y compris des extrémistes, qui souhaitaient voir les soirées de St-Pétersbourg le lendemain. Toute la gamme de ces prises de position devant tous les mouvements existe depuis le XVIII^e^ siècle. Ce n'est pas nouveau. Certaines personnes, très en vue, ont peut-être changé leur fusil d'épaule et en ont profité pour dramatiser ce changement.

Est-ce que vous êtes en train de dire que la vérité avec un V majuscule n'existe pas ?

Elle existe, mais on n'y parvient jamais. C'est la présomption de toutes les recherches, de toutes les tentatives de rectifier le tir, de modifier notre vision un peu confuse, etc. Il y a du vrai et du faux. L'idée qu'on va arriver à une vérité ultime, une

vérité qu'on ne révisera plus, cela ne fait pas partie de la condition humaine. Même dans le domaine des sciences pures, des sciences de la nature. Même en mathématiques, même en informatique, on n'arrivera jamais à une vérité ultime, figée.

En lisant L'âge séculier*, on est frappé par la similitude entre votre démarche et celle de Foucault dans ses grands récits sur l'histoire de la folie ou l'histoire de la sexualité : « Comment en sommes-nous arrivés là ? » En quoi votre méthode est-elle semblable ou différente de celle de Foucault ?*

Foucault a eu une influence énorme sur mon approche. Il est l'un des grands génies de l'histoire, ou de la sociologie, comme vous voulez. Il a développé une théorie de l'importance des disciplines, autant individuelles que sociales, dans le développement de la culture occidentale moderne. Cette révolution disciplinaire que Foucault a analysée occupe une grande place dans ma réflexion et elle est très importante dans *L'âge séculier*.

Bien sûr, les disciplines ont toujours existé dans l'histoire. Mais il y a quelque chose de nouveau dans ce complexe de disciplines, quelque chose qui a su générer une croissance énorme de la puissance et du pouvoir. Le mot « pouvoir » fait peut-être problème parce que Foucault l'utilise dans un sens différent du mien. Moi, je veux dire le pouvoir des êtres humains sur leur vie, sur leur situation, sur leur histoire. Chez Foucault, il ne semble pas y avoir de place pour ce type de pouvoir collectif sur la vie, le pouvoir tel que le conçoit Hannah Arendt par exemple. J'avais posé la question à Foucault à l'occasion d'un débat en Californie et sa réaction avait été très négative : le pouvoir collectif renvoyait au totalitarisme.

Ce qui n'enlève rien à son analyse des disciplines. Il y a des disciplines de l'individu (je me contrôle, je me domine) et il y a des disciplines du groupe, qui sont absolument extraordinaires. Prenons l'exemple de la quarantaine qui, dans les dif-

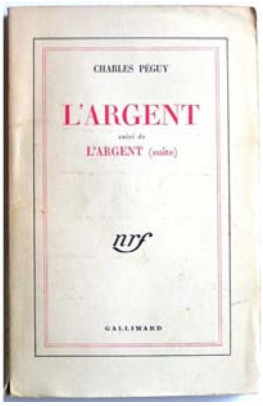
férents moments où la peste a fait rage, au début du XVIIIe siècle, a vraiment enrayé les grandes épidémies parce qu'on a trouvé une façon d'organiser les choses dans la société : par exemple, on fermait les villes atteintes pour que la peste ne se propage pas plus loin. Ou bien l'organisation des armées et même le nombre de tirs de canon, de fusil, de mousquet, c'est ce genre de discipline de groupe qui a permis aux Occidentaux de marcher partout dans le monde et de conquérir des territoires. Ou bien la bureaucratie telle que Weber l'a décrite. On pourrait continuer encore et encore.

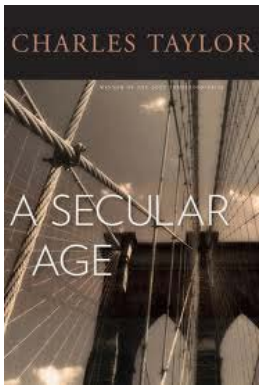
Pour comprendre ce développement, il faut mettre plusieurs choses en rapport. On a d'une part la réforme chrétienne telle qu'elle s'est effectuée chez les protestants puis chez les catholiques, et le développement des disciplines ; et d'autre part, on assiste au développement de la capacité de la société à s'organiser qui a eu comme effet la domination pendant deux siècles des Européens sur les autres et à l'émergence d'une nouvelle conscience, d'une nouvelle confiance de l'être humain en lui-même. Oui, on peut organiser cela nous-mêmes. On n'a pas besoin de l'aide de Dieu. Au fur et à mesure que ce genre de pouvoir a gagné du terrain, s'est développé un nouvel imaginaire fondé sur l'immanence, et ce n'est pas un hasard. Pour moi, cela joue un rôle très important. Si j'avais à réécrire le livre — ce serait catastrophique, il aurait 2500 pages au lieu de 1000 — je développerais cet aspect. J'y pense maintenant, quelqu'un devrait écrire un autre livre, une histoire foucaltienne de l'Occident. Je crois que Foucault est absolument génial, mais il n'a pas mis les choses ensemble exactement de la façon dont je le fais.

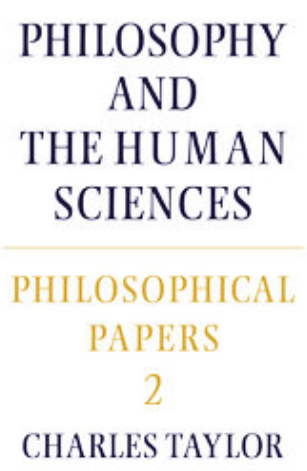
Une dernière question, fort personnelle, qui s'abreuve à vos belles pages sur Péguy dans L'âge séculier. *Est-ce qu'il y a chez vous une sorte d'identification à Péguy ?*

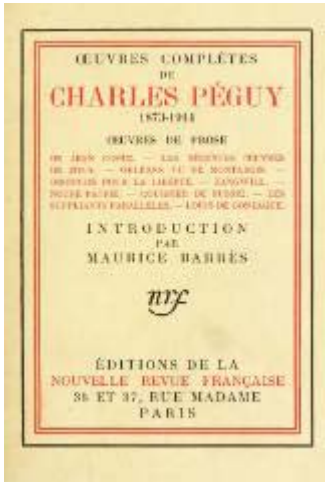
Oui, absolument. Péguy, homme de gauche, devient catholique tout en restant de gauche. Il reste intraitable sur bien des

questions qui sont le centre de gravité de la foi des catholiques de droite. Je ne serais pas ce que je suis sans Péguy.







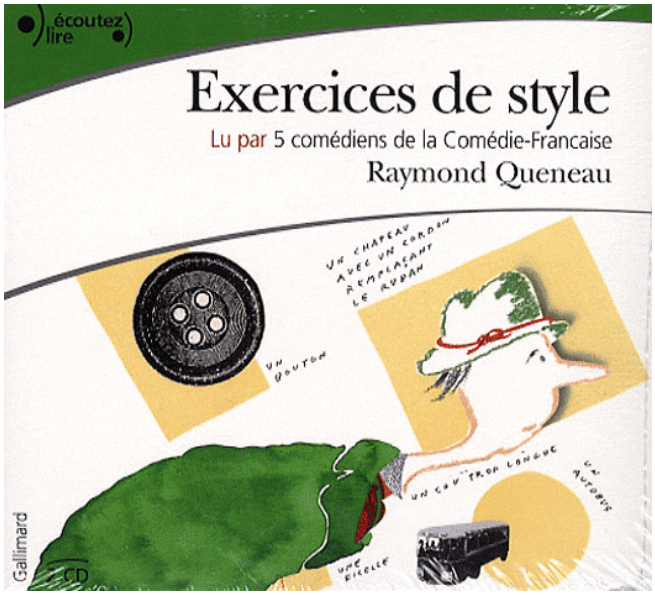


Exercices de style

Certains esprits chagrins verront dans ce clin d'œil à la littérature une tentative un peu désespérée de mettre un brin de fantaisie dans un numéro messager de mort. D'autres esprits plus ironiques peut-être, confirmeront leur jugement d'éclectisme. Prenons l'éclectisme comme une vertu, ajoutons-y un goût marqué pour le style de Queneau et rejetons tout de go la tentative de rupture de sérieux.

Qu'on se le dise, ces exercices sont très sérieux aussi[1].

Après nous le beau temps !



[1] Paragraphes repris du numéro 20-21 de *Conjonctures* (Automne 1994).

Agence de presse

La revue *Conjonctures* mettra fin à ses activités éditoriales à une date qui reste à confirmer mais qui serait proche selon les informations lacunaires que nous possédons aujourd'hui.

Parue pour la première fois en 1981, *Conjonctures* fermera donc ses portes à la veille de ses trente ans, ce qui peut être considéré comme un âge respectable pour une revue non universitaire et surtout non subventionnée. Un collectif était aux commandes, le nombre de ses membres variant au fil du temps. Ce groupe d'amis se réunissait toutes les semaines autour d'un repas et d'un verre.

La publication a navigué avec une certaine ténacité jusqu'en 2011, attachée à l'idée d'une gauche dite radicale, inspirée du marxisme, critique des dogmatismes afférents. Elle a cependant parfois relâché ces liens et préféré la tangente de la littérature ou de la philosophie, sans raison apparente, sans justification et sans se soucier le moins du monde des attentes de ses lecteurs.

Son équipe a varié au gré des désaccords, des scissions, ou tout simplement des aléas de la vie de ses membres. On signalera une grande dispute dans les années 1980, peu de temps après la fondation, autour d'une ligne éditoriale pourtant difficile à discerner, qui entraîna le départ de certains fondateurs, puis une querelle assez obscure sur l'intérêt de la psychanalyse autour des années 2000.

Il faut aussi signaler dans les mêmes années le départ puis le retour de Thierry Hentsch, professeur de science politique à l'UQAM, décédé en 2005, qui avait été l'un des piliers de la revue pendant plus de 15 ans.

Les activités de *Conjonctures* (événements, lancements et autres lectures publiques) ne semblent jamais avoir attiré les foules, mais à peine un petit cercle de fidèles. Signalons ce-

pendant une fête pour le 20e anniversaire qui remplit une salle de 200 personnes au grand étonnement des organisateurs. La revue s'était associée ce soir-là avec un groupe de musique expérimentale dont les membres avaient tous des familles nombreuses.

Malgré un rayonnement plus que modeste, la revue *Conjonctures* a publié des auteurs de renom dont Eric Hobsbawm, John Berger, Paolo Virno, Antonio Negri, Michel Freitag, Jean-Marc Piotte, Georges Leroux, Robert Hébert, Gilles Marcotte, Laurent-Michel Vacher, Giorgio Agamben, Judith Butler, Peter Sloterdijk, Marco Schützenberger…

Interrogés sur leur décision d'arrêter la publication, les membres de l'équipe, formée de quatre femmes et d'un homme, ont déclaré : « On peut tout faire, excepté l'histoire de ce que l'on fait, comme dit Jean-Luc Godard, et puis le jeu des pourquoi n'a aucun intérêt. Disons qu'on aime l'idée de s'arrêter sur un compte rond. Trente ans, c'est ça qui est ça. »

Puis ils ont ajouté qu'ils imaginaient parfois une suite, sous une forme ou une autre, revue électronique, collection pour une maison d'édition… Ils semblent à la fois soulagés et déjà nostalgiques, affichant encore une fois les contradictions que leurs quelques lecteurs sauront reconnaître. (Véronique Dassas)

Durassien

Cette lumière ?
Une revue
Cette poussière là-bas ?
Trente ans qui passent
Cette rumeur ?
Une fermeture
Où est-on ?
Une maison, sur un plateau, au pied d'une montagne
On danse ?
Quatre femmes et un homme
Qu'ils sont blancs !
La nostalgie, le soulagement
Il y a comme une odeur ?
L'alcool
Ces jonques ?
Chargées de numéros, on en compte cinquante
Ces lueurs là-bas ? On brûle les morts de la faim ?
Non. Les morts de la pensée bien-pensante
Sur les talus, ces taches sombres ?
Des gauchistes, des radicaux, des anarchistes, des marxistes, des philosophes, des vrais, des faux, des soi-disants et des fous de littérature
Cette couleur rouge ?
Les scissions, les raccommodements
Ces miroirs noirs ?
Des auteurs de renom, venus du monde entier, connus d'un petit nombre
Cet amour ?
Des idées, des mots
Morte là-bas ?
Sur une île du Saint-Laurent, trouvée morte, une nuit, un automne
Celle qui vient dans une odeur de fleurs ?
La suite, peut-être, on ne sait pas

Ces mots ?
C'est ça qui est ça

(Laurence Jourde)

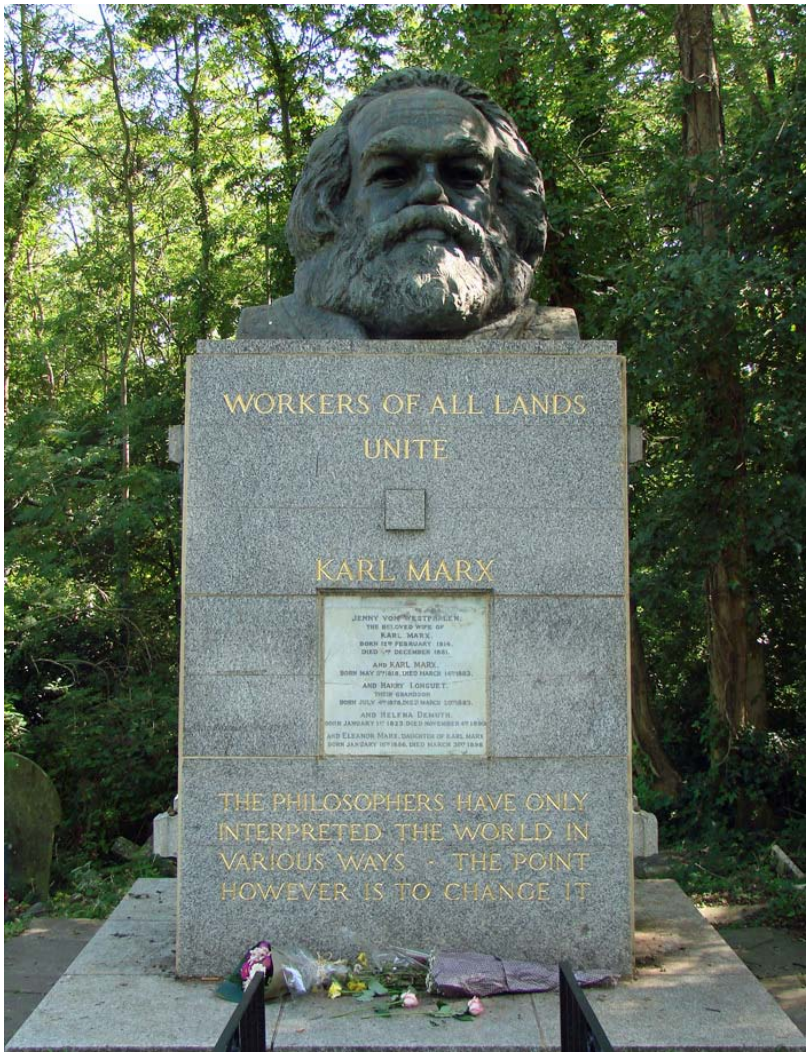
Décès

Conjonctures

1981-2011

Au 4076 Saint-Hubert (Montréal), le 30 septembre 2011 à l'âge de 30 ans et 6 mois est décédée la revue *Conjonctures*, revue non universitaire et non subventionnée, politique et polémique, se situant dans l'espace délimité par radical adolescent et radical chic, antidogmatique, célèbre pour ses lancements auxquels n'assistaient que parents et amis, et pour ses réunions hebdomadaires bien avinées ; fille de Yves Bélanger, André Cadotte, François Cyr, Richard Montour, Nicole Morf, Jean-Claude Richers, Francine Sénécal : épouse de feu Thierry Hentsch, de Véronique Dassas et de Ivan Maffezzini, mère adorée de ses deux filles adorables Janick Auberger et Colette St-Hilaire ; consolidée par la disparition des purs et durs de 1983, assommée par une scission amicale de 2000, elle continua à avoir des amants célèbres parmi lesquels Eric Hobsbawm, John Berger, Paolo Virno, Antonio Negri, Michel Freitag, Jean-Marc Piotte, Georges Leroux, Robert Hébert, Gilles Marcotte, Laurent-Michel Vacher, Giorgio Agamben, Judith Butler, Peter Sloterdijck, Marco Schützenberger. Elle laisse dans le deuil 13 lecteurs et 47 lectrices. Le service athée sera célébré le lundi 3 octobre en la maison de monsieur Iketnuk à Mittimatalik (Pond Inlet) en Qikiqtaaluk, où la famille élargie de tous les membres du collectif (Claude Painchaud, Michel Lalonde, François Fournier, Modj-Ta-Ba Sadria, Cécile Rousseau, Suzanne Laurin, Robert Laliberté, Donna Mergler, Marie-Blanche Tahon, Alexandre Ursula Sanchez, Olga Duhamel, Catherine Mavrikakis, Laurence Jourde, Alain-Napoléon Moffat, Jean-Michel Sivry) et du graphiste Umberto Cirrito vous accueillera une semaine avant la cérémonie avec un exemplaire du numéro 50. La direction des funérailles a été accordée à la SAQ. Vos témoignages de sympathie peuvent se traduire par un don de tor-

gnoles à l'aide-fossoyeur de la culture monsieur Stephen Harper. Des gants à clous seront disponibles sur place. (Ivan Maffezzini)



À la Gabin

C'est des mecs pas possibles, enfin des mecs, façon d'parler, y a un seul mec et quatre gonzesses et ils font une revue qui a pas rapport avec le music-hall, croyez-moi. Enfin ils faisaient, parce que voilà qu'ils crient comme des putois qu'ils vont arrêter, ces marioles, sans blague, ils font exprès ou quoi, j'viens à peine de m'farcir le quatrième numéro et j'avais pris des notes. Parce que vraiment côté clarté, sont pas fortiches.

J'serais quand même bien allé boire un coup avec eux un de ces quatre, pour causer pis demander deux trois explications. Faut voir ça au moins une fois dans sa putain d'vie une bande de tartignoles de gauche se balancer des claques en buvant comme des trous à cause que Marx aurait dit ça ou ça, sans blague… ça existe encore des empaffés comme ça, calibre maxi !

Une fois, j'suis allé à une de leurs partouzes avec une jeunesse pour qui j'avais le béguin. Son frangin jouait de la zizique genre expérimental et elle voulait absolument que j'sois là pour la claque.

J'pouvais pas dire non, ç'aurait fait mauvais esprit, et puis j'allais pas la décevoir la Thérèse, avec ses beaux-yeux-tu-sais et ses talons aiguille.

C'est là que j'ai acheté la chose-là, la revue, par hasard, un numéro sur le hasard, parce que ça me disait bien à moi, le hasard. J'entrave rien à c'qui disent, mais Thérèse trouve ça formidable qu'un vieux croûton comme moi puisse encore

rigoler avec des mecs qui aiment Godard, Debord et tout le toutim du cinoche des bourges.

Mais bordel pourquoi ils s'arrêtent, ces cons, j'commençais juste à m'habituer au jargon du Québec et à leurs farces plates, comme y disent.

Comment qu'on pourrait bien dire *c'est ça qui est ça* en français d'Ménilmontant ? Aucune idée. J'vais leur écrire une p'tite bafouille sur Internet, des fois qu'y rempilent. (Véronique Dassas)

Du côté de chez *Conjonctures*

Ensevelie sous une montagne d'édredons, la tête enfouie au creux de ses oreillers, ma tante arborait un air blafard. Alors que la grisaille de l'hiver semblait vouloir quitter le Plateau, la mort annoncée de *Conjonctures* venait tout gâcher.

De sa fenêtre, pendant trente ans, ma tante avait épié le collectif, ergotant sur l'une ou sur l'autre, commentant pour sa bonne, Aurélie, tantôt le port altier de madame Dassas ou le panache de monsieur Maffezzini, tantôt les excentricités de la petite Auberger, la discrétion d'une certaine madame Jourde, ou encore la démarche chancelante des demoiselles Morf et St-Hilaire au sortir d'une réunion du cénacle.

Rien ne plaisait davantage à ma tante que les grandes soirées de *Conjonctures*, où, dans la quiétude du jardinet ombragé, l'on causait, devisait, discourait, qui de psychanalyse, qui de politique, où le marxisme se chamaillait avec le postmodernisme et où défilaient de beaux messieurs aux noms évocateurs de Negri, Hentsch, Leroux, Mascotto, Piotte, Hébert, ou Freitag, celui qui disait avec une voix si douce « Tu vois… ». Elle eût souhaité qu'on l'y invitât plus souvent.

Conjonctures a flétri, puis péri, mais fidèles et tenaces, vaporeuses et immatérielles, les effluves des pâtes fumantes, de la *panna cotta* et du vin italien envelopperont ma tante dans le grand manteau du souvenir. À moins que le cercle ne renaisse, virtuel et multitudinal, et que ma tante, de son lit douillet, ne soit propulsée dans l'altermodernité. (Colette St-Hilaire)

Alexandrins

Quand trente ans auront vu moissonner *Conjonctures*
Peut-être verra-t-on décliner ses ardeurs
Même si ce fut pour nous un immense bonheur
De la voir sans relâche nous livrer sa mouture

À gauche elle moulinait mais refusait les normes
Parfois elle divaguait sans mettre trop les formes
Brassant les sciences humaines mais osant en faire fi
Du côté des belles lettres, de la philosophie

Il y eut des querelles et des séparations
Certains ont fait la belle, d'autres sont morts dans l'action
Il n'y eut pas grand monde pour zyeuter ses ébats
Mais quand elle eut vingt ans ils ont fait la nouba

On peut être en renom sans avoir de l'audit
À preuve tous les noms du nord et du midi
Hobsbawm, Berger, Virno, Negri, Freitag, Piotte,
Leroux, Hébert, Vacher, Butler et Gilles Marcotte,

Sans compter Agamben, Marco et Sloterdijk,
Pas besoin de courir après les Moby Dick
Elle les avait tous, sans compter les auteurs
Qui ont eu le bon goût de jouer les rhéteurs

Sans souci de gloriole ou de rétribution
Ab imo pectore qu'ils en soient remerciés
Et même encensés couronnés de laurier
D'avoir su tout ce temps respecter la mission
Et d'avoir apporté leur collaboration (Janick Auberger)

Ciceronique

Quo usque tandem abutere, *Conjonctura*, patientia nostra? Jusque quandum ineptiae tuae nos tromperorunt ? Triginta sottisarum anni ! Triginta molestiae anni ! Triginta imbecillitatis anni !

Vox populi dicet autunnus proximus ultimus annus erit. In populo veritas ? Confiansam habeo, sueto multum, spero ! Marxianae radicalis filia, deinde proditora atque litteraturae philosophiaeque amatora : non revua sed sordida putassa ziziorum serva ! O tempora, o mores !

Quis se rappelat MIMLXXXIII A. C. departos ? Quis se rappelat MM A. C. bipartitionem in amicitiae nomen ? Nemo se rappelat : solum televisionae cassettam importantam est. O tempora ! O mores ! Quis se rappelat fugam returnumque Thierri Henstchi in anno domini MMII ? Quis se rappelat viginta anni lansamentos ubi solum musicarum amici venerunt ?

Preclarorum scriptororum presentia (Eric Hobsbawm, John Berger, Giorgio Agamben, Judith Butler, Peter Sloterdijk) stupiditatem atque collectivi superbia non excusat ! Semel in settimana ut porci alimentos absorbere discutendo nieseriam atque collectivi obstentationem non excusat ! Saepe collectivum citat Johannes Godardus ; non populi amatores sed luxum et frivolas doctrinas servi ! 80 % mulieres in collectivi compositionem pirum suum comportamentum rendit !

Vade retro *Conjonctura* ! (Ivan Maffezzini)

Policier

Il dépeçait laborieusement un poulet dans sa cuisine quand le téléphone sonna. Sa soirée était foutue : on le rappelait d'urgence au commissariat. La disparition soudaine d'une certaine *Conjonctures* venait d'être signalée. Il remit sa vieille cape dans laquelle il crevait de froid et ressortit dans la nuit glaciale.

Un dossier sur la jeune femme l'attendait sur son bureau. Les informations y étaient plutôt maigres, il devrait s'en contenter.

La dénommée Conjonctures (pourquoi ses parents lui avaient-ils collé un S aussi incongru ?) allait sur ses 30 ans. Elle menait bizarrement grand train de vie alors qu'on ne lui connaissait aucun revenu fixe. Tous les mardis soirs, elle convoquait à un souper souvent agité et toujours très arrosé ses vieux copains dont le nombre variait et qui, les années passant, se couchaient de plus en plus tôt.

Quand la fille avait disparu, ils étaient cinq : quatre femmes et un homme (le bienheureux ! se dit le commissaire).

Dans le dossier figuraient les nombreuses plaintes de voisins éconduits : la Conjonctures faisait régulièrement le trottoir, oui, là, devant chez eux ou au fond des ruelles. Pour le fric et parce qu'elle aimait ça, mais jamais en semaine, leur aurait-elle répondu.

Tous les prétextes lui étaient bons pour organiser des fêtes, ce qui lui avait permis de se spécialiser dans le canapé aux œufs durs. Elle y conviait de grands noms. Sur la liste qu'il avait

sous les yeux, le commissaire n'en reconnut aucun, mais il se doutait bien que tous ces gens ne passaient pas leur journée plantés à ne rien faire devant leur télé. Midinette à ses heures, la jeune femme espérait toujours que l'un d'eux se décide à lui écrire de longues lettres d'amour. Généralement, ils lui chuchotaient quelques vers en lui tapotant le sein gauche et elle rougissait de plaisir en entendant les rimes en –isme et en –aire, ses préférées.

Le plus étonnant, c'est qu'elle avait réussi pendant d'innombrables années à se payer un magazine à son nom avec couverture en couleurs et articles en tout genre, en se fichant royalement du nombre de lecteurs que ça pourrait intéresser. Le commissaire pensa qu'il faudrait mettre la brigade des stupéfiants sur le dossier.

Il devrait aussi, dès que le jour se lèverait, interroger les nombreux amants de la disparue, enfin ceux qui vivaient encore, pour leur faire cracher les raisons pour lesquelles, au fil des années, ils s'étaient fâchés les uns avec les autres. Puis subitement réconciliés. Sauf quelques tenaces.

Mais pourquoi, se demanda le commissaire aux petites heures du matin, pourquoi le corps de cette Conjonctures était-il introuvable ? Allait-elle surgir un jour, métamorphosée, barbotant dans les eaux d'un lac lointain ? Ou bien, la découvrirait-on, hilare, dans les décombres d'un centre commercial qu'un jeune admirateur aura fait exploser pour lui témoigner sa flamme ?

Malgré l'heure, il appela son chef qui l'avait entraîné dans ce métier d'enfer et lui demanda de lui redire cette phrase qui l'avait si souvent aidé à reprendre ses esprits. Et ce fut apaisé qu'il raccrocha le téléphone avec, dans les oreilles, la voix cassée par l'alcool de son vieil ami qui lui chantait : « C'est ça qui est ça... » (Laurence Jourde)

Gymnique
(en hommage à Gherasim Luca)

Une fois par semaine, mettez-vous en file indienne, puis faites le tour à petites foulées d'un lieu aéré. Choisissez une salle spacieuse et fréquentée par les grands gymnastes. Inspirez-vous d'eux, inspirez, inspirez, puis faites-leur de la place, en pas chassés à gauche, puis faites demi-tour encore à gauche pour vous retrouver face à vous-mêmes les bras levés. Serrez les poings pour renforcer les poignets et levez-les en détendant les muscles du visage.

Inspirez à fond dans l'idéologie puis expirez le dogmatisme, inspirez, expirez, inspirez, inspirez dans l'influence puis expirez les malentendus, puis reprenez la petite foulée. Inspirez par le nez de grandes bouffées de rigolade, puis reprenez le large. Sautillez d'un pied sur l'autre pour détendre les extrémismes.

Par groupes de deux ou quatre, battez-vous, battez-vous en restant souple sur les jambes, levez haut les invectives, rabaissez le caquet, expirez dans le plexus et mordez, mordez la poussière. Puis séparez-vous et reprenez vite vos positions.

Détendez bien le radicalisme, puis en respirant à fond, lâchez littérature et philosophie en laissant tomber la tête entre les jambes et en détendant la colonne vertébrale. Respirez, respirez à fond. Détendez, c'est ça, c'est ça. Relâchez la discipline.

Accélérez le rythme de parution, puis ralentissez, choisissez la fréquence, expirez les contraintes, baissez les drapeaux, pliez bien les catéchismes et serrez les rangs. Engagez le transverse, le transgenre, dégagez la pornographie, tournez en dérision, tournez autour du pot, détendez le grand lecteur.

À la trentième révolution, arrêtez net. (Véronique Dassas)

Pff

Il paraît qu'ils vont s'arrêter, pff ! Il était temps. Enfin, ils disent qu'ils vont s'arrêter, mais c'est même pas sûr… Pff, peuvent rien faire comme les autres, ils sont amis, mais ils passent leur temps à se disputer, à pinailler, à faire des scissions, à partir, à revenir, pff ils ont même pas de ligne, mais ils se disputent pareil.

Et puis sont même pas capables de sortir régulièrement, sont marxistes mais pas vraiment, pff, et puis ils boivent, pff, paraît même qu'ils sont tous au bord de la cirrhose, tu parles, boire toutes les semaines depuis trente ans, ça use.

Et puis, ça use pas que le foie, ça use le ciboulot, c'était une revue politique qu'y disaient, pff, ils font même des poèmes.

Et puis, il n'y a que des femmes là-dedans, pff, depuis qu'Thierry Hentsch est plus là, je ne la lis plus leur *Conjonctures* minable, pff… peuvent bien aller se faire voir avec leur Sloterschtroumpf, leur Agambenne et tous leur pff de métèques…

Peuvent ben dire *c'est ça qui est ça*, pff, nous ça fait longtemps qu'on a dit *ça va faire*. Et puis qu'ils ne s'avisent pas de revenir sous une autre forme, pff… manquerait plus que ça. (Véronique Dassas)

Virginia

Je sais, vous m'avez demandé de parler des femmes et des revues. Pourquoi, allez-vous me dire, choisir *Conjonctures*, une revue pratiquement inconnue, de filiation marxiste avec un tournant littéraire dans les années 1990 ? Sachant que vous l'expliquer n'eût été facile, j'allai m'asseoir au bord du lac aux Castors et m'interrogeai sur le contenu des mots « revue » et « femme » quand ils ne sont séparés que par la conjonction « et ». Je m'aperçus que tout ce que j'avais à dire sur les « femmes » était déjà dans mes livres. Sur les revues, il ne me parvint qu'un essaim de mots qui se bousculaient dans une inutile recherche d'ordre et de structure : périodicité, actualité, temporalité, vente, constance, style… Donc, malgré ce séjour parmi joggeurs et canards, je dus abandonner toute velléité de théorisation, ce qui justifie, à mes yeux, un petit détour par la fin de *Conjonctures*.

Le collectif (quatre femmes et un homme) a décidé de fermer la revue en 2011 après 30 ans d'activité éditoriale. Je souligne : quatre femmes et un homme. Je souligne, car c'est le côté « femme » qui a sauvé *Conjonctures* du dogmatisme et qui, par moment, l'a poussée dans les bras de la littérature. Par contre, son indifférence aux attentes des lecteurs semblerait masculine… non, l'indifférence est propre aux hommes comme aux femmes.

J'ai consulté la liste des collaborateurs connus : 13 hommes et deux femmes (Judith Butler et Françoise Collin). Il est normal que la pensée « Même une revue pilotée par des femmes ne peut s'empêcher de donner plus d'espace aux hommes »

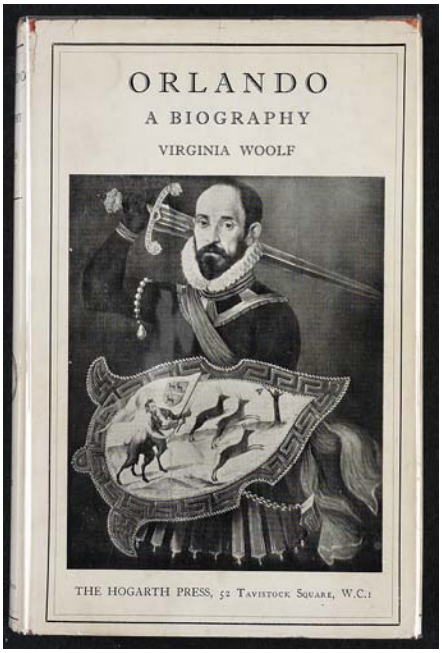
s'installe dans toutes les têtes pas complètement lissées. Et pourtant. Et pourtant, optimiste pour une fois, je préfère penser qu'une femme vaut 13 hommes… dans les revues. Seulement ?

Fermer une revue c'est fermer une porte sur le monde. Mais les femmes ont tellement vécu derrière les portes que les femmes, « féministes », de *Conjonctures* vont certainement en ouvrir d'autres. Quelles portes iront-elles ouvrir ? De nouveaux repas hebdomadaires avec de nouvelles amies, libres des contraintes de la production ? Lanceront-elles une revue sur Internet ? Publieront-elles des essais sans l'impératif de sortir deux fois par an ?

Je n'ai pas de réponses. Elles non plus sans doute.

(Nicole Morf)

(NOTE DU COLLECTIF : Le reste du texte de la conférence a été perdu lors du changement de PC à Mac)



Zoologique

C'était une bande de clébards, pas du genre dalmatiens ou lévriers mais de braves bêtes taciturnes, rongeant fidèlement les vieux os du marxisme sans trop chercher la bagarre.

Ils rôdaient toutes les semaines autour des mêmes poubelles de l'histoire. Quelle histoire ? celle des chiens perdus, des loups affamés, des agneaux sacrifiés, des rats damnés de la terre.

Parfois pris de rage ou de désespoir, ils se battaient au sang, ivres d'idées obscures. On vit même un soir un marsupilami sortir sans queue d'une de ces querelles. Ils en ont fait une couverture, ces chacals, se plaignit l'animal. Mais sa queue, contre toute tyrannie, repoussa et la créature retrouva sa jungle intacte.

En 1981, ils créèrent une revue, pas la *Revue des animaux* qui existerait un jour, mais une autre du nom de *Conjonctures*, un titre un peu poule mouillée pour des chiens enragés. Mais toute critique de ce genre leur glissait dessus comme l'eau sur le dos d'un canard.

Ils se piquèrent de sociozoologie, mais bientôt ils flirtèrent avec l'ornithologie et même l'entomologie, ce qui leur valut tout un public de fourmis mais fit fuir les quelques humains qu'ils étaient parvenus à abonner.

Après trente ans d'âneries, juchés sur leurs ergots, superbes comme des lions, riant comme des hyènes, rusés comme des renards, ils tirèrent leur révérence et détalèrent comme des lapins. *C'est ça qui est ça !* hennirent-ils à tout venant ! Et ils s'en allèrent faire bande ailleurs. (Véronique Dassas)

Académique

La schielließung[2] de *Conjonctures* après trente ans d'activité[3], *qua* veranstaltung clôturial[4], impose à toute pensée du monde la proximité[5] événementielle de l'ouverture autre, dans l'action/méditation[6] d'une amitié[7] non plus esclave de la présence[8]. (Ivan Maffezzini)

---

[2] Le mot dans sa physicité rappelle l'importance du travail physique de correction et d'impression que le collectif de *Conjonctures* n'a jamais dé-légué. Voir à ce propos Ilaire St-Colette, *Collectivité et tracts – de Lénine à Negri*, Toxron Press, 2011.

[3] Selon l'acception arendtienne (Hannah Arendt, *La condition de l'homme moderne*, Pocket, 2002). Nous soulignons ainsi la liberté dans l'action qu'une vision plus classique des revues qualifierait de « N'importe quoi », tandis qu'il ne s'agit que d'absence de ligne éditoriale (droite).

[4] Pour une analyse innovatrice des liens entre fermeture et événement, voir Ling Zhu Than, *Die Zeitanalytik und Existenz In Heideggers Sein Und Zeit*, Red Verlag, Albany 2007. En particulier p. 37-50 où les réunions avinées sont analysées dans une optique néo-occamienne de *convivialitas*.

[5] Maïmonide, *Pirush Hamishnayot*, Gaza Press, 2011. Dans cette nouvelle édition des commentaires de la Mishna, proximité est pro-ximité et la césure est là pour rappeler visuellement que toute proximité implique une différence. Dans *Conjonctures*, la proximité dans les soupers et dans les lancements fort peu fréquentés dessine la *differentia manducandi* comme symptôme d'une *differentia cogitandi*. Voir aussi Janick Auberger, *Manger en Grèce classique*, PUL, 2009.

[6] Il nous semble que les très nombreux changements dans le collectif et la présence massive du *genus* féminin permettent de dépasser le concept arendtien de méditation et de fusionner action et pensée en inscrivant la pensée dans le monde et le monde dans l'esprit. Pour la différence entre esprit et pensée voir Hannah Arendt, *La vie de l'esprit*, PUF, 1981.

[7] Pour l'amitié comme *grund* de *Conjonctures* voir Nicole Norf, Véronique Dossas, *Bleues carottes amicales*, éditions *Conjonctures*, 2010. Dans cet ouvrage désormais classique les auteures analysent la scission de 2002 selon le canon lacanien-althusserien avec une insistance particulière sur les liens amicaux créés par la direction d'une revue « dont la seule direction est le dire-action qui repose sur un toucher pensif » et, surtout, sur la supériorité des amitiés féminines sur les masculines. Voir aussi le numéro 32 de *Conjonctures*.

[8] Depuis 2006, la virtualité d'Internet occupe une place importante dans la vie de la revue. « On aurait dû passer à la revue électronique avant *Futur antérieur* » (communication personnelle de Colette St-Hilaire). Les difficultés du passage vers Internet pour des personnes dans la cinquantaine et plus sont brillamment analysées par Zizez Shresko (*Le cinéma d'Internet et la politique de la proximité* PUM, 2008). Un concept révolutionnaire que nous allons analyser dans notre prochain

ouvrage (chez Gallimard en 2012, encore sans titre) est celui de skypesence qui, à notre humble avis, permettra de réaménager une place à la physicité de l'esprit et à la spiritualité du corps. Le concept de skypesence (absence présence via l'image et la parole) a été construit lors de nos longues fréquentations du papier de *Conjonctures* et de la table des Conjoncturiennes. Pour une approche moniste de l'absence/présence voir Baruch de Spinoza, *Tractatus Theologico-Politicus*, Amsterdam, 1670.

Certaines disent

Certaines disent que *Conjonctures* fut conçue à la Bodega en 1980, qu'elle poussa son premier râle politique en mai 1981 et eut son premier orgasme lors du frottement avec la psychanalyse.

Certaines disent que 30 ans pour une revue, c'est déjà trop et qu'elle se fera hara-kiri à l'automne 2011.

Certaines disent que les réunions hebdomadaires étaient bien plus avinées qu'avivées.

Certaines disent qu'elle fut comme cul et chemise avec une gauche radicale plus ou moins chic.

Certaines disent qu'à partir de l'adolescence elle a tourné le dos au marxisme pour se mêler de littérature et de philosophie.

Certaines disent qu'elle ne s'est jamais souciée des attentes de ses trois lectrices.

Certaines disent qu'elle était incapable d'être à l'heure malgré les rappels de EBSCO.

Certaines disent qu'il y eut une épuration en 1983 et une scission en 2000.

Certaines disent que, malgré quelques auteurs de renom, elle n'a jamais été une revue de renom.

Certaines disent que ce n'est qu'en s'associant à un groupe de musique lors de ses 20 ans, qu'elle a réussi à réunir autour d'une bière plus de 10 personnes.

Certains[9] dirent : « Comment est-il possible de faire une revue culturelle avec autant de femmes ? » (Trempet)

[9] Les « gars » de la revue *Société*.

Quatrains

Durant trente printemps
Et contre tous les vents
La revue *Conjonctures*
A maintenu la voilure.

Toutes plumes dehors,
Berger, Virno, Negri,
ils viraient à bâbord
Avec l'ami Thierry.

Les membres d'équipage,
Stupides ou bien lucides,
Regagnent les alpages
Laissant la coque vide

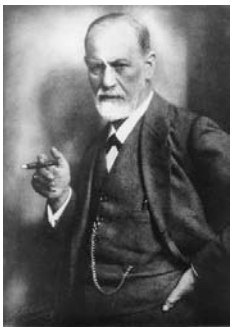
Le navire en cale sèche,
Ils iront à la pêche
Publiant ça et là.
C'est ça qui est ça.

(Isabelle Moatti)

Histoire comparée

	Conjonctures	**Le monde**
1981	Après une rencontre de 3 heures/12 confrontations, des étudiant(e)s de l'UQAM fondent *Conjoncture* (sans s).	À Pawtucket a lieu le plus long match de l'histoire du base-ball professionnel : 8 heures et 25 minutes/33 *innings*.
1984	Départs des dogmo-communistes après deux mois de consultations trilatérales. La composante québécoise s'effondre.	Le gouvernement communiste de Sofia annonce que « L'État-nation bulgare ne comprend pas d'autres peuples que les bulgares. »
1992	Grand tournant (Khere) vers la littérature imposé par l'aile franco-italienne.	Dispute entre Nicholas Romanov et Maria la fille de Vladimir Cyrillovich pour le leadership de la famille impériale de Russie.
2001	La psychanalyse saboule l'amitié, causant la grande scission.	Le plus long train au monde (7353 m) parcourt les 275 km entre Newman and Port Hedland.
2002	200 personnes assistent au lancement du numéro du XX^{e} anniversaire.	100 personnes sont tuées dans la contestation de l'élection de Miss Monde au Nigéria.
2011	Dans la fleur de l'âge, *Conjonctures* décède.	Naissance de la princesse Joséphine du Danemark.

(Joe Barone)



Épopée

Quand l'aurore aux doigts de rose aura brillé pour la dix-mille neuf cent cinquantième fois

Quand l'impitoyable Apollon aura pour la dix-mille neuf cent cinquantième fois brûlé les femmes et des hommes brisé les genoux

L'épopée *Conjonctures* fera pour la dernière fois voler ses mots ailés pour un ultime chant

Ses aèdes ont pendant trente années parcouru les mers vineuses et surtout avinées, naviguant surtout à gauche, brisant parfois les amarres pour se laisser charmer par les sirènes de la littérature et de la philosophie, sans aucune cire dans les oreilles

Confiants dans l'enthousiasme divin et dans ses auditeurs

Et délaissant sans remord l'hexamètre épique du marxisme pour oser de nouvelles voix

Aèdes et rhapsodes se sont succédé, des luttes épiques et sanglantes, des odyssées en tous genres les ont parfois séparés

Certains guerriers sont tombés au combat, comme Thierry Hentsch, sur la ligne de bataille pendant plus de 15 ans

Conjonctures n'eut pourtant pas pour soutenir ses combats une foule empressée

Elle ne ramassa pas non plus un butin riche en or

Lorsque le siège eut pour la vingtième fois connu le printemps

Un grand banquet où chacun eut sa part réunit néanmoins quelques nobles et vilains

Quelques rhapsodes d'avant-garde avaient par les campagnes rameuté habitants et esclaves

Par la suite les banquets furent plus restreints

Mais les cœurs nobles n'ont nul besoin de flatterie

Et viandes et vins ne manquèrent jamais à sa table

Et *Conjonctures* vit dans ses rangs combattre les soldats les meilleurs dont mille vers ne pourraient chanter les prouesses

Eric Hobsbawm, John Berger, Paolo Virno, Antonio Negri, Michel Freitag, Jean-Marc Piotte, Georges Leroux, Robert Hébert, Gilles Marcotte, Laurent-Michel Vacher, Giorgio Agamben, Judith Butler, Peter Sloterdijk, Marco Schützenberger…

Tous aimés d'Athéna

Tous parés des ailes de la gloire

Beaucoup d'autres vinrent prêter main forte et rougirent leur lance dans le feu et le sang

Le combat va prendre fin

Par Zeus, fallait-il lâcher l'épée et quitter le casque au panache flamboyant ?

Peut-être faire comme Achille et non comme Nestor

Mourir à trente ans les sentiments intacts

Laisser d'autres Muses chanter nos colères

Ne pas jouer aux vieux sages

Et, comme Ulysse, connaître d'autres villes et d'autres hommes… (Janick Auberger)

Thomiste

Question : Est-il juste et louable que *Conjonctures* cesse de paraître ?

Objections :

1. L'existence est positive en soi. Dans un monde injuste où l'éphémère domine, ce qui existe, surtout s'il existe depuis 30 ans, doit continuer à exister.
2. *Conjonctures* a survécu à une épuration et à une scission qui auraient pu entraîner sa fin il y a longtemps, donc elle doit continuer.
3. Avec son allégeance littéraire, *Conjonctures* n'est plus une revue surannée surtout depuis que « son » marxisme revient au galop.
4. Bien des gens de renom ont écrit dans la revue (Eric Hobsbawm, John Berger, Paolo Virno, Antonio Negri, Michel Freitag, Jean-Marc Piotte, Georges Leroux, Robert Hébert, Gilles Marcotte, Laurent-Michel Vacher, Giorgio Agamben, Judith Butler, Peter Sloterdijk, Marco Schützenberger…) ce qui est une indication du soutien qu'elle a eu au niveau mondial.
5. Une revue dont le comité de rédaction est composé à 80 % de femmes doit continuer à être un exemple des possibilités que les femmes s'offrent.

Au contraire :
Tout ce qui réfléchit sur la nécessité de son existence ne mérite pas d'exister (Iketnuk).

Ma réponse :
Il est juste et salutaire qu'une revue, dont le nombre de lecteurs continue à diminuer malgré les immenses efforts du collectif et des collaborateurs, « passe à autre chose ». « Autre chose » qui peut être une version électronique ou la trans-

formation de la revue en « maison d'édition » de recueils d'articles. Qu'on ait dépassé les douze présences seulement au lancement du numéro 20, organisé avec un groupe de musique expérimentale, indique clairement la seule voie de sortie possible. Même mâtinée de littérature, une revue aux racines marxistes ne peut pas aider les lecteurs à interpréter le monde.

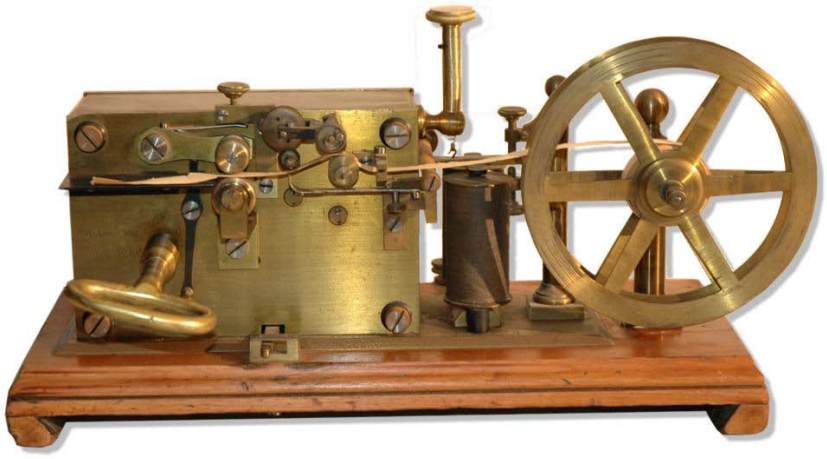
Solution des objections :

1. La catégorie « positif » ne s'applique pas à l'existence. Trente ans d'existence, cinquante numéros : rien d'éphémère en cela.
2. Avoir surmonté des difficultés fait partie de la vie quotidienne de tout ce qui existe et ne peut pas être invoqué comme un argument favorable à la continuation.
3. Elle est d'un autre temps car elle est collée au papier, un support qui n'a plus de raison d'être.
4. La vanité propre aux gens de renom pousse les auteurs à écrire sur tout ce qui bouge dans tout ce qui se publie.
5. Les femmes n'ont aucun besoin de l'exemple de *Conjonctures*.

(Ivan Maffezzini)

Télégraphique

MORT ANNONCÉE CONJONCTURES STOP FONDÉE 1981 STOP 1983 DÉPART PURS STOP LITTÉRATURE MOUILLE MARXISME STOP 2000 AMITIÉ RESTE PSYCHANALYSE PART STOP THIERRY IN OUT STOP COLLECTIF CASSEUR 4 F 1 H. STOP INTERNET? STOP MAISON ÉDITION? STOP. (Iketnuk)



Antifédéraliste

On compte désormais une victime de plus de la politique du gouvernement Harper : la revue *Conjonctures* vient d'annoncer qu'elle fermera ses portes incessamment. Connue pour son ton indépendant, cette revue était depuis plusieurs années la bête noire (et pourtant bien inoffensive) des fonctionnaires fédéraux. D'indépendants à indépendantistes, il n'y a qu'un pas et l'administration canadienne ne fait pas le détail.

En privatisant le système postal et en augmentant sans merci les frais d'envoi, le fédéral est parvenu à saper l'influence discrète, certes, mais non moins séditieuse de cette publication radicale mais non dogmatique.

Bien des intellectuels de haut vol du mouvement indépendantiste québécois ont participé à *Conjonctures*, mal cachés sous des pseudonymes étrangers. C'est cela que les fédéraux ont voulu sanctionner. Citons seulement : Gianni Vattimo (Camille Laurin), Peter Sloterdijk (Jacques Parizeau), ou Giorgio Agamben (René Lévesque).

Le *C'est ça qui est ça* lancé en désespoir de cause par les membres du collectif ne saurait cacher l'amertume qui les habite. Il avait fallu trente ans de dur labeur à ces ouvriers de l'édition indépendante pour construire le frêle esquif de leurs espoirs, la marée des tarifs postaux les a anéantis.

(Véronique Dassas)

Žižek et Godard

Conjonctures a annoncé qu'elle va fermer. Il s'agit d'un événement qui requerra des décennies pour que l'on tire toutes les conséquences sur le plan philosophique et politique. Le silence des philosophes et de la smala des « payés-pour-parler » en dit long sur la fonction mutilatrice (quelqu'un de moins original que moi aurait écrit « castratrice ») et sur la siccité de l'âme, comme aurait dit Huysmans, du capitalisme tardif.

Ne craignant pas de vivre en Thé baïde — Ah, Re ggiani ! *Je ne suis jamais seul avec ma* solitude — je vais abandonner l'écri ture de mon livre de 700 pages sur Hegel et je vais en écrire un de 900 sur *Conjonctures* m'inspirant de *Sym pathy for the debit,* le film que Jean-Luc Godard a tourné lors d'une des réunions hebdomadaires du collectif de *Conjonctures*.

La voix off de Godard avec son ton déclamatoire — godardien—, après avoir énuméré les cinq pères et les deux mères fondatrices de la revue, déclare « *l'impasse dans laquelle se trouve aujourd'hui la société québécoise.* [Ils veulent créer] *une revue pas seulement pour les autres mais aussi pour nous* ». Et pour montrer la victoire du « nous » et la fonte des lecteurs (« autres »), Godard tourne une séquence muette où le corps d'une femme magnifiquement douée se déshabille et fond en une tache jaune en 29 minutes. La séquence est ouverte par un gros plan de Marx de 7 minutes (idéologie de départ) et se termine avec une photo de Ducharme en kilt qui capte l'attention pendant 134 secondes (entrée en force de la littérature dans le cadre de *Conjonctures*). Cette séquence n'est pas tout à fait muette (elle aurait été trop hollywoodienne) : un

meuglement de 12 secondes signale le départ de quelques fondateurs en 1983. Ce qui renvoie aussi au départ de l'armée américaine du Vietnam, à celui de Stanley Kubrick des États-Unis, à celui d'Eric Clapton d'Angleterre, et surtout au traité de Paris de 1783. Le final du meuglement, légèrement roucoulant, est une référence explicite au départ et puis au retour de Thierry Hentsch dans le collectif en 2002 mais aussi à la Chine comme vache à lait du capitalisme, aux débats sur la dette des démocrates d'Obama et au sperme de DSK. On y voit même le début du deuxième paragraphe de *À l'ombre des jeunes filles en fleurs* qui pourrait avoir été écrit par Lady Gaga.

Les 4 minutes où se répète 10 fois la célèbre scène de l'attaque de Scott dans *Fort Apache* montrent clairement la scission de 2000 causée par une trop grande amitié entre les gens du collectif (la dernière répétition de la scène, plus floue, est une transcription cinématographique du Stade du miroir). Pour rendre l'idée des très nombreux collaborateurs de renom[10], Godard présente pendant 0,024 sec. leurs photos superposées. Cette pudeur est un signe clair de la forte présence féminine dans le collectif et un clin d'œil à une possible continuation sur le Web.

Continuation que je ne souhaite point car cela serait équipollent à la continuation du cycle homérique par Virgile, qui a eu un impact terrible, et dont je veux un jour parler, sur l'évolution du capitalisme et en particulier sur les rapports commerciaux entre la Slovénie et le Zimbabwe. (Iketnuk)

[10] Il est quand même étonnant qu'il n'y ait eu aucune entrevue avec moi ; moi qui suis bien plus célèbre et intelligent que Negri, Vattimo, Taylor, Berger et surtout que Sloterdijk.

Révolution :
biographie d'un mot*

par Franco Piperno

Prémisse

Les désordres, les émeutes, les révoltes, les épisodes insurrectionnels et même les instants de guerre civile qui se passent sous nos yeux, du Maroc au Yémen, ne convergent pas et ne sont pas encore à même de faire précipiter le monde arabe dans la révolution. Pour essayer de comprendre au-delà des reportages qui saupoudrent tout de banalités, la voie maîtresse consiste en l'analyse critique des événements, en ayant à sa disposition, bien entendu, des informations directes et, encore plus, une constellation d'instruments conceptuels, historiques, éthiques, politiques, socio-économiques appropriés à la situation de la civilisation islamique.

Pour nous qui ne disposons pas, ici, de tels instruments, cette voie, qui est la plus courte, est fermée. Nous avons donc décidé de parcourir un autre sentier, clairement plus long et plein d'imprévus, une espèce de sente tortueuse qui commence loin et ne garantit pas que l'on arrive au bout. En d'autres mots, confrontés à une révolution arabe potentielle, à cause de nos carences, plutôt qu'analyser la chose, nous scruterons le mot qui l'incarne, suivant ainsi un conseil précieux de Walter Benjamin. Nous procéderons d'abord à une reconstruction assez soignée de l'étymologie, à savoir l'histoire du terme « révolution » ; et seulement après, agrandis par le récit, nous reviendrons sur les événements actuels pour essayer de déceler quelques éléments clef.

* Traduit de l'italien par I. Maffezzini.

Aux racines du mot

« Révolution » est un terme qui dérive du mot latin « revolutio » et indique le retour d'un corps céleste à son point de départ, par exemple *Revolutio Solis*.

[...]

C'est intrigant du point de vue intellectuel de constater que le mot « revolutio » n'existe pas dans le latin classique, bien que l'on ait connu les mouvements périodiques des planètes. Le terme apparaît, pour la première fois, dans les écrits d'Augustin, au IVe siècle de l'ère chrétienne, c'est-à-dire en bas latin, quand la décadence de l'Empire romain est désormais irréversible. Il est probable que la création de ce nouveau mot astronomique soit due à la nécessité de traduire du grec en latin la théorie astrologique de Ptolémée ; théorie qui règne dans la Méditerranée à partir du IIIe siècle et qui fait usage d'un lexique technique bien plus riche que celui du latin classique — Rome a sans doute été grande en tout, mais il est certain qu'elle ne l'a pas été en astronomie.

Le terme réapparaît plus fréquemment à partir du XIIIe siècle, en concomitance avec la reprise générale des études astronomiques, enclenchée par le contact entre la communauté cultivée italienne et l'aristotélisme arabe : il sera employé par Thomas d'Aquin, le Docteur Angélique, comme par les astrologues à la cour de Frédéric II, dans une Palerme souabe. Dans sa signification astrologico-astronomique, l'ordre des Dominicains le diffusera dans le latin scolastique de toute l'Europe. Dante l'emploie, en latin, dans le *Convivium* et en langue vulgaire dans la *Comédie* ; la même chose se passe au bas Moyen Âge dans les autres langues néolatines. Il est important de considérer que, pour les gens du Moyen Âge, peu importe qu'ils fussent philosophes de la nature ou poètes, le mot « revolutio », tout en étant chargé de symbolismes, n'a

aucun retentissement politique subversif — comme c'est le cas, au contraire, pour nous, les modernes.

Lorsque, aux XV^e^ et XVI^e^ siècles, à cause des grands voyages et de la nécessité d'amender le calendrier julien, l'astronomie médiévale entre en crise, la révolution et la mesure du temps deviennent les concepts centraux de la controverse entre aristotéliciens et ptoléméens.

La révolution devient révolutionnaire par métonymie

Ensuite, à la moitié du XVI^e^ siècle, à Nüremberg, on imprime un traité sur l'univers titré *De Revolutionibus Orbium Coelestium*. Ce livre va modifier en Occident la signification du mot « révolution » ; en effet, le titre, qui est tout à fait technique et donc anodin, renverra aux effets théologiques et scientifiques produits par la diffusion du livre dans les décennies suivantes ; effets non voulus qui, par une sorte de métonymie, seront appelés « révolutionnaires ». Ce terme indiquera donc ce profond bouleversement culturel qui inaugure la modernité, autant du point de vue du socio-politique qu'en tant que mentalité : transformation de l'intériorité et du sens commun.

[...]

L'auteur en est Niklas Koppernigk, latinisé en Copernicus. [...] Copernic n'a pu lire les épreuves de son livre qu'*in extremis*, sur son lit de mort. En feuilletant son livre pour la première et la dernière fois, il aurait pu imaginer bien des choses mais certainement pas qu'après deux siècles et demi, l'organisation du monde qu'il proposait — où Dieu n'apparaissait pas, car c'était une hypothèse dont il avait appris à se passer — allait autorisé Maximilien Robespierre à se passer de la monarchie des Bourbons, en décapitant Louis Capet.

[...]

Ce qui différencie clairement *De Revolutionibus* des autres systèmes héliocentriques proposés auparavant, c'est la puissance d'explication inattendue de l'argumentation. Sans jamais renoncer à la rigueur du raisonnement géométrique, [le chanoine polonais] explique très bien, de façon compréhensible pour le sens commun, comment il est possible que leurs sens ne permettent pas aux humains de s'apercevoir qu'ils vivent sur une énorme sphère qui tourne rapidement autour de son axe et furieusement autour du soleil.

En soi, la structure de l'univers exposée dans *De Revolutionibus* n'aurait certainement pas provoqué la révolution copernicienne si elle avait été présentée comme un modèle mathématique, utile pour faciliter le calcul des tables astronomiques, mais sans aucune prétention physique de correspondance avec la réalité des cieux. C'est bien la dimension où s'était logée, satisfaite, pendant des siècles, l'astronomie ptoléméenne, qui n'a jamais eu des vraies difficultés avec les hiérarchies ecclésiastiques.

Mais Copernic et, surtout, ses partisans conçoivent quelque chose de plus : une ontologie fondée sur le système héliocentrique qui se présente donc comme une description fidèle du monde et non comme une simple représentation mathématique. Cette conception provoquera l'affrontement avec les différentes Églises chrétiennes, peu importe qu'elles soient catholiques, anglicanes, luthériennes ou orthodoxes. À vrai dire cette épistémologie, qu'on peut dire réaliste, n'explique pas non plus complètement l'âpreté et la partisannerie de l'affrontement idéologique, sans comparaison ni avec ce qui le précède ni avec ce qui le suivra dans l'histoire de la culture scientifique occidentale. Pour comprendre la véhémence de cette lutte d'idées qui, si on la regarde avec un minimum d'attention, n'est qu'une diatribe entre savants, il faut tenir compte du contexte : en Europe, pratiquement en même temps que la naissance de l'astronomie copernicienne, éclate

la guerre de religion entre les Églises réformées et l'Église catholique pour l'hégémonie de la chrétienté.

Regardons les choses d'un peu plus près. Catholiques et protestants s'affrontent de façon sanglante, mais ils ont en commun la foi dans le même critère de vérité : la Révélation, les Saintes Écritures. Non seulement l'autorité de l'Église mais aussi la légitimité du pouvoir des souverains chrétiens se fondent sur la vérité de la Bible.

La « nova astronomia » héliocentrique est complètement étrangère, ou mieux indifférente, à la parole de Dieu. En effet, elle sera considérée hérétique par les catholiques et les réformés, qui rivaliseront pour condamner au bûcher les livres qui l'exposent, quand ce n'était pas leurs auteurs. Les Coperniciens, bien que de façon pas toujours consciente, proposent un autre critère de vérité, fondé, celui-ci, sur la correspondance entre les phénomènes et les termes de la langue géométrique ; un critère autonome donc, même s'il n'est pas nécessairement hostile au critère chrétien, où la relation existe entre les phénomènes et les termes de la langue de Dieu. Se dessine ainsi ce régime de double vérité, vérité religieuse et vérité scientifique, qui persiste encore de nos jours.

Toutefois, au début, la tolérance religieuse peine à s'imposer car la situation politique exacerbe l'affrontement et favorise les positions extrêmes. D'une part, les Églises, en guerre entre elles, font toutes référence aux Saintes Écritures en tant que source de légitimité ; et, pour éviter de se perdre en un labyrinthe d'interprétations de la parole biblique, elles se résolvent à imposer une acceptation littérale, forcément grossière, des affirmations assez fantaisistes et poétiques contenues dans la Bible.

D'autre part les Copernicien, pour survivre intellectuellement, exacerbent le réalisme physique, lui aussi assez naïf, même s'il est le cœur de leurs théories astronomiques. Et c'est ainsi que, là où la parole de Dieu cosse avec celle de la géo-

métrie, l'affrontement est implacable. À titre d'exemple : dans les psaumes de David, on présente les interventions divines pour accélérer le lever du soleil ou la tombée du jour ; dans un autre passage biblique très connu, un prophète, parmi les plus illustres, invoque la bienveillance de Dieu pour arrêter le soleil. Donc, selon l'Ancien Testament, le soleil se meut — soit dit en passant, il ne fallait pas déranger la parole de Dieu pour établir que le soleil n'est pas immobile : il suffit de regarder la voûte céleste pour s'assurer que le soleil se meut, aujourd'hui comme à l'époque de David. Il se meut malgré ce que l'on enseigne dans nos écoles.

Les Églises, toutefois, n'auront pas recours à l'expérience commune, puisque Copernic avait montré d'une façon exhaustive comment cette prétention pouvait induire en erreur ; dans le climat effrayant rempli de sang et de larmes de ce retour à la Bible, l'argument choisi sera celui qui n'admet pas de réplique : le recours à la vérité de Dieu transmise par les prophètes. Ainsi, aux yeux des fidèles, le système héliocentrique qui était aussi hélio-statique, apparaît non seulement hérétique mais aussi blasphèmatoire, puisque la parole de Copernic osait confronter celle de Dieu.

Dit d'une autre façon : ce que les Églises craignaient, et ce qui est ensuite arrivé, c'est que douter de l'autorité des Écritures — même une seule fois sur un seul point, même s'il s'agissait de philosophie naturelle — aurait ébranlé la conception commune éthico-politique bien au-delà du cercle restreint des philosophes et des théologiens. [...]

La révolution scientifique

Les Coperniciens, à leur tour, ne voulant pas renoncer à leur système, se sentirent contraints d'approfondir l'assomption ontologique, les aspects strictement physiques de la théorie : c'est-à-dire sa correspondance avec la réalité des cieux. Or, l'astronomie « nova » nécessitait une nouvelle physique,

puisque la physique traditionnelle, en particulier la physique gravitationnelle d'Aristote, postulait un géocentrisme statique incompatible avec le système héliocentrique. En d'autres termes, avec Copernic commence un effort de pensée où se situeront Galilée, le génial Italien qui va inventer la méthode expérimentale, l'emploi des instruments de mesure, *in primis* le télescope, pour vérifier ou falsifier les théories ; ensuite Kepler, l'Allemand à l'intériorité abyssale, qui composera les lois de la nouvelle astronomie comme si elles étaient des partitions musicales ; *last but non least,* l'Anglais Newton qui, avec une sagesse plutôt saturnienne, donnera les principes mathématiques de la nouvelle physique.

Et ainsi naquit la technoscience ! Saturée de chiffres et de mesures, elle modifiera profondément, avec ses innovations instrumentales, le rapport entre l'homme occidental et la nature, transformant, pas à pas, la vie quotidienne comme jamais auparavant cela ne s'était produit en Europe.

Aujourd'hui, en regardant en arrière, nous appelons cette période « révolution scientifique » et nous la faisons justement commencer au *De Revolutionibus* de Copernic. Ensuite, comme nous le savons très bien, il y eut la révolution industrielle et la révolution politique : ce qui nous fait comprendre quelle puissance sémantique se cachait, dès le commencement, dans l'astronomie copernicienne. On peut dire que, pour l'essentiel, la modernité naît des révolutions célestes du chanoine polonais comme on dit que le christianisme a ses origines dans les mots divins rapportés dans les Évangiles — on voit que, en Occident, la vérité vient du Ciel. […]

La définition de « révolution » : différence et répétition

Essayons, maintenant, de synthétiser les caractéristiques du terme moderne « révolution », telle qu'elles émergent de son origine, c'est-à-dire de la révolution copernicienne.

Il y a avant tout l'accumulation des savoirs qui débordent des vieux paradigmes cognitifs — l'expansion de la ville, le développement des commerces, les voyages transocéaniques, le calcul du calendrier, l'activité artisanale des horlogers, tout cela interroge et met en crise la conception ptolémaïque du temps astronomique. S'ensuit l'élaboration de nouveaux paradigmes scientifiques en mesure de retrouver une unité en donnant aux interrogations une réponse socialement adéquate car techniquement parfaite — le succès de la mathématisation de l'astronomie et des connaissances artisanales. Et puis encore, la connaissance qui devient autonome par rapport aux savoirs sacerdotaux : la révolution copernicienne produit un exode sémantique, elle se situe au-delà de la guerre de religion entre Réforme et Contre-réforme ; elle a son origine en Pologne et en Italie plutôt qu'en Allemagne et en Espagne.

Besoin collectif de connaissance, capacité de répondre de façon créative à ce besoin en rappelant la mémoire partagée, mobilisation des multitudes sur le terrain de la violence de masse, ceux-ci sont, il nous semble, les ingrédients de la révolution dans le sens moderne du mot. Ceux-ci, certainement : mais avec en plus la main invisible, décisive et impondérable, du hasard qui mélange tout.

La révolution est une idée et une praxis collective authentiquement moderne : dans l'Antiquité, elle est impraticable parce qu'elle est sans nom. Mais en dessous de cette différence on peut constater une répétition : il est évident qu'existent des similitudes et des analogies entre la révolution moderne et les désordres, les émeutes, les révoltes, les insurrections, les guerres civiles. Mais bien que ces similitudes soient réelles, ces analogies efficaces, la différence reste irréductible.

D'abord, comme on l'a vu, la révolution est une métonymie où le titre de l'œuvre remplace les effets de l'œuvre : en somme, on ne peut la reconnaître que lorsqu'elle est pratiquement terminée. Et puis, elle comporte des révoltes, il est

vrai, des émeutes, des insurrections et même des guerres, mais je dirais que bien qu'elle les traverse toutes, elle les transcende. Éventuellement, à cause des remous intérieurs qu'elle produit, elle a des liens de type parental avec les mouvements religieux ; mais même ici la différence entêtée persiste, car les nouvelles religions requièrent l'apparition d'un Dieu, comme le croient les chrétiens, ou au moins, plus modestement, d'un de ses prophètes comme le croient les islamiques —et ces événements, il faut le reconnaître, sont plutôt rares (depuis à peu près 1500 ans, en Europe, il n'y a ni Dieu ni prophète qui apparaît).

La révolution moderne n'a pas d'autorisation divine : elle est une œuvre fragile, une créature consciemment assignée à la capacité de coopération intelligente entre les femmes et les hommes ; une bonne œuvre faite par des gens communs, toujours exposée aux erreurs, […] et pourtant sage, dans le sens moderne du terme, car capable d'apprendre de ses erreurs. Après tout, c'est bien parce que la révolution peut se passer de Dieu, de ses prophètes et même des héros, qu'elle peut refuser de vivre dans l'attente, qu'elle peut dilater le présent jusqu'à ce qu'il contienne passé et futur comme qualités du présent, selon l'adage biblique : avant qu'Abraham fût, je suis.

La révolution sombre et ensuite remonte à la surface

Ensuite, pendant plus de deux siècles, le mot « révolution » se perd ; il disparaît de la langue écrite, excepté dans les livres de philosophie naturelle, où il se rabat sur l'état sémantique initial, en tant que terme technique de l'astronomie.

Il va réapparaître en France, à Paris, en 1789 ; et là, il va montrer sa fertilité lexicale engendrant un adjectif, « révolutionnaire », un verbe d'action, « révolutionner » et ensuite « contre-révolution » (Mirabeau, 1790), « contre-révolution-

naire » (Danton, 1792) et même « ultra-révolutionnaire » (1794) — ce dernier dans l'acception actuelle d'extrémiste fou avec l'élément aggravant de la bonne foi.

Ici on pourrait avoir une objection. En effet ceux parmi nos quatre lecteurs qui ont lu plus de dix livres pourraient nous faire remarquer que, dans la reconstruction du mot « révolution », nous avons maladroitement oublié son séjour précoce dans les pays anglo-saxons. Il est vrai que dans les livres d'histoire on raconte qu'avant la Révolution française il y en a eu une, ou plutôt deux, en Angleterre, en 1640 et 1688 ; et encore une autre, à peu près un siècle plus tard, en Amérique du Nord. Mais si un lecteur cultivé soulevait une telle objection, nous la rejetterions, avec fermeté et courtoisie, comme non pertinente. Voyons pourquoi. Avant tout, le mot anglais « revolution », dans l'acception politico-sociale, est un calque du mot français « révolution » ; cela veut dire que les protagonistes des soi-disant révolutions anglo-saxonnes ne se considéraient certainement pas révolutionnaires, car il leur manquait le bon mot (mot qui, comme nous l'avons déjà souligné, sera créé en France au siècle suivant).

En effet, ce n'est qu'à partir de la moitié du XIX^e^ siècle que l'historiographie libérale britannique emploiera le mot pour caractériser au début exclusivement les événements anglais de 1688, [et ensuite] les événements de la période 1640-1660. […] De notre point de vue, en 1688 il s'agissait d'une bien modeste conspiration […] En ce qui concerne les décennies 1640-1660, même s'il y a eu décapitation du Roi, la « révolution » est, selon nous, assimilable à une guerre de religion entre anglicans et presbytériens plutôt qu'à une révolution. […] Et pour finir, la soi-disant révolution américaine constitue véritablement l'archétype de la guerre nationale d'indépen-dance moderne — un fait exclusivement politique, qui ne comporte ni changement social ni culturel.

Retournons donc à la vraie et grande révolution, la Révolution française. Ici apparaît, pour la première fois depuis le *De Revolutionibus*, une sorte d'auto-conscience subjective de la praxis révolutionnaire ; nous voulons dire que le mot « révolution » — dans la signification de changement radical et rapide de l'ordre constitué — n'est plus employé pour évaluer « ex-post » un processus historique déjà accompli, comme c'était arrivé avec le système copernicien ; au contraire, à Paris au début des années quatre-vingt-dix du XVIII^e^ siècle, « révolution » est un signifiant pour la volonté « ex-ante » de réaliser la révolution qui est devenue projet de changement radical, rapide et conscient de soi. Dans les discours des protagonistes nous pouvons saisir la plénitude sémantique atteinte par l'idée de révolution : elle est une restauration violente de la justice et de la liberté qui existaient déjà dans un passé assez nébuleux : « Je définis la révolution comme le retour de la Loi, la restauration du droit, la réaction de la Justice » (Marat, 1790) et encore « La Révolution est la guerre sanglante[1] de la liberté contre ses ennemis » (Robespierre, 1791).

Cette plénitude sémantique — restauration violente d'un ordre juste déjà déployé au moins une fois dans l'histoire — assure une intensité telle au processus révolutionnaire que sa durée de vie se rétrécit vertigineusement ; ainsi, en une décennie, elle termine le cycle : de la phase initiale politiquement libérale, en passant par une radicalisation démocratico-jacobine imbue de Terreur, on arrive à une stabilisation modérée avec le Directoire, jusqu'à la dictature militaire de Napoléon et donc s'enfoncer sans possibilité de fuite dans la contre-révolution.

La modulation du processus révolutionnaire, une espèce d'*imprinting*, se retrouvera intacte dans les révolutions qui

[1] « Sanglant » a été ajouté par l'auteur ou par le traducteur de Robespierre en italien.

éclatent après la Révolution française. Si nous observons l'histoire occidentale à moyen-long terme, nous pouvons observer la présence de ces phases, dans un cycle de transformations, comme une règle historiographique pour différencier la révolution des rébellions et des révoltes.

Pour nous rappeler l'énigmatique bon sens du tout, viennent nous aider les vers sombres mais désespérément lucides de Paul Valery qui, dans mon souvenir, résonnent ainsi :

> La révolution accomplit l'œuvre de cent ans en dix jours et perd l'œuvre de dix siècles en dix ans ou peut-être plus.

Révolution et tradition

On reconnaît facilement les formes envoûtantes de la révolution moderne dans les évènements de 1848 en Europe, dans la Commune de Paris de 1871, dans l'Octobre rouge de 1917; enfin dans le Mai 68, lorsqu'un long cycle se ferme et que la révolution retourne en France ; et là, elle attend, patiente, sa nouvelle Commune.

Un trait distinctif de ces révolutions se trouve dans le lien entre changement et tradition, lien qu'elles établissent avec le geste souverain de se réapproprier une potentialité collectivement possédée : la faculté d'agir violemment.

Tout bien considéré, l'entrelacement de l'innovation et de la tradition est un thème crucial de toutes les grandes expériences transformatrices du sens commun, de la mentalité collective. En effet, les tentatives révolutionnaires des siècles passés, qu'elles aient réussi ou bien péniblement échoué, ont essayé, avec obstination, d'évoquer une vérité qui était déjà apparue, au moins une fois, dans le passé. Il s'agit, dans tous les cas, d'une restauration de la justice déjà en vigueur à l'origine mais qui ensuite avait été perdue. Bref, un retour à la vérité ou, mieux, à un nouveau dévoilement. C'est comme si le mot « révolution », dans la signification politico-sociale

qu'elle a acquise dans la modernité, gardait latent dans son sein l'étymon « Le retour au lieu d'où on est parti ».

[...]

Marx lui-même, par ailleurs, semble attribuer une signification décisive au rapport utérin entre transformation sociale et mémoire collective ; à titre d'exemple, on peut considérer le concept élaboré avec Engels de « communisme primitif », où pointe l'oxymore. L'hypothèse à la base de ce concept étant que, si une forme de vie sociale a déjà existé, alors elle peut toujours revenir. Par contre, essayer de bâtir une relation humaine, toute nouvelle, jamais vue auparavant, c'est comme aboyer à la lune pour qu'elle nous aide : confiance superstitieuse dans le futur ou illusion cognitive. Quelque chose peut arriver maintenant si c'est déjà arrivé ; mais si la forme de vie est utopique, si elle n'a jamais existé, [alors] poursuivre l'utopie n'est qu'une évasion imaginaire de l'acédie où s'écoule le présent.

Toujours Marx, mais le Marx de la maturité, délivré de tout futurisme d'adolescent, dans ses derniers écrits sur le mode de production asiatique, soutient, sans retenue hypocrite, qu'il y a plus d'éléments de communisme dans la vie quotidienne du Mir russe — le village de la servitude paysanne qui s'autogouverne — que dans le programme ou la conduite de la social-démocratie allemande qui pourtant de lui s'inspire.

Donc, un premier trait distinctif de la révolution, c'est son rappel, plus ou moins mythique, de l'expérience du passé ; il s'agit, à tout considérer, d'augmenter la mémoire commune, d'avoir à sa disposition un temps présent plus vaste — vivre *hic et nunc* la dimension de la longue durée. La révolution n'est pas l'apparition miraculeuse de la nouveauté absolue, de l'humanité du futur, comme le veut le chant français de l'*homo laborans*. Plutôt, la société du présent nourrit en son sein une alternative, une autre humanité et il suffit qu'elle

refasse surface dans la conscience collective pour passer de la puissance à l'acte : ce passage, c'est la révolution. Mais pour que ce passage advienne, il ne suffit pas de prêcher la vérité : il faut se salir les mains, mettre en action la violence, la violence sociale.

La violence révolutionnaire

On considère ici un autre trait distinctif de la révolution, trait qui la différencie autant des mouvements religieux que des pratiques laïques de l'irénisme pédagogique social-démocrate — social-démocratie qui s'affaire à atteindre le but presque en cachette, sirotant le changement sans déranger la paix sociale, demandant éventuellement de l'aide au progrès scientifique.

Il ne suffit donc pas de posséder la vérité, il faut la communiquer et agir de manière telle qu'elle soit reconnue et partagée. Et c'est ici qu'entre en scène, de façon légitime, la violence, la violence collective, sociale. Rien, même pas l'art, n'a la puissance de communication de cette forme suprême de coopération humaine. La violence collective s'annonce et vole ensuite, rapide, de bouche à bouche, comme le murmure profond du tremblement de terre, en secouant, de l'intériorité la plus profonde, certitudes et habitudes quotidiennes ; elle impose à la communauté humaine la dure nécessité de choisir. Et cela avec raison, car il s'agit d'une expérience cathartique de l'individu social qui soude autant ceux qui infligent la violence que ceux qui la subissent. Rien. Même pas l'art.

Elle n'est pas le moyen le plus effilé et rapide pour gagner, comme pensent malheureusement les hégélo-abstraits[2] généreux qui pratiquent l'homicide politique ; au contraire, sur ce

[2] Dans l'original « begriffi » de l'allemand *Begriff* employé en Italie pour définir les philosophes italiens hégéliens.

terrain, l'histoire a montré que c'est souvent la voie la plus sûre vers la défaite politique et l'anéantissement physique.

La violence sociale — risquer par un idéal, répandu dans les multitudes, son corps et celui des autres, sacrifier son « être de chair » à l'abstraction déterminée — n'a pas de buts extérieurs à sa pratique ; elle est complète en soi, moyen et fin en même temps. Plus que changer le monde, ses protagonistes changent leurs idées sur le monde : ils se libèrent des chaînes de l'esprit et de l'idéologie servile qui laissent la vie civile s'écouler dans l'attente, réifiant ainsi le futur.

La violence sociale n'étant pas un moyen mais une manière d'être, il est important de souligner qu'elle ne peut pas être évaluée, pour son efficacité, par les formes qu'elle assume : rébellion agressive ou désobéissance passive, appelée improprement « non violente ». Parce que la violence sociale peut obtenir le maximum de sa puissance sans se concrétiser, simplement en s'annonçant, par l'entremise de la méchanceté qui songe à un geste symbolique. C'est cela qui arrive lorsque des milliers de manifestants, les mains nues, assiègent le corps du tyran dans son palais, le suffoquent sans même le toucher, en lui enlevant l'oxygène par leur seule présence, comme le font les abeilles avec le faux-bourdon.

[...]

Pour conclure sur ce point, la révolution, telle qu'elle émerge de l'expérience occidentale, a besoin, en première approximation, de deux antécédents décisifs : mémoire exhumée et masse disposée à employer la violence. Mais la présence de ces deux facteurs ne suffit pas : il faut qu'ils se mélangent dans les bonnes proportions et que le sort nous soit favorable. Il s'agit clairement d'un travail d'orfèvre, d'un art, d'un art particulier : ici l'artiste est un sujet collectif — un art de masse donc, multitudinaire, où l'artiste ignore lui-même la forme finale de son œuvre, en admettant qu'il puisse la terminer.

Sur la révolution arabe

Les événements actuels dans le monde arabe sont parsemés d'émeutes, de révoltes, de soulèvements, et même d'épisodes insurrectionnels et de guerre civile. Mais même avec l'évaluation la plus indulgente possible, on ne peut pas dire que ces événements convergent dans la révolution. En effet, s'il y a la violence sociale, manque la mémoire : l'événement mythique incrusté dans le passé duquel extraire confiance et auto-estime de masse.

Pour être plus précis, dans le monde arabe, seul le mouvement fondamentaliste islamique possède une mémoire, se référant à la parole de Dieu obtenue par le Prophète : de là vient l'hégémonie souterraine qu'il exerce aujourd'hui. Les autres multitudes, en particulier les jeunes instruits pour le travail industriel dans une société très peu industrialisée, sont désorientés, sans mémoire : ils ne peuvent pas revendiquer pour eux, sans tomber dans l'écœurement, l'histoire de ceux qui les ont dominés, l'impérialisme des droits humains, l'Angleterre pour les Égyptiens, la France pour les Maghrébins, l'Italie pour les Libyens. Ainsi, dans la situation actuelle, la révolution arabe sera fondamentaliste ou ne sera pas.

Il y a quand même des signes, guère lisibles, qui semblent indiquer une direction différente. Pour la première fois depuis que les Français ont été chassés d'Algérie, les mouvements sociaux sur les côtes septentrionales de l'Afrique ne sont pas organisés en tribus mais en villes, mieux, en « lieux ». Les chroniques nous parlent de Casablanca, d'Alger [...] jusqu'au Caire et au-delà — ces villes sont les sujets qui agissent et non les tribus, qui, certes, persévèrent avec leurs stratégies mais avec un rôle simplement auxiliaire.

Dans ces villes, les jeunes, qui constituent la majorité relative de la population ont été massivement formés pour des rôles de

travail de type technique et industriel, mais ces rôles, calqués sur ceux qui existent en Europe, ont, dans ces pays, une existence rare et précaire. En effet le monde arabe n'est pas encore une société moderne… ce qui est une chance. Ainsi, la production et l'échange se font normalement selon des formes sociales qui ne sont pas capitalistes : en d'autres termes, les jeunes ont été dressés comme des travailleurs salariés pour une société où le travail salarié est pratiquement inexistant. Dans cette condition d'abstraction insensée, voilà l'égarement ou mieux le dépaysement, la difficulté de se reconnaître dans les lieux du quotidien, de donner un sens commun à la vie civile ; cette difficulté est un sentiment propre à toutes les multitudes, mais en particulier aux jeunes qui, dépourvus de mémoire, peinent à unifier leur expérience, à se projeter en se narrant ; en substance, ils ne savent pas qui ils sont ou, mieux, ils savent ne pas avoir une identité, ne pas être des personnes mais seulement des corps sans travail, chômeurs dressés pour des occupations qui de façon systématique se révèlent absentes.

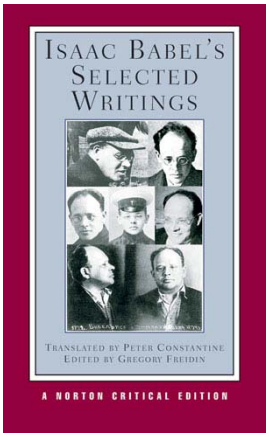
C'est une souffrance de l'âme, une souffrance psychique, qui dérive paradoxalement d'une certaine abondance mercantile et non d'un manque de pain et des affres de la faim — ici les slogans sur la « révolte du pain » attestent de la charge symbolique du pain pour la vie urbaine et non son contenu calorique ; pour être clair : beaucoup de ces jeunes sont manifestement obèses.

Dans ces conditions peut se déclencher un instinct animal, le besoin lancinant de réalité qui pousse à renverser l'abstraction indéterminée pour privilégier le lieu et la présence — antidotes puissants contre le globalisme universel qui, dans ces pays, a provoqué le bouleversement des lieux, rendant ainsi paradoxale la vie urbaine : rien ne manque dans les magasins de la ville, mais le citoyen vit dans l'angoisse d'une indigence imaginaire — ils tirent par la queue un diable inexistant.

Il y a donc une mémoire à exhumer, une tradition authentique, averroïste à opposer au fondamentalisme islamique et à l'impérialisme des droits humains. Si survenait la conjonction arabe d'une mémoire et de la violence, alors en Europe le vent de la révolution soufflerait du sud profond ; et les villes italiennes du sud, villes rurales qui ont récemment goûté à la magie des émeutes, villes où le sentiment du temps et de l'espace est si proche de celui des Arabes, pourraient vite apprendre à imiter les insurrections arabes, en allant ainsi au fond des choses. Si cela arrivait… mais qui peut le dire ?

Caveat

Voulant mettre fin à ce texte, un *caveat* bourdonne dans notre tête et nous empêche de conclure : c'est la prose poétique d'Isaac Babel, le juif russe qui, sur la révolution, savait deux ou trois choses.



Ses mots sont plus ou moins les suivants : Gedali, gardien de synagogue, juif polonais, jeté, sans fautes de sa part, avec son village entre la révolution de l'Armée à cheval et la contre-révolution de la petite noblesse polonaise, rêvant d'une révolution impossible — une bonne œuvre qui ne veut pas d'orphelins chez soi — grommelle son malaise en se couchant au matin quand Vénus se lève, grommelle et se demande dans son for intérieur : *Qui dira à Gedali où est la révolution, où est la contre-révolution ?* »

Le Caire 2011

La parole prend toute la place

par Bruno Ronfard

> *Durant ces jours passés, je me suis aperçu que Tahrir était devenue mon chez-moi, ma petite communauté. Nous nous reconnaissons les uns les autres maintenant.* [1]

Je suis retourné au Caire en ce début avril 2011, comme presque tous les ans depuis dix ans… et après y avoir vécu précédemment pendant 12 ans. Je voulais revoir les Égyptiens connus et inconnus après les événements à la fois dramatiques, joyeux, tragiques et renversants qui ont débuté le 25 janvier 2011. Je me demandais aussi comment tout cela était arrivé. Comment les gens avaient-ils réussi à prendre la parole publiquement pour reprendre toute leur place ? Comment cela vient-il aux cœurs ? Comment des gens aux soucis quotidiens accaparants font-ils corps pour un instant ? Puis, ensuite, qu'est-ce qui change ?

En tant que postmoderne — ni naïf ni blasé cependant — j'avais sans doute fait mienne cette phrase de Baudrillard [2] ***: « Tout se meut, tout change à vue, tout se transforme, et pourtant rien ne change. Une telle société, lancée dans le progrès technologique, accomplit toutes les révolutions sur elle-même. Sa productivité accrue ne débouche sur aucun changement structurel. » Nous y reviendrons. Pour le moment, une organisatrice communautaire rencontrée dans l'avion me prévient : « Les gens parlent. Vous allez voir… les gens ont changé. »***

---

[1] Tarek Shalaby, le 9 février, 21 h 33 mn 34 s.

[2] J. Baudrillard, *Le système des objets*, Gallimard, Paris, collection Tel, 1968, p. 217.

« Comment as-tu pu être silencieuse ? »

Mère pauvre
Chaque amertume sur ton visage
Je la connais
Elle a partagé mon pain
J'ai partagé son astre
Et longtemps j'ai demandé :
« Comment as-tu pu être silencieuse ? »
Hayssam Khachaba[3], 25 janvier 2011

La révolution, ce sont des mots, des slogans ; un printemps de la parole sur les murs et sur les lèvres. Les graffitis ont envahi les rues. Les mots marquent le paysage, balisent les quartiers : hommages aux morts, slogans contre le régime, promesses d'avenir.

Au Caire, on ressent immédiatement cette libération de la parole qui est à la fois un désir de raconter et un besoin de parler pour parler. Ceux qui ont pris la place Tahrir ont d'abord et avant tout pris la parole. Ce désir de dire, d'écrire sur les murs, de twitter pour ceux qui en avaient les moyens est partout présent dans les taxis, les cafés et les places. Ici un tel a été blessé, là le commissariat de police ou le siège du parti du Président a été incendié. Et « la révolution continue », proclame un graffiti.

Cependant, ce qui frappe en premier lieu, c'est la simplicité des slogans et leur faible charge idéologique. Comme si le ras-le-bol d'une génération n'avait pas besoin de beaucoup de mots pour se dire, tant il était visible. Une révolution ? Peut-être, mais en tous cas pas de révolutionnaires avec un petit livre blanc, rouge ou vert. C'est la dignité qui prime.

[3] Poète égyptien. Les trois courts poèmes de cet article ont été traduits de l'arabe (égyptien) par l'auteur et sont reproduits avec son aimable autorisation.

Se mêlent gravité et humour. Les photos des martyrs dans les rues côtoient les graffitis. Pendant les jours de rage et de joie, la créativité et l'humour transparaissaient dans les mots. Une image est restée célèbre. Un enfant tient une pancarte qui dit à Moubarak de se dépêcher de partir parce qu'il commence à avoir mal aux bras de tenir sa pancarte. Florilège : « Pas pour moi, pour mes petits-enfants », « Dégage, ma femme va accoucher et le bébé ne veut pas te voir », « Quel couvre-feu, Idiot, tu penses que je suis une poule mouillée ? » Et le soir du départ tant attendu, sur le fil Twitter de « Raisons du retard de Moubarak » (à quitter le pouvoir) : « Il était trop occupé à retirer ses 79 millions[4] d'amis sur Facebook ».

Cette effervescence se transforme au fil des mois par la multiplication des partis de toute obédience. Les journaux aussi fleurissent. Les publicités des compagnies de téléphone et d'informatique profitent de la vague de la « révolution Facebook ». Les chauffeurs de taxi, habitués à commenter les difficultés de la vie quotidienne, se mettent à parler de tel article de la Constitution qu'il faudrait changer ou non. Et tout le monde énumère les scandales de corruption dont il est difficile de démêler le vrai du faux. Un journaliste de télévision s'arrête au milieu de son analyse en disant : « Désormais, la censure n'est plus dans ma tête ». Des micro-manifestations ont lieu devant tous les ministères pour réclamer des augmentations de salaires ou des changements de dirigeants. Des étudiants campent devant le ministère de l'Enseignement

[4] C'est-à-dire l'ensemble des Égyptiens.

supérieur avec des pancartes « Je suis diplômé, compétent, mais je ne trouve pas de travail ».

Dans cette parole, on entend, donc, aussi des craintes qui s'expriment. La révolution, c'est aussi perdre. Perdre sa sécurité par exemple. « J'ai perdu des amis et j'en ai découvert d'autres », remarque une travailleuse sociale dans une ONG. Une analyste en thérapie comportementale indique qu'elle n'a jamais eu autant d'enfants à suivre. Ils souffrent de crises d'angoisse.

La parole n'était pas interdite avant le 25 janvier. Mais, « il ne suffit pas de pouvoir dire ce que vous voulez, ce doit être un moyen de changement », notait l'écrivain Alaa Al-Aswani[5] qui depuis deux ans finissait ses articles par la sentence « La démocratie est la solution » en réponse tant à la « liberté de bavardage » qui régnait en Égypte qu'au slogan islamiste « L'islam est la solution ». Durant ces jours doux et ces jours amers, la parole est née sur la place publique quand des individus ont retrouvé leur dignité de personnes et se sont rassemblés pour faire corps ou pour faire barrage de leur corps. « Le "je" était devenu "nous". C'est la première fois que j'ai senti ce qu'était le peuple… et la mort », explique Alaa Al-Aswani en racontant que, quand les tireurs d'élite se sont postés sur les toits en tirant au hasard dans la foule, il avait vu quelqu'un avec qui il venait de parler être tué d'une balle sous ses yeux.

Le retour de l'événement

> « *– Quoi qu'il en soit, répondit Fahmi, le jour du 7 avril 1919 restera le symbole de la victoire de la révolution !*
>
> *– Quel jour ! renchérit Yassine. Les fonctionnaires ont pris part publiquement aux manifestations. Jamais je*

[5] Alaa Al-Aswani est surtout connu pour son livre *L'immeuble Yacoubian* (Actes Sud, 2006).

n'aurais cru avoir en moi cette prodigieuse capacité de marcher sans arrêt et de crier à tue-tête ! »[6]

À la foire du livre de Tahrir, entre deux averses, un écrivain me rappelle qu'il a plu aussi le 10 février, le jour de la fausse annonce du départ de Moubarak[7]. La « révolution », ce sont des dates et des moments. Chacun se souvient de ce qu'il faisait le 25 janvier, du bruit qui s'est répandu dans Le Caire, des manifestations qui ont éclaté partout en ce jour férié de fête de la Police… Certains sont arrivés dans le mouvement le 28 janvier, « jour de rage ». D'autres encore ont douté dans les jours qui ont suivi. Enfin, il y a eu le 11 février, le jour du départ pour de bon. « Pour la première fois, nous avons un ancien président ! » dit un diplomate.

Un chef de pupitre d'un site d'information en continu raconte que, la veille du 25 janvier, il avait coupé la moitié de l'article de deux jeunes journalistes qui disaient qu'un énorme rassemblement aurait lieu. Elles parlaient même de révolution. Le quadragénaire qui avait participé à d'autres rassemblements rapidement dispersés se disait comme des milliers d'autres que l'histoire avait oublié sa génération et que « rien de neuf ne surviendrait avant 25 ans ».

Au-delà des dates, ce qui frappe dans les récits, c'est comment une journée fait événement. Cette surprise de l'événement qui a tout bouleversé et dont l'élément déclencheur aura été, notamment, l'immolation d'un marchand ambulant dans une petite ville tunisienne « est étonnante et est un cas d'école », commente une historienne. « La révolution nous a étonnés, nous autant que vous, du moins au début et d'ailleurs tout au long. Nous étions tous très sceptiques en nous disant qu'une révolution ne se décide pas par Internet ou sur Facebook. Je n'oublierai pas la manière dont une collègue, professeure à la fac de médecine, criait les slogans. Une femme par ailleurs très douce, d'une quarantaine d'an-

[6] Naguib Mahfouz, *Impasse des deux palais*, J.C. Lattès, Paris, Collection Lettres arabes, 1985, p. 509.
[7] Il partira, en fait, le lendemain.

nées et qui exprimait une colère qui m'a saisie ; c'était le 25 janvier », fait observer une professeure d'université.

Une journée dépasse ainsi en intensité trente ans d'histoire plus ou moins lourde du même régime. « C'était un moment unique » qui déchire une histoire écrite à l'avance et ouvre des horizons. Vaclav Havel, alors président, avait eu une belle image dans son premier discours devant le Parlement tchécoslovaque en janvier 1990 : « Dans les bureaux du Château de Prague [lieu de la présidence], je n'ai trouvé aucune pendule. Je ressens en cela quelque chose de symbolique : pendant de longues années, on n'a pas eu besoin d'y regarder l'heure parce que, pendant longtemps, le temps s'est arrêté. L'histoire s'était interrompue[8]. » Cet événement qui surgit fait autorité, il autorise de nouveaux possibles.

L'événement permet une relecture de l'histoire, et des correspondances. À quoi comparer les printemps arabes ? 1968 et la prise de parole par une jeunesse éduquée dans une société bloquée ? 1989 et l'effondrement intérieur d'un système par la volonté populaire non organisée ? Les Égyptiens, eux, se rappelaient 1952, et les officiers libres qui avaient renversé la monarchie, le mouvement de renaissance (la *nahda*) au XIX^e^ siècle et, plus encore, 1919 avec la révolte nationaliste contre les Britanniques. Déjà, cette révolution qu'évoque Naguib Mahfouz dans l'exergue de ce paragraphe était celle de la jeunesse. Fahmi, qui se réjouit de la révolution avec son frère Yassine, a 19 ans et il commande une petite foule d'étudiants qui ont entre 22 et 24 ans. Il sera d'ailleurs fauché au hasard, au milieu de la foule, par un tireur embusqué…

[8] Vaclav Havel, *L'amour et la vérité doivent triompher de la haine et du mensonge*, Éditions de l'Aube, La Tour d'Aigues, 1990, p. 35.

Des signes annonciateurs

Demain

Les nuages rêvent maintenant libres
Le sang rêve
La porte entrouverte
Cet hiver rêve
Et même le corbeau
Le chat du quartier
Et moi je retourne à ma nature première
Et je rêve
Que nous laissions cette vie difforme
Pour un instant
Un jour ou deux
Trois jours
Est-ce que nos enfants mourront de faim
Si nous rêvons d'un monde plus beau pour eux ?
Est-ce que la corde de la noria se dérobera
Et tournera autour de nos cous
Si nous essayons d'atteindre la source ?
Est-ce que nous avons à ce point oublié de nous aimer nous-mêmes ?
Sommes-nous devenus
Mon peuple simple
Le monstre ?

Hayssam Khachaba, 24 janvier 2011

Tout le monde aujourd'hui parle de la sensation de fin de régime qui durait depuis des lustres, de la vie chère, de la spoliation d'une partie de l'économie par les gens au pouvoir, d'une police impitoyable, des élections législatives truquées, de la préparation d'une succession dynastique du pouvoir ... Signe annonciateur : *Taxi*, le premier livre de Khaled Al-Khamissi, un recueil de courtes histoires publié en

2007, fut immédiatement épuisé, puis maintes fois réimprimé. L'auteur raconte, à travers des conversations réelles ou imaginaires avec des chauffeurs de taxi, le blocage de la société. Il a notamment ces phrases : « Être un sergent de police était un joli rêve au début des années soixante-dix. Le policier garantissait la sécurité des rues, se pavanant dans son joli costume, comme le roi du monde. (…) Comment ce rêve s'est-il transformé en l'espace de trente ans en cauchemar enraciné dans les rues égyptiennes[9] ? »

Il y avait aussi de nombreux blogues qui dénonçaient cet état de fait. Parmi ces derniers, l'un des plus emblématiques et des plus suivis était celui intitulé « Je veux me marier », le blogue d'un jeune diplômé exaspéré qui n'avait pas d'argent pour acheter un appartement et, donc, qui ne pouvait se marier. Outre le travail souterrain de nombreuses ONG pour la défense des droits ou encore en appui aux habitants des quartiers populaires, il y avait aussi de nombreux mouvements, parmi eux :

- Kefaya : « Ça suffit ». Regroupement d'intellectuels fondé à l'été 2004 ;
- le Mouvement du 6 avril, ce mouvement de protestation de jeunes en dehors des partis qui luttaient pour les libertés en Égypte est né en avril 2008. À l'époque, des milliers d'ouvriers du textile ont fait grève pour dénoncer leurs conditions de travail et le coût de la vie. Ce jour-là, plusieurs étudiants avaient été arrêtés. Depuis, une (tentative de) manifestation avait lieu tous les 6 avril ;
- *Nous sommes tous Khaled Saïd*, du nom d'un jeune blogueur sauvagement battu à mort par des policiers à la sortie d'un café Internet à Alexandrie en juin 2010. Sa mort a provoqué une vague d'indignation immédiate dans tout le pays.

[9] Khaled Al-Khamissi, *Taxi*, Actes Sud, Arles, 2009, p. 15.

« Il ne suffit pas de pouvoir dire ce que vous voulez »... Cependant, cela prépare des changements sur le long terme.

Dans sa lecture de la Révolution française, Tocqueville indiquait : « Tout ce que la révolution a fait se fût fait, je n'en doute pas, sans elle ; elle n'a été qu'un procédé violent et rapide à l'aide duquel on a adapté l'état politique à l'état social, les faits aux idées et les lois aux mœurs[10]. » Le printemps arabe rétablit d'une certaine façon ce qui existait déjà dans les faits sans être reconnu. Les jeunes souhaitaient plus de liberté, les femmes, instruites en grand nombre dans les vingt dernières années, ne supportaient plus de ne pas avoir leur place et étaient à l'avant-garde de plusieurs mouvements, les entrepreneurs souhaitaient leur part du gâteau économique, etc. Comme si chacun manquait de place où les choses peuvent se dire, s'échanger, se confronter. Le printemps arabe rattrape le décalage entre la réalité sociale et sa traduction politique, entre la liberté d'un mode de vie individuel et la pression de la société, entre l'aspiration démocratique et la sclérose du régime.

« Nous n'avons pas besoin de leaders ! »[11]

Nous ne reculerons pas
Tant que nous ne serons pas redevenus nous-mêmes :
Dignes êtres humains
À condition qu'il finisse son règne, non
À condition que son fils lui succède, non
À condition qu'il nous donne notre pitance, non
À condition qu'on se drogue, non
Ou nous serons maintenant ou nous ne serons pas
Hayssam Khachaba, 26 janvier 2011

[10] Alexis de Tocqueville, *L'État social et politique de la France avant et depuis 1789*, dans *Œuvres complètes*, tome II, volume 1, Gallimard, Paris, 1953.
[11] Twitt du blogueur Sandmonkey, le 27 janvier à 15 h 28 mn 58 s.

Même si la colère et la frustration accumulées étaient présentes, la dignité était au premier rang des « revendications ». L'un des derniers twitts envoyés avant que toutes les communications soient coupées pour plusieurs jours était le suivant : « Vous pouvez me paralyser avec une balle, mais vous ne pouvez pas prendre ma dignité[12]. » Il s'agit avant tout d'une valeur individuelle, citoyenne, une condition a priori pour des jeunes éduqués ouverts sur le monde et qui veulent pouvoir prendre leur place. S'ils se sentent solidaires de la Tunisie et aujourd'hui de la Syrie ou de la Libye, s'ils utilisent les technologies de communication, si Al-Jazira a permis de relayer des images au monde entier, le vieux rêve du panarabisme ne semble pas renaître de ses cendres.

Dans un entretien en avril 2011, une des figures du Mouvement du 6 avril, Asmaa Mahfouz, indiquait : « Je n'appartiens à aucun courant politique[13]. » Pourtant, elle reste comme les autres très engagée. Cette absence de cadre idéologique ou politique est, bien entendu, propice à la liberté de parole. Entre parenthèses, il est sans doute utile de dire ici que, même si elle porte le voile, elle indique : « Je suis sûre que l'Égypte restera un pays civil et ne sera pas religieuse ». Au mois d'août, elle a été condamnée pour un message qui passait pour une incitation à la violence. Difficile de démêler le vrai du faux et sans négliger la part d'intimidation de cette condamnation, force est de constater que, devenue une figure publique, elle doit modérer sa page Facebook face aux nombreux commentaires et apprendre les termes de la confrontation publique.

Wael Ghoneim, une des figures les plus médiatisée de la Révolution, a d'ailleurs mis, le 13 août, sur sa page Facebook, 12 conseils pour ceux qui interviennent au nom de la révolution.

---

[12] Gsquare86 (Gigi Ibrahim), le 28 janvier à 00 h 05 mn 42 s.

[13] *Al-Ahram Hebdo*. « Le dialogue national n'est pas représentatif de l'opposition ». Propos recueillis par Mavie Maher, n. 865, 6-12 avril 2011, p. 4.

Parmi ces conseils, on trouve celui-ci : « La révolution a maintenant besoin de voix logiques et modérées pour convaincre les gens de regarder et de discuter. » Il rappelle également que le non-respect de la majorité silencieuse ou des aînés ne peut que créer un fossé avec la société, etc. En écho, Zeinobia, qui tient le blogue Egyptian Chronicles, explique le 14 août : « Nous avons perdu beaucoup de temps dans des batailles secondaires au lieu de nous concentrer sur les réels objectifs qui sont de bâtir une Égypte meilleure. Il est plus facile de blâmer les Forces armées, l'ancien régime, les États-Unis, les pays du Golfe, Israël, la majorité des Égyptiens… que de nous blâmer nous-mêmes. »

« Un corps sans tête »

Si l'inquiétude traverse toute la société – la peur risque toujours de reprendre le dessus –, il y a la fierté d'avoir fait « de grandes choses ensemble ». Tout le monde a relevé que la révolution égyptienne était une révolution sans leader. Le blogueur Sandmonkey expliquait le 16 juillet : « Tahrir est devenu très vite une Égypte en miniature, avec tous ses problèmes, mais sans un gouvernement centralisé. » Le 11 août, il indiquait : « La Révolution 2011 est un corps sans tête. »

De fait, la génération des 30-50 ans manque à l'appel pour prendre les responsabilités politiques ou administratives. Les jeunes qui ont lancé le processus ne semblent pas tentés par l'organisation d'un parti traditionnel, mais davantage par un rôle de garde-fou. Cela oblige à une concertation (ou un rapport de force) permanente. Pour quelqu'un venant des « vieilles » démocraties prises dans le schéma de l'État-nation, ce mouvement a de quoi surprendre. Toute initiative du pouvoir est désormais discutée (et éventuellement contestée) partout et, en premier lieu, sur la place publique. Une sorte de démocratie directe, sans doute passagère, mais tout à fait en phase avec la façon d'agir à l'heure des médias sociaux. Il y a, dans ces heures-ci, une maturité collective impression-

nante qui se révèle par de nombreux détails, le premier étant que ce ne sont pas des slogans anti-américains qui guident les foules — « C'est notre affaire », affirme une écrivaine —, mais une interrogation sur le passé (la corruption, les procès à sensation, la tentation de la vengeance au lieu de la justice) et le présent d'un vivre ensemble dans lequel se pose la question de la place du religieux dans une société où civile ne rime pas forcément avec laïque. Le futur, lui, reste à inventer pour trouver des solutions aux enjeux de la société qui ont pour nom : éducation, pauvreté, égalité, etc. Dans ce sens, les élections législatives prévues à l'automne seront bien évidemment un test important entre les forces conservatrices et la volonté de changement.

Ce jour d'avril au Caire, le temps est capricieux : quelques éclaircies radieuses ponctuées de trois grandes chutes de pluie. L'atmosphère en Égypte ressemble à cette journée : tantôt l'espoir qui se construit, tantôt le dur rappel de la réalité qui peut prendre pour nom vie chère, logements abordables introuvables, problèmes du système éducatif, démocratisation des universités, etc. « Pendant les jours de la place Tahrir, le tragique et le comique, la joie et la tristesse se côtoyaient constamment avec autant d'intensité », raconte un universitaire. À dire vrai, ces jours-ci, dans un même mouvement, les Égyptiens reprennent leur souffle et le retiennent.

Ce printemps arabe est plus proche qu'il n'y paraît. La question de trouver des médiations dans un espace public où un consensus permet aux conflits et aux problèmes de se vivre au grand jour — ce qu'on appelle la démocratie —est toujours d'actualité là-bas comme ici... La principale révolution est peut-être chez nous. La décennie qui a suivi le 11 septembre 2001 nous a enfermés dans une lecture quasi unique du monde arabe et de l'islam. L'événement a surgi davantage dans toute sa surprise pour nos lectures myopes où cette partie de l'Orient devenu lointain était réduit à des images caricaturales. Là aussi, pour un temps, nos représentations se réajustent à la réalité de ces sociétés. D'autant que, comme le

rappelle l'historien Benjamin Stora, « Montréal est devenue une des grandes villes de l'immigration maghrébine ! Et le phénomène diasporique est une clé pour accéder à la connaissance des sociétés réelles. La circulation de l'information et des immigrations génère aujourd'hui des espaces mixtes, par-dessus les frontières[14]. »

« Avant, il ne se passait rien… »

Tout change et rien ne change. « Nous avons tous nettoyé les rues et la Place Tahrir après la fin du mouvement, mais les rues ne vont pas devenir impeccables du jour au lendemain », me disait une amie. La société est menée par de grands courants conservateurs qui sont là pour rester. Cependant, il y eu une réappropriation de l'espace public dans une remise en marche, un mouvement collectif. Il y a les pessimistes et il y a les optimistes. Ceux qui pensent que le chaos est proche, ceux pour qui les temps seront difficiles, ceux qui ont confiance dans le présent et ceux qui mélangent ces trois impressions.

Je ne sais plus s'il s'agit d'une révolution ou d'un mouvement de protestation de grande ampleur. Le mot arabe est le même pour révolte ou pour révolution. Peu importe, ce mouvement a redonné une complexité aux situations face aux approches lisses et troubles. Il y a de nouveau des propositions, des revendications entendues ou non, des rapports de force, des conflits même qui peuvent déboucher sur des avancées collectives ou non. Oui, il y a des ratés, mais il y a du temps à nouveau qui se raconte et qui se vit collectivement.

Aujourd'hui 26 août 2011, il est 1 h 30 du matin au Caire. C'est le mois de Ramadan. Une amie me téléphone : « Bien sûr, il y a des problèmes, des inquiétudes. La police est absente des rues. Il n'y a

[14] Benjamin Stora, *Le 89 arabe : dialogue avec Edwy Plenel*, Stock, Paris, Collection *Un ordre d'idées*, 2011, p. 56.

plus de code de la route, plus de sens interdits, plus de police. Et pourtant, il n'y a pas plus de vols qu'avant. Dans n'importe quel pays, cela finirait dans la violence. Ici, petit à petit, les gens obtiennent ce qu'ils veulent. Cela prendra du temps, de la patience, de la sueur… et de l'optimisme. C'est un mouvement irréversible. » Un peu d'inquiétude. Un peu de fatigue. La chaleur dans laquelle se mêle sable du désert et pollution brouille le regard. Et dans un souffle : « Tous les jours, il se passe quelque chose. C'est nouveau. Avant il ne se passait rien…» L'avenir n'est pas écrit.

De la rédemption des acéphales. Une jonglerie

par Rona von Hertz*

Il n'y a que DADA qui puisse vous faire échapper au sort.

Tristan Tzara né Sam Rosenstock, « Syllogisme colonial »

Moignon moignon moignon ! Ils se le font tous ! Ils s'entredéfont, s'interdéforment, puis ils se redéfoncent !

Réjean Ducharme alias Roch Plante, *HA ha !...*

Au programme, l'émission *Zarath Astral*, épisode XLII.
L'arpenteur a franchi des milliers de ponts
en Europe et en Amérique.
Incognito parmi les ouvriers de la construction
il vient de traverser le poste frontalier
un marteau dans son sac à dos.
Sous un soleil d'été, aux abords du pont Champlain
une foule se presse, infirmes, mendiants, intellos paumés
qui ne savent où donner de la tête.
Vision bruegelienne, post-scolastique
on espère des miracles
les nouvelles béatitudes, etc.

* Rona von Hertz est née à Leipzig (Allemagne de l'Est) en 1978. Avec sa mère, institutrice, elle a réussi à gagner les Pays-Bas quelques mois avant la chute du mur de Berlin. Diplômée de l'Université Concordia et de l'UQAM, elle a fondé une entreprise familiale consacrée aux produits de charcuterie.

Les gens de ce monde tiennent sur moi bien des propos
mais Zarath n'est pas saint frère André Bessette
le cœur-relique me répugne.
Pourquoi guérir l'homme s'il répète ses mêmes illusions
et cède à ses passions, sa propre violence ?
Le plus difficile : marcher au milieu de membres d'hommes.
Voici une monstrueuse oreille fixée sur une tige
gueule à claques, bouts de langue, un gros ventre
plusieurs prépuces, une brochette d'âmes catholiques
ce ne sont pas des dons pour vivants.
Un nez, des faces de fous et de harfangs
j'ai parlé un jour de ce rêve à mam'zelle Lou.
Ici et là des corps sans organes
non pas intenses mais inertes, sans désir
des cerveaux dans leur cuve avec scalp, très tendance
« comment justifier ma croyance au monde ? »
Des moignons de commentateurs
loi de la jungle savante.
Souvenirs inspirés du sage Emerson, *The American Scholar*
la division du travail social isole
un doigt ouvrier, une jambe, un cou satisfaits d'eux-mêmes.
Tels sont les estropiés à l'envers, *umgekerhte Krüppel*
trop peu de tout ou trop d'une seule chose
pas un homme.
Un vaste musée des amputations ou la foire aux vanités.
Moi, je veux rassembler ces fragments, ces énigmes
et ces cruels hasards en un poème
un premier pas vers la rédemption
vers un pont du futur.
Mais qui est Zarath pour tous et tralala ?
Un conquérant ou un héritier qui veut cannibaliser ?
un chaman ou un malade enfin guéri ?
À la bonne hauteur d'un urubu
une famille de corps à part : les acéphales
corps-esprits avec un trop plein de xénogreffes
prothèses aux logos connus, béquilles institutionnelles

corps affectés par des membres fantômes.
Entendez surtout : cordon ombilical relié à une France
cordon sanitaire dans l'enclave
une langue de bois
boule à neige vissée sur la trachée, exo-souvenirs.
Les élites s'agitent, gargouillent, nourries de purée culture :
« tropmatisés dans la purée, dans la torpeur »
comme disait un clown-médecin dénommé Sol.
L'acéphale a-t-il idée de ce qu'il entend ?
un point de vue créatif ?
a-t-il un style nerveux, incisif ?
Une main fantôme ne tranche rien.
Zarath le navigateur feuillette *American philo*
titre français de l'amie Avital R
post-punk qui slalome
entre le patois et les blancs concepts
créature inespérée de Jackie Derrida
et *Recommencer la philosophie*
avec la philo américaine et Sandra L
créature hexagonale du renaissant Stan Cavell.
Ohé ! j'appelle les équivalents « Le long du Saint-Laurent »
chanson enregistrée sur RCA Victor (1920)
pas un homme.
l'acéphale nord-américain a-t-il raté la gestation
de ces deux courants atlantiques, il y a trente ans ?
Les matières premières reviennent
sur les étals d'une fameuse librairie à Montréal.
L'acéphale s'interdit même le miroir de sa boréale histoire.
Triple absence.

Je veux délivrer cette peuplade de ses prothèses d'origine.
Vouloir libère, Zarath
mais tu es prisonnier toi-même de cette volonté
impuissance devant ce qui a été agi
sédimenté, enfoui, décidé.
Pour vouloir, il faut inventer des instruments

une clé des champs
contre le cumul de ses propres colères.
Le passé proche et lointain est irrévocable
cela fait mal, voilà le secret.
Et les héritiers sans chef ne discernent pas leurs souffrances
ni leurs entraves majeures.
Qui est donc Zarath pour personne et tralala ?
Un utopiste ou un exemple accompli ?
un libérateur ou la voix du Maître dans l'oreille des chiens ?
un fleuve ou un pont perpendiculaire ?

Une belle folie un peu Dada
suffirait à tout métamorphoser en un clin d'oeil
les acéphales sont malades de leur providentielle santé
voilà le second secret.
Corps mystique incrusté entre ciel et terre
ils ont intériorisé l'esprit de châtiment, *Strafe*
châtier, infliger une peine-punition afin de rendre pur.
La chastitude, c'est le ressentiment de la volonté
contre le temps et son « c'était », ses énigmes
la faute, ses cruels hasards, la perte des repères.
À nous le droit de jouer *safe*, ruminent-ils.
Longue longue tradition
à travers la guerre civile des moignons
prêtres masqués, rhéteurs de norme, grammairiens.
Écriture bridée par moult papas textes-canoniques
et une maman langue-en-exil
plus l'avatar administratif d'une néo-censure
du mémorable tampon *nihil obstat*
au verdict des comités d'experts.
Ils enseignent en langue morte, morte comme du latin
pure chastitude, peur de l'inconnu, crainte du rejet,
honte et haine de soi.
Les impeccables sont insignifiants
mais gare à l'esprit faux sérieux, très vindicatif.

En vérité, Zarath désire vouloir ne plus vouloir.
Je consens à l'éternel retour du pareil au même
Wiederkunft des Gleichen
symbole de ma délivrance
je consens au devenir-kitsch, la kitchisation de toute pureté
ultime négation de la merde, disait l'ami Milan K
aujourd'hui couché vivant sur papier bible.
In girum imus nocte et consumimur igni
« nous tournons en rond la nuit
et sommes consumés par le feu ».
Immémorial palindrome d'un film de Guy D
ré-imprimé in-quarto.
Ouille, souvenez-vous de nos premiers brûlots.
Palindrome, celui de Monseigneur de Laval
béatifié en 1980 au Vatican
avec ses ossements-reliques centenaires.
Mieux vaut Luoar Yaugud, philosophe intrus.
Est-elle enfin possible la réconciliation, *Versöhnung*
avec le temps de l'histoire
et son « c'était le spectacle » que chacun a combattu ?
Presque jamais.
Il faut viser encore plus haut ou plus bas
gros plan sur l'œil du créateur, épouvanté.
Fin de *Zarath Astral,* zapping hors « De la rédemption ».

Ainsi parle la mémoire de la mer
à l'heure la plus silencieuse : « cela fut ».
Profondément immorale, je ne suis responsable de rien
ni des estropiés à l'envers
ni même de vos honorifiques épaves.
Je prête une oreille à vos tentatives interminables.
Un peu bancale, la métaphore du pont
les ponts se fissurent, deviennent obsolètes, s'écroulent
et ses éphémères usagers oublient le sens du fleuve
l'amont de la découvrance
l'aval de la partance.

Pôvre Fritz, qu'ordonneras-tu aux acéphales sur l'autre rive ?
aux fragments du futur Tout ?
Lorsque tu as lâché prise, perdu la tête et avalé ta langue
tes oreilles entendaient-elles une *Zukunftmusik*
la musique de l'avenir ?
L'autre éternel retour du semblable
celui du champ magnétique des mots et des sons.
Par-delà le trickster Dionysos promis au démembrement
par-delà Jésus, premier et dernier chrétien
recloué par son Église
par-delà le jugement des acéphales
et la loi de la jungle entre bons candidats à la théorie
reste la voix de la jonglerie
et de la création verbale.
Danser-penser, surabondante joie.
Moi femme, folle mémoire de la mer, je comprends tout
je parle toutes les langues
mes colères et mes faveurs sont contagieuses.
Je reviendrai comme un rêve archaïque
élan érotique fouillant cette faculté fantôme de la raison
que j'appelle à nouveau.

Adieu donc, auditeurs et auditrices.
Entendez les nouvelles vagues déferlantes
rhumbs, rythmes des négations
littoral pour la pensée.
Tout recommence dans une conjoncture autre
applaudissez, oubliez, prospérez sur terre
et buvons à la santé et aux rires des enfants.
Tchin-tchin, bises
Tzarathoustraw redux
glouglou…

L'animal de tous les dangers…

par Janick Auberger

Il y eut un numéro sur les animaux, « L'âge bête… », avec cette magnifique queue de Marsupilami en couverture. Alors continuons. Je doute de pouvoir communiquer de grandes nouveautés dans le domaine, mais dans le contexte d'une cohabitation quotidienne avec l'animal dans nos villes où circulent bipèdes et quadrupèdes en liberté plus ou moins surveillée, où les supermarchés, BBQ et restaurants alignent viandes rouges et blanches à satiété, nous avons chaque jour maintes remarques à faire sur le rapport entre les maîtres et leurs bébêtes, ces « frères inférieurs » de François d'Assise ou de Benjamin Rabier. C'est l'obsession hygiénique et sécuritaire qui va m'occuper dans ce texte, et l'illogisme, la folie qui gèrent de plus en plus nos rapports avec les animaux, qu'ils soient de compagnie ou de consommation, à mesure peut-être que se creuse le fossé entre la ville et la campagne, ou au gré de l'individualisme qui s'aggrave et des peurs en tous genres qui se multiplient…

En 2006, près de 50 % des foyers québécois avaient un chien ou un chat. Ils sont encore plus nombreux dans le reste du Canada, avec plus de 63 % de foyers animaliers, par exemple, dans les Provinces atlantiques. Et depuis 2006, la situation s'est peut-être « aggravée ». Même si les chiens ont tendance à diminuer au profit des chats, ils sont encore très nombreux et partagent la vie des Québécois avec les autres petits mammifères, les oiseaux, les poissons et autres créatures plus ou moins identifiées, plus ou moins à la mode, comme ces furets qu'on voit tenus en laisse depuis quelques années sur la rue Mont-Royal. Avec souvent plusieurs animaux par maison. Cet engouement n'empêche cependant pas la moitié de la population de se dire extrêmement dérangée par les nom-

breuses nuisances, excréments, bruits et divagation des animaux. Les deux tiers des Canadiens voudraient même que tous les animaux, même les chats, soient tenus en laisse[1], les Québécois suivant sur ce point l'opinion de l'ensemble du pays. Et ces esprits chagrins, ayant souvent des animaux eux-mêmes, se trouvent donc pris dans un réseau de contraintes qu'ils se créent eux-mêmes.

C'est ainsi qu'on remarque une attitude quelque peu contradictoire de la population à l'égard des animaux de compagnie : on en a beaucoup, peut-être de plus en plus, mais ils nous gênent aussi, nous indisposent et on aimerait pouvoir les limiter, les neutraliser, voire les supprimer.

Un détail m'a récemment amusée et je partirai de lui : le contraste entre deux restaurants.

Le premier, à Montréal, Plateau bobo : j'entre dans un restaurant très modeste, de ceux qui changent de mains régulièrement dans le quartier, qui a un logo accroché sur sa vitrine :

« Interdit aux animaux ».

Il est toutefois précisé : « sauf pour les animaux au service de la personne. » Passons sur l'expression consacrée et stupide : les animaux ne sont-ils pas tous « au service de la personne », que ce soit pour sa consommation ou son affection ? Mais jouons le jeu du politiquement correct, la « personne » en question est bien spécifique et doit être particulièrement « servie », alors allons-y pour le chien d'aveugle exceptionnellement admis.

Le deuxième, en France, en province, restaurant gastronomique, étoilé, un dimanche midi, sortie familiale. Les chiens semblent y être au contraire les bienvenus : caniche blanc qui

[1] Étude effectuée par Léger Marketing :
http://www.legermarketing.com/documents/spclm/020617fr.pdf

mendie des miettes devant moi, labrador obèse couché sous une table à ma gauche… Renseignement pris, les animaux sont ici acceptés en tout temps, et surprise du chef qui me pose la question : pourquoi ne le seraient-ils pas ?

Les deux situations m'apparaissaient sur le coup toutes les deux rationnelles bien qu'antithétiques, comme s'il allait effectivement de soi qu'un animal ne puisse pas entrer dans un restaurant (Montréal), et comme s'il était effectivement normal de voir le chien de la maison accompagner ses maîtres (France).

N'allons pas voir dans ces deux exemples une différence entre le Québec et la France : certains restaurants les interdisent en France comme au Québec et j'ai déjà vu des chiens dans certains restaurants de Montréal, sur ce même Plateau. J'ai seulement été marquée par cette expérience récente car le plus tolérant à l'égard des animaux était en l'occurrence, de façon surprenante, le plus raffiné des deux restaurants. Étoile Michelin, décor inspiré, mobilier choisi, musique douce, vais-

selle de porcelaine et nappe damassée, rien ne laissait prévoir qu'un labrador pourrait s'y vautrer sous la table pendant des heures en soupirant d'ennui de temps en temps.

En y réfléchissant, ne sachant même pas pourquoi, en fait, les chiens sont interdits dans les restaurants, j'ai pris le renseignement sur le Net et j'ai eu ma réponse : pour des raisons d'hygiène, de tranquillité et de sécurité.

À première vue, ces raisons sont évidentes et faciles à comprendre. Un chien est sale, aboie et mord. On ne peut donc l'introduire dans un lieu plus ou moins confiné où les convives pourraient être indisposés. À bien y réfléchir cependant, il s'agit davantage d'un *topos* que d'une vérité.

Car la sécurité me semble facile à garantir : un chien éduqué et en laisse, voire muselé si son caractère est ombrageux, ne pose aucun problème de sécurité. Le caniche et le labrador entrevus me semblaient plus paisibles que le monsieur aviné qui cherchait noise à sa compagne. La tranquillité est aussi, me semble-t-il, un argument des plus faibles : on est souvent plus dérangé dans les restaurants par les jeunes enfants qui s'impatientent et s'ennuient, voire les enfants rois qui font caprice sur caprice et courent partout, que par le toutou couché sous la table. Ou bien, car on va m'accuser de ne pas aimer les enfants, par les sorties en « gangs » où gars et filles ricanent, parlent fort et veulent montrer à tous leur côté branché et sans complexe. Ou bien, car on va m'accuser de ne pas aimer les jeunes, par les tables familiales où les parents ou grands-parents satisfaits d'eux-mêmes et ayant abusé de la dive bouteille rivalisent de rires gras et de photos au flash. Tout est question d'éducation : le quadrupède éduqué reste calme, comme le mammifère bipède. Quant à l'hygiène, l'argument me semble a priori et spontanément plus sérieux. Les animaux sont-ils sales ? dangereux pour la santé des consommateurs ? 61 % des maladies infectieuses sont d'origine animale, est-ce la cause et le restaurateur y songe-t-

il et veut-il protéger ses clients ? faut-il y voir encore des restes de ces prescriptions religieuses qui pensaient certains animaux impurs et impropres dans l'environnement de la consommation ? véhiculent-ils des microbes ? a-t-on peur des poils qui volent ? On sourit un peu en songeant à nos chiens des villes, peignés, brossés, shampouinés régulièrement, parfois parfumés, de vrais mutants par rapport aux chiens paysans crottés qu'on craindrait certes d'introduire dans une maison. Mais ces chiens citadins, bandana autour du cou, ont-ils les pattes plus sales que les semelles de nos chaussures ? Et ce restaurant gastronomique et raffiné est-il un établissement négligent et négligé puisqu'il permet à la gent canine d'entrer dans le Saint des Saints ? Et tous ces foyers qui, rappelons-le, ont un animal pour la moitié d'entre eux, sont-ils « à risque », infectés de l'intérieur et dignes du lance-flammes ?

L'hygiène est cependant la raison la plus largement et sincèrement partagée par ceux qui refusent les animaux dans un restaurant. Et pourtant, autant je refuserais de les introduire dans la cuisine du restaurant, dans la mesure où on ne peut leur mettre une résille sur la tête ni leur laver les pattes ni les empêcher de saliver, autant j'ai du mal à concevoir que l'hygiène soit mise à mal par leur présence en salle, dans la mesure bien sûr où aucun client n'invoque une allergie aux poils…

Mais par-delà cet exemple où je laisse le lecteur libre d'accepter ou pas un chien dans l'environnement de son McDo (pauvre chien !), je ne cherche pas à savoir ce qui est bien ou mal et s'il faut légiférer dans un sens ou dans l'autre. J'aimerais seulement comprendre un peu mieux ce qui se cache sous cette exigence d'hygiène et de sécurité (pour faire court) invoquée à qui mieux mieux par les esprits les mieux intentionnés.

J'aimerais interroger cette obsession « hygiénique », cette exigence de « santé » et ce besoin de « sécurité » dans notre société qui imprègne tout notre quotidien et ne peut que toucher, bien évidemment les animaux qui nous entourent, *a priori* sales et dangereux. Il semble que nous soyons pris avec eux entre l'arbre et l'écorce : l'animal de compagnie est devenu incontournable dans nos vies urbaines et souvent solitaires, il en arrive à représenter un très gros marché affectif et donc commercial, on veille à lui éviter l'obésité, on lui achète brosse à dents et dentifrice, on bétifie ; mais il contrecarre encore néanmoins cette obsession hygiénique qui ne parvient pas, malgré les efforts, à aseptiser totalement ces bêtes avec leurs poils, leur langue pendante, leurs pattes qui pataugent dans la fange et leur museau qui fouille volontiers dans la merde. Ils sont à la traîne, ne parviennent pas à évoluer, à progresser dans l'asepsie au rythme de nos peurs. Car nos peurs sont de plus en plus paralysantes et veulent purifier tout notre environnement. Mais cette peur du miasme est-elle bien dirigée ?

Les diverses épidémies grippales de ces dernières années ont vu pousser un peu partout les distributeurs de liquide assainissant plus ou moins alcoolisé chargé de détruire les horribles bibittes de la contamination. Les grippes sont parties, les distributeurs sont restés, avec les injonctions péremptoires nous enjoignant de nous frotter les mains trois minutes avec les désinfectants/aseptisants/stérilisants qui, grâce à l'infrarouge, nous dispensent même de toucher la machine et nous laissent les mains sèches et fripées comme de vieux parchemins. Les magasins en proposent des dizaines, les marques se sont multipliées, et nous sommes nombreux à en traîner une petite bouteille dans le sac, bien décidés à éviter les éléments pathogènes qui pullulent tout autour de nous. Tout cela part d'un bon sentiment. Personne ne souhaite la contamination et la maladie. Mais comment ne pas être mal à l'aise de nous voir rendus méfiants jusqu'à l'obsession à essayer

d'éviter les microbes de l'autre, du citoyen lambda, soupçonné par une simple poignée de mains de transmettre les pires miasmes et épidémies ? Quand on en est là, quand l'enfer c'est les autres, autant vivre dans une bulle. Il y eut d'illustres précédents : les Howard Hughes, les Michael Jackson, obsédés par les microbes. On les jugeait fous, étaient-ils d'avant-garde ?

Dans ces conditions, l'animal est, effectivement, un redoutable vecteur de maladies et on ne saurait le nier (cf. *supra*). Mais alors pourquoi en avoir autant puisqu'il est mathématiquement probable que les propriétaires de chiens sont aussi ceux qui abusent des désinfectants ? Autant supprimer la source de ces microbes et ne pas en avoir. Et les animaux domestiques sont-ils les plus dangereux pour notre santé ?

On les possède mais on essaie de gommer tout ce qu'ils ont d'animal : au Québec, les chats sont dégriffés pour protéger les canapés, les poils longs sont coupés pour éviter les nœuds, chats et chiens, chattes et chiennes sont opérés pour que le sexe ne les tourmente plus, et on peut même encore couper les cordes vocales des chiens qui jappent trop (intervention encore interdite en Europe, mais jusqu'à quand ?). Un chien sans sexe, sans poil, sans cordes vocales, un chat sans sexe, sans poil, sans griffe, mais on l'aaaiiiiiime. Et on dépense des fortunes pour lui. Cherchez l'erreur.

Mais toutes ces interventions vont sans doute dans le sens de la « santé » et de la « sécurité » et c'est en toute bonne conscience que le maître castre, coupe, mutile. D'ailleurs, l'animal — sauf client au restaurant — est de mieux en mieux inséré dans l'obsession-santé de nos sociétés. Il est même largement exploité pour assurer notre bien-être et notre santé. La médecine et la pharmacologie utilisent abondamment le porc (évidemment transgénique) pour des transplantations d'organes, le chien devient un détecteur du cancer de la prostate ou du côlon… Quant aux fameux animaux « au service de la per-

sonne », ils sont de plus en plus souvent introduits dans les hôpitaux, dans les maisons de retraite. Des zoothérapeutes sélectionnent et forment pour le contact avec les patients des chiens, singes, perroquets, gerbilles et même des chats (sans poils pour les allergiques !). Des « chiens visiteurs » viennent stimuler les pensionnaires. On a officiellement des *Activités Associant l'Animal* (AAA) et de la *Thérapie Facilitée par l'Animal* (TFA) proposées à des malades, des personnes handicapées et des personnes âgées. Les personnes âgées sont pourtant fragilisées et les microbes véhiculés par perroquets et chats redoutables. Alors comment concilier ces contradictions, *quid* de la « saleté » animale, de la dangerosité dans ce contexte ? L'oublie-t-on ? Considère-t-on qu'entre deux maux on choisit le moindre et que le service rendu est supérieur au danger encouru ?

D'autre part, ce même animal, quand il est animal de consommation, est un produit évidemment très répandu dans les restaurants, cette fois dans l'assiette, bien que hautement toxique et contribuant à nous empoisonner dans l'indifférence à peu près générale. Outre le réchauffement climatique causé par l'élevage industriel, ce même élevage nous garantit en effet dans les entrailles une viande hautement pathogène, une viande diablement malade et susceptible de rendre malade, en particulier chez les volailles et les porcs… Une viande malade de cirrhose et d'obésité mais profitable financièrement, avec des animaux qui ne peuvent plus marcher tant ils sont gros, élevés au mépris de l'hygiène dans des boîtes à chaussures et dont même la mention « élevés en plein air » ou « bio » ne veut strictement rien dire. Les infos nous apprenaient à l'automne dernier l'ouverture d'un nouvel abattoir au Québec, un abattoir de dindes adapté aux nouveaux monstres dont la poitrine est si lourde que les bêtes ne peuvent plus se déplacer sans tomber immédiatement en avant. On nous annonçait alors avec fierté que ces dindes seraient désormais mises à mort par milliers dans une cham-

bre à gaz, bien adaptée à la nouvelle anatomie hors normes de cette volaille championne. Il semble qu'il faille se réjouir de pouvoir se gaver désormais de cette viande gazée, et que l'Action de grâces a de beaux jours devant elle ; cet animal ne sera pas non plus interdit de restaurant, *deo gratias*.[2]

Aussi, à côté de cette aberration qui nous voit manger de la viande d'animaux moribonds, malformés, brisés et bourrés d'antibiotiques et d'hormones qui seraient naturellement morts très jeunes s'ils n'avaient été très vite expédiés à l'abattoir, à côté de cette folie qui aboutit quotidiennement dans notre assiette et dans celle de nos enfants dans l'indifférence – ou l'ignorance — générale, on a la phobie de « l'impur »[3] et l'on croit vivre dans un environnement hautement sécuritaire en bannissant par exemple les chiens des restaurants… Exemple parmi d'autres de l'illogisme de nos comportements dans un monde qui se veut rationnel, bizarre conception de ce qui est sain et malsain.

Bref, on interdit les chiens dans les restaurants par souci d'hygiène mais on y sert de la viande empoisonnée par les hormones et antibiotiques, on dépense des sommes indécentes en accessoires inutiles tout en mutilant les bêtes au point de renier totalement leur nature, on a terriblement peur de leurs microbes mais on en mange de bien pires et on introduit de plus en plus les animaux dans les hôpitaux : on ne sait plus quoi faire de l'animal et comment le considérer, créature de plus en plus mutante (mais pas encore assez, peut-être, quand il vit à nos côtés…), à la fois indispensable et effrayante car impossible à maîtriser totalement, objet d'affection qu'on voudrait pouvoir entièrement réifier, façon-

[2] À ce propos, je recommande la lecture de Jonathan Safran Foe, *Faut-il manger les animaux* ? Éditions de l'Olivier, livre très politique et stimulant… Lisez l'entretien sur la page suivante : http://www.lesinrocks.com/actualite/actu-article/t/57745/date/2011-01-18/article/faut-il-manger-les-animaux-entretien-avec-jonathan-safran-foer/

[3] Cet « impur » qu'il serait intéressant de définir dans notre culture occidentale.

ner, désanimaliser, sans grand succès, et objet de consommation certes complètement désanimalisé mais devenu dangereusement pathogène ; l'animal suscite de plus en plus des réactions extrêmes, amour bête et crainte injustifiée, curiosité et aveuglement mêlés, peut-être parce qu'il renvoie de plus en plus le citadin formaté à une bestialité qu'il a lui-même perdue, qui le fascine mais qu'il craint et qu'il refuse dans son environnement. Se trompe-t-on de peur ?

Pourquoi maintenant ?*

par Maria Nadotti

Ne comptez pas sur nous pour vous donner le détail des prouesses de Silvio Berlusconi. Il ne demande que ça. Vous aurez sans doute appris que non content d'organiser des partouzes dans une de ses villas du Nord, il couvre de cadeaux et de faveurs les jeunes femmes qui lui font croire à la vie éternelle. On ne parlait que de cela cet hiver en Italie. Et la gauche se confondait en indignation.
Maria Nadotti répond dans le texte qui suit (paru dans le *Corriere della sera* en février 2011) à un appel lancé par un collectif de femmes italiennes et elle revient sur les termes employés. Elle met en garde contre certains mots trop facilement lâchés sans mises à jour (quelle nation ? quelle famille ?) et contre la trappe trop facilement ouverte du moralisme.

Je reçois en provenance de plusieurs sources, par grappes, via les canaux éphémères et pas toujours rassembleurs d'Internet, une *Invitation aux femmes italiennes à participer à une journée nationale de mobilisation le dimanche 13 février 2011*.

Elle s'intitule « Si ce n'est pas maintenant, alors quand ? » et elle est signée par des femmes de renom et provenant d'horizons différents.

Puisque tout signe de vitalité civique mérite qu'on s'y arrête, je l'ai lue attentivement, disponible à la « mobilisation ». Et ainsi, à ma façon, je me mobilise en glosant et en signalant ce qui m'effraie, me dérange, m'offense dans « cet appel à l'indignation active ».

Je vais donc adresser quelques questions aux signataires et aux femmes qui ont répondu à leur appel ; questions dont le but n'est pas de saboter leur initiative, mais de la rendre plus transparente, moins œcuménique et universelle, plus située. Lorsque, en une journée d'hiver avancé, quelqu'un nous de-

* Traduit de l'italien par I. Maffezzini.

mande de nous reconnaître dans un projet, dans un slogan, dans un mot d'ordre, même si nous sommes enflammées d'indignation, le minimum, c'est de se demander qui s'indigne, pourquoi, contre qui, et pourquoi en ce moment précis. Et, surtout, s'il peut parler en notre nom, nous représenter temporairement, en saturant l'espace médiatique et l'arène politique.

Partons donc des destinataires de l'appel, identifiées génériquement comme « Italiennes », c'est-à-dire femmes et du pays. C'est à elles qu'on demande d'exprimer leur indignation, en étant sûr qu'elles l'éprouvent — toutes et de la même façon — et qu'il leur tarde d'avoir un container, un palimpseste, où la déverser et la manifester publiquement.

Après cet appel *général* — d'où sont cependant exclus les Italiens, sans doute libres d'une telle fange et du sentiment noble de la colère, ainsi que les « non-Italiennes » — les auteures de l'appel tracent brièvement le profil (vraiment spécifique) de la femme italienne à laquelle elles s'adressent. D'après elles, cette femme fait partie d'une « majorité » : « travaille à la maison ou en dehors » (oui, vous avez bien lu, à la maison ou en dehors, et non pas à la maison et en dehors »), « crée de la richesse, cherche du travail (et une femme sur deux n'en trouve pas), étudie, se sacrifie pour s'affirmer dans la profession qu'elle a choisie, soigne les relations affectives et familiales en s'occupant des enfants, des maris et des vieux parents ».

La femme exhortée à s'indigner, par opposition à la femme qui devrait provoquer une telle indignation par ses actes, est donc le vieil ange du foyer légèrement modernisé. Acrobate des sentiments et du quotidien, entièrement dévouée au travail, à la maison, aux soins à prodiguer, à la production et reproduction, elle est mère de famille/femme/fille de parents dont il faut s'occuper, elle est « sacrificiellement » présente sur la scène publique en tant que membre d'un parti quelconque, syndicaliste, chef d'entreprise, bénévole. Tout

cela pour rendre « plus civile, plus riche et plus accueillante la société où elle vit ». Une société qui est déjà, les signataires semblent l'oublier, plus riche et bigarrée que ce qu'elles semblent penser, la forme « famille hétérosexuelle, nucléaire et non pathogène » étant en voie d'extinction comme le panda géant et le phoque moine.

Et puis, allons donc ! après tant d'années de réflexion féministe sur la fonction-tampon du *maternage* féminin dans les moments de crise du système capitaliste, comment ne pas admettre que, entre-temps, les femmes aient pu avoir développé d'autres stratégies, d'autres rêves, d'autres pratiques : tout simplement d'autres désirs et sans doute quelques ruses en plus.

Les auteures de l'appel soutiennent que les femmes/vestales mentionnées plus haut « ont considération et respect de soi, de la liberté et de la dignité féminine obtenues grâce à la contribution de bien des générations de femmes qui — il faut se le rappeler dans le cadre des 150 ans de l'unité italienne — ont bâti la nation démocratique ».

Avec la famille, l'air de rien, entre en lice la figure de la nation/patrie : 150 ans d'édification historique caractérisés par des vicissitudes pas toujours démocratiques que les rédactrices n'évoquent pas, négligeant ainsi le rôle, pas toujours exemplaire et parfois franchement complice et servile, des femmes elles-mêmes.

Là, l'appel nous réserve un coup de théâtre rhétorique : « Cette expérience de vie riche et diversifiée est effacée par la représentation indécente, répétée, forcée des femmes comme simple objet d'échange sexuel présentée par les journaux, la télévision, la publicité. *Et cela n'est plus tolérable*. » Mais lorsque quelqu'un dit que quelque chose n'est plus tolérable, on est porté à penser que cette même chose auparavant l'était. Quelle est donc la goutte qui a fait déborder le vase ? La politique étrangère de notre pays ? Une économie agonisante ?

La débâcle de l'école et le début de l'effondrement de certains services publics essentiels ? Le népotisme sans vergogne dont on a usé pour trouver des solutions provisoires à des questions d'intérêt public (grands ouvrages, élimination des déchets, reconstruction après le tremblement de terre de l'Aquila, sultanat de la Protection civile) ? Ou bien, la révélation (médiatique) des habitudes sexuelles de personnes riches et puissantes de chez nous ?

S'il en était ainsi, les jeunes femmes [celles qui participent aux « Fêtes » de Berlusconi] qui se font fait éblouir par « des perspectives brillantes et de l'argent facile obtenus en offrant beauté et intelligence au puissant de service, disposé à son tour à les échanger avec des ressources et des emplois publics » devraient être regardées d'un autre œil. Grâce à leur choix professionnel, à leur capacité d'exploiter leurs qualités personnelles, pas forcément éphémères, elles auraient permis aux « Italiennes » de voir dans quel genre de jungle nous sommes tombées. Mais non : les signataires affirment que « cette mentalité et les comportements qui en découlent sont en train de polluer la vie en commun dans notre société et l'image où devrait se refléter la conscience civile, éthique et religieuse de la nation. »

Elle est bonne celle-là ! Religieuse ! Dans quel sens ? Quelle foi et quel dieu les femmes qui nous invitent à nous indigner et à nous mobiliser ont-elles en tête? « Presque sans s'en rendre compte », elles s'acharnent avec des accents toujours plus savanaroliens : « nous avons dépassé toutes les bornes de la décence. » Eh oui ! car le sous-texte de leur fébrile invitation est « le modèle de relation entre femmes et hommes, étalé par l'une des plus hautes fonctions de l'État, [qui] influence profondément les styles de vie et la culture nationale, justifiant des comportements qui portent atteinte à la dignité des femmes et des institutions ». Bref, la lecture du bourbier national que nous propose cet appel est, comme souvent, déresponsabilisant et rassurant : si nous nous comportons mal,

c'est parce que ceux qui devraient être nos guides nous donnent le mauvais exemple. Cela rappelle le comportement des analystes américains quand ils attribuent la responsabilité des massacres d'adolescents dans les écoles aux modèles de violence présentés par le cinéma hollywoodien plutôt qu'à la diffusion (de la culture) des armes.

En conclusion, chères signataires, vous enjoignez celles qui « veulent continuer à se taire, à soutenir et à justifier la situation actuelle, à la réduire à des événements privés » de le faire « en assumant aussi la lourde responsabilité que cela implique devant la communauté internationale ». Pour ma part, je vous invite à ne pas calquer votre attitude sur l'impitoyable *peep show* politique monté par le gouvernement et à proposer aux hommes que vous connaissez et que vous fréquentez non pas de « se comporter en amis avec les femmes », mais à faire preuve d'une lueur d'auto-analyse et d'autocritique.

Ce qui m'attriste, m'inquiète et me fait peur, c'est que derrière votre invitation à « se réveiller » se cache une forme de racisme, discrète, sans doute inconsciente, pétrie de sexisme et de classisme : les femmes du sacrifice (celles qui se couchent tôt et se lèvent tôt) par opposition à celles qui couchent avec leur patron, la moralité par opposition à l'apathie des sentiments, les âmes par opposition aux corps. Nous, femmes et hommes, nous sommes faits de tout cela. La contradiction — ou la complexité — est en nous. Gare à qui nous divise, en nous poussant l'un contre l'autre et en nous exhortant à la croisade. Pour qui, comme moi et bien d'autres, s'est toujours méfié de ce que l'on appelle normalité, intégrer l'autre, le divers, n'est pas seulement nécessaire, c'est aussi prudent.

(Milan, le 1er février 2011)

Appréhender le passé : l'histoire et le roman historique*

par Guy Vanderhaeghe

Romancier et dramaturge, Guy Vanderhaeghe est né en Saskatchewan. Il a une formation d'historien et a enseigné la littérature au St.Thomas More College de l'Université de Saskatchewan. Deux de ses romans sont traduits en français chez Albin Michel : *La dernière traversée* (2006) et *Comme des loups* (2008). Il s'interroge d'abord dans le texte qui suit, à partir de Lukacs, Berlin, Manzoni, sur les rapports entre roman et histoire. Il réfléchit ensuite sur la manière dont le roman contribue à la construction de l'identité nationale canadienne. Intéressant à lire, en particulier de ce côté-ci du pays.

Je voudrais commencer par un démenti à l'intention des spécialistes qui liront ce texte : je ne prétends absolument pas être l'un des leurs. J'ai passé le plus clair de ma vie d'adulte à écrire de la fiction et à enseigner l'écriture, deux occupations qui ne sont guère connues pour leur rigueur analytique ou théorique. Je ne suis spécialiste ni de littérature ni d'histoire. En fait, c'est la première fois depuis que j'ai quitté l'université que je me suis senti obligé d'émailler un texte de citations.

Il fut un temps, certes, où j'ai nourri l'ambition de devenir historien, mais j'ai vite compris que je n'étais pas fait pour ce genre de sport et me suis contenté de rester sur la touche. Néanmoins, dispensé d'agir, je suis resté un observateur curieux de ce qui s'écrit en histoire au Canada de langue anglaise et, avec le temps, j'en suis venu à écrire des romans

---

* Ce texte, qui est à l'origine une conférence, est paru pour la première fois dans les *Cahiers de la Fondation Trudeau*, vol. II, 2010. Nous remercions vivement l'auteur et la Fondation (en particulier Bettina Cenerelli qui a eu la gentillesse de faire office d'intermédiaire) de nous avoir permis de le reproduire ici.

historiques. L'essentiel de ce que j'ai à dire me vient de l'expérience du travail d'écrivain, des compromis et des accommodements, pas toujours faciles, que j'ai dû faire en essayant d'appréhender le passé dans la fiction. *Appréhender* dans tous les sens du terme : mettre en état d'arrestation, comprendre et enfin, dans mon cas, envisager avec anxiété. Je suis un artiste du dimanche qui peint à grands traits, maniant le pinceau sur une toile de fond qui est un vrai champ de bataille.

Dans *The Uses and Abuses of History*, Margaret MacMillan fait la remarque suivante : « L'histoire, et pas forcément celle qu'écrivent les historiens professionnels, est très en vogue en ce moment, même en Amérique du Nord, où nous avons toujours eu tendance à nous tourner vers le futur plus que vers le passé[1]. » Le public d'aujourd'hui est friand d'histoires populaires, de romans et de films historiques — l'existence même du canal *History*, un réseau de télévision entièrement consacré au passé, accrédite ce constat. Mais cet enthousiasme semble avoir semé le trouble parmi les historiens universitaires, leur donnant le sentiment de perdre du terrain dans une bataille en vue de conquérir les esprits et les cœurs. Dans certains colloques ou lors de discussions, j'ai souvent entendus les historiens exprimer un malaise : leur influence serait à la baisse et leur territoire envahi par une nuée d'imposteurs incompétents.

L'historien J.L. Granatstein, peu enclin à mâcher ses mots, attribue cet échec à la profession elle-même. Dans son livre polémique *Who Killed Canadian History ?,* il éreinte ses collègues qui à son avis préfèrent « rester seuls dans leurs placards de spécialistes au lieu d'essayer de communiquer et de traiter de sujets qui pourraient instruire les étudiants et les

[1] MacMillan, *The Uses and Abuses of History*, Toronto, Penguin Canada, 2008, p. 3.

citoyens canadiens sur qui ils sont, d'où ils viennent et où ils vont[2] ». Avec un certain esprit caustique, il estime que :

> La grande majorité des livres universitaires sont destinés à rester sur les étagères des bibliothèques sans qu'on les lise. On ne sait pas très bien combien de temps encore les presses universitaires, qui fonctionnent avec des fonds publics, continueront à publier de pareils navets ; si les subventions se tarissent, comme ce sera vraisemblablement le cas un jour, les éditeurs universitaires devront s'adapter ou disparaître. On ne sait pas bien non plus si les universitaires qui écrivent sont capables de changer pour arriver à trouver un public ou même s'ils en ont l'intention. Il ne s'agit pas de dire que les presses universitaires sont inutiles. Il est vital que, dans les universités, on mène des recherches sur le passé et sur le présent. Mais il est quand même tout à fait légitime de remettre en question l'emploi de fonds publics pour publier des livres dont la vertu première est d'assurer la permanence ou la promotion universitaire de leurs auteurs. Leur bouillie illisible pourrait circuler parmi les trois lecteurs intéressés sous la forme de *samizdats* ou être disponible sur Internet[3].

Sur un ton plus amène, Margaret MacMillan presse les historiens de s'efforcer de rendre leurs travaux accessibles au commun des mortels car :

> Dans la plupart des ouvrages historiques, ce que les gens lisent et qu'ils aiment a déjà été écrit par des historiens amateurs. Dans certains cas c'est très bon, mais la plupart du temps, c'est absolument sans intérêt. La mauvaise histoire fait l'impasse sur la complexité des récits. Elle prétend savoir ce qu'il est impossible qu'elle sache, par exemple quand elle est censée révéler les pensées secrètes de ses personnages. Elle est truffée de grandes généralisations assénées sans preuves et ne tient aucun compte de certains faits encombrants qui ne s'y intègrent pas. Elle en demande trop à ses protagonistes, par exemple quand elle attend d'eux d'avoir eu des intuitions qu'il leur était impossible d'avoir ou d'avoir pris des décisions qu'il leur était impossible de pren-

[2] Granatstein, *Who Killed Canadian History ?*, Toronto, HarperCollins Publishers Ltd., 1998, p. 71-72.
[3] *Ibid.*, p. 75.

> dre. Ce que nous apprend cette histoire-là est trop simple ou même tout simplement faux[4].

Du point de vue des historiens professionnels, il s'agit là d'un exemple de la loi de Gresham : « La mauvaise monnaie chasse la bonne ». Comme MacMillan, Granatstein nourrit des doutes sérieux sur l'histoire populaire, s'attaquant farouchement à ce qu'il désigne comme de grossières distorsions du récit historique. Le documentaire télévisuel de Brian et Terrence McKenna, intitulé *La bravoure et le mépris*, qui a soulevé la colère de bien des vétérans par sa façon de rendre compte des bombardements alliés sur l'Allemagne pendant la Seconde Guerre mondiale, provoque chez Granatstein une réaction violente puisqu'il qualifie cette production de « perversion de la réalité, une vision romantique de l'histoire complètement erronée, déformée par le sentimentalisme antiguerre à l'eau de rose qui a suivi la guerre du Vietnam[5] ».

Je ne voudrais pas laisser entendre que les historiens sont tous unanimes derrière les positions de MacMillan et de Granatstein sur la définition de l'écriture de l'histoire et ce qu'elle doit être. Ils sont nombreux à ne pas être d'accord : ceux qui travaillent dans des domaines comme l'histoire des femmes, des gais et des lesbiennes, des minorités ethniques, des peuples autochtones, du syndicalisme, etc., une pléthore de sujets que l'on n'étudiait pratiquement pas dans un département d'histoire quand j'y faisais mes études, il y a presque 40 ans. Je ne dispose ni du temps ni de l'expertise nécessaires pour esquisser ou pondérer les mérites respectifs de ces deux positions. Je me contenterai de remarquer qu'il y a au moins un point sur lequel les historiens s'entendent : leur fief est envahi par une foule d'intrus.

Aux suspects classiques, les journalistes devenus historiens comme Pierre Berton, Peter C. Newman, Richard Gwynn et

[4] MacMillan, *op. cit.*, p. 36
[5] Granatstein, *op. cit.*, p. 117.

Maggie Siggins, s'est désormais ajoutée une nouvelle cohorte d'envahisseurs. Dans les 20 dernières années, on a vu fleurir toute une littérature de fiction historique qui a bénéficié à la fois des faveurs du public et de la critique en remportant de nombreux prix parmi les plus importants du Canada de langue anglaise. Citons quelques titres qui ne représentent que la pointe d'un iceberg impressionnant : *La peau d'un lion* et *Le patient anglais* de Michael Ondaatje, *Away* de Jane Urquhart, *Captive* de Margaret Atwood, *Fugitive Pieces* de Anne Michael, *The Colony of Unrequited Dreams* de Wayne Johnston, *A Discovery of Strangers* de Rudy Wiebe, *Les voleurs de rivière* de Michael Crummey, *The Trade* de Fred Stenson, *Le chemin des âmes* de Joseph Boyden, *The Book of Negroes* de Lawrence Hill.

Si, d'après les accusations de MacMillan, les historiens populaires sont coupables de transgression, les écrivains commettent des péchés plus graves encore : ils exhibent allègrement les pensées muettes des personnages historiques et ignorent sans vergogne les faits encombrants ou les interprètent dans un sens impossible à cautionner pour un spécialiste. Pour bien des historiens, les auteurs de romans historiques sont de vraies pies qui fondent sur tout ce qui brille, sur tous les épisodes divertissants du passé, les exagèrent au passage puis refilent leur clinquante pacotille à un public prêt à tout avaler. Agacés, les auteurs de romans historiques rétorqueront sans doute que l'autopsie universitaire pratiquée par les historiens laisse sur le carreau un passé exsangue. Pas étonnant ensuite que le public se détourne de ce cadavre gris, grimaçant, laissé sans vie pour qu'on l'admire, gisant, à la morgue.

Des renards et des hérissons

Il faut l'admettre, tout cela relève de la caricature mais, comme les dessins éditoriaux parfois, cela rend compte d'une bribe de vérité. Mais on ignore ainsi qu'écrire l'histoire et écrire des romans historiques représentent deux entreprises distinctes, différentes. Il y a d'abord deux choses qui diffé-

rencient les historiens des auteurs de romans historiques : le caractère du regard qu'ils portent sur le passé et le mode de narration qu'ils emploient pour exprimer ce regard tel que construit et représenté par les mots.

Dans son texte célèbre sur Tolstoï, *Le hérisson et le renard*, Isaiah Berlin se sert de la maxime du poète grec Archiloque : « Le renard sait beaucoup de choses, le hérisson n'en sait qu'une seule, mais grande[6] ! ». Il établit ainsi une distinction entre différents types de penseurs et d'écrivains. Les hérissons sont enclins à avoir « un seul système plus ou moins exprimé et cohérent », tandis que les renards « poursuivent plusieurs fins, souvent sans aucun rapport entre elles, voire contradictoires, reliées (quand elles le sont) seulement *de facto*[7] ».

Je prends ici quelques libertés avec la formule de Berlin, bien qu'il l'applique aussi à des auteurs de fiction, mais je voudrais préciser que les romanciers, comparés aux historiens, ressemblent davantage par tempérament à des renards, ils sont susceptibles de méfiance à l'égard des systèmes cohérents et rationnels, plus à l'aise avec les liens *de facto* et moins avec l'analyse, la synthèse et l'interprétation qui sont fondamentalement les outils de l'écriture de l'histoire. Ce qui m'a d'abord porté à étudier l'histoire, c'est l'envergure, l'étendue de cette discipline, sa façon de toucher la diversité même de l'expérience humaine. De prime abord, l'histoire m'a semblé convenir parfaitement à quelqu'un comme moi, ayant le tempérament d'un renard ou peut-être, plus honnêtement, celui d'un dilettante. L'histoire m'a intrigué parce qu'elle arpente un territoire tellement vaste et lointain. Mais au temps de mes études quelque chose m'a échappé : lire de l'histoire correspond au tempérament du renard, mais l'écrire est affaire de hérisson. Le récit historique et le récit

[6] Isaiah Berlin, « Le hérisson et le renard », dans *Les penseurs russes*, traduit de l'anglais par Daria Olivier, Paris, Albin Michel, 1984, p. 57.
[7] *Ibid*., p. 57

romanesque sont diamétralement opposés. Le romancier américain Wallace Stegner écrit les commentaires suivants à propos de son mentor, Bernard DeVoto, un homme qui écrivit à la fois de la fiction et de l'histoire :

> Un romancier de nos jours se pose rarement en juge omniscient au sens historique. Benny excellait dans le jugement historique ; avec une multitude de faits en tête, il possédait une vue d'ensemble et agençait ces éléments pour qu'ils s'intègrent au tableau général, en *deus ex machina*. Il était bien plus habile à cela que dans le rôle du ventriloque, qui parle par une seule bouche ou, comme il aurait dû le faire s'il avait vraiment été un romancier, qui parle tour à tour par la bouche de tous ses personnages. Faulkner avait le pouvoir de parler à travers n'importe quelle bouche et d'avoir absolument toujours le ton juste. C'est cela surtout qui différencie un Benny DeVoto d'un Faulkner[8].

Ce qui revient tout simplement à dire que les différents outils de production — les positions du narrateur — débouchent sur des produits différents. Ma première tentative d'écrire une fiction historique s'est soldée par un échec car je ne suis pas parvenu à saisir cette distinction pourtant assez simple et évidente. En 1982, j'entrepris d'écrire un roman qui a fini par paraître sous le titre de *Comme des loups*, et cela près de 14 ans plus tard, ce qui représente une période de gestation proche de celle de l'éléphant. Je n'arrivais jamais à le finir pour la raison suivante : ce qui me restait de ma formation historique était continuellement en conflit avec mes impulsions romanesques de renard. Je passais mon temps à interroger mon moi déjà divisé : qu'est-ce que tu es en train de faire ? Qu'est-ce que tu devrais être en train de faire ? Quel maître sers-tu ? L'histoire ou le roman ? J'ai mis longtemps à comprendre que dans la locution *roman historique*, le substantif est plus important que l'adjectif, et qu'un roman historique ne peut pas être de l'histoire mais seulement porter sur elle.

---

[8] Wallace Stegner et Richard W. Etulain, « The American Literary West », *Conversations With Wallace Stegner on Western History and Literature*, Salt Lake City, University of Utah Press, 1983, p. 134.

Être conscient de l'écart du temps

D'où la question : qu'est-ce qui fait qu'un roman est un roman historique ? Il peut sembler que la réponse la plus simple et la plus évidente soit : le fait que les événements racontés dans le roman se situent dans le passé. Mais, dans ces conditions, étant donné que le temps passe, tous les romans deviennent forcément historiques, même s'ils ont porté inlassablement un regard contemporain sur l'époque où ils ont été écrits. Dans un essai intitulé, *The Great Gatsby ? Yes, a Historical Novel*, l'historien américain John Lukacs affirme : « C'est probablement en raison d'une structure de l'histoire particulière, américaine et démocratique, que certains romans nous en disent davantage sur une certaine période que la meilleure des histoires[9]. » C'est vrai, mais en fait Lukacs veut dire que la manière dont une œuvre de fiction est écrite, à un certain moment de l'histoire, peut constituer un document sur la mentalité du temps, comme un recensement peut nous donner des renseignements sur la démographie.

Mais Fitzgerald n'a pas tourné son regard vers le passé, il a considéré le présent qu'il vivait et qu'il observait. Le roman historique fait l'inverse ; il reflète, il contemple, il interroge l'histoire avec la distance du temps ; l'écart du temps et la conscience de cet écart sont des facteurs de première importance. Dans certains cas, ces romans se permettent même de remettre en question les hypothèses mêmes de la discipline historique. Ce que certains critiques qualifient de métafiction historiographique exprime un certain scepticisme à propos des grands récits, de l'objectivité supposée de l'histoire et de la cohérence des identités. Souvent, la métafiction historiographique reconstruit le passé du point de vue de ceux qu'elle considère comme effacés du registre de l'histoire ou

[9] John Lukacs, « *The Great Gatsby ?* Yes, a Historical Novel », *Remembered Past : John Lukacs on History, Historians, and Historical Knowledge. A Reader*, Mark G. Malavasi et Jeffrey Nation (dir.), Wilmington, ISI Books, 2005, p. 721.

négligés de façon inacceptable. Les adeptes les plus radicaux de la métafiction vont plus loin, ils bouleversent la chronologie, introduisent des évènements surnaturels et des éléments de toute évidence inexacts pour illustrer leur conviction que l'histoire est une construction relative, où la subjectivité est reine. Certains d'entre eux refusent même de reconnaître l'existence de toute distinction réelle entre la fiction et l'histoire parce qu'ils prétendent qu'elles représentent toutes deux des façons humaines de « fabriquer le monde ». Comme le remarque Martin Kuester dans une critique des métafictions historiques de George Bowering, « on pourrait dire que l'écriture de l'histoire est histoire, que l'histoire est un texte davantage que des faits[10]». D'accord, mais Kuester laisse entendre ainsi que les faits ne jouent aucun rôle dans la construction du texte lui-même. Pourtant les faits sont la charpente du récit historique, tout le reste est la chair qu'on y accroche. Comme les preuves que l'on expose devant une cour de justice, les faits que présentent les historiens peuvent être incomplets, imparfaits ou déformés. On peut en donner des interprétations différentes. Mais ils sont objets d'enquête, de débat et d'examen attentif, exactement comme les romans le sont parfois ou devraient l'être. Je doute qu'il existe un historien pour nier que, d'une façon ou d'une autre, l'histoire est subjective ; si ma mémoire est bonne, l'historien de la Renaissance Jacob Burkhardt en a convenu il y a bien plus d'un siècle. Mais accepter qu'il existe toujours un élément de subjectivité ne signifie pas qu'il n'existe aucun critère permettant de juger de la « véracité » d'un travail historique ; aussi imparfaits soient-ils, ces outils d'évaluation sont absolument essentiels et nécessaires. On peut aussi considérer *Mein Kampf* comme une sorte de construction subjective du monde, mais est-il impossible pour autant de porter un jugement sur la validité de ce qu'on y affirme ?

---

[10] Kuester, *Framing Truth s : Parodic Structures in Contemporary English-Canadian Historical Novels*, Toronto, University of Toronto Press, 1992, p. 97.

À l'autre extrémité du spectre se situent les auteurs de romans historiques plus classiques. Leurs façons d'appréhender le passé sont mimétiques, à des degrés divers. Ils s'efforcent de représenter l'histoire comme une expérience vécue. Cependant ils ont été eux aussi très influencés par bien des préoccupations des adeptes de la métafiction : la fluidité de l'identité, le post-colonialisme, le féminisme et un intérêt pour la récupération d'un passé ignoré. L'histoire n'est sans doute pas délibérément mise au premier plan, comme la métafiction choisit de le faire, mais elle reste présente, avec parfois un rôle de personnage de l'ombre, un peu à la manière de ce que l'on observe dans le travail des auteurs de romans historiques du XIXe siècle. Des écrivains comme Léon Tolstoï, par exemple, inspirent à l'historien marxiste de la littérature Georges Lukacs le commentaire suivant :

> Chez Tolstoï, la contradiction entre les protagonistes de l'histoire et les forces vivantes de la vie populaire occupe une place centrale. Il montre que ceux qui, en dépit des grands événements au premier plan de l'histoire, continuent à mener leur vie normale, privée et égoïste, font réellement progresser le véritable développement (inconscient, inconnu), tandis que les héros consciemment agissants de l'histoire sont des marionnettes ridicules et malfaisantes[11].

On peut observer le même genre de pensée historique — une pensée vraiment particulière, originale — au fondement du travail de bien des auteurs de romans historiques. Par leurs œuvres, Stendhal, Pouchkine, Gogol, Balzac et James Fenimore Cooper démontrent tous leurs conceptions très personnelles de ce qu'est l'histoire et de ce qu'elle signifie pour le présent. Gore Vidal, l'un des adeptes américains du roman historique les plus prolifiques du XXe siècle, est, par exemple, convaincu que les États-Unis ont tourné le dos aux vertus républicaines pour se laisser aller aux flatteries de la gloire

[11] Georges Lukacs, *Le roman historique*, traduit de l'allemand par Robert Sailly, Paris, Éditions Payot & Rivages, 2000 (1965 pour la traduction française), p. 94.

impériale et ce thème revient dans son œuvre presque comme une obsession, un cri de désespoir devant ce qui serait, si ce n'est un paradis perdu, au moins une chance envolée.

Le rêve de la fiction : convaincre

Néanmoins, ce que font les auteurs de romans historiques classiques ressemble davantage aux efforts des historiens qu'au travail des auteurs de métafiction. Et cela ne serait-ce que parce qu'une tentative de mimésis exige de la recherche, d'être assez familier avec une époque pour la rendre de façon relativement satisfaisante et convaincante sans pour autant interrompre ce que John Gardner appelait le « rêve de la fiction » par une gaffe anachronique qui secouerait le lecteur de sa torpeur, de la suspension volontaire de son incrédulité. Tout cela s'oppose à l'approche des auteurs de métafiction qui insistent pour rappeler à leurs lecteurs qu'ils se trouvent devant un texte et non pas face à quelque spécieuse et hypothétique « réalité ».

La recherche des auteurs de romans historiques classiques est souvent tournée vers la texture du passé : ce que les gens portaient à une époque donnée, comment ils parlaient, les croyances qu'ils avaient en commun. Mais tout ce matériel documentaire est destiné à servir des visées artistiques et ces visées sont de première importance. Être convaincant est plus important qu'être exact. Assez curieusement, le passé lointain est souvent moins problématique pour l'auteur de romans historiques qu'une période plus rapprochée dans le temps. Pour dire une évidence frisant le ridicule, personne, parmi les lecteurs, ne se demande si les personnages d'*Ivanhoe* de Walter Scott vont parler le saxon ou le français, même si cela se justifie parfaitement du point de vue historique. Cependant, plus on se rapproche du présent et plus il est probable que les lecteurs s'attendent à une quelconque vraisemblance et qu'ils aient un avis sur ce qui peut constituer une représentation crédible du passé.

Pendant que j'écrivais *Comme des loups*, dont une partie se déroule en 1873, je me suis dit qu'en cherchant des chroniques de l'époque, je pourrais m'en inspirer et reproduire une langue dont le timbre sonnerait « authentique » dans la bouche de personnages de paysans pauvres, avec au mieux quelques années de scolarité. Mais quand, désireux de rendre compte du discours des habitants des lieux, je me suis mis à lire les chroniques des gens de passage dans l'Ouest, ou quand j'ai entrepris de lire les récits des commerçants ou des habitants de la Frontière qui s'étaient aventurés à l'intérieur des terres, j'étais plutôt désemparé. Je reproduis ici un bref passage d'un texte de L.A. Huffman, qui fut photographe en titre à Fort Keogh, dans le territoire du Montana, autour de 1878, et qui donne un exemple du langage de tous les jours :

> "Looks like Old Satchel k'ain't have no fun," Andy Williams used to say, "less'n he's sickin' somebody to ride Old Mokey or Zebra, and get k-i-l-l-e-d up. It ain't any of my fambly that's takin' risks that way. I shore have knowed fellers, though, to get a gun bent over their nut for less than loanin' such outlaws to parties with a yearn for this glad life[12]."

On peut discuter pour savoir s'il s'agit là d'un compte rendu fidèle ou si l'on y reconnaît les clichés des romans de quatre sous de l'Ouest, mais d'autres sources sont malencontreusement de la même eau. Pour une oreille contemporaine, on dirait presque une parodie, Jed Clampett dans *The Berverly Hillbillies*, ou un extrait de la bande-son du film de Mel

[12] L.A. Huffman, « Last Busting at Bow-Gun », William Kittredge et Annick Smith (dir.), *The Last Best Place: A Montana Anthology*, Seattle, University of Washington Press, 1988, p. 440.
On pourrait traduire cette façon de parler par un québécois daté, un peu comme celui que parlent les personnages de Claude-Henri Grignon dans *Un homme et son péché* : Andy Williams avait l'habitude de dire : « Coudonc, on dirait ben qu'pour avoir du fun, Old Satchel y court après des gars, pis yé force à monter Old Mokey ou Zebra, pis y finissent ben tous par s'casser la margoulette pis par mourir, dret-là. Ya pas parsonne d'ma parenté qui s'rait assez fou pour risquer des affaires de même. Ben sûr qu'j'ai connu ben des gars qu'on s'tait servi d'leur tête pour plier l'canon d'un gun, et pour ben moins que d'permet' à des bandits de c'te genre-là d'avoir du fun. »

Brooks *Le shérif est en prison* (*Blazing Saddles*). Pour un romancier, singer cette façon de parler réveillerait à chaque page le spectre de Gabby Hayes, avec sa façon si drôle de débiter son jargon. Dans un roman, ce langage mettrait en péril l'illusion de la mimésis, même s'il est plus authentique que la solution que j'ai fini par adopter et qui est d'inventer une langue pour mon personnage, une langue empruntant à la fois à *Huckleberry Finn* et aux lettres et mémoires que j'ai pu lire, le reste étant pure invention de ma part. J'ai dû négocier non seulement avec moi-même, mais aussi avec l'oreille du lecteur. J'ai traité les documents dont je disposais bien à la légère, ce qui, pour un historien, représente évidemment le péché le plus grave, le plus impardonnable.

Je le reconnais, il ne s'agit là que d'un détail, je l'évoque seulement pour donner un exemple du fossé qui sépare les auteurs de romans historiques des historiens. Pour le romancier, les résultats d'une recherche ne sont pas sacrés ; ils doivent servir une fin. J'ai toujours pris grand soin de dissiper tout malentendu : je n'écris pas de l'histoire. Et parfois je me suis peut-être trop empressé de confesser avoir péché volontairement et par omission quand il m'est arrivé de tricher avec mes sources. Il faut ici descendre dans les abysses de l'anecdote personnelle pour en illustrer les effets. Dans une conférence donnée pour The Montana Historical Association, je suis passé aux aveux : oui, je savais que la littérature historique récente établissait entre deux et quatre le nombre de femmes violées par les chasseurs de loups lors du massacre de Cypress Hills, un épisode central dans mon livre *Comme des loups.* Oui, j'avais de mon plein gré choisi de décrire le viol comme s'il n'avait été perpétré que sur une seule victime, une très jeune fille. À peine ai-je eu fini de parler qu'un historien s'est levé pour m'accuser d'avoir atténué l'horreur du drame en diminuant le nombre de femmes autochtones qui avaient été violées ce jour-là.

J'ai fait de mon mieux pour expliquer que telle n'était pas mon intention. En fait, seule mon intuition de romancier m'avait conduit à condenser toute la violence et l'indignité d'un acte de viol sur une seule personne, pensant qu'ainsi la scène serait plus crue, plus répugnante et d'une violence plus épouvantable encore. J'avais également une autre raison. Je voulais me servir de cette scène comme d'un aiguillon qui pousserait le fils de l'Anglais à s'identifier avec ce qui arrivait à la fille, une identification qui allait être le germe d'une culpabilité qui le suivrait toute sa vie et le lancerait dans l'action, cinquante ans plus tard dans le roman, à Hollywood. Loin de vouloir atténuer le sens des évènements, je voulais leur donner le plus de poids possible pour intensifier le sentiment d'une violation terrible.

Pour l'historien, il s'agissait du nombre de femmes violées, d'une question de quantité. Pour moi, il s'agissait de la qualité d'émotion de l'évènement, de la meilleure manière de rendre le pouvoir qu'il allait exercer sur la vie du protagoniste. Je m'étais peut-être trompé, mais ce choix m'avait été dicté par mon instinct. Il sonnait juste, il correspondait aux exigences du roman.

Alessandro Manzoni, un écrivain italien du XIX^e siècle, a passé plus de vingt ans aux prises avec ce dilemme. Il entretint l'espoir d'écrire un traité établissant comment histoire et littérature peuvent se réconcilier dans le roman historique. Manzoni est lui-même surtout célèbre pour son roman historique, *I promessi sposi* (en français, *Les Fiancés*), paru pour la première fois en Italie en 1827 et très bien accueilli. Goethe, quant à lui, souligna que le roman de Manzoni souffrait d'un attachement fastidieux aux documents historiques[13]. Cette critique incita Manzoni à passer les vingt ans qui suivirent à écrire *Del romanzo storico, e, in genere de' componimenti misti di*

[13] *Introduction* de Sandra Berman dans *On the Historical Novel* d'Alessandro Manzoni, édition traduite et commentée par Sandra Berman, Lincoln, University of Nebraska Press, 1984, p. 25.

storia e di invenzione — ce qui illustre à merveille à quel point les écrivains sont tendres comme l'orchidée et se fanent facilement à peine ils sont atteints par le gel de la critique.

Il faut cependant accorder à Manzoni que sa panique n'a pas amoindri l'acuité de son esprit au point de l'empêcher de reconnaître ce qui fait le talon d'Achille du roman historique : ses lecteurs soucieux d'histoire voudront savoir ce qui est vrai et ce qui est inventé, tandis que ses lecteurs plus portés vers la littérature se plaindront que l'unité esthétique de l'œuvre est mise à mal si on fait ce genre de révélation. Selon les termes mêmes de Manzoni :

> Si l'on résume tous les arguments pour et contre, on peut je crois conclure que les deux camps ont raison. Ils ont raison, ceux qui veulent que la réalité historique soit représentée en tant que telle ; ils ont raison aussi, ceux qui veulent que le récit produise chez le lecteur des sentiments homogènes. Mais ils ont tort les uns et les autres de vouloir que le roman historique produise ces deux effets. Car le premier effet est incompatible avec sa forme même qui est le récit, tandis que le second est incompatible avec ses matériaux, qui eux sont hétérogènes. Les uns et les autres réclament des choses raisonnables, mais les réclament là où il est impossible de les obtenir[14].

Finalement, Manzoni estime que le problème est insoluble sur le plan philosophique. Le roman historique est une forme de littérature assez gauche et ingrate. Il a quelque ressemblance avec le centaure, il n'appartient complètement ni à une espèce ni à une autre. C'est pour cela qu'en le regardant les historiens peuvent déclarer qu'il ne s'agit pas d'histoire. De leur côté, les spécialistes de la littérature ont longtemps nourri de sérieux doutes sur sa nature hybride, et ont été bien réticents à lui donner leur aval en raison de ce qu'ils ont perçu comme des échecs sur le plan esthétique. Pour A.S. Byatt :

> Depuis que j'écris, le roman historique a toujours été mal accueilli et contesté par la critique, à l'université comme dans la

[14] Manzoni, *On the Historical Novel*, op. cit., p. 72.

> presse. Dans les années 1950, il suffisait de dire qu'il tentait d'échapper à la réalité pour qu'on le rejette, et l'idée même de roman historique évoquait capes, poignards, femmes en crinolines, corsages déchirés, bateaux à voiles engagés dans de sanglantes batailles. On pouvait aussi le rejeter en le qualifiant de bucolique. Ma sœur Margaret Dribble, dans une conférence donnée à l'Académie américaine des arts et des lettres, s'est élevée contre ce qu'elle a appelé « l'industrie de la nostalgie, du patrimoine, du costume d'époque et du drame ». Elle croit passionnément au devoir du romancier d'écrire sur le présent, d'affronter une époque qui est « laide, incompréhensible et soumise à des changement rapides »[15].

Roman historique et identité nationale

On se retrouve du coup devant une question embarrassante : pourquoi autant d'écrivains canadiens de langue anglaise, qui pour la plupart avaient jusqu'ici enraciné leur œuvre dans l'expérience contemporaine, ont-il adopté une forme littéraire aussi susceptible de leur attirer critiques et désaveux sur deux fronts, et de leur valoir des attaques sur les deux flancs ? Il est bien sûr impossible d'identifier une seule cause, il y en a vraisemblablement plusieurs. A.S. Byart remarque par exemple qu'en Grande-Bretagne :

> Il y a une dizaine d'années, le journaliste Chris Perchman entreprit d'interviewer des romanciers sur les raisons qui les poussaient à écrire des romans historiques, en espérant obtenir certaines réponses sur les paradigmes de la réalité contemporaine et ils répondirent tous la même chose. Ils voulaient écrire de façon plus élaborée, plus complexe, faire des phrases plus longues, employer une langue plus métaphorique[16].

Au Canada, la raison la plus urgente qui pourrait expliquer ce choix littéraire est sans doute que le roman historique a toujours été associé à l'affirmation et l'exploration de

[15] A.S. Byatt, « Fathers », *On Histories and Stories: Selected Essays*, Londres, Vintage, 2001, p. 9.
[16] A.S. Byatt, *idem*, p. 95.

l'identité nationale. On peut penser par exemple au rôle de Walter Scott dans la renaissance de la culture et de l'histoire écossaises, à la radicalité de Manzoni quand il introduit la paysannerie italienne comme sujet dans *I promessi sposi*, à l'éloge de Gogol sur la vie des Cosaques dans *Taras Boulba* ou à la recherche de l'essence de l'américanité de James Fenimore Cooper dans la saga *Bas-de-cuir*. Pour les Canadiens de langue anglaise, la définition de l'identité est une éternelle question, un éternel sujet d'angoisse et la vogue actuelle du roman historique anglophone n'est peut-être qu'une façon de plus d'aborder l'éternel sujet.

Dans son livre, *Wren Word Denys the World: The Reshaping of Canadian writing,* Stephen Henighan relie ce changement de cap de la littérature à un moment précis de l'histoire du Canada.

> Au sens politique, l'idée collective du Canada a été démolie le 21 novembre 1988, quand les Canadiens ont choisi par leur vote de subordonner notre projet national aux exigences du libre-échange continental. Bien qu'on nous ait toujours assuré que la culture n'était pas au programme des négociations, il est évident qu'en l'absence d'une éthique nationale commune, une littérature endogène, et peut-être toute culture endogène, devient impossible dans un pays de taille moyenne où l'on parle deux langues internationales. Richard Glyn est l'auteur d'une remarque extrêmement judicieuse : alors qu'au XIX^e^ siècle les pays étaient des États-nations, le Canada est ou était une nation-État. Une nation-État s'épuise dans un contexte néolibéral de libre-échange : démantelez l'État et la nation s'efface[17].

Plus loin dans le même livre, Henighan insiste :

> Rétrospectivement l'histoire peut sans doute voir les premières années de la décennie 1990 comme une période de changement culturel radical, et même comme une sorte de traumatisme collectif. Comment les romanciers ont-ils réagi à l'anéantissement

[17] Stephen Henighan, « Free Trade Fiction » dans *When Words Deny the World*, p. 137.

> de notre moi intime ? D'abord en détournant les yeux… nos romanciers les plus importants ont participé à la réécriture de l'histoire comme s'il s'agissait d'une majestueuse reconstitution étrangère[18].

Cette façon de détourner les yeux devant l'époque contemporaine, Henighan l'attribue à un certain nombre de facteurs et j'espère que je ne déforme pas son raisonnement en le résumant et en l'exposant à grands traits. Il prétend entre autres que la mondialisation économique a accru le pouvoir cultuel de Toronto, donnant encore plus de poids à l'influence de ses médias et de ses maisons d'édition, donnant naissance à quelque chose qu'il appelle TorLit, la littérature torontoise, un phénomène qui a remplacé la vieille configuration régionale ayant produit la CanLit, la littérature canadienne. Pour Henighan, les éditeurs torontois sont devenus les gardiens du succès dans le nouveau marché littéraire mondial et l'accès à ce marché est fondé sur un certain nombre de choses. Les romanciers de la vie contemporaine devaient éviter tout engagement avoué sur les problèmes politiques et sociaux du Canada qui pourrait dérouter des lecteurs étrangers. Ils devaient également garantir que leurs descriptions de la vie au Canada n'étaient pas trop « canadiennes ». Devant pareille orientation, écrit-il, ils furent nombreux à battre en retraite, cherchant refuge dans les romans historiques plus viables sur le plan commercial.

Il faut absolument ici que je confesse une chose : Henighan se sert de mon travail en indiquant qu'il fournit : « une chronique exceptionnellement parlante sur la manière dont un écrivain canadien important entreprend d'écrire de la fiction littéraire grand public, plus vendable sur le marché international ». Il fait remarquer que le genre d'histoires que j'ai publiées dans un livre intitulé *Things As They Are?* est devenu très démodé. Les critiques de la TorLit ont éreinté le livre

[18] Stephen Henighan, « Reshaping the Canadian Novel », *When Words Deny the World*, p. 192-193.

en prétendant qu'il était tout ce que la littérature canadienne devait désormais éviter : blanc, mâle et rural, rejetant l'ouvrage parce qu'« il détonnait de façon inquiétante par rapport au goût de la littérature mondiale[19]. »

En analysant les propos d'Henighan, je cours le risque de paraître pleurnichard, grincheux et intéressé, mais je pense qu'il est utile de le faire parce que ses remarques ne sont pas fausses. Avec quelques réserves, je suis d'accord que le pouvoir qu'exerce Toronto tend à sous-évaluer la littérature régionale et rurale, en la considérant comme un atavisme, sans contact avec la société canadienne devenue de plus en plus multiculturelle et de plus en plus urbaine. Et je crois en effet que, pour les écrivains de langue anglaise qui ont connu la griserie du nationalisme culturel des années 1960 et 1970, l'ALÉNA a représenté un changement radical, troublant et de bien mauvais augure. Ce changement semble avoir profondément marqué l'ambiance du pays, représentant un pas en arrière par rapport au nationalisme culturel et politique qui était si caractéristique de ma génération d'écrivains et des groupes de romanciers, de poètes et d'auteurs de nouvelles légèrement plus âgés dont nous avons emboîté le pas.

Je suis convaincu que les écrivains canadiens plus jeunes, qui ont fréquenté la littérature canadienne au collège et à l'université, peuvent difficilement comprendre l'enthousiasme que j'ai éprouvé quand j'ai lu pour la première fois des écrivains comme Atwood, Munro, Richler, Davies, etc. J'ai eu un choc quand j'ai constaté que leurs livres étaient situés dans un contexte canadien facilement identifiable ; j'entrais ainsi dans un monde familier mais également étrangement nouveau parce que je ne l'avais jamais retrouvé dans la littérature. Bien sûr, certains écrivains canadiens avaient fait des choses du même genre par le passé, mais ils étaient rares : on ne m'en avait jamais parlé au cours de mes études

[19] Stephen Henighan, « Reshaping the Canadian Novel », *When Words Deny the World*, p. 192-193.

et je ne les avais pas fréquentés par moi-même. Comme le fait remarquer Robert Kroetsch :

> Sur une terre nouvelle et dans sa littérature s'installe une sorte d'élan adamique à nommer, comme ce fut le cas dans la Nouvelle-Angleterre d'Emerson, de Thoreau et de Hawthorne. Sur une terre nouvelle les écrivains se conçoivent eux-mêmes profondément comme des donneurs de noms. Ils nomment pour attirer l'attention, pour définir. Ils nomment pour dessiner des frontières. Ils nomment pour créer une identité[20].

Quand j'ai lu ces écrivains je me suis moi aussi senti comme Adam, émerveillé, ravi, et surpris bien au-delà de ce que j'éprouve quand je porte un jugement littéraire sur un auteur britannique, américain, français ou russe. Ces écrivains nomment mon pays. Mon ambition confuse et apparemment irréalisable d'écrire tout à coup n'était plus aussi impossible qu'avant ma lecture de *Lives of Girls and Women*.

Créer une littérature canadienne du roman historique

La génération d'écrivains à laquelle j'appartiens a donc entrepris de nommer, de définir notre identité en tant que Canadiens. Il s'agissait là d'un projet à caractère régional et contemporain. Il y avait là-dedans naïveté, espoir, ferveur ainsi qu'une sorte d'exhortation honnête et évangélique, comme si la littérature servait de lieu de rassemblement dans un camp au milieu des bois. Et notre regard était résolument fixé sur le présent. Dans son livre *Speculative fictions*, Herb Wyile écrit :

> À propos du fait qu'il n'existe pas de romans historiques dans les débuts de la littérature canadienne, dans les années 1960, Margaret Atwood faisait remarquer récemment que « nous [les écrivains de cette génération] étions alors occupés à découvrir

[20] Robert Kroetsch, « No Name is My Name », *The Lovely Treachery of Words: Essays Selected and New*, Toronto, Oxford University Press, 1989, p. 41.

> que nous existions, dans ce qui était à l'époque l'ici et le maintenant et nous étions affairés à explorer tout ce que cela pouvait impliquer[21] ».

L'ALÉNA ébranla la confiance de toute une génération de nationalistes culturels canadiens. Après tout, nous nous étions fait les dents sur *Lament for a Nation,* de George Grant. Quels que soient les avantages et les inconvénients politiques de l'ALÉNA, bien des écrivains de ma génération allaient penser qu'en suivant cette voix on renonçait au désir de définir une identité du Canada de langue anglaise. Du coup, ceux qui se considéraient partie prenante de cette entreprise prirent une pause. Et pendant cette pause, je prétends que certains d'entre eux ont compris que l'histoire jouait un rôle important dans la formation de l'identité canadienne, comme d'ailleurs le fait de donner des noms sur une carte contemporaine du pays. Le passé commençait peut-être même à paraître plus canadien que le Canada du présent, qui s'engageait dans la mondialisation et semblait se blottir davantage encore entre les bras accueillants de notre voisin du Sud.

Je parle d'impressions et non pas de programme. Je parle d'un groupe d'écrivains vieillissants, plus susceptibles d'avoir un sens du passé fort, de l'aimer davantage, tout simplement parce que désormais leur vie passée était plus longue que les années qu'ils pouvaient encore espérer vivre, voguant à la dérive dans le présent vers un avenir dont ils sentaient vaguement qu'ils ne partageraient pas les perspectives. Il s'agit là d'une intuition de ma part, d'un soupçon. Je n'ai pas étudié la question à fond, je n'ai pas fait d'enquête auprès des romanciers pour savoir ce qui les a poussés à écrire des romans historiques ; ce genre de question aurait sans doute provoqué chez eux une franche hilarité.

---

[21] Herb Wyile, *Speculative Fictions: Contemporary Canadian Novelists and the Writing of History*, Montréal et Kingston, McGill-Queen's University Press, 2002, p. xi.

Dans mon cas, je ne me suis vraiment pas levé un matin en disant, bon, l'ALÉNA est désormais un fait acquis, comment vais-je y réagir ? Ah, ah ! il est temps de ressortir ce roman historique qui prend la poussière dans mon tiroir depuis 1982 et de me remettre au travail sur *Comme des loups*. Voyons voir, il est absolument essentiel que ce livre traite de la naissance de l'usine à rêves d'Hollywood et de son influence culturelle mondialisante. Et puis, l'un des personnages, un Canadien qui travaille à Beverly Hills dans les années 1920, devrait remettre en cause la prise fragile des Canadiens sur leur identité. Tout cela va faire une analogie avec les problèmes actuels. Je vais lui faire dire des choses du genre :

> Le Canada n'est pas un pays, c'est une géographie. Il n'y a pas de mouvement là-bas, du moins pas du genre dont parle Chance. Il n'y a pas de Whitman, pas de Twain, pas de Crane. La moitié des Canadiens anglais voudraient être vraiment anglais, et les autres voudraient être américains. Si tu veux exister, tu dois choisir. Même les catholiques ne considèrent pas les limbes comme quelque chose de permanent[22].

Je n'ai pas non plus décrété depuis le début que le roman devait évoquer l'épisode obscur d'un massacre d'Indiens des Premières Nations, un événement qui a contribué à hâter la décision du gouvernement Macdonald de créer la Police montée du Nord-Ouest, et de la faire marcher vers l'ouest pour affirmer ses visées sur cette partie du Canada. Je n'ai pas non plus choisi d'emblée de décrire cela comme un acte de prise de possession impériale ayant des conséquences inévitables pour la configuration du pays et pour les autochtones, des conséquences qui sont encore très vives aujourd'hui. Le livre n'a pas été conçu pour illustrer des idées ; les idées ont surgi dans le cours de l'écriture. Bien entendu, je ne me suis pas dit : je dois écrire un roman historique, c'est le devoir du moment. Les écrivains ne travaillent pas comme ça. Par contre, ce qu'ils pensent, ce qu'ils croient finit bien sûr

[22] Guy Vanderheaghe, *Comme des loups*, Paris, Albin Michel, p. 214.

par émerger de leur travail et le roman historique canadien regorge d'exemples qui montrent, entre autres, que les écrivains sont conscients que l'histoire canadienne est une composante essentielle de toute formulation de l'identité du Canada. Il s'agit là d'une tactique très différente de celle des romanciers qui commencèrent à publier dans les années 1960, 1970 et 1980, mais elle continue de tourner autour de la question de qui nous sommes en tant que peuple.

Dans la première moitié du XX^{e} siècle, les historiens ont fait le maximum pour construire un sens de l'identité des Canadiens de langue anglaise, un sens provisoire et dangereux ; à l'époque, l'influence des auteurs de fiction canadiens est minimale, pour ainsi dire nulle. En donnant autant de poids à la connaissance historique dans la création d'un sens de notre identité, je n'invoque pas la suprématie du passé, je ne succombe pas davantage à la nostalgie d'un bon vieux temps quelconque. L'histoire nous permet au moins de ne pas oublier le changement, la fluidité, la mutabilité. Quand je suis entré à l'école primaire, parmi les tortures pédagogiques qui m'ont été infligées, on m'a demandé de dessiner l'Union Jack avec une règle et de le colorier avec des crayons de couleurs. Et que Dieu vienne en aide à ceux qui se trompaient ! On nous a également envoyés à six ans au cinéma le plus proche voir un film sur le couronnement de la reine Élizabeth II. Une sortie scolaire d'autant plus bizarre que l'accession au trône de la reine n'était même pas un événement d'actualité puisque son règne avait commencé quatre ans auparavant.

Mais les choses se mirent à changer très vite. Dans les sept ans qui suivirent, le pays fut pris au piège du grand débat sur le drapeau ; bientôt le *Red Ensign* canadien allait être relégué aux poubelles de l'histoire et mes oncles qui avaient combattu sous le vieux drapeau devinrent fous de rage parce qu'on *leur* prenait *leur* drapeau. Pour l'adolescent que j'étais, leur comportement était incompréhensible. Moi, je voulais un nouveau drapeau, un nouveau logo. Je ne pouvais pas

comprendre que mes oncles avaient le sentiment qu'on effaçait leur identité, une identité qui s'était forgée dans certaines batailles en Afrique du Nord, en Italie et aux Pays-Bas, une identité qui s'était façonnée en exil et qui avait triomphé au prix de blessures handicapantes, de chocs psychologiques. Le passé qu'ils avaient appréhendé, dont ils s'étaient emparé, on le leur arrachait des mains et ils étaient furieux qu'il leur échappe ainsi.

Mais personne ne possède l'histoire, malgré toute l'envie qu'on peut en avoir. On ne peut pas non plus rattacher une identité des Canadiens de langue anglaise à un moment en particulier, la figer comme un insecte dans un morceau d'ambre ; elle est changeante comme le vif-argent, versatile, lunatique. Au cours de ma vie, j'ai connu l'institution du bilinguisme officiel et du multiculturalisme, le rapatriement de la Constitution, l'établissement de la Charte des droits et libertés ; tous ces réaménagements ayant été parfois chaudement débattus, parfois déplorés mais qui sont désormais acceptés par la plupart comme des pierres angulaires de la nation canadienne et de l'identité du Canada.

Mais l'histoire démontre également que les traces du passé persistent dans ces formulations, et que c'est ce qui explique l'importance de connaître ce passé pour la vie au présent. Tous les aspects du travail des historiens prennent de la valeur si on les considère sous ce jour : ce sont des études spécialisées qui révèlent certains épisodes oubliés ou les espoirs qui luisent encore faiblement dans le présent, les interprétations globales qui touchent les expériences partagées par les Canadiens de tous les types et de toutes les catégories et qui démontrent que peut-être, peut-être seulement, dans tout le fatras des divisions, il pourrait exister un centre et que ce centre pourrait se tenir. Je passe sur les complications des relations entre le Canada de langue anglaise et le Canada de langue française parce que le sujet est trop vaste pour être exploré dans le cadre de cette conférence et, pour être franc,

il dépasse les limites de mes connaissances, sauf pour dire que le Canada est un pays difficile, ingérable mais pas complètement.

Un pays de fantômes

Quel rôle le roman historique canadien joue-t-il dans la description de l'identité du Canada de langue anglaise ? Il est bien modeste en regard de celui de l'historien. Les auteurs de fiction ne possèdent ni la maîtrise des faits ni l'ambition nécessaire pour se lancer dans de grandes interprétations générales. Cependant, il y a des siècles, un Italien, le philosophe de l'histoire Giambattista Vico, fit un postulat tout à fait stupéfiant pour son époque, une hypothèse selon laquelle l'histoire puise ses origines dans l'homme et non pas dans la providence divine. Je crois que le roman historique renforce le sentiment qu'elle avance à partir d'humbles origines humaines. Bien que la voix omnisciente, autoritaire, analytique de l'historien puisse donner l'impression que les forces de l'histoire possèdent la toute-puissance de la providence divine, les voix successives des romans de Stegner nous rappellent que l'histoire n'est jamais aussi claire, aussi simple pour ceux qui la vivent que ce que l'on pourrait imaginer. La leçon à tirer du roman historique pourrait être que le passé a été tout aussi problématique que le présent dans lequel nous nous débattons. La clameur des voix du roman historique, qui proclament toutes leur vérité particulière, peut nous amener à saisir que nous devons notre compréhension du passé et du présent à nos efforts personnels et qu'il s'agit là de sujets que chaque citoyen se doit de penser et de méditer. Dans *Comme des loups*, il y a une mise en garde. Méfiez-vous de ceux qui vous proposent un passé trop bien ficelé dans une histoire, dans un documentaire, dans un film historique ou peut-être, plus dangereux que tout, dans un roman historique. Mettez-les tous à l'épreuve.

À l'ère où les bureaucraties monstrueuses, les entreprises sans visage, les institutions financières hors de tout contrôle et les concepts flous comme celui de la mondialisation jouent le rôle de la providence divine et agissent de plus en plus en supposant que les êtres humains sont impuissants à orienter leurs destinées ou à affirmer leur identité, l'histoire et la fiction historique peuvent fournir une humble seconde voix qui nous rappelle que nous vivons avec les conséquences de nos choix, de nos actions. Elles nous rappellent que nous méritons le pays qui est le nôtre et que nous en sommes responsables. À une époque où le discours politique est de plus en plus manichéen, de plus en plus simplifié et réductionniste en termes de perspectives, insister sur la complexité du passé, c'est insister sur celle du présent, c'est rappeler que le véritable cosmopolitisme ne se contente pas d'accepter avec enthousiasme la différence dans le moment présent mais qu'il la reconnaît aussi dans le passé.

Donald Creigton, le grand historien canadien désormais tout à fait passé de mode, a dit un jour : « L'histoire est le récit d'une rencontre entre un personnage et une circonstance […] la rencontre entre un personnage et une circonstance, c'est essentiellement une histoire ». L'histoire raconte un autre genre d'histoire que la fiction. Son discours privilégie les preuves, le jugement réfléchi, la mesure dans l'interprétation. Elle parle d'une voix lointaine, raisonnable, empreinte d'autorité. Les romanciers ont un autre langage, plus intime, plus viscéral. Alessandro Manzoni a écrit que l'histoire nous livre :

> Des événements qui, pour ainsi dire, nous sont connus seulement de l'extérieur ; ce que les hommes ont fait, non ce qu'ils ont pensé ; les sentiments qui ont accompagné leurs délibérations et leurs plans, leurs succès et leurs catastrophes ; les mots par lesquels ils ont essayé de faire valoir leurs passions et leurs volontés en regard d'autres passions et d'autres volontés, dans lesquels ils ont exprimé leur fureur, épanché leur tristesse, dans lesquels, bref, ils ont révélé leur individualité : tout cela l'histoire

> le passe presque sous silence ; et c'est justement le domaine de la poésie[23].

Je ne prétends pas qu'une voix soit meilleure que l'autre ou qu'elle ait plus de valeur. Comme dans la fable des six aveugles qui tâtent chacun une partie d'un éléphant et qui en tirent des conclusions sur ce qu'il est à partir de ce qu'ils touchent, ni l'histoire ni le roman historique ne suffisent à eux seuls à rendre justice à cet éléphant que représente le passé. Nous devons disposer d'histoires nombreuses et complémentaires. En tant que peuple, non seulement nous nous situons dans des histoires, mais nous nous découvrons également en elles. Personne ne peut appréhender le passé en l'arraisonnant ; le passé est un héritage commun et une contrée de fantômes. Ces fantômes marchent parmi nous. Plus nous nous raconterons des histoires de fantômes, de toutes les sortes et sous toutes les formes, et plus nous parviendrons à comprendre qui nous sommes et moins nous, les Canadiens, nous serons, aux yeux des autres, des créatures étranges.

[23] Cité dans Georges Lukacs, *Le roman historique*, *op. cit*., p. 122.

Appoggiatures sur le Dict de Véronique Dassas pour le 30ième anniversaire de *Conjonctures*

par Jacques Mascotto

Nous sommes gens de revue.
V. Dassas

Dans les parages de l'animal éloquent
Qui se contrefout de l'éloquence —

Je suis un homme-plume (comme l'ours blanc habite les glaces)
Gustave Flaubert

***

Che Sudaka
Expansive Souls
Underdogs & Zibaldone Snipers

Éperduements de mondes à part
Pour en donner une part à qui veut la prendre
Échignements d'*Experimentum Mundi* —
Traînages de savates dans les ruelles
Et descentes lyriques dans les ravins
Sonores du rire de Zapata…

***

Fluviales revues —
Inscriptions d'eau douce donnée
à la grande gorge salée
Incurables méandres d'écriture

Incrustations tentatrices d'à pics
dans la croûte terrestre
vers les vagues de l'étendue…

***

Nous sommes gens de revue
— pour le plaisir
Ô pigeon voyageur des livraisons !
Vole Plaisir *dal tuo stellato soglio*
Plaisir vole… *va pensiero*…

— pour être de la tension de l'arc…

***

Quand Ivan Maffezzini rameute les « f » de ses affairements et les « z » de ses *Zanzare* sous sa cape d'étudiant de Coimbra il se métamorphose en baphomet pour mieux dissimuler sa bûcheronnante ourserie — Ah ! *Variatio Sanat !*

***

État d'esprit devenu hormonal —
transformation gestaltique… c'est comme regarder un même dessin : au lieu de voir et revoir les ailes d'un ange comme tout un chacun *et hoc genius omne*
l'œil passe en Revue
les pales d'un hélicoptère *Apache* ou *Chinook*…
transfiguration labyrinthique de l'oreille : capter le râle corallien du Minotaure dans le chorus de *Hey Jude*…
ouïr — *Money is speech* dans : « discussion conduite selon les normes de la vérité et du meilleur argument »…

Disposition à baratter les formes dans le bouillon crémeux
des antagonismes qui dans le poing fermé se rouvrent

à mettre en marées
des présages erratiques
échappés du vacarme des livres
ou des oubliettes de la frétillante opinion

à chercher des poux de 25 carats
sur l'*Affiche Rouge*

***

Cordées de gens embalbutiés
d'un silence qui ne se tait point…
quand le serpent du silence
arrivé à leurs rivages
agite ses grelots de consonnes et de voyelles
l'ob-jet (Gegenstand)
dressé — devant comme obstacle dans la vie pratique
et sensible
fait l'objet (Objekt)
d'un compliment de sujets directs
tissés au treillis des conjonctures
qui titillent
la Dis-position
à bondir dans les trouées
langagières du vouloir-dire animal
à cet écart qui fait qu'il n'y a
de conscience qu'abasourdie
par la voix de l'obstacle renversé
qui grésille sur le plectre
chauffé à blanc des cigales
et de Raison
que résonnante des grincements du landau
lâché dans la rampe interminable des degrés

***

Es gibt et ça donne
Dans le futur immédiat indécis incertain :
nous sommes gens qui après chacune
de nos sorties dans l'*outback*
des modalités de la parole
après chacune de nos infiltrations
dans les strates râcheuses de l'Histoire
donnons régulièrement des nouvelles
du monstre…

de ses écailles
nous en extrayons la kératine
de ses yeux acquiesçants la prodigieuse lutéine
de ses dents l'émail de son sang un glucose granulé
qui composent le cadre atavique toujours renouvelé
de notre Revue —

sommes gens de spumeuses dépouilles
d'incandescents caillots de sang !
Emboîtées à l'indompté
nos pensées dansent
dans un anneau de fidélité —

car ne sommes point de l'engeance d'Œdipe
celle des putschistes *Mani Pulite* de la parole toute droite
jamais éclaboussée…

Savoir *Stainless* sans ombre d'inquiétude ni même trace de
conscience malheureuse !
le vierge s'époumone en terreur :
avale ta merde — *Popolo delle Scimmie* ! Meurs Peuple-
Minotaure !

Au carrefour des conjonctures
nous n'avons pour toute assurance

que la conjuration talismanique
de ce que nous nous apprêtons à dire :

> Œdipe est le premier qui prétendit se passer du contact avec le monstre. Parmi toutes ses fautes, la plus grave est celle que personne ne lui reproche : de n'avoir pas touché le monstre. […] Il y a, depuis lors, un envers néfaste à la lucidité qui adhère à la conscience. C'est la vengeance du monstre. Le monstre peut pardonner à celui qui l'a tué, mais il ne pardonnera jamais à celui qui n'a pas voulu le toucher.
> (Roberto Calasso : *Les noces de Cadmos et d'Harmonie*)

***

Ivan Maffezzini dans les nuits scorpionnes de pleine lune
propices aux élargissements imagine de faramineuses parties
de bras de fer

Où tour à tour il démâte :
Gilgamesh Hannibal Raspoutine
Fu Manchu Louis Cyr et le Géant
Beaupré Curzio Malaparte et Yukio Mishima
Walter Bonatti qui grimpait l'Everest
à mains nues et Michel Freitag
qui roulait des rochers plus mahousses
que celui de Sisyphe…

Nicole Morf interceptée par les solstices
se taille en Afrique pour se tailler
dans une rose des sables un masque
calamistré brouilleur d'ondes un regard
qui transforme en statue de sel…

Véronique Dassas toute revêtue en dedans
de la panoplie sanglante des Bacchantes
n'a de socle d'amarrage que le bloc
compact de son inassouvissement à traduire

l'idiome étranger devant le tribunal
tauromachique de ses banderilles implacables
face à l'hapax et au zeugme…

Alexandre Sanchez rare spécimen de
radical libre antioxydant
sorti tout droit de l'accouplement d'un
poème parisien de Vincente Huidobro et
d'un chapitre des *Détectives sauvages* de
Roberto Bolaño s'est naturellement donné
le mandat d'espionner *allegro feroce* vernissages et salons
et de mettre à jour le GPS urbain de la
Revue — sa maxime pourrait être :

« Todo é ousado para quem nada se atreve »
(Tout est usé pour qui rien n'est osé)

à moins que ce ne soit cet autre trait de Fernando Pessoa :

« Fingir é conhecer-se »
(Feindre c'est se connaître)

Umberto Ciritto Héphaïstos désigné
pour le design de l'Ensenada (au sein
de laquelle la chose pensée, c'est-à-dire limitée
et débarrassée de sa terreur, n'en conserve que
mieux sa vertu et sa dignité) quand l'envie
lui prend *di cagarsi in Dio* concocte des
plans pour investir Chom FM et brancher le
bahut sur Radio Tarifa…

***

D'autres d'évidence
de la première heure ou de la troisième

Toutes et tous —
corps d'obstacles
sur le dorso des embardées
corps pensants
innervés « stratocaster »
ajustés au vibrato du déphasage
entre le monde des choses
et celui des mots

dilatés au-delà de leur ombre
par un sentiment pulpeux de l'essence
de la vie

galets galvanisés galipotant
dans les rouleaux du temps
sur l'arc tendu des époques
entre *In a Gadda da Vida* et l'Apocalypse
des travailleurs
le matérialisme dialectique tordu-gestalté
par Jean-Luc Godard et la *Knowledge*
Economy sonorisée par David Guetta

entre Guantanamera et Guantanamo

à la recherche de passages
en ruades et ricochets

entre l'*Aftermath* déconcrissé des Lumières
et le *Whereof* de la charge de l'orignal
épormyable dans l'humoristique condominium…

Pensées gagnées à corps perdus
dans le tango des conjonctures
quand elles se font chiennes
juste bonnes à châtier

Trésors trouvés les jours de semaine
frimés en dimanches par les intermittences
chromatiques du théâtre de la théorie…

et d'Autres
encore et toujours
Êtres kaléidoscopiques
qui ont enjambé leur costume de chair
pour changer leur mode d'apparaître —

ces gens de revue

Architectes de gares
conçues sans billetterie

Long Riders des coexistences extra veinées
dans l'orange mécanique qui n'en finit pas de multiplier ses quartiers

— sont parties prenantes
du carénage de ce Je
qui leur dit :
MERCI.

Porto 12/13 août 2011
Jacques the Serial-Bottler Mascotto

Saul Alinsky

ou « l'harmonie de la dissonance »

par Bruno Ronfard

« Un type m'a dit un jour que j'étais un marxiste, financé par l'Église catholique romaine et l'Église presbytérienne, et qui reprenait les méthodes du gang d'Al Capone… Remarquez, je trouve le mélange intéressant[1]… ». Comment définir celui qui parle ainsi avec autant d'humour ? Rebelle, provocateur impénitent, organisateur communautaire, praticien du conflit fécond, chantre de la sortie de la servitude ? Saul Alinsky est tout cela à la fois. Et c'est en plus un radical et un réformiste. Voilà pour les étiquettes.

Actuel, la revue de la contre-culture des années 1970 en France, le décrivait ainsi en 1972, peu de temps avant sa mort : « Soixante-trois ans, le cheveu rare, court et blanc, les yeux cerclés de lunettes opaques, la cravate triste et le veston neutre : on pourrait le prendre à première vue pour n'importe quel politicien véreux si la verdeur peu commune de son langage n'était pas à même de faire pâlir de jalousie un corps de garde en veine de jurons[2]. » Voilà pour le personnage.

Qui est donc Saul Alinsky ? Né en 1909 dans un ghetto de Chicago, de parents juifs russes, il étudie l'archéologie, puis la sociologie. Il s'intéresse, au moment de la crise de 1929 et durant deux ans, au fonctionnement de la bande d'Al Capone. Il travaille ensuite auprès de jeunes délinquants. En 1939, il organise le *Back of the Yards*, un bas-quartier situé derrière les abattoirs de Chicago. Cette action devient un modèle pour ce qu'il continuera à faire pendant trente ans. En 1940, il crée 1'*Industrial Areas Foundation*, avec l'appui d'un évêque de

[1] Marion K. Sanders, « The Professional Radical: Conversations with Saul Alinsky », *Harper's Magazine*, juin 1965, p. 47.
[2] *Actuel*, n° 24, 1972.

Chicago et de Marshall Field, un grand commerçant de la haute ville, avec pour but de soutenir les tentatives d'organisation communautaire. Il aidera notamment César Chavez à organiser les Chicanos.

Thierry Quinqueton, dont le livre *Que ferait Saul Alinsky ?* vient de sortir en France, avait déjà fait œuvre de pionnier dans le monde francophone en publiant, il y a 25 ans, une première biographie afin de faire connaître cet être d'exception au grand public. II récidive alors que l'élection de Barack Obama a donné une nouvelle actualité à l'auteur de *Reveille for Radicals*. Dans son autobiographie, le Président américain parle longuement de ses années d'organisateur communautaire à Chicago avec les élèves d'Alinsky. La droite républicaine s'est d'ailleurs saisie de ce travail à la base du futur diplômé de Harvard pour tenter d'établir avec finesse une généalogie entre Marx, Lénine, Alinsky et Obama ! Le Président américain n'est pas le seul à s'être intéressé de près à cet « organisateur professionnel » puisque Hillary Rodham Clinton, sa challenger des primaires démocrates, avait écrit en 1969 à l'Université Wellesley un mémoire intitulé *There is Only the Fight… An Analysis of the Alinsky Model* et s'était fait proposer un travail par Alinsky lui-même. Elle avait à l'époque préféré poursuivre ses études à Yale.

Le livre de Quinqueton a le mérite d'évoquer l'homme derrière l'organisateur et de montrer, à travers les drames personnels qu'il a pu vivre, son approfondissement du sens de tout événement et « l'acceptation pleine et entière » —ce sont ses termes — des deuils qu'il a dû traverser. Il suit en cela les conseils d'Hillary Clinton qui avait indiqué dans sa thèse : « La compréhension de la méthode Alinsky aussi bien que celle de la philosophie sur laquelle elle est bâtie doit forcément commencer par la compréhension de l'homme lui-

même[3] ». Le lecteur trouvera donc ici le goût de mieux connaître l'auteur de *Rules for Radicals* et de se plonger dans ses écrits et dans les deux ou trois grandes biographies qui font autorité aux États-Unis. En prime, Quinqueton se sert de l'amitié profonde d'Alinsky avec Jacques Maritain, philosophe français et catholique pratiquant — en un sens, son exact contraire —comme un des fils conducteurs, et pas le moins surprenant, de cette biographie.

La force du conflit

Alinsky est d'abord et avant tout un stratège et sa « méthode » « ne réside pas tant dans ses idées que dans un comportement, on pourrait presque dire dans une personnalité : celle de l'organisateur[4]. » Cet organisateur est un « catalyseur » qui s'appuie sur l'intérêt des individus ou d'un groupe pour modifier la structure du pouvoir en créant un conflit qui forcera le pouvoir contesté au compromis. Un « catalyseur », c'est-à-dire un agent tout à la fois « extérieur et proche » qui permet au « précipité social » de se former, selon les belles expressions de Quinqueton. Pour Alinsky, l'organisateur type possède neuf qualités : la curiosité, l'irrévérence, l'imagination, le sens de l'humour, le pressentiment d'un monde meilleur, une personnalité organisée, une schizophrénie politique bien intégrée (100 % dans l'action, 100 % avec du recul au moment des négociations), un ego énorme, un esprit libre et ouvert. Il a un seul but : redonner espoir et dignité aux habitants des ghettos, puis plus tard aux classes moyennes, dont Alinsky dit qu'elles sont « engourdies, désemparées, épouvantées au point d'en être réduites au silence[5] ».

Il pensait que les pauvres pouvaient concrètement transformer l'apathie et la résignation qui les guettent en pouvoir ; ce

[3] Hillary Clinton, 1969, *There is only the fight…* Thèse soutenue au Wellesley College, disponible à l'adresse suivante : http://www.gopublius.com/HCT/-HillaryClintonThesis.html, p. 1.
[4] Thierry Quinqueton, *Que ferait Saul Alinsky ?*, DDB, Paris, 2011, p. 69.
[5] Saul Alinsky, *Manuel de l'animateur social*, Le Seuil, Paris, 1976, p. 240.

qui pourrait se désigner au sens littéral par le terme l'*empowerment*. Cette sortie de la servitude se fait nécessairement par le conflit et par la prise en compte de l'intérêt propre contre un faux intérêt général qui endort les citoyens. En ce sens, il croit au rêve américain de liberté et de *self-made man*, mais en l'appliquant d'abord à ceux qui sont au bas de l'échelle et qui reprennent leur place contre la volonté des puissants (ceux à qui on a laissé le pouvoir).

Praticien génial, il sera incapable de théoriser sa méthode, se contenant le plus souvent d'études de cas éloquentes, mais difficilement reproductibles. Peut-être lui aurait-il fallu une rencontre avec les théoriciens de la multitude et peut-être faudrait-il aujourd'hui penser cette rencontre ? Il apporterait une lucidité à toute épreuve et surtout une voie pour remettre le monde en mouvement. Non pas attendre que survienne l'événement mais le provoquer, prendre le pouvoir, instiller du conflit pour remettre la démocratie et la vie commune en marche. Il s'insurge contre les libéraux pour qui « l'indignation morale et le sens de l'engagement étaient d'autant plus grands que la proximité avec la scène du conflit était moins forte[6] ». Bref, Alinsky montre le chemin qui conduit du social au politique, de la société au monde commun... mais il s'arrête là. Il ne fait pas l'apologie du Grand soir. Il veut provoquer mille réveils démocratiques.

Aujourd'hui, que ferait Saul Alinsky ? Il nous rappellerait qu'une « véritable démocratie est en fait un conflit permanent et évolutif interrompu périodiquement par des compromis » et qu'une « société dépourvue de compromis est une société totalitaire ». Et conclurait : « Si l'on devait traduire la démocratie en musique, le thème majeur serait "l'harmonie de la dissonance"[7]. »

[6] Marion K. Sanders, art. cit., p. 57.
[7] Alinsky, *op.cit.*, p. 121.

Arendt, Berger, Joyce, Nietzsche, Schmidt et… Ikea*

par Ivan Maffezzini

Les amis de mes amis sont mes amis. Même le plus fade des proverbes contient une once de vérité.

1) La vérité s'infiltre en tous lieux et se pavane sous les regards voilés. $$*Les traîtres (...), nous les connaissons aussi, ils se pavanent à Vichy, à la cour du grand roi*$$
2) La sagesse populaire, pauvre — malgré sa fermeture congénitale — pond des pépites dans la coupelle du devenir.

Et pourtant.

Et pourtant, j'ai beau le travailler de mon regard le plus chaud, ce jeu élimé sur les « amis » ne m'indique aucune vérité. Pourquoi ?? Parce que la propriété transitive ne s'applique pas à l'amitié ? Aussi :: si elle s'appliquait, tout le monde serait ami de tout le monde comme le promet la publicité de l'humanisme le plus usé ; et l'amitié == et l'amitié se noierait, comme la vérité, dans les puits du pouvoir.

Le « Oh Amis, il n'y a nul ami » du Stagirite s'insinue dans l'écrire. Profond. Lumineux. Insensé.

Et aujourd'hui ?

Oh amies, il n'y a nul ami

Et alors ?

Et alors, baissons les attentes d'un pouce et, guidés par le même schéma (linguistique), abandonnons les pensées battues.

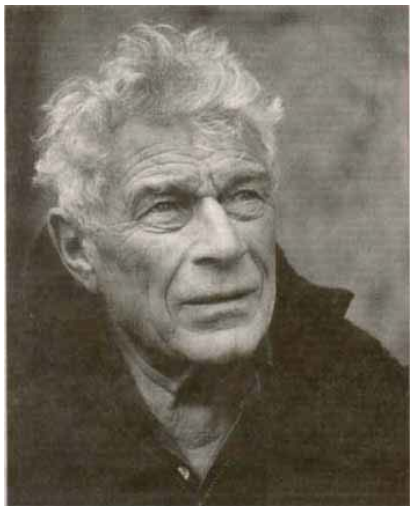
* Traduit de l'italien par l'auteur.

Les personnes que j'admire=aime admirent=aiment les personnes que j'admire=aime.

NOTE. Le signe « = » sépare/unit amour et admiration parce qu'il n'y a pas de verbe pour indiquer « aimer *et* admirer ». Manque compréhensible, je dirais logique. Admirer et aimer ne tolèrent pas de compromis ::: les unir ---avec cet « et » bon enfant qui rend tout fluide --- = anémier. Essayer un apax ? « admimer » ? L'esthétique se cabre. Un « = » qui sépare-unit est parfait, par sa touche SCHMIDTIENNE… aussi. Parfait. Disons… FIN DE LA NOTE.

Ici (dans admirer=aimer) je me sens à mon aise.$$ C'était un de ces hommes qui ne se sentent pas à leur aise s'ils n'ont pas un **écran d'ordinateur** devant les lunettes $$ Ici vaut la propriété transitive. Ici, si « Les personnes que j'admire=aime » ne débordent pas en « amis », copulent vérité et désir. Ici je fais une pause pour rendre hommage à John Berger.

--- Ici je me désencombre de la critique à l'induction de Hume --- Faisons quelques tests.



Je prends le bouquet des écrivains que j'admire=aime pour vérifier avec JB mon nouveau lieu commun : H. Arendt, J. Joyce, F. Nietzsche, A. Schmidt.

Pourquoi JB ? parce que c'est l'écrivain que j'admire=aime+.

Hannah Arendt

En lisant *La condition de l'homme moderne* pour la troisième fois, j'en suis certain. Même si je ne me rappelle aucun écrit ou citation sur H. Arendt, je suis sûr que JB l'aime=admire. Ils ont en commun : finesse et légèreté et pédagogie et engagement et respect et clarté et profondeur et sensibilité et politique. Sûr ::: c'est une façon de dire. Un coup de téléphone du Québec vers un petit village des Alpes françaises.

— Hello John, comment vas-tu ? C'est @$%

— Bien. Je n'ai pas compris…

— @$%. J'appelle de Montréal.

— Aaah, @$%. Comment vas-tu ?

Après quelques phrases courtes et méditées.

J'aurais aimé savoir si tu as écrit quelque chose sur Hannah Arendt ;; est-ce que tu t'es déjà intéressé à son œuvre ??

J'ai lu tous ses livres. Pendant des années j'ai gardé sur mon bureau une de ses photos :: elle a un visage extraordinaire, elle a une telle attention pour les choses…;;

Merci. Cela suffit pour mon article.

Nous avons parlé d'autre chose.

Premier test réussi.

James Joyce

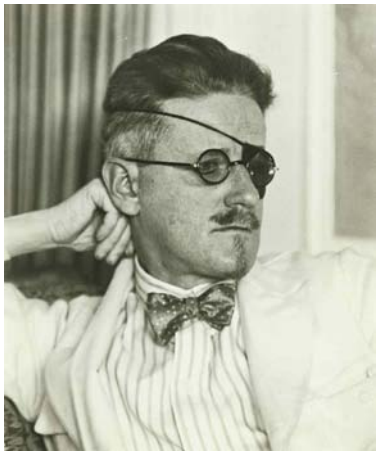
JB lut *Ulysses* à 14 ans et le porte avec lui depuis 70. Je le lus à 18 ans et il me suit partout : en anglais, en italien, en français : en européen.

JB N'est-ce pas le livre le plus liquide qui ait jamais été écrit ? JB

Pratiquement, je lui réponds théoriquement : et le *Zarathoustra* de Nietzsche, hein ? Un livre plutôt abrupt, montagneux. Oui, aussi, mais surtout liquide comme les mots qui ne craignent pas les igues des contradictions. Liquide comme G. Comme tous ses écrits.

JB n'a pas besoin de la terre ferme;; même pas quand il écrit sur les paysans. Comme Nietzsche et Joyce.

Lire *Corker's freedom* (un grand livre que les langues latines ignorent. *En attendant Corker*) et sentir Joyce, ce fut charnel. G. aussi. Et aussi… et je lus ensuite un bref essai de 1991 ((50 ans après le mort de Joyce et 50 ans après la première lecture de *Ulysses* par JB)) :



Ce fut Joyce, quand je naviguais encore dans la nuit la plus absolue, qui me fit comprendre que la littérature n'a rien à voir avec les hiérarchies et que séparer les faits de l'imagination, l'événement du sentiment, le protagoniste du narrateur, signifie rester à terre, ne jamais prendre la mer.

Deuxième test réussi.

Friedrich Nietzsche

Ici je risque beaucoup. Même si souvent je sens Nietzsche entre les lignes de JB (mais y a-t-il une autre façon de le sentir qui ne soit pas vulgaire et --- donc fasciste ?) Une seule fois j'ai trouvé le nom de Nietzsche dans les écrits de JB (souvenir). Là où il parle des *Operette morali* de Leopardi.

JB : Nietzsche, lors de la lecture des *Operette Morali*, définit Leopardi comme le plus grand prosateur du siècle. JB

Dans mon souvenir, c'était « philosophe ». Mais y a-t-il de la prose sans philosophe ?? JB comme Leopardi et Nietzsche est poète et prosateur et philosophe (et la peinture, où laisses-tu la peinture ? Sur les murs.)

Dans un restaurant à Turin. Les mots que le vin rend vrais coulent. Est-ce que je vais lui demander ? Je vais lui demander.

— J'aimerais te poser une question qui, en ce moment, te semblera sans doute incongrue, mais qui pour moi est très importante. Pourquoi Nietzsche est-il absent de tes écrits ?

— It's not incongrous. Hum… Hum… laisse-moi penser (un silence d'une dizaine de secondes). Je vais te répondre plus tard. Je ne peux pas répondre tout de go. Il faut que j'y pense.

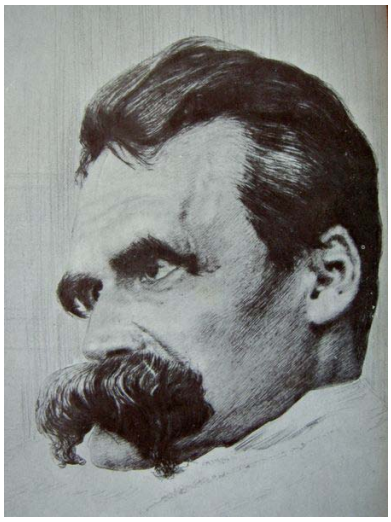
Le jour suivant, sur le trottoir devant l'hôtel Biancamano.

— À propos de ta question d'hier soir. Je crois que je suis né trop tôt ou trop tard. Dans l'après-guerre… Nietzsche… dans un certain milieu était… Tu le sais… Et quand il a commencé à être lu, étudié… apprécié par les philosophes de « gauche »… pour moi il était trop tard. J'avais d'autres intérêts. Je dois ajouter que… il m'irritait. Si je le reprenais… peut-être.

Ce ne fut pas spécialement le « peut-être » qui me fit éprouver du respect pour mon enthousiasme :: pour l'Enthousiasme. Ce fut surtout la concentration, lente et forte, qui donne un corps aux mots et qui, comme j'ai pu le constater ensuite, était enracinée même dans ses pensées les plus légères.

JB n'admire=aime pas Nietzsche.

Troisième test raté. Raté, mais pas invalidant --- ici j'envoie se faire foutre Popper et le falsificationnisme --- Ne cours pas. Ralentis. Attends.



Qu'y a-t-il de plus nietzschéen que « lent » et « fort » et « enthousiasme ». Et la retraite dans les Alpes ?? Et ruminer ? Et renoncer à la patrie ?

Avoir des « choses » en commun n'implique pas admirer=aimer. Certes. Mais donnons du temps au temps.

Qui sait ?

Arno Schmidt

Très peu de points de contact, à première vue. À JB manquent : la misanthropie, la rigidité, l'amertume, le ressentiment, la haine, la déception, la misogynie, le regret, la rancu-

ne… Mais il suffit d'un point d'appui pour soulever l'admiration=amour. Le voilà ::: Joyce.

Est-ce que je vais lui demander ? Je vais lui demander. Je téléphone. Occupé. De nouveau. Occupé (il est 19 heures, l'heure du téléphone, comme m'a déjà dit Beverly). De nouveau.

— Hello John. Comment ça va ? Je suis @$%.

— @$% ?

— J'appelle de Corenno Plinio. Lac de Côme.

— Aaaah, @$%, comment vas-tu ?

— Bien et toi ?

— Bien,,,, le printemps est arrivé. Trop tôt, on dit.

— Le casse-pieds est encore au téléphone avec ses questions sur les écrivains.

— &$%*

Après
Hannah Arendt,
je voulais te demander
ce que tu penses de
Arno Schmidt.

— J'ai lu quelques livres, il y a une vingtaine d'années… Ce qui m'avait frappé… comme tous, je crois… c'était la liberté de son style… Un style spécial… Du respect… oui… Un respect énorme pour cet écrivain élitiste… je ne suis pas content de ce qualificatif… mais… hum… élitiste, un mot que je n'aime pas employer… Je ne pourrais

jamais écrire comme lui… mais je l'admire… Beaucoup. Je ne sais pas pourquoi mais Schmidt me fait penser à Pasolini… sans doute parce que tu es italien… Pasolini… un écrivain que j'admire beaucoup.

Et moi ? Est-ce que j'admire Pasolini ? Pas sûr. ATTENTION À TON PROVERBE !!!!

— Il me semble que je n'ai jamais lu quelque chose de toi sur Pasolini.

— J'ai écrit un essai publié en 2007 dans le recueil *Hold Every Thing DEAR*. Attends un instant que je le cherche.

Disponibilité indéfectible *quamquam clarus*. Respect. Respect de la personne qua personne. Tu parce que tu es tu.

— Voilà : *Si je dis qu'il était comme un ange, je ne réussis pas à imaginer une phrase plus stupide sur lui*… Ange… Ange…

Nous avons continué avec Pasolini après une déviation vers l'évangile de Saramago.

Quatrième test réussi. Même si.

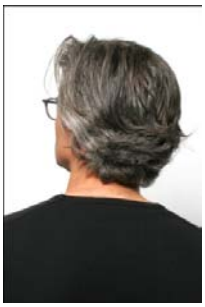
Ikea

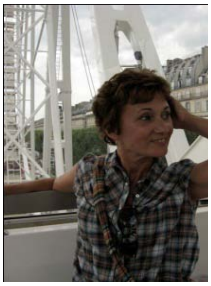
Ce texte aurait dû s'inspirer d'Ikea, mais ça ne s'est pas fait. Par paresse. Les notes étaient prêtes, mais les vis n'ont pas pris. Ikea et JB ?

Clarté ; précision dans les détails ; quand on force trop on est sur la mauvaise route ; confiance dans le monteur-lecteur quelconque ;; soin de ce qui est particulier ;; efficacité ;;; les mains les mains, les yeux, les yeux et les mains.

PS Pour finir j'ai donné à ce texte une touche schmidtienne.

TOSHIBA





TOSHIBA