CONJONCTURES

numéro 50-50
automne 2011

http://Trempet.uqam.ca/conjonctures

Collectif de rédaction 1981-2011

Janick Auberger, Yves Bélanger, André Cadotte, François Cyr, Véronique Dassas, Olga Duhamel, François Fournier, Thierry Hentsch, Laurence Jourde, Robert Laliberté, Michel Lalonde, Suzanne Laurin, Ivan Maffezzini, Catherine Mavrikakis, Donna Mergler, Alain-Napoléon Moffat, Richard Montour, Nicole Morf, Claude Painchaud, Jean-Claude Richez, Cécile Rousseau, Modj-Ta-Ba Sadria, Colette St-Hilaire, Alexandre Ursula Sanchez, Francine Senécal, Jean-Michel Sivry, Marie-Blanche Tahon.

Graphisme, photos et illustrations 1981-2011

Marie-Luce Aumais, Catherine Aboumrad, Steve Beaubien, John Berger, Yves Boisvert, Marick Boudreau, Philippe Brochard, Nicolas Calvé, Marie-Josée Chagnon, Umberto Cirrito, Jean Corbeil, Véronique Dassas, Maryse Decan, Maxime Del Campo, Caroline Desrosiers, Fabienne Espaignol, Andrée Frigon, Gilles Gobeil, Michel Groleau, Theirry Hentsch, Julien Houle, Bastien Jourde, Robert Lebœuf, Tommaso Macri, Ivan Maffezzini, Béatrice Morf, Stéphane Olivier, Maryse Parant, Richard Parent, Marie-Andrée Rajotte, Martin Rose, Yaël Wojcic.

Auteurs « retrouvés »

Giorgio Agamben *Philosophe.* **John Berger** Écrivain. **Massimo de Carolis** *Philosophe.* **Michel Freitag** *Sociologue.* **Jean-Claude Guédon** *Écrivain.* **Nicole Laurin-Frenette** *Sociologue.* **Anne Legaré** *Politologue.* **Gilles Marcotte** *Écrivain.* **Albert Morf** *Psychologue.* **Olvanne** *Pornologue.* **Antonio Negri** *Politologue.* **Jean-Marc Piotte** *Politologue.* **Michel Serres** *Philosophe.* **Peter Sloterdijk** *Philosophe.* **Marie-Blanche Tahon** *Sociologue.* **Gianno Vattimo** *Philosophe.* **Paolo Virno** *Philosophe.*

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

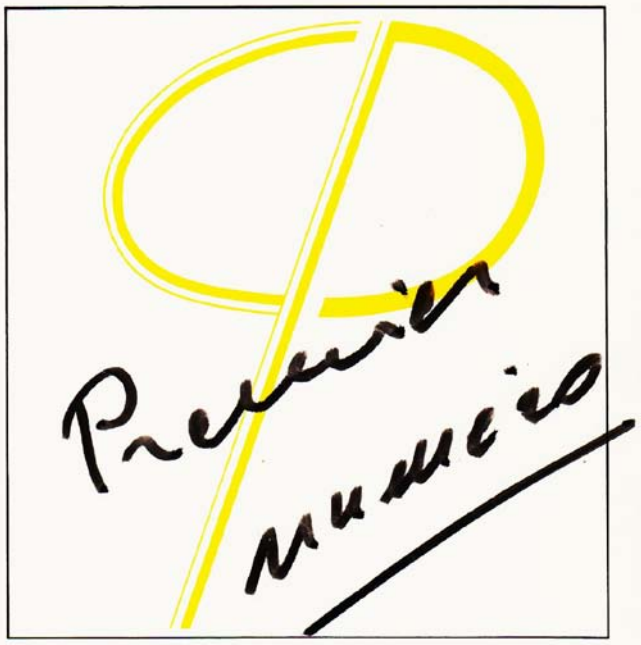
ISSN 0827-5548 Dépôt légal
Bibliothèque nationale du Québec, IVe trimestre 2011

CONJONCTURES n° 50-50

Passé recomposé…

Collectif	*Présentation*	*1*
Nicole Laurin-Frenette	*Divertimento pour deux États*	*3*
Jean-Marc Piotte	*La passion selon le corbeau*	*31*
Anne Legaré	*Faute de mieux (…)*	*41*
Giorgio Agamben	*Paroles secrètes*	*49*
Peter Sloterdijk	*La nation vue d'en haut*	*57*
Massimo de Carolis	*La tyrannie de l'efficacité*	*73*
Michel Serres	*Entretien*	*81*
Gianni Vattimo	*Entretien*	97
Paolo Virno	*L'horreur familiale*	*119*
Marie-Blanche Tahon	*Tintin au pays des barbus*	*125*
Thierry Hentsch	*Ne pas habiter Charleville*	*147*
Gilles Marcotte	*En arrière avec Ducharme*	*161*
Albert Morf	*Quelques propos incohérents (…)*	*173*
Olvanne	*Pornoculte*	*183*
Antonio Negri	*Entretien*	*189*
Jean-Claude Guédon	*L'intelligence distribuée*	*207*
Michel Freitag	*Actualité de l'animal, virtualité (…)*	*229*
John Berger	*En dessinant*	*279*

CONJONCTURE



conjoncture politique au québec

Passé recomposé

« *Nous devrions republier quelques textes qui ont marqué les trente ans de* Conjonctures ». Facile à dire, moins à faire, car il fallait se donner des règles et, les règles, à *Conjonctures,* n'ont jamais eu très bonne presse. Mais, pour une fois, il fallait essayer. « Pas de textes des membres du collectif actuel », ce fut la première qui vint à l'esprit et personne ne s'y opposa.

Surprise ! On aurait dit qu'en 2011 le collectif reprenait le flambeau grave, profond et réfléchi des débuts de la revue. La surprise fut de courte durée car la deuxième règle n'en était pas vraiment une : « *Il n'y a pas de règles, on choisit selon ses goûts* ».

Les goûts, c'est notoire, provoquent des discussions animées (dans le meilleur des cas) et des batailles sanglantes (dans le pire — quand les goûts se collent aux idées) : il y avait donc de quoi craindre des vociférations irritantes, surtout pour les voisins.

Rien de cela ! Oiseau de malheur.

Les goûts de l'une étaient aussi les goûts des autres. Comme quoi quelques décennies de travail commun, faute d'uniformiser les idées, collectivisent les goûts.

CONJONCTURE

conjoncture politique au québec

N° 3 PRINTEMPS 1983

Divertimento pour deux États*

Divertimento for two states

par Nicole Laurin-Frenette

À Halifax, elle est venue participer à la plénière de l'Association canadienne de sociologie. Sa collègue de McMaster a organisé la table ronde de cette plénière sur le thème, Québec après le référendum. Elle n'a pas eu le cœur de refuser l'invitation bien qu'elle craignît de s'ennuyer aux sociétés savantes et d'affronter un public d'intellectuels canadiens en anglais. Il l'a appelée au téléphone lorsqu'il a su qu'il était invité aussi, parlant du plaisir d'un voyage à Halifax ensemble. Il a corrigé le texte qu'elle a rédigé pour la plénière. Elle corrige quelquefois ce qu'il écrit en français. Il lui a donné le titre :

I have entitled my paper Divertimento For Two States because I believe the May 1980 referendum was an original political and ideological composition of the Québec state, performed with the enthusiastic assistance of the Canadian state for the benefit and pleasure, as indeed it should have been, of the Québec and even larger Canadian audience. A few critics, including myself, have maintained that the work itself was of disputable taste and that the performance had been poor. But perhaps we may simply seem ungrateful. After all, the concert was free and it seldom happens nowadays that we get to be directly entertained by our governments without even having to ask for the privilege and without even having to decide whether we want to be entertained at all. Our governments, too busy managing and solving our countless social problems, usually leave the entertainment functions to private agencies which cater for profit.[1].

---

* Ce texte est paru dans le n° 3 de *Conjonctures* du printemps 1983 (pp. 109-125). Le lecteur trouvera à la fin du texte la traduction intégrale des passages en anglais.

Elle a pris des notes pour se rappeler Halifax, cette ville qui n'est aucune ville en particulier, devient Halifax en toute ville qu'elle permet de retraverser : simple ailleurs, décor pour des amants. Afin de se rappeler Halifax, elle évoque Amsterdam, les maisons rouges, la brique et l'eau grise, le reflet des maisons dans l'eau tranquille ; elle voyageait seule, parlant avec lui dans un cahier que personne ne lirait, d'un consentement inadmissible par l'esprit. Elle évoque Naples aussi, la baie illuminée au bord du soir, chansons traînantes, repas qui dure l'éternité au fil de l'eau ; le matin, les ambulances de la Croix Rouge recueillaient du sang aux carrefours. San Francisco estompée par la brume, l'ennui poignant car le cœur veut tant et plus, jamais assez. Le golfe à Rimouski est la première figure de la fuite, détient l'irrésistible attrait de ce qu'on va quitter. Toutes ces villes dans la baie de Halifax et Vancouver. Il lui parlera de Vancouver, bleue avec des maisons de bois comme celles qu'ils voient à Halifax ; dans ses yeux, l'eau du Pacifique à Vancouver. De Melbourne écrit Aurélia Steiner, sa sœur inconnue : le premier matin, dans la fenêtre de l'hôtel qui surplombe le port de Halifax, elle lui racontera l'histoire d'Aurélia, née dans le rectangle blanc de la cour d'un camp allemand[2]. À cause de Halifax, elle penserait plus tard à Boston — l'eau de l'Atlantique est la plus salée du monde — la théorie pourrait dévorer la raison et ce qui resterait du cœur.

Ils ont quitté Montréal un matin de mai aux feuilles nouvelles. Elle est passée le prendre en taxi; sa femme était au lit, les enfants partaient pour l'école. Il a demandé quel temps il fait, pris un gilet. Toutes ces semaines, elle rêve au dernier numéro de *La Nuit* : les fantasmes machistes de leur camarade Miguel, la voix de son amant répétant je t'aime, tu m'aimes, nous courons au désastre et le texte de sa femme, une plainte, un reproche, *I'm tired of being lumped together with my children*[3]. Ce jour-là, ils auraient la mer, n'auraient plus honte de voir.

Il porte un t-shirt imprimé *I'm a natural wonder* et la préposée au comptoir de CP-Air a ri : *so you're a natural wonder*. Dans la salle d'embarquement, il lui a présenté un couple de sa connaissance, professeurs à Dawson College ; elle n'a pas retenu leur nom. La femme a expliqué qu'elle devait assister à d'interminables réunions des comités de l'Association mais qu'ils allaient faire de la voile après le congrès avec des amis de Halifax ; leurs enfants viendraient les rejoindre ou ils étaient déjà là-bas, elle n'a pas compris. On leur a donné des magazines avant le décollage, une publicité du Time leur demandant d'imaginer *How would your life be without your bank* ? Il a réclamé La Presse pour connaître les détails du projet annoncé la veille par Parizeau d'un ticket modérateur pour décongestionner l'accès aux services de l'État. À dix heures, on a servi le champagne dans des verres de plastique comme on le fait au cours des vols vers la Floride.

Elle lui a écrit deux fois de la Floride. La première fois, elle s'excusait d'avoir manqué une soirée à laquelle il l'avait invitée ; elle faisait allusion au vide après la rupture. La seconde lettre racontait comment à l'aube, les nuages forment des animaux mauves dans le ciel ; de leurs rapports, elle notait, nous nous frôlons à peine. Il avait aimé le verbe « frôler » sans équivalent dans sa langue. Elle parlera de ce temps à la plénière, du printemps de l'année référendaire.

I know that we are supposed to be speaking of Québec after the referendum but one has to understand first what the party was like to be able to make sense of the morning-after syndrome. I have been wondering whether it would deepen your sociological understanding of the referendum if I told you that ***I****, a political sociologist, bought a color-tv for the occasion in somewhat the same way my neighbour, a sport fan, bought his color-tv a few years ago for the Olympic games. Or, if I told you that I, an anarchist and internationalist for years, also for years a violent critic of the right wing, center and left wing nationalist ideology in Québec, I became a fervent nationalist on the eve of the referendum, went to the poll to*

vote yes, looked with hatred on the way back at the people on the bus whom I knew from their looks had voted no or were going to vote no and, on the evening of the next day, could hardly master enough physical energy and moral courage to attend a five-o'clock reception at one of my English-speaking friends to which I had been invited long before the fatal date. This confession is *probably sufficient to convince you that although the referendum as a divertimento for the states involved, may have been in bad taste and poorly performed, it created nonetheless a deep and violent impression on at least the more impressionable section of ifs captive audience.*[4]

Qu'on perde ou qu'on gagne, on se soûle au gin les jours d'élection de génération en génération. Le gin noie les idéologies, dissout les contradictions. Séparés de leur gauche, coupés de leur base, courtisant leur droite, ils offraient l'étapisme à l'une, l'étatisme à l'autre. Cette défaite référendaire à la face du monde et du pays, comblait la mesure de l'absurdité péquiste. On savait déjà la veille qu'on ne s'en remettrait pas — l'avaient-ils assez dit, *it's now or never, now it would be never* — le soir, on pleurait devant l'écran de la télévision[5]. Elle avait eu honte de se montrer chez lui, craint le regard de ses amis anglophones et anarchistes, ils seraient au-dessus de la confusion. Il l'avait embrassée pour la première fois. À son retour de Floride, il était venu chez elle. « Les mots me manquaient, je croyais disposer d'un vocabulaire de quatre cents mots à peine. » Il parlait alors de Jean-François et de sa femme il disait, je vois toutes les cicatrices du mal que je lui ai fait, des années durant. Elle lui avait dit en le quittant, nous vivons contre la mort, nous sommes vivants.

Depuis qu'ils ont quitté Montréal, il s'amuse. La route de l'aéroport à la ville de Halifax traverse un paysage des Laurentides où ils ont marché l'hiver dans le bois ; ils s'endormaient au coin du feu leurs mains soudées. Il dit que le Canada se ressemble d'un bout à l'autre, elle connaît le Québec seulement et Toronto. Une femme descend du bus devant le

Holiday Inn en échangeant des plaisanteries avec le chauffeur, alors il fait l'hypothèse que les congrès servent des amours clandestines renouées chaque année dans une autre ville. La chambre réservée pour eux à l'hôtel Barrington n'est pas prête ; ils s'enlacent dans le lobby de cette institution modèle du voyage à frais remboursés.

Le soleil danse sur le trottoir. Ils marchent dans le quartier du centre de Halifax. On voit la baie au bout des rues en pente vers le port. Sous les pierres noires de l'ancien cimetière de Halifax, les tombes font face à la mer comme à Boston et à Plymouth mais les gratte-ciel bouchent la vue sur la baie. Au son des cloches on les menait au cimetière, le corbillard tiré par des chevaux : ordre des deuils et des naissances, larmes de la résignation. *Who departed from this life* : les épitaphes, dit-il, sont au moins réconfortantes; dans l'épitaphe des femmes de Nouvelle-Angleterre, elle se rappelle qu'on mentionnait *goodwife of so and so.* Il s'émeut de constater combien ces gens mouraient jeunes. « Se trouve conservée ici la plus vieille église du continent, *of British origin*. » Oui. Ils sont accourus des champs au tocsin, l'église de Grand'Pré brûlait. Ils se retrouvèrent au bout de l'exil, ayant fait l'économie de la vie, entrèrent dans l'éternité avec une passion intacte[6]. Groupées autour du piano dans la salle du couvent, elles chantaient en canon : « Évangéline, Évangéline, tout chante ici ton noble nom, dans le vallon, sur la colline, l'écho répète et nous répond, Évangéline, Évangéline. » La politique de la mémoire ignorée des sciences humaines. Le texte de sa communication va tenter d'expliquer comment l'État gère dans ce champ, l'orgueil et l'humiliation tout autant que l'emploi et le revenu dans le champ de l'économie.

In order to sound a bit more sociological, I should add that this is what nationalism is all about. It is based on the real feelings of real people, feelings such as one's attachment to the corner of the earth one has been living on, one's elementary solidarity with the people with whom one shares a minimal understanding based on past

experiences and a common linguistic universe ... Unfortunately for the marxists these feelings, in and of themselves, do cross class-barriers. It is also based on the real problems of the same real people and it should be underlined that these are mostly class-based. Problems such as the competition over resources and markets for the commercial classes, the possibility of meaningful and influential careers for the intellectuals and other middle-class groups, job security and the size of the transfer payments for the workers and the people on welfare, without mentioning other non economic problems affecting the same groups. As such, nationalism is a political and ideological creation of the state, which transforms and uses these feelings and problems to articulate and legitimate its claim to power, over a particular population, on a given territory. Things and people are nationalised as they come under the state's control, symbolized by the state's flag. Of course, when you have two states fighting for the control of the same things and people, you get nationalist squabbles between the two states and sometimes between the two peoples and even among the same people, since people tend to identify with the state and even with the states where there are two or more. Otherwise there would be no state control at all, over anybody whatsoever[7].

Ils sont entrés à l'hôtel faire l'amour. De la rue monte le bruit des marteaux pneumatiques jusqu'à quatre heures, après le temps s'arrête. Avec lui, le temps de l'amour est fuite, arraché à la force d'on ne sait quel système. Les poissons nageaient dans l'aquarium au Café Timenes, avenue du Parc dans le quartier grec de Montréal, des instants que la brièveté de leur tête-à-tête rendait sonores tombaient comme des pièces de monnaie dans l'assiette de l'après-midi. Brel disparu récemment chantait à la radio : « ils parlent de la mort comme s'ils parlaient d'un fruit. » Que serions-nous si nous avions le temps, pensait-elle, nous ne l'aurons pas. L'hôtel offre tous les leurres de la dépersonnalisation, programme de conditionnement physique en plus, piscine, bain tourbillon, services indispensables à la forme parfaite des cadres de la contre-révolution. Ils marchent le long des quais de Halifax

dans la fin d'après-midi, fument un joint, le temps ralentit encore, se fige. Dos tourné à la mer, elle lui parle de la côte Amalfitaine et de Capri. *I am blissed out*, dit-il, le soleil dans les yeux à la terrasse du restaurant.

La salle à manger est sombre, des photos de voiliers au mur, un portrait de la reine Victoria. La table met entre eux une distance qui semble infranchissable, les objets tanguent sur cette table. Elle a appris la théorie des systèmes dans une université américaine ; elle en offrira à l'auditoire de la plénière une caricature légère.

Most political scientists will agree with the elementary proposition that in the two-state situation either one wins and the other loses or they both win ; or sometimes, both lose but that, on the whole, most people do not either gain much or lose much in any case. What most people get though is a lot of entertainment, that is, a chance to get excited. We can hardly imagine how boring life must be for most people in a one nation-state that never gets the chance to be defied or menaced as such, from within or from without. Fortunately, this does not happen too frequently since the relationships among states and those of states within states, are in a condition of what political scientists call moving equilibrium, that is no equilibrium at all but constant struggle and negotiation[8].

Le menu est anglais : du hareng et des pommes, du poisson sauce à la crème dite hollandaise. En Hollande, on nappe tous les plats d'une sauce brune qui n'a pas de nom. Elle aurait aimé voir des patineurs sur les canaux d'Amsterdam mais en février, l'eau n'avait pas gelé. Elle l'avait baptisé cuirassé Potempkine, il était blond. Tout l'hiver, éblouie par cette lumière du corps radieux : à l'origine, un point agrandi par l'insomnie. Le dessert est anglais aussi, pommes cuites dans la pâte. « Quand nous étions petits, nous insistions pour manger au restaurant avec nos parents. Quelle épreuve pour eux ! » — « La bataille, les cris ? » — « Elle désirait l'aîné seulement, pas les suivants. » — « Tu me l'as dit. » — « Il est question d'enfants dans mes poèmes toujours. Les enfants

sont importants pour moi. » Rideau sur la scène du théâtre familial ; ce qui se passe dans les coulisses demeure caché aux spectateurs. Le restaurant s'est rempli de gens qui ressemblent à des professeurs en congrès, des hommes surtout par groupes de trois ou quatre. Elle ne sait pas que sa montre s'est détraquée quand elle l'a mise à l'heure de Halifax ; ils croient qu'il est dix heures et sortent émerveillés car il fait clair. Au soleil de minuit, des garçons pêchent sur les quais.

Ils sont montés vers la forteresse qui domine la ville et le port de Halifax. De là-haut, le contour de la baie se découpe étincelant sur la nuit. L'horloge de l'ancienne tour municipale donne l'heure juste, normale ; la fatigue les envahit. Sur le trottoir devant un bar, un vieil homme demande vingt-cinq cents avec l'accent des corsaires dans les films britanniques : «*Don 't be too hard on an old sail or; and may God bless you.* » Une bénédiction ... Au milieu de la nuit, quand ils dorment dans le lit aux draps jaunes de l'hôtel Barrington, le navire des pirates lève l'ancre sans bruit, laisse le flux de la marée l'emporter vers la mer. Au vent du matin larguant les voiles, il fuit les rives de la Confédération.

Lorsque s'établissent les institutions politiques canadiennes à la fin du 19e siècle, l'État fédéral est moins l'instrument de la centralisation des opérations financières capitalistes que l'effet, le résultat de cette centralisation. Il est moins le moyen, plus ou moins efficace, par lequel la bourgeoisie canadienne tente de s'instaurer comme classe, que le résultat de sa « mise en place » dans les réseaux de l'ensemble bourgeois nord-américain ; le lieu où s'organise le discours sur la place spécifique qu'elle occupe dans cet ensemble. L'opération est si manifestement arbitraire et, en fait, si peu fonctionnelle, qu'elle aura du mal à réussir : la nation canadienne, dès l'origine, est peu convaincante et cela n'a rien à voir avec son caractère bi-ethnique. C'est une faiblesse congénitale du sens, du discours, qui vient et viendra toujours trop tôt ou trop tard tenter de donner un caractère canadien à des procès (économiques, sociaux, culturels ou autres) dont le champ de reproduc-

tion est plus restreint ou plus vaste que celui qui leur est ainsi arbitrairement assigné. Ce qui va produire et reproduire, non pas des crises politiques car les réseaux d'appareils de contrôle fonctionnent aussi bien qu'ailleurs, mais surtout des crises idéologiques, dans l'État, à propos de la nation dont il est censé manifester l'existence et assurer la cohésion. Le mode d'articulation des divers éléments ou fractions du sous-ensemble de la classe dominante lié à la place de l'État, est inscrit dans la structure politique formelle, confédérale et parlementaire. Elle organise à la fois leur coordination et leur contradiction (ou leur entente et leur rivalité) comme éléments constitués dans ce sous-ensemble. On peut ainsi comprendre la profonde ambivalence dont le nationalisme sera forcément affecté. L'État canadien et les États provinciaux qui en font partie, s'appuient sur un discours nationaliste canadien, comme condition de production et de reproduction de la nation canadienne et de la place des groupes politiques associés à ces États dans les réseaux de la classe dominante. Mais chacun de ces États exige aussi d'être investi d'un sens particulier, organisant son pouvoir propre et assurant également, sur cette base, la reproduction des groupes politiques qui lui sont associés. Une dose minimale d'idéologie régionaliste ou de nationalisme provincial est nécessaire et elle ne manquera jamais. À cet égard, le Québec ne représente pas vraiment une exception mais plutôt une exagération de cette tendance, inscrite dans la logique politique de la confédération canadienne.[9]

Le soleil s'est levé très rouge sur la baie de Halifax déserte ; elle a écarté les rideaux pour le voir puis elle est restée éveillée. Il dormait — la solitude est sans fin, c'est le prix du désordre — il était triste en s'éveillant. Les marteaux pneumatiques s'étaient remis au travail. Ils ont pris le petit déjeuner en regardant le port de la fenêtre de la chambre, les bateaux noirs ancrés de l'autre côté de la baie. À Porthsmouth mouille la flotte de guerre canadienne. Elle lui a raconté le film de Duras sur Aurélia Steiner : la caméra suit le long d'un quai des rangées sans fin de caisses numérotées et la douceur des peupliers au bord de la Loire se superpose au

texte sur l'horreur des camps. Elle n'a pas vu le film, on lui en a fait ce récit. Il dit que le monde est une coupe débordant de souffrance. Dans un texte récent, il montrait l'impossibilité de dissocier le désespoir et l'utopie, l'illusion et la réalité, la reproduction et la révolution mais il n'en est plus certain.

C'est l'été dehors. Ils entrent dans une librairie coopérative, n'y voient rien de nouveau ; dans la section consacrée aux Indiens et Esquimaux, un livre sur les Acadiens qui ressemble à un manuel québécois des années cinquante. La librairie voisine vend des comics et des romans de science-fiction. Il lui offre le dernier tome de la série Riverworld attendu depuis un an[10]. Ce quartier de Halifax ressemble à tout et à rien, l'Amérique standardisée du *best surprise is no surprise*. À l'heure du midi, les gens achètent des frites d'une cantine ambulante ; elle remarque qu'on mange les frites avec du ketchup. Un oasis mousseux de verdure et de fleurs se cache derrière de hautes grilles : ruisseau en cascade, bassin de poissons rouges, des cygnes. Les canards sur l'étang de Hyde Park leur semblaient résumer l'Angleterre ; il se mettait en colère parce qu'elle disait je t'aime. Ils se sont dit je t'aime bien des fois, pas à Halifax cependant. Ils sont assis tranquilles sur un banc du parc et soudain, dans le tintamarre, les deux faces du monde se télescopent. Il chancelle, équilibriste sur le fil du sens. Elle essaie de lui expliquer que le sens se venge de nous parce que la création se suffit à elle-même, il n'y a qu'à penser aux reptiles, aux rapaces, aux dinosaures. Elle lui raconte comment le wizard of earthsea encore apprenti, déchira le tissu de l'univers, de cette déchirure s'échappa la forme invisible du mal, la peur, qui le poursuivit jusqu'au bout de la mer où les vagues tombent dans le vide[11]. Elle ne lui est d'aucun secours.

Le quartier de l'Université Dalhousie ressemble à Cambridge, autour de Harvard les maisons en bois et les petites églises protestantes. Une fois de plus à Boston, elle était revenue par amour, la seule langue qu'elle eut apprise à souf-

frir. La foire des sociétés savantes bat son plein. Au Students Union Building, chaque société a son kiosque, le hall bourdonne d'activité, dossiers et brochures éparpillés. On leur remet leur kit de congressiste, l'étiquette portant leur nom et celui de leur institution qu'ils enfouissent dans leur poche. Quelques collègues tels des fantômes leur apparaissent dans le demi-jour de la cafétéria. Pour lui permettre de voir le médecin préposé aux malaises des intellectuels dalhousiens, le Health Center lui demande sa carte québécoise d'assurance-maladie : de loin l'État du Québec veille sur elle. Mais le silence de la salle d'attente l'angoisse alors il tient sa main, à voix basse lui parle d'un mal mystérieux dont les médecins n'ont pu le guérir pendant des mois en Israël, du désert aussi, une panne de voiture dans le désert : des années irréparables dans l'attente de ce qui n'a pas de nom, années qui ne s'achèvent jamais, il le sait. Le soir dans leur chambre, elle va lui dire en riant, j'irais jusqu'au bout du monde ta main dans la mienne, elle va prononcer une phrase nouvelle. Folle, Adèle H. poursuivait son amant à Halifax dans la tempête, on entend les cloches des bouées vers les écueils, le mugissement des vagues[12].

Parmi les livres que les sociétés savantes exposent dans le gymnase de l'Université, il a trouvé le sien mais ceux qu'elle a publiés sont absents. Au centre du campus, dans un carré de gazon entouré d'immeubles victoriens : l'arbre de la science du bien et du mal. Ils s'allongent sous cet arbre, parlent sans se regarder. « Dirais-tu que tu es heureuse ou est-ce que ce terme n'a plus de sens ? » Lui, cherche toujours le point où s'effacerait la contradiction entre le réel et l'imaginaire — « être présent ou absent serait indifférent » — mais le piège de l'aveu s'est refermé sur lui. Après Jean-François, après ce qui est arrivé avec Jean-François, dit-il, le monde n'est plus sûr et dire je t'aime n'est ni vrai, ni faux, c'est à côté de la question. Il lui demande si on perd l'amour comme on perd la foi. Elle répond, je rêve à la mer et au temps ouvert sur l'année sabbatique du désir; comme Julia[13], écrire et ai-

mer une fois à la même heure, au même endroit. Une maison sur la plage : il écrivait, elle et moi regardions l'enfant jouer dans le sable, l'enfant grandissait ; à quatre heures, on fait une partie de tennis, on achète des crevettes fraîches mais elle avait peur de la mer, après ses nuits d'insomnie ils trouvaient parfois fermés les stores et les rideaux, verrouillées les fenêtres et les portes. « Qu'est-ce qui a pu vous arriver ? » — « Le mal en nous, à travers nous. » Ensuite, elle ne dit plus rien.

À l'heure de l'apéritif dans le bar voisin du Barrington — *the happy hour* dit-on en anglais — ils font une incursion dans l'univers complémentaire de la famille nucléaire. Il se demande pourquoi les bars sont sombres ; parce que les living-rooms de la banlieue sont ensoleillés, pense-t-elle. Les techno-bureaucrates rentrent en retard, ils flirtent après le bureau avec les serveuses décolletées qui apportent aux tables des drinks et des hors-d'œuvres. Il boit un bloody-mary, elle un gin-gimlet ; l'alcool a le goût du mariage au début du divorce, le goût des années soixante-dix quand les choses ont tourné au désastre, la question nationale en premier. Classes et nation, dit-elle, c'était notre jeunesse, cela devint notre profession et pour finir, « *el monumento de una vida ajena y no vivida, apenas nuestra*[14] ».

Le projet indépendantiste est né, pour l'essentiel, dans les cercles, revues et groupuscules de gauche du début des années soixante. Nourri de sociologie tiers-mondiste puis de théorie marxiste, l'indépendantisme s'est formulé dans les termes d'un projet de libération nationale. L'émancipation du peuple québécois devait s'accomplir par le socialisme et, dans ce contexte, l'indépendance du Québec apparaissait tout à la fois comme le moyen, la condition et le résultat de la révolution sociale. Plus tard, les partisans de la libération nationale se fondront dans le Rassemblement pour l'indépendance nationale qui ralliait également les courants de droite et de centre du nationalisme et se fixait des objectifs électoraux. La gauche forma l'aile radicale de ce parti. Elle mit de l'avant une

conception de l'indépendance et des stratégies de lutte nationale d'inspiration socialiste et populiste. Cette perspective engendra toutefois une division irréparable au sein du parti qui provoqua le départ de la faction de gauche vers la fin des années soixante. Le R.l.N. sera démantelé peu après ; ses militants formeront, avec les éléments nationalistes du Parti libéral et d'autres formations politiques, le Mouvement souveraineté-association qui deviendra plus tard le Parti québécois. Ainsi s'est creusé le fossé qu'il ne sera plus jamais possible de combler, entre le projet de libération nationale et ce qu'on nommera l'option souverainiste, modérément réformiste et définie par la stratégie étapiste. Pendant quelques années encore, la gauche parviendra à intégrer les thèmes du nationalisme révolutionnaire dans la lutte anti-impérialiste et socialiste. Dans le courant des années soixante-dix cette problématique sera graduellement abandonnée. La gauche se partagera selon l'une ou l'autre voie d'une alternative politique qui dissocie l'indépendance et le socialisme, sinon dans le discours, du moins dans la pratique. Une partie de la gauche se consacrera soit aux luttes pratiques et immédiates des organisations syndicales et populaires, y compris celles du féminisme et de la contre-culture, soit aux tâches plus théoriques de l'élaboration et de la diffusion du marxisme. L'autre partie des forces de gauche se ralliera explicitement ou implicitement au Parti québécois, se justifiant par les principes de l'étapisme ou de la ligne de masse. Ces réalignements politiques s'inscrivent dans un contexte qui place les groupes de gauche sur la défensive. La crise d'octobre et le démantèlement du F.R.A.P. en 1970, suivis par la déroute du Front commun de la fonction publique, en 1972, *auxquels s'ajoute la remontée des idéologies et des mouvements sociaux conservateurs. La gauche se trouvera désormais à la remorque du Parti québécois sur le front de la lutte nationale. Piégée par la stratégie étapiste du parti au pouvoir et compromise avec l'appareil étatique, d'une part. D'autre part, isolée dans des visions sans prise sur la conjoncture ou enfermée dans des combats ponctuels.*[15]

Geoffrey est arrivé un peu en avance, ils finissaient de se rhabiller après le sauna et la piscine. C'est un jeune avocat

de gauche, le luxe et le désordre de la chambre le scandalisent. Avec lui, ils ont repris le périple de la veille dans le centre de la ville en écoutant son compte rendu de la lutte des habitants de Halifax contre la démolition des vieux édifices et la construction de tours en béton. Ensuite, il les a amenés à un restaurant ennuyeux, insistant pendant tout le repas pour discuter de syndicalisme. Par politesse, ils ont cherché à se souvenir des grèves qu'ils ont vécues : la grève de la fonction publique en 1972 a failli mener à l'insurrection — Geoffrey est impressionné — et celle de 1976 à l'Université du Québec à Montréal, leur grève pour une fois cette génération de théoriciens gauchistes, leur dernière folie[16]. Quatre mois, avant et après la victoire du Parti québécois, ils sont restés dehors, ils ont gagné. De retour au travail ils étaient tristes : perdue la chaleur de janvier, leur rire sur les lignes de piquetage[17]. Le délire s'enclenche dans ce récit, Geoffrey resté en plan veut rentrer. Ils l'ont laissé partir seul.

À une autre table, il a découvert un vieil ami, un ami du Manitoba en compagnie de trois professeurs ontariens. Il est en train de lui reprocher ce qu'il appelle sa trahison de l'année précédente ; venu à Montréal pour le congrès des sociétés savantes, il ne lui a pas donné signe de vie. Devant tes collègues, dit-il, tu as rougi de mes opinions anarchistes. Elle revoit le chemin qu'ils ont suivi depuis la date de ce congrès, un an exactement, sûrs tous les deux que la peine protège de la peine mais leur blessure s'est refermée. Elle a peur. Personne ne lui adresse la parole. Ils s'engagent dans une discussion de la position socialiste sur le rapatriement de la Constitution que le politicologue de York interrompt par trois fois pour demander ce qu'ils ont mangé précédemment avec Geoffrey. Entre le coup de circuit et la fausse balle, le base-ball comme métaphore de la relation des révolutionnaires avec l'ordre établi, ne leur arrache que des sarcasmes[18]. Quand on lui demande enfin son avis, elle ne peut plus parler. Elle est prise de panique. Elle devra s'adresser le lendemain à des gens comme eux, pas une parole ne va pas-

ser. Les mots anglais sont partis en fumée, les mots de cette langue sont impossibles à prononcer. Évangeline, prie pour nous. Pardonne-nous d'avoir franchi les frontières de la réserve. Hors du pays, point de salut : les bateaux ennemis, l'exil ! Pourtant, dans sa communication à la plénière, elle traitera la question avec humour.

Now, Canada has come a long way since the said fathers of Confederation managed to get the railroads running from coast to coast by negociating, among other things, a satisfactory division of powers and jurisdictions between the French-Canadian Church and the English-speaking so-called federal state. For the last twenty years or so, this central state has had to deal in Québec with a provincial state that has discovered a nation for itself Others, more recently, have discovered oil and it still remains to be seen which of the two resources can take a state further. The *details of the squabbles and negotiations are not really interesting, be it Québec 's divertimento referendum or Ottawa's concerto for the repatriation of the Constitution, but they are entertaining. From an historical point of view, the interesting thing is that they will go on forever or at least, as long as the states involved will retain the material and ideological bases and conditions of their respective power.* The *federal state seems to have enough of such political resources to back its own claim to power despite a few episodic shortcomings. In the last recourse, the interests of the Province of Ontario would suffice to keep it strong and healthy. As for the Québec state, it has a nation as I said before, and it can be depended on, whatever the party in control, to keep it from dilution or absorption, or from whatever disease a nation can catch that may render its state impotent. Besides, the state of Québec has even endowed itself with a bourgeoisie as my more orthodox marxist colleagues will have it. True, it is a modest one, but its economic power is firmly rooted in the state-owned natural resources and the state-privileged cooperative sectors of the economy, though it also has its tentacles in the state-supported local private investment sector. All these conditions would be sufficient to insure that, all things remaining unchanged, we or our successors in the*

Canadian Universities' Schools of Sociology, could be here twenty of fifty years from now, discussing the question of what does Québec want.[19]

Ils ont cru en voir la fin. Trois semaines après le référendum, aux sociétés savantes de Montréal, ils avaient la condescendance agacée de gens importants qu'on aurait dérangés inutilement. Désormais, ils peuvent resituer dans leur contexte et à leur niveau, la critique de la crise, du capitalisme et de l'impérialisme, de la bourgeoisie et de l'État. Ils peuvent renouer le fil de leur rêve du socialisme canadien. Entre temps, sur l'échiquier de ce pouvoir dont l'enjeu est toujours le maintien de l'ordre, les pions auront repris leur place : enfants, femmes, Noirs, Juifs, sous-développés, prolétaires, Acadiens, Franco-Ontariens, Québécois ... En sortant du restaurant, ils se serrent l'un contre l'autre pour se protéger du vent froid de la mer, la nuit. Il a dit à son ami de l'Ouest qu'il lui avait pardonné mais ne pourrait oublier ; d'un coup il tremble, elle ne sait quelle perte l'a saisi. Accroché au corps du délit : le silence, le rejet, la rage, il s'excuse pour cet ami, pour eux tous comme si c'était sa faute. Ils rentrent par le labyrinthe souterrain de couloirs aux vitrines somptueuses qui débouche sur le hall de l'hôtel, s'arrêtant pour regarder des objets inutiles, abstraits comme Halifax et les villes de la mémoire.

Elle s'est levée avant lui le jeudi, jour du spectacle dont ils doivent payer Halifax. Elle meurt de se réveiller ce matin-là. Au chaud dans le bain tourbillon, elle cause avec un historien de Victoria et un latiniste américain. Le latin, déclare l'historien, revient à la mode, c'est bien. La femme du latiniste explique que les enfants sont chez leurs grands-parents ; elle lit au bord de la piscine pendant que son mari prend un sauna. Il fait sa gymnastique sur la terrasse et elle attend. (Se glisser dans un bonheur comme il faut, prolonger son souffle, baisser la flamme.) « Tu as lavé tes cheveux ? » Elle se coiffe dans le miroir de la salle de bain étincelante, il

reste au lit. Le ciel et la baie dans la fenêtre sont gris, Halifax les abandonne. Ils s'inquiètent de la table ronde de la soirée. Ils travaillent, polissent le texte qu'elle a rédigé, prennent des notes. Il cherche des idées pour sa communication mais l'inspiration le fuit. Elle lui jette des matériaux pêle-mêle, évoque pour lui le temps fou : les communes chinoises de la Matapédia, les lettres que Vallières écrivait de prison, la R.C.M.P., les perquisitions. Alors il se souvient d'avoir un jour tutoyé Paul Gérin-Lajoie, ministre de l'Éducation, de ses années soixante au *McGill Daily*. Ils marchent dans Montréal chacun vers le pôle opposé aux repères de l'enfance : l'asphalte, les escaliers de l'est, les parterres des quartiers de l'ouest. A-t-il connu Stan Gray qui avait organisé à l'époque la manifestation pour un McGill français ? Elle lui montre en passant la signification érotique des relations entre Québec et Ottawa depuis 1960 : l'homosexualité implicite de la gauche et de la droite, leur passion sadomasochiste. Ainsi la grande trouille d'octobre 1970... Il sourit, il va mieux; elle ignore ce qu'il va faire de cela.

Elle l'a traîné à Dalhousie dans l'après-midi pour assister à quelques sessions du congrès de l'Association. Ils ont croisé Jorge Niosi sortant d'un débat entre lui et Leo Panitch sur la bourgeoisie canadienne. Ils se sont excusés d'avoir manqué ce débat et il s'est excusé à son tour de ne pouvoir assister à la plénière du soir parce qu'il reprenait l'avion. Ils se sont rendus à la séance intitulée *Recent Developments in Sociological Theory*. Trois chercheurs exposaient les résultats d'une étude de plusieurs années sur les enfants, subventionnée par le C.C.R.S.H. *Why was the cookie crying* ? demande l'expérimentateur. *Because the mother had been a wafer too long*, répond l'enfant. Ce wafer, explique le professeur, représente le phallus de la mère au début du stade œdipien. Leur collègue de McMaster est entrée à ce moment, elle sourit. Ils sortent discrètement mais regrettent d'abandonner leur collègue, entrouvrent la porte et lui font signe de les rejoindre.

Ils retournent ensemble au quartier du port car le beau temps revient. Ils boivent du vin blanc à une terrasse, font des commérages d'universitaires. Elle jouit des mots anglais, leurs sonorités se réchauffent au soleil et au vin — touristes victoriens sur la promenade à Nice — la baie retrouve sa couleur méditerranéenne. Il leur parle de l'héroïne d'un roman sud-africain qui subordonne l'oppression des Noirs à celle des femmes. D'un regard, chacune a pressenti la solitude de l'autre. Il leur parle aussi de ses poèmes, beau comme au théâtre, très beau. Elle met du temps à reconnaître André, surgi soudain d'un passé trop lointain pour être vrai, à Halifax; son assistant en 1968 au plus fort de la contestation à l'Université, il avait rompu ses fiançailles bourgeoises sur un coup de foudre pour Michelle, sa camarade de combat. Travaille à Radio-Canada, un bébé de quelques mois, dit-il, une fille. « De Michelle ? » Il a répondu non. Cela fait mal sans raison comme une dent morte, une ancienne fracture les jours humides, une habitude : délivrez-nous du mal pas de l'amour, que l'amour se dissolve dans la vie, la bataille finie. Où sont-ils tous les quatre maintenant dans l'espace du temps et ce que la chaleur fait perler au bord du verre, cette rosée du vin, est-ce l'espoir ou le souvenir seulement ? Dans un autre vocabulaire, elle va poser ces questions à l'auditoire de la plénière.

What I am trying to say, in short, is that the maintenance of the unstable equilibrium of the system involving the two states, is precisely what will keep things from changing at all though they may well be kept moving a lot. And in this process, people's hopes and desires for change, from which the moving equilibrium takes its impetus, will go on being deceived and frustrated as they have been for the last twenty years at least in Québec, and also, I suppose, in the other parts of Canada. I have recalled the social movement that gave rise, in the sixties, to the not so quiet Québec revolution and from which the now institutionalized nationalist movement derived the energy that is progressively reinvested in the party, in the state apparatus and in the general control system.

Surely, the movement died from exhaustion and recuperation, but it should also be recalled that the central state, assisted by the local state, had no hesitation using violent means against its militants and supporters, such as invoking the War Measures Act, sending in the army, putting many people in prison and creating a lasting impression of fear among the population in general. It shows, among other things, that the moving institutional equilibrium may feed on people's desires for change only if these people do not, on their own, try to put their desires into practice.[20]

Dans la baignoire, elle relit à haute voix le texte de sa communication. Elle portera son tailleur le plus élégant. Elle se demande si sa montre est à l'heure, s'ils ont pris le bon autobus, s'ils pourront descendre à l'arrêt le plus proche du pavillon où ils doivent se rendre sur le campus mais il a vérifié chaque détail, tout planifié avec précision. Les autres participants sont arrivés : Louis Maheu, Pierre Fournier, Stephen Schecter, John Jackson accompagné de sa femme et Peta Sheriff qui préside la séance. On cause joyeusement. Deux étudiants au doctorat anglophones de son département se joignent au cercle, la soirée prend un air de famille. Il passe sept heures et demie mais on a prévu ce léger retard parce que l'Association invitait ses membres à un cocktail, à cinq heures.

Ils ne viendront pas. Après une heure d'attente dans l'amphithéâtre, ils sont cinquante. Post-referendum Quebec : ils s'en fichent. Elle pense tant mieux, que la paix descende sur eux, qu'ils habitent ce pays de leur ennui, avec les Rocheuses, la beauté des sentiers de montagne, cette paix reflétée dans les lacs immobiles dont tu m'as parlé, là où tu as rencontré ton ange gardien. Qu'ils ignorent, oublient nos histoires de cœur, de tête, nous serons seuls à savoir. Tu leur dis pourtant *: two years ago, I was standing at the corner of Ste-Catherine and St-Alexander in Montreal, wondering if I'd ever be able to make love in French, then I did, 1979-1980 was a year in which a lot of people fell in love and out of love*[21] Ne pas pleurer sur cette estrade,

ce soir, devant ces gens. Ils rient de ce dont nous avons tant pleuré, tant parlé ensemble, ton histoire, la mienne et rit aussi jusqu'à se lier par cette folie. De 1979 et 1980, on vous aurait tout raconté. Louis Maheu analyse les enjeux du nationalisme pour les classes moyennes et certaines catégories d'intellectuels : ce qui déborde, dit-il, le jeu du marché politique[22]. Retraçant l'évolution des luttes politiques et sociales de la décennie précédente, Stephen Schecter souligne que désormais la gauche québécoise n'est pas plus révolutionnaire que celle du Canada anglais, un mythe qui a pourtant la vie dure. Dans un anglais impeccable, Pierre Fournier propose de se tourner vers la réalité d'aujourd'hui plutôt que celle des vingt dernières années, d'analyser davantage la stratégie fédérale et les nouvelles alliances à l'intérieur du Canada. John Jackson, décrivant la réaction idéologique de la minorité anglophone du Québec, ses nouveaux porte-parole, son organisation, en conclut que cet autre nationalisme est illusion et allusion. Elle se rappelle de lire en prononçant bien les mots, sans forcer la voix, ignorer l'écho du microphone qui porte à ralentir le débit sinon sa communication va prendre toute la nuit. Ils rient du divertissement qu'elle leur offre et cette accusation : vous êtes dupes du pouvoir comme nous mais vous vous pensez plus fins, plus forts que nous. L'armée est venue, la peur est restée. Ils ne sauront jamais combien nous avons ri et pleuré. Nous venions à Halifax parler de l'amour, de la liberté qui nous fuient, vous n'êtes pas venus. Peta Sheriff a fait les présentations, dirige la période des questions ; l'absence des membres de l'Association la contrarie, cependant elle sourit.

Le quartier de l'Université Dalhousie est désert à dix heures du soir ; ils marchent par petits groupes, hélant des taxis qui foncent aveuglément dans les rues. Un des étudiants au doctorat s'accroche à ses pas, il déplore ce qui lui semble une absence de concepts dans le texte de sa communication. Maintenant l'essentiel est que ce soit fini, qu'ils puissent regagner leur lit dès que les dernières obligations seront rem-

plies. Dix à table — une maison ancienne de Halifax transformée en restaurant — des éventails tournent silencieusement au plafond : Humphrey Bogart dans la scène d'adieu de Casablanca — « *Don't worry, leave it to me, I'm taking charge of everything* » — et le corps d'Anne-Marie Stretter allongée sur le plancher du salon de l'ambassade de France à Calcutta[23]. À Halifax où sont-ils vraiment? Les retrouvailles de deux collègues se sont transformées en partie de squash : « Combien d'enfants maintenant ? » — « Deux. » — « De ton ex-femme ? » — « Non, un autre d'elle, deux de ma femme actuelle. » — « Quel âge ? » — « Deux ans et un an. » — « C'est raide. » — « C'est l'Europe. On ne peut pas avoir d'avortement. Toujours avec la tienne ? » — « Oui. » — « Alors, tes déclarations contre la famille nucléaire, c'est pour le fun ? » — « Non. » — « Combien d'enfants avec ça ? » — « Deux. » Ils sont à Halifax, dans un restaurant qui ferme d'habitude à dix heures. En Écosse, à l'Université de Glasgow pendant un congé sabbatique — fantômes dans les brumes violettes — dans une ferme du pays de Galles où la sage-femme du village vient mettre au monde un enfant. À Bath, l'un d'entre eux a évoqué Bath, leur plus mauvais souvenir Bath, un mot de passe, un code. Il va répéter mot pour mot ce qu'il lui a dit un soir en décembre : pendant la semaine sainte à Bath, j'ai entendu la Passion selon Saint Matthieu de Bach, j'ai vu du sang partout dans l'église, la lumière des vitraux sanglante. Elle lui avait dit après l'amour, si on pouvait entrer dans la tête de l'autre pour voir le monde avec ses yeux, quelque chose d'aussi banal. Cela n'a plus d'importance. Ils ont laissé les autres reprendre un taxi, ils sont rentrés à pied ; elle s'est endormie en regardant un film d'horreur à la télévision.

Il lui a raconté la suite du film le lendemain. À neuf heures, il avait demandé le petit déjeuner, confirmé l'heure du vol pour Montréal, les places. Leur restait à peine une flaque de temps à marée basse. Ils essayaient de ne pas traîner. Il fallait ordonner ce temps. Une dernière fois nager dans la piscine.

Les valises bouclées, tiroirs ouverts, la corbeille débordait des papiers qu'ils ne voulaient pas rapporter. Entre le miroir et la porte du placard ouverte, ils allaient se caresser, s'étreindre, la suite était prévisible mais lorsqu'elle a crié — ton cri, dira-t-il, m'a bouleversé — le rire s'est emparé de lui, l'emportant jusqu'à l'épuisement. En vain, il essaiera de trouver une explication à ce rire.

Halifax les quitte des rives de la baie qui s'élargit jusqu'à la mer au loin. Le taxi file entre les sapins, les bouleaux de leur enfance avant le drapeau canadien, avant l'État laurentien. Ils se tiennent par la main. Le temps se ferme. Ils parlent de Paris où il part en vacances le surlendemain. « Entre Roissy et l'Étoile, le car met presqu'une heure. Il faudrait prévenir Hélène de l'heure de votre arrivée, déposer vos bagages chez elle, dormir un peu. » Hélène avait appelé de Paris le soir du référendum, dix ans au Québec, pleurait au téléphone. La veille, cette conclusion de son intervention à la plénière de l'Association...

The referendum only told the same old lesson to the same people, already well warned from past events that they should not be hoping for much in the way of a real transformation of the conditions of work and life in general. Nobody did hope for much. But just in case they would, all the established powers, and the powers to be, and even the powers that have been — capital, religion, technobureaucracy and even phallocracy — rose to warn them of all the ills they would be bestowing upon themselves by voting yes in the referendum. This is why I became a fervent nationalist on the eve of the referendum: because it had nothing to do with the nation. And this is why, like others in Quebec, I am still suffering from the morning-after syndrome, which is characterized less by nationalistic frustration than by the sad realization of how well all of us are guarded against freedom by the system of which we are part.[24]

À la dernière minute dans l'aéroport de Halifax, panique au comptoir de CP-Air : valises ouvertes par terre, le billet de l'un retrouvé au fond du sac de l'autre, course vers la salle

d'embarquement. Chaleur humide de Montréal où la feuillaison est plus avancée qu'à Halifax. Quelques semaines et la lumière dans sa course atteindrait ce sommet d'où elle basculerait dans l'autre versant de l'été. En novembre, la télévision retransmettrait les négociations d'Ottawa sur le rapatriement de la Constitution, la charte des droits et libertés. Il lui dirait, je sais que tout a commencé à Halifax et elle aurait peur que ce fût la fin.

---

[1] Ma communication s'intitule « divertimento pour deux États » en souvenir du référendum de mai 1980, œuvre politique et idéologique originale de l'État québécois, interprétée avec la participation enthousiaste de l'État canadien pour ce qui aurait dû être le plus grand plaisir de leur auditoire québécois et même canadien. Quelques critiques dont j'étais, ont déploré le mauvais goût de la composition et la médiocrité de l'interprétation, au risque d'être taxés d'ingratitude car le concert était gratuit et ce n'est pas tous les jours que nos gouvernants s'efforcent expressément de nous divertir, sans attendre que nous réclamions ce privilège ou même que nous en ressentions le besoin. Trop occupés à gérer et à résoudre nos innombrables problèmes sociaux, les gouvernements laissent d'ordinaire aux organisations privées, à but lucratif, le soin de nous amuser.

[2] Duras, Marguerite, *Aurélia Steiner*, Paris, Mercure de France, 1979, France, 1979, film.

[3] *La Nuit*, Montréal, vol. 6, n° 1,1er 1981, périodique anarchiste.

[4] Je n'ignore pas que nous sommes censés parler du Québec post-référendaire mais on doit évoquer les excès de la veille pour comprendre la gueule de bois du lendemain. Je me demande s'il vous serait utile en tant que sociologues, de savoir que la spécialiste en sociologie politique que je suis, fit l'achat d'un téléviseur couleur à l'occasion de la campagne référendaire, un peu comme son voisin, un fervent du sport, s'était procuré son téléviseur couleur pour les Jeux Olympiques, il y a quelques années. Ou encore, de savoir que l'anarchiste et l'internationaliste de longue date que je suis, critique attitrée depuis des années du nationalisme québécois de droite, de centre et de gauche, fut prise de fureur nationaliste à la veille du référendum, se rendit au bureau de scrutin pour voter en faveur du oui, ne put s'empêcher au retour de dévisager avec haine les gens dans l'autobus qui avaient une tête à voter non et le lendemain, eut beaucoup de mal à trouver la force et le courage de se présenter chez un ami anglophone qui l'avait invitée à souper longtemps avant le jour fatal. Ma confession devrait suffire à vous convaincre que le divertimento référendaire, malgré son goût

déplorable et la mauvaise exécution qui en fut donnée, fit cependant une vive et profonde impression aux personnes les plus sensibles à tout le moins, de son auditoire captif.

[5] Voir « Par-delà l'écran référendaire » dans *L'Impasse : enjeux et perspectives de l'après-référendum*, sous la direction de Nicole Laurin-Frenette et Jean-François Léo- nard, Montréal, Nouvelle Optique, 1980.

[6] Longfellow, Henry Wadsworth, *Évangéline, A Tale of Acadie*, Boston, Osgood, 1871.

[7] Je pourrais ajouter pour donner une tournure plus sociologique à mon propos, que la nature du nationalisme nous est ainsi dévoilée. Il se fonde, en effet, sur les sentiments bien réels de personnes en chair et en os, tels l'attachement au coin du monde qui les a vues vivre, la solidarité élémentaire que génèrent une expérience semblable du passé et un univers linguistique commun. Malheureusement pour les marxistes, ces sentiments transcendent par définition les barrières de classe. Le nationalisme se fonde également sur les problèmes tout aussi réels des mêmes personnes, problèmes dont il faut souligner dans la plupart des cas, le caractère de classe. Ainsi, l'accès aux ressources et aux marchés pour la bourgeoisie d'affaires, la possibilité d'une carrière intéressante et d'un rayonnement pour les intellectuels et d'autres fractions de la classe moyenne, la stabilité de l'emploi et le montant des prestations sociales pour les travailleurs et pour les assistés sociaux, sans parler de tous les problèmes autres qu'économiques affectant les mêmes catégories. En soi, le nationalisme est une création politique et idéologique de l'État, qui transforme et utilise ces sentiments et ces problèmes de manière à établir et à légitimer son pouvoir sur une population donnée, coïncidant avec un territoire déterminé. Choses et gens sont nationalisés dès lors qu'ils sont placés sous le contrôle de l'État via son symbole, le drapeau de l'État. Si deux États rivaux cherchent à contrôler les mêmes populations et les mêmes territoires, des chicanes nationalistes éclatent inévitablement entre ces deux États, parfois entre ces deux populations et même au sein de chaque population car les gens sont portés à s'identifier à l'État et même aux États lorsqu'il y en a deux ou plus. S'il en était autrement, aucun État, bien entendu, n'exercerait de contrôle sur qui que ce soit.

Cette problématique de la relation entre le nationalisme et l'État est explicitée dans Laurin-Frenette, Nicole, *Production de l'État et formes de la nation*, Montréal, Nouvelle Optique, 1979.

[8] La plupart des politicologues admettront aisément puisqu'il s'agit d'une proposition élémentaire, que la coexistence de deux États entraîne la victoire de l'un et la défaite de l'autre ou la victoire des deux ou parfois, la défaite des deux, la majorité des gens ayant très peu à perdre ou à gagner

dans l'un ou l'autre cas. Ces gens y trouveront toutefois une source inépuisable d'amusement, c'est-à-dire d'excitation. Nous avons peine à imaginer l'ennui existentiel du peuple d'un État-nation solitaire que rien ni personne ne menace de l'intérieur ou de l'extérieur. Le cas est rare heureusement étant donné la nature des relations entre les États et entre les États d'un État, laquelle peut être définie dans le langage de la science politique par le concept d'équilibre mouvant ou dynamique, autrement dit l'absence habituelle d'équilibre ponctuée d'affrontements et de négociations.

[9] Repris après adaptation de *Production de l'État et formes de la nation, op. cit.,* p. 79-81.

[10] Farmer, Philip Jose, *The Magic Labyrinth,* Berkeley Science Fiction, 1981.

[11] LeGuin, Ursula, *Wizard of Earthsea,* Parnassus Press, 1968.

[12] Truffaut François, *L 'Histoire d'Adèle H.,* France, 1975, mm sur la vie de Adèle, fille de Victor Hugo.

[13] Fred Zinnemann, *Julia,* États-Unis, 1977, film.

[14] « Le monument d'une vie étrangère, non vécue, à peine nôtre. » Paz, Octavio, « Piedra de Sol », dans *Versant Est et autres poèmes,* Paris, Gallimard, 1970.

[15] Laurin-Frenette, Nicole, et Léonard, J.F., *Par-delà l'écran référendaire, op. cit.,* p. 16-18.

[16] Sur la grève générale de la fonction publique : Piotte, Jean-Marc, Éthier, Diane et Reynolds, Jean, *Les Travailleurs contre l'État bourgeois,* Montréal, Les Éditions de l'Aurore, 1975; sur la grève de l'UQUAM : les articles de Piotte, J.-M., Laperrière, R., et Vidricaire, A., dans *Le syndicalisme universitaire et l'État,* Montréal, Hurtubise, HMH, 1977.

[17] Van Schendel, Michel, *Veiller ne plus veiller : suite pour une grève,* Montréal, Les Éditions du Noroît, 1978.

[18] « Play Ball ! Ou pourquoi un anarchiste assiste-t-il aux Expos », dans *La Nuit, op. cit*

[19] De toute évidence, le Canada n'est plus ce qu'il était le jour où ceux qu'on proclamera les pères de la Confédération réussirent à faire construire le chemin de fer d'un océan à l'autre, en négociant entre autres choses, un partage équitable du pouvoir et des responsabilités entre l'Église canadienne-française et l'État anglophone soi-disant fédéral. Depuis vingt ans, cet État central doit compter au Québec avec un État provincial qui a trouvé sa propre nation. D'autres, plus récemment, ont trouvé du pétrole et on peut se demander laquelle des deux ressources permet à un État de faire le plus de chemin. Le détail des querelles et des négociations présente peu d'intérêt véritable mais elles n'en sont pas moins amusantes, que l'on pense

au divertimento référendaire québécois ou au concerto d'Ottawa pour le rapatriement de la Constitution. D'un point de vue historique, il n'est cependant pas dépourvu d'intérêt de constater qu'elles risquent de se reproduire éternellement, à tout le moins aussi longtemps que les États intéressés sauront conserver les bases et les conditions matérielles aussi bien qu'idéologiques de leur pouvoir respectif. À cet égard, l'État fédéral dispose des ressources nécessaires pour asseoir ses prétentions politiques malgré quelques revers temporaires. Les seuls intérêts de l'Ontario suffiraient en dernier recours à garantir la santé et la longévité de cet État fédéral. L'État québécois, comme on l'a souligné, détient pour sa part une nation qu'il prendra grand soin, quel que soit le parti en place, de préserver de l'absorption, de la dilution ou de tout autre processus morbide, susceptible de provoquer l'impuissance de l'État. De surcroît, cet État du Québec s'est même donné une bourgeoisie, au dire de mes collègues marxistes les plus orthodoxes, bourgeoisie modeste certes mais dont le pouvoir économique est fermement enraciné dans le secteur étatisé des ressources naturelles et dans le secteur coopératif protégé par l'État, sans qu'elle soit exclue pour autant du secteur de l'investissement privé, également soutenu par l'État. Toutes choses demeurant égales par ailleurs, l'ensemble de ces conditions permet d'imaginer en toute quiétude que nous-mêmes ou plutôt ceux qui accéderont après nous aux chaires de sociologie des universités canadiennes, auront la joie de se retrouver ici dans vingt ou cinquante ans, pour débattre la question « *What does Québec want* ?».

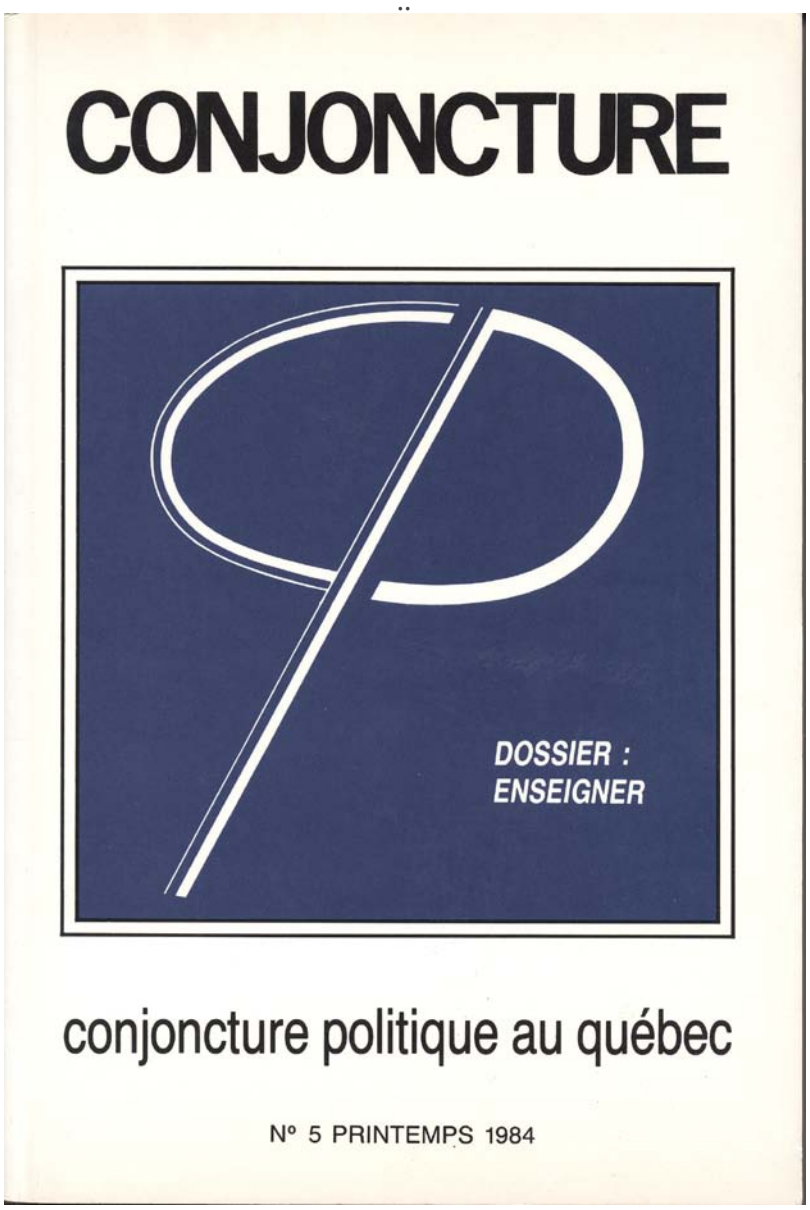
[20] Je m'efforce en bref de montrer que l'équilibre instable du système formé de deux États se maintiendra au prix d'un remue-ménage incessant qui permettra d'éviter tout changement. C'est ainsi que l'espoir et le désir de changement — facteurs dynamiques de cet équilibre mouvant — continueront d'être battus en brèche comme ils l'ont été depuis au moins vingt ans au Québec et sans doute ailleurs au Canada. J'ai précédemment évoqué ce grand mouvement de la société québécoise dont procéda, dans les années soixante, la révolution tranquille qui ne fut d'ailleurs pas aussi tranquille que ça et dont le mouvement nationaliste en s'institutionnalisant, parvint à canaliser l'énergie pour l'investir progressivement dans le parti, dans l'appareil d'État et dans le procès général du contrôle et de la régulation. Soit, le mouvement a succombé à l'épuisement et la récupération mais il ne faut pas oublier que l'État central, assisté par l'État local, n'a pas hésité à user de violence à l'endroit de ses militants et de ses sympathisants — loi des mesures de guerre, occupation armée, arrestations, emprisonnements, etc. — produisant un effet de peur durable sur la population en général. Ce qui montre entre autres choses que l'équilibre institutionnel mouvant s'appuie sur le désir de changement qu'éprouve la population, tant et aussi longtemps que ce désir ne cherche pas à se réaliser pour lui-même et de son propre mouvement.

[21] Extrait de la communication de Stephen Schecter attribué dans ce texte à un participant imaginaire

[22] Cette analyse de Louis Maheu est reprise de son article : « La conjoncture des luttes nationales au Québec : mode d'intervention étatique des classes moyennes et enjeux d'un mouvement social de rupture », dans *Sociologie et Sociétés*, XI, 2, 1979.

[23] Curtiz, Michael, *Casablanca*, États-Unis, 1942, film. Duras, Marguerite, *lndia Song*, France, 1975, film.

[24] On tira simplement du référendum la leçon tant de fois répétée dans le cours de l'histoire : la vie du monde en général et les conditions de travail ne sont pas près de changer. Personne ne s'attendait d'ailleurs à de bien grands changements mais au cas où tout de même on aurait espéré quelque chose, les chantres de tous les establishments présents, ceux de l'avenir et même ceux du passé — le capital, la religion, la techno-bureaucratie, la phallocratie — se dressèrent pour entonner en chœur la litanie du malheur qui fondrait sur nos têtes, dussions-nous voter oui lors du référendum. La nation n'avait plus rien à voir dans cette affaire ; de là ma fureur nationaliste à la veille du référendum et ma gueule de bois post-référendaire comme celle de bien d'autres au Québec, moins malades de dépit nationaliste que tourmentés par la conscience du peu d'aptitude à la liberté que nous laisse le système dont nous faisons partie.


CONJONCTURE
DOSSIER :
ENSEIGNER
conjoncture politique au québec
N° 5 PRINTEMPS 1984

La passion selon le corbeau*

par Jean-Marc Piotte

Les maîtres sont faits pour être mangés dans une sauce piquante ...
P.P. Pasolini, *uccellacci* & *uccellini.*

.

Par ce qu'il nous donne à voir et à entendre, par sa structure qui contrarie toute fixation, par les questions qu'il pose et qui nous provoquent à aller au-delà de nous mêmes, *uccellacci* & *uccellini* est un des grands films de l'histoire du cinéma. Des œuvres de valeur peuvent me séduire, mais rares sont celles qui me secouent, me bouleversent et m'émeuvent comme ce film de Pasolini. Je ne suis pas critique de cinéma et je ne me risquerais pas à traduire la prodigieuse et riche polysémie *Des oiseaux petits et gros;* je voudrais plus simplement en rendre compte pour sonder les lieux d'où ça me trouble, m'affecte et m'ébranle.

Le film se construit autour de trois personnages : le vieux Totò dont la paternité lui donne le pouvoir de décision ; le fils Ninetto qui, tel l'enfant, subordonne toute exaltation aux sollicitations de l'instant ; le corbeau qui représente l'intellectuel en quête d'une raison d'être et d'un sens à la vie qui transcenderaient la banalité quotidienne.

Le corbeau symbolise l'intellectuel marxiste : « Ma patrie se nomme Idéologie, j'habite la capitale, la Cité du Futur, rue Karl Marx... ».

Mais le corbeau, dont les parents sont « M. Doute et Mme Conscience », n'est pas en possession tranquille de la vérité. Son marxisme n'est pas un catéchisme, mais un instrument de savoir et une source d'espoir. Marxiste anar-

*Communication présentée au colloque Pasolini tenu à Montréal le 29 janvier 1983.

chique, le corbeau rejette la famille et la patrie, ces lieux d'enfermement, récuse Dieu, ce garant de l'oppression, et œuvre pour l'émergence d'un monde où la liberté serait sans frontière. Et le marxisme étant en crise et les partis ou mouvements politiques qui s'y réfèrent se révélant incapables d'affronter les vrais problèmes, le corbeau se demande ce qu'il doit faire.

Totò et Ninetto, ces deux paysans qui s'en vont on ne sait trop où, peut-être en ville chercher un emploi dans une usine, représentent le prolétariat auquel le discours marxiste renvoie comme à sa base nécessaire : il serait le porteur de l'espoir révolutionnaire. Pauvres et plus ou moins analphabètes, la vie ne leur a rien donné que la mort pourrait leur enlever. Le corbeau les accompagne sur la route et soliloque croyant dialoguer avec eux.

Dès le tout début du film, le corbeau, louangeant la foi religieuse de Totò et de son fils, raconte une fable qui nous plonge en plein XIIIe siècle. Totò, transformé en frère Ciccillo, suit les traces de Saint-François d'Assise sur la voie de la sainteté et du Paradis, en cherchant à communiquer la bonne nouvelle au brutal faucon et à l'humble moineau. Après de longues et patientes mortifications, malgré l'irrespect de Ninetto pour les préoccupations élevées de l'aîné, Ciccillo parvient à dire au faucon que Dieu veut l'amour et, par la danse, à affirmer au moineau, qui espérait de la nourriture pour l'hiver, les vertus du jeûne. Mais la bonne nouvelle communiquée n'est pas partagée. Elle est même contredite lorsqu'un faucon attaque et tue un moineau. Découragé, Ciccillo se rend auprès de Saint-François d'Assise qui lui conseille d'enseigner à ces deux classes d'oiseaux ce qu'il sait afin de transformer le monde. Ces recommandations nous ramènent au récit principal, à la confrontation entre le corbeau marxiste et ceux qui devraient changer la société.

Un certain nombre d'incidents alimentent la promenade et permettent au corbeau de se situer. Totò, toujours accompagné de son fils insolent, se rend chez des miséreux dont il est créancier. Il se révèle impitoyable : il fera saisir leurs pauvres biens puisqu'ils ne peuvent rembourser leurs dettes. Le corbeau commente : « Je ne vous dis pas : "Vous avez tort." Je vous souhaite seulement qu'un gros poisson ne vous mange pas. » Malgré ce vœu, Totò se fait rouler par des forains escrocs qui lui vendent un onguent anticonceptionnel pour soigner ses durillons. Le corbeau ne manifeste aucune compassion : il se moque gentiment de leur ignorance, invoque le problème mondial le plus important, la faim, et poursuit son discours politique tandis que le père suivi du fils cherchent à s'esquiver. Mais le corbeau les rattrape et les suit dans une villa spacieuse où la femme d'un bourgeois reçoit des intellectuels et des universitaires qui se recueillent avec pédanterie autour de manifestations culturelles pendant que nos deux compères sont soumis par le chef de la maison à la même politique que celle qu'ils avaient pratiquée contre plus faibles qu'eux.

La mystérieuse base, l'invocation du marxisme, reproduit donc en son sein les rapports de pouvoir et d'oppression similaires à ceux qui l'unissent à la bourgeoisie. Et le prolétariat, happé par la course à la consommation, voit son univers et ses besoins façonnés par ce monde qu'il devait abattre. Le prolétariat semble donc trahir l'espoir révolutionnaire que lui avaient attribué Pier Paolo Pasolini, Marguerite Duras et tous les corbeaux du monde. À la question obsessive de l'intellectuel marxiste, à l'interrogation philosophico-politique du corbeau : « où allez-vous ? », Totò et Ninetto répondent par le silence et par une pratique qui signifient « nulle part ailleurs qu'à la mort ».

Les grandioses funérailles de Togliatti, le leader communiste de l'Italie post-rnussolinienne, la procession de centaines de milliers d'Italiens qui pleurent la disparition de leur diri-

geant, ce documentaire inséré dans le film de fiction, tout nous indique la fin d'une époque, celle où l'espoir révolutionnaire était encore possible.

J'ai vu pour la première fois *uccellacci* & *uccellini,* puis lu le scénario, en 1967, à Paris, alors que j'étais immergé dans ma recherche sur Gramsci : ce fut un coup de foudre qui me laissa pantelant. Pourtant, si j'interrogeais le marxisme à travers la lecture des *Quaderni dei Carcere,* il me semblait alors évident que dans ce courant gisait la voie vers la révolution et que son étude me permettrait d'expliquer l'échec du *Mouvement de libération populaire,* ce pendant politique de *Parti pris,* et ainsi de découvrir les sentiers qui nous conduiraient vers un avenir autre, différent, radieux. Et même si je n'ai jamais conçu le marxisme comme une science, même si mon adhésion à cette interprétation du monde a toujours été fortement imbibée d'anarchisme, il allait de soi qu'il constituait une méthode d'analyse et un savoir indépassés du monde contemporain. Aussi, si la crise du marxisme de Pasolini a pu me

tarauder si profondément, c'est qu'elle transperçait mes certitudes pour rejoindre cette angoisse où le projet prométhéen de changer les bases de la société, l'espoir magnifique et mégalomane d'œuvrer pour le communisme révélait ce qu'il était : un rêve aussi captivant qu'inaccessible, une utopie.

Le prolétariat ne trahit évidemment pas la vocation que nous lui avons assignée. Nous pouvons être déçus de son incapacité de subsumer ses sentiments de révolte en processus révolutionnaire, mais il serait évidemment trop facile de lui reprocher d'être autre que ce que nous espérions. Victimes plus ou moins consentantes, bourreaux quand ils le peuvent, Totò et Ninetto sont à l'image de la société qui les a façonnés. Même s'ils ne correspondent pas à la projection idyllique de porteur de la révolution, Pasolini refuse de les juger, de les accuser ou de les excuser. Il les décrit dans leurs contradictions, même s'il idéalise leur spontanéité désirante et leur vitalité par opposition à l'intellectualisme du corbeau.

Mais *uccellacci* & *uccellini* me perturba pour un autre motif, d'autant plus puissant qu'il me demeura alors caché : le lien entre l'espérance chrétienne et l'espoir marxiste. Car la fable de Ciccillo n'est pas insérée dans le film comme un hors-d'œuvre. La recherche du sacré qu'elle manifeste est reprise et intégrée au cheminement du corbeau qui désire combiner la révolution communiste et l'évangile, qui prône l'anarchie comme amour-libre de la sainteté et qui, telle Christ, est sacrifié et incorporé par ceux qu'il voulait sauver. Et Pasolini, dans sa démarche ultérieure, explorera les liens entre le sacré (fondement du christianisme et du marxisme) et le désir (qu'il imaginait bouillonnant chez le peuple) dans une recherche semblable à celle déjà effectuée par Georges Bataille.

Il y a un an, j'ai relu le livre qui, au début des années 1960, m'avait révélé le marxisme : *Pour connaître la pensée de Karl Marx* d'Henri Lefebvre. Évidemment, j'y ai retrouvé les éléments de méthodologie, d'analyse et de savoir qui m'ont aidé à mieux comprendre la société et le monde dans lesquels

nous sommes insérés. Mais j'y ai surtout redécouvert des raisons inavouées de mon adhésion au marxisme. Henri Lefebvre reprenait à son compte les critiques feuerbachiennes de la religion, et la critique radicale à laquelle je l'avais soumise à la fin des années 1950 y trouvait confirmation : on juge un arbre à ses fruits, et la pratique de l'Église catholique condamne irrémédiablement l'espoir chrétien. Mais plus que par cette complicité dans le rejet de la religion instituée, le marxisme de Lefebvre me captait parce qu'il introduisait furtivement dans mon univers l'espérance évangélique et m'arrachait ainsi à la vision maldororienne que je promenais sur les autres depuis mon tabula rasa : l'humanité pouvait réaliser ici-bas son essence qu'elle projetait et aliénait dans les divinités; elle supprimerait le besoin de l'illusoire consolation religieuse en abolissant sur terre l'exploitation et l'oppression ; le prolétariat, d'où je provenais, était appelé à cette mission historique de réconciliation de l'homme avec l'homme.

Enfin, *uccellacci* & *uccellini* me bouleversa par une fable qui, dans le scénario originel, devait amorcer le film, mais qui

disparut lors du montage. Et remarquons ici que, comme tout projet par rapport à sa réalisation et, même, comme toute écriture poétique par rapport au langage filmique, le scénario originaire est encore plus signifiant que le film auquel il donne naissance. C'est sans doute pourquoi le poète Pasolini publie, l'année même où sort le film, ce scénario aux éditions Garzanti.

Dans cette fable, intitulée *L'Homme blanc,* Totò métamorphosé en M. Courneau veut civiliser l'aigle, symbole du Tiers-Monde, aux valeurs bourgeoises : famille, patrie et raison. Celle-ci, fondée sur la science et la technique, a remplacé la religion comme vision du monde. M. Courneau est passionnément contre la religion, source d'ignorance et d'obscurantisme. Non qu'il croit aveuglément aux valeurs bourgeoises: la trinité famille, patrie et raison ne constitue qu'une croyance utile et nécessaire pour fonctionner dans l'univers bourgeois, structuré par la concurrence, où la loi du vainqueur et du plus fort détermine en définitive le raisonnable.

Le bourgeois colonisateur cherche à éveiller l'ambition de l'aigle, esquissant ce qu'il pourrait devenir s'il acceptait, même pour les contester, les valeurs bourgeoises : « Tu peux désirer venir à Paris, à Londres, à Rome étudier la philosophie ou les mathématiques, mais accepte notre monde même si c'est pour le refuser : Dis un mot ! Parle ! » Mais l'aigle maintient son silence, ce qui met M. Courneau dans tous ses états : il évoque alors Hitler et l'OAS qui, eux, avaient su employer les moyens requis pour briser « les races inférieures, les partisans, les gitans, les pédérastes et les mystiques », ces récalcitrants à la civilisation.

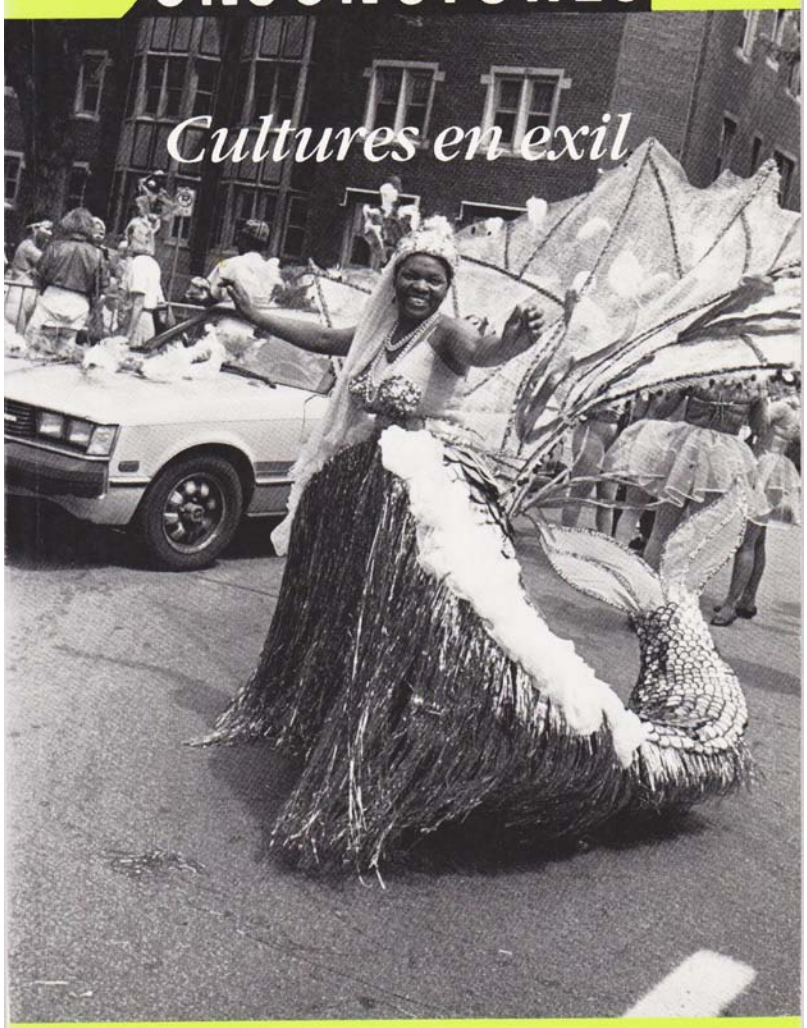
Cette fable me provoque parce qu'elle dévoile brutalement mon mode contradictoire d'insertion dans la société bourgeoise et mon ambivalence face à ses valeurs. Nous pouvons bien, avec Gide, crier : « Famille, je vous hais », mais sans elle, nous ne serions point, et plusieurs d'entre nous ont tenté d'en créer de nouvelles ou des substituts communautaires

qui en maintiendraient les fonctions de procréation, de socialisation et de communication sans les caractères oppressifs qui nous l'avaient rendue odieuse. Les gens de ma génération ont lutté contre le nationalisme étroit, xénophobe et conservateur du duplessisme, mais pour lui opposer un projet national libérateur dans la foulée des mouvements de décolonisation. Et la raison, je n'y ai jamais renoncé, même si elle ne peut interpréter tout l'irrationnel en nous et dans le monde. Et aujourd'hui, alors que la crise multiplie ces foyers d'irrationalité qui comblent de façon illusoire et passagère l'immense besoin de sécurité, il nous faut plus qu'hier affirmer notre attachement à la raison, qui n'est pas bourgeoise, et refuser de sacrifier notre appartenance à la civilisation grecque sur l'autel de la tradition judéo-chrétienne. Mais, par cette opposition à Pasolini, je ne voudrais pas masquer que, dans la fable de *L'Homme blanc,* il me renvoie l'image impitoyable d'un étudiant penché sur un Gramsci révolutionnaire pour en faire une thèse de doctorat, d'un petit- bourgeois contestataire de l'ordre bourgeois, de celui qui refuse cet ordre tout en s'y intégrant.

L'ironique Pasolini nous provoque, y compris dans l'omniprésence du père et du maître intellectuel qui contraste avec l'absence de la mère et la représentation parcellaire et caricaturale de la femme. Or, comme à peu près tout le monde, j'ai vécu l'exact opposé : la présence de la mère et l'absence du père. Aussi reconnaître en nous les traces qu'y ont laissées l'Église, les robes noires et notre mère, constater que le code de la mère est d'autant plus puissant qu'il se camoufle sous forme d'affection, convenir que le désir et l'espoir surgissent du sein maternel, discerner dans l'absence du père la présence de contraintes matérielles, s'apercevoir que la conquête de l'indépendance économique ne supprime pas les réalités auxquelles la loi du père renvoie et, enfin, renoncer au divin rêve d'autocréation ne devraient pas nous empêcher d'exercer notre liberté dans le présent, en subsumant notre passé dans des projets. Évidemment, la réalisation sera toujours en-

deçà de l'intention, et aucun projet ne pourra contourner l'inévitable mort. Mais vivre en sachant sa mort consiste précisément à s'opposer, par des projets et tant qu'on peut, à l'état d'immobilité à laquelle elle nous acculera ultimement. Et avec le corbeau dont le délire logique l'empêche de voir que ses compagnons de route se préparent à le bouffer, et dans ce monde où les développements technologiques semblent nous dominer et nous orienter vers une destination inconnue, je continue d'affirmer : l'homme se renouvelle en se révolutionnant sans cesse, et sans cesse fleurissent les œillets rouges de l'espérance.

CONJONCTURES 12



Cultures en exil

REVUE QUÉBECOISE D'ANALYSE ET DE DEBAT

Faute de mieux, je parle comme ma mère

par Anne Legaré

La revue *Conjonctures* a une histoire. Elle remonte à quelques étudiants de science politique de l'UQAM qui, à l'échéance d'une maîtrise, ne voulant plus se quitter, peut-être, optèrent pour une revue, un lieu public de débat. Ce sont ces mêmes étudiants, pour la plupart ceux qui formèrent le premier groupe qui, après sept ans, et avec quelques autres passionnés de la politique initient ce débat préoccupé par le renouvellement de l'identité québécoise. Il faut leur être reconnaissant d'avoir su protéger à travers le temps ce souci du début qui était le leur, celui qui, sans éclectisme, sait contourner les chapelles, les sectes élégantes, et maintenir bien ouvertes les conditions du véritable débat.

Je ne saurais, pour ma part, être à la hauteur de l'enjeu sans avouer que les positions que j'exposerai sont, en ce qui me concerne, le fruit d'une mutation. C'est pourquoi il s'agira de *pistes de réflexion* plutôt que de voies pour l'action. Les voies que dessine *l'imaginaire* à propos de l'identité sont en effet en véritable renouvellement. L'imaginaire étant cet espace de représentations où se confrontent les projections, les rêves, le *devenir,* où se croisent l'individuel et le collectif, il s'agit d'un lieu où chacun se situe de façon fantasmatique à propos de demain et dans ce qui le motive aujourd'hui. Pour ma part, je crois reconnaître au visage éclaté de la jeunesse québécoise en formation un primat dans le devenir de cette identité et donc un rôle décisif dans les représentations possibles d'une redéfinition de l'identité d'aujourd'hui.

Ces représentations consistent, tout d'abord, à introduire une distinction entre deux ordres de problèmes :

1) des représentations qui sont constitutives du présent, c'est-à-dire des représentations inévitables qu'elles existent, elles sont là, elles sont constitutives de notre présent et en même temps de notre passé;

2) ensuite, je crois qu'il faut opposer ces représentations ou les mettre en relief par rapport à des représentations imaginaires susceptibles de faire l'avenir.

Cette distinction en deux axes est le pivot sur lequel s'opère une mutation. C'est pourquoi je conserverai ici un double souci.

Le souci, lié au présent (et au passé) est de donner à la langue française la place et la *signification* qui lui reviennent. Donner une place à la langue française d'abord, en elle-même, de façon sentimentale, parce que c'est la plus belle. Ensuite, sur le plan international, parce que le fait du français se subordonne à des enjeux qui débordent de loin la question du Québec seulement. - Et, dans un deuxième souci, je voudrais me préoccuper du devenir de la société civile, à travers la question du français, et principalement donc, du devenir de la Cité. Je voudrais vous proposer que ce thème de l'identité en devenir en soit un qui nous amène à *entrer dans la société civile,* à animer l'espace public dans un souci *d'altérité* et dans une éthique essentielle de *diversité.*

Les conditions du débat

Alors pour débuter, de façon très schématique, je poserai ce qui constitue les conditions d'abord objectives puis subjectives du débat sur l'identité. Dans un premier temps, quant aux conditions objectives, s'imposent les conditions internes, c'est-à-dire celles qui sont propres au Québec. Le premier fait qui fera l'unanimité ici, c'est celui de la force écrasante que représente l'anglais et en même temps, la menace réelle

d'« oubli[1] » du français. La deuxième condition interne de ce débat sur le devenir de notre identité, c'est le fait objectif que le Québec ne constitue pas un État au sens plein, c'est que la nation francophone du Québec ne se confond pas dans ce fantasme moderne de fusion qu'est l'État-nation. Comme sujets de la nation, n'étant pas fusionnés à l'État, l'identité se vit comme une crise, comme une tension. Or, il faut ajouter que le fantasme de l'État-nation et le processus historique qui lui correspond sont tout à fait en crise. Enfin, comme condition objective externe, on ne peut contester la menace de l'uniformisation du monde. Il ne s'agit donc pas seulement de la présence de l'anglais au Québec mais en même temps de l'uniformisation du monde par l'hégémonie d'une seule culture qu'il est inutile de nommer. Une autre condition externe mondiale, à propos de l'Occident, et qui pèse sur les transformations de cette identité, c'est le nouveau rapport à la démocratie qui se dessine partout, une démocratie de plus en plus civile et de moins en moins étatiste, des sujets politiques restreints traduisant des intérêts particuliers dans des ensembles de plus en plus larges, voire supranationaux.

Sur le plan des conditions subjectives, le vécu d'un grand nombre, je nommerais 1'humiliation qui a présidé à 1'éveil du mouvement national et qui ne correspond donc pas à un nationalisme triomphant. On reconnaît là le sentiment de fragilité qui nous définit.

Double conséquence

Ces conditions objectives et subjectives se traduisent dans un nombre d'aspirations qui animent le moment présent. L'aspiration dominante la plus agressive actuellement est celle de

[1] Le thème de « l'oubli du français » est emprunté à Jean Larose dans *La petite noirceur*, Montréal, Boréal-Express, 1988. Je le reprends dans *Conjonctures*, N°10-11.

la *nostalgie d'un Québec compact,* national, *monolithique.* Et la deuxième, c'est le difficile deuil de l'indépendance, d'une reconnaissance de soi légitimée par l'État. Ces deux aspirations, ces deux caractéristiques, se traduisent encore par un désir étatiste, le désir de s'accomplir comme nation à travers un État bien à soi, désir lancinant, prédominant. Ce désir, cette nostalgie se substitue à un intérêt réel pour le devenir de la société civile. De façon plus explicite, disons que ces aspirations se traduisent en deux temps.

Premier point : les caractéristiques contradictoires du nationalisme québécois — qui avait pris pour thème dans les années soixante « Maîtres chez nous » — se remarquent d'abord par un nationalisme hanté par le *fantasme de l'unité,* le fantasme d'un désir unificateur qui impliquerait la disparition des différences dans un Québec uni, utilisant pour légitimation la nécessité de la survie. «*Il faut être semblables pour survivre,* devra-t- on entendre, *il faut être semblables pour être plus forts.* » Enfin, il faudra subordonner le projet de société au projet national, en faisant passer au second rang, dans une stratégie voulue ainsi, pensée ainsi, la question du rapport de la Société et de l'État, après celui de 1'affirmation nationale.

Deuxième point : un nationalisme hanté par le désir d'État, c'est-à-dire un nationalisme québécois sous-tendu par une idéologie étatiste, c'est-à-dire croyance à l'effet que l'État, le « nôtre », serait le garant d'un véritable changement. Un nationalisme qui confère à l'État, de façon imaginaire, un pouvoir de dissolution des différences et donc d'affirmation d'une identité compacte ou unifiée. Elle n'est pas culturelle, elle est étatiste. Cette conception instrumentale et autoritaire du changement se fonde aussi sur une conception du monde qui se trouve, pour la conception socialiste, plutôt du côté de Lénine que du côté de Gramsci. C'est en même temps le mythe de 1'État-nation.

Autre conséquence, on voit apparaître des discours, des porte-parole et des supporteurs du mouvement national, à gauche comme à droite, qui fondent leur argumentation sur une vision uniformisante de l'identité québécoise, une vision monolithique, dans laquelle chacun serait supposé se reconnaître. Pourtant, de plus en plus nombreux sont ceux qui se trouvent aux marges de cette identité monolithique. Le Québec est devenu pluraliste et tous ont droit au pays. Or, on trouve dans ce discours un instinct de préservation inspiré de la même logique que celle du film *Disparaître.* Les acteurs sociaux qui se réclament de la survie culturelle sont à fortiori les défenseurs et les protecteurs du passé. Leur rôle est de conserver. Ils ont *l'âme des patriarches,* en ce qu'ils se veulent dépositaires de la légitimité d'une époque révolue, des nostalgiques d'un Québec d'autrefois, une vision de la restauration d'un Québec monolithique d'avant les années soixante, déchiré par d'impossibles deuils, l'abandon de la France, l'échec du Référendum et par la difficile entrée dans un monde nouveau.

Dans un article paru dans le numéro précédent de *Conjonctures,* Thierry Hentsch cite le texte bouleversant de Sloterdjik comme suit : «*Mortellement, il faut le redire, l'autoconservation de soi porte en elle-même la mort de l'autre et tisse elle-même avec la mort un rapport d'hostilité stérile et destructeur. La mort devient ce qu'il faut éviter par tous les moyens.* » Dans le contexte de ce débat, ces lignes doivent en effet être méditées.

En guise de conclusion, j'aimerais illustrer mes propos à l'aide d'un poème de Pierre Perreault. La forme poème est celle qui correspond peut-être le mieux à la difficile condition du Québécois. Personne ne reprochera à Pierre Perreault de manquer de sentiment national. Ce poème est très bref. Avant d'en faire la lecture, il est utile de faire un bref détour sémantique, parce qu'en le lisant à plusieurs reprises, on y décèle effectivement des termes qu'il faut peut-être clarifier. Dans ce poème on trouve des mots comme « génétique »,

« généalogie », « généalogique ». « Généalogie» vient du mot *genos,* c'est-à- dire race. Dans la « généalogie », on établit la suite des ancêtres, la filiation d'une famille sous-tendue de façon archaïque par l'idée de race. Le « génétique », c'est la science qui étudie le phénomène de l'hérédité, c'est-à-dire de filiation, d'ascendance. On trouve actuellement dans le discours québécois, un souci généalogique : on entend de plus en plus souvent l'expression « Québécois de souche », Le *Dictionnaire des difficultés de la langue française du Québec* souligne une expression courante au Québec qui serait « faire souche ». « Faire souche» veut dire « avoir des descendants ». Alors à l'aide de ces définitions, voici le poème de Pierre Perreault que je divise en deux parties.

Première partie. II dit :

Rien n'est plus génétique que la couleur des yeux
Mais qu'importe la couleur des yeux
Rien n'est plus culturel que la généalogie
Mais qu'avons-nous besoin d'ancêtres
Rien n'est plus généalogique que la langue maternelle
Mais peut-être parviendra-t-on à se passer de mère

Et la deuxième partie du poème dit :

Mais comment parviendra-t-on à se passer de la langue
De sein en bouche et de bouche en oreille
Par le truchement des mères
Comme plus de vie.

C'est pourquoi, parodiant Fernand Dumont, Pierre Perreault dit enfin « Faute de mieux, je parle comme ma mère ».

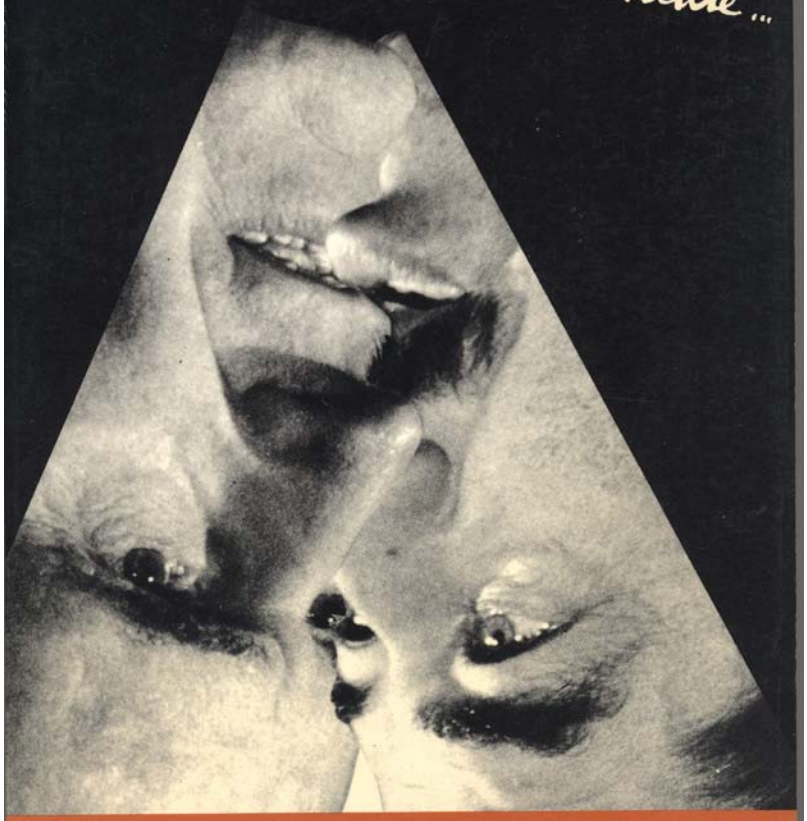
Le thème de ce débat était donc la redéfinition de l'identité. En termes d'identification subjective, deux modes d'identification se dessinent actuellement : une tendance à l'identité

culturelle reposant sur un *fantasme généalogique,* que j'appellerai tendance à « *l'identité homogénique* ». Elle se situe dans la plus droite symbolique patriarcale. D'autre part s'y oppose une forme d'identité éclatée que j'appellerai « *l'identité hétérogénique* ». Comme dit Pierre Perreault, « Faute de mieux, je parle comme ma mère », c'est dire que le pays est porteur d'enfants multiples et chacun a droit à la singularité. La figure de la nation québécoise devient, elle aussi, multiculturelle.

En conclusion, la situation du français au Québec, tant interne, ici, qu'internationale, qu'externe, c'est la figure de la diversité infra et supranationale du monde de demain, c'est la figure de l'éclaté. Cette hétérogénéité est constitutive du fait francophone pour trois raisons : parce qu'il se constitue contre l'uniformisation par l'anglais, par la complexité positive des rapports nord-sud qui le traversent, et enfin par l'apport interne d'un multi-ethnisme généreux, qui nous annonce que la nouvelle identité du Québec, c'est celle qui dessine l'imaginaire, c'est-à-dire celle de nos enfants. En ce sens, le principe homogène et unifiant qu'apporte l'idée de nation (et ses politiques d'intégration et d'assimilation) renvoie à la figure du père, chargé d'assurer la lignée, la descendance ; la mère, elle, si elle ne reproduit pas l'ordre de la lignée, transmet-elle pourtant le lien : la langue. Et encore, à chaque naissance, elle incarne par ses enfants, le très beau *risque de l'inconnu.* L'imaginaire des patriarches se dit certitude. Celui de la mère est *promesse.*

CONJONCTURES 14

Raconte encore, Schéhérazade...



REVUE QUÉBÉCOISE D'ANALYSE ET DE DÉBAT

Paroles secrètes du peuple sans lieu

par Giorgio Agamben

L'article qui suit est paru dans le premier numéro de *Luogo comune*, une revue italienne pour laquelle nous avons une certaine sympathie surtout quand, de manière un peu arrogante et prétentieuse, elle propose de « sauver les phénomènes à l'aide des idées, représenter les idées dans les phénomènes » et vise à « un court circuit immédiat » ... « entre les avances théoriques et les détails empiriques »; un revue qui croit que « le moment où recommencer à être réalistes s'approche. Tout en sachant que réalisme, aujourd'hui, signifie savoir penser de manière paradoxale et extrême. Que, se tenir aux faits, demande une imagination hors mesure. ».

L'auteur de l'article, Giorgio Agamben, en partant de la considération que « nous n'avons, [...] aucune idée de ce qu'est un peuple ou une langue », fait une lecture, au bas mot très subjective, d'un petit livre de A. Becker-Ho sur « un facteur négligé aux origines des argots des classes dangereuses » et amorce un court circuit qui devrait nous amener à imaginer que « tous les peuples sont des bandes et coquilles, toutes les langues sont des jargons et des argots » et à réfléchir sur le fait qu'« aujourd'hui le peuple n'est que le support vide de l'identité étatique ».

Nous : au Québec, au moment où la COMMISSION vient de terminer sa première phase de travail (mais ça aurait pu être en Slovénie ou en Lituanie, au Congo dans les années 1950, en Italie ou en Hongrie à la fin du XIXe siècle). Nous, assez confiants pour ne pas croire comme P. Gravel que les Québécois sont « dans une béate indifférence » et donc guettés par « des politiciens opportunistes », les politiciens ne nous semblant pas plus opportunistes que les médecins ou les maçons ou ... le peuple. Nous, assez vieux

pour sourire gras à l'incitation de J.Y. Morin à « avoir derrière la volonté du peuple » et pour ne pas croire que R. Degrandpré était bien mieux — pour le peuple Québécois — que le président des caisses populaires. Nous, assez cyniques pour penser que tout grand projet n'est qu'un leurre — dont on ne peut pas se passer — qui reste un leurre. Nous, assez optimistes pour croire que l'état Québécois ne sera pas pire que l'état Canadien et qu'il y a toujours des deuxièmes chances. Nous, assez *fuckés* pour penser que derrière les couinements distingués de beaucoup d'entre nous il y a un fond, notre paysannerie pas trop lointaine, qui permettra de bâtir des communautés « vivantes ».

* * *

Les tsiganes font leur première apparition en France au cours des premières décennies du XVe siècle, dans une période de guerres et de désordres, sous forme de bandes qui disaient venir d'Égypte et étaient guidées par des individus qui se définissaient comme ducs *in Egypto pavo* ou comtes *in Egypto minori :* « C'est en 1419 que les premiers groupes tsiganes sont signalés sur le territoire de la France actuelle [...] Le 22 août 1419, des *Sarrasins* étaient apparus dans la petite ville de Châtillon-en-Dombe [...] le surlendemain, cette troupe arriva à six lieues de là, au faubourg Saint-Laurent de Mâcon [...] sous les ordres d'un certain André, duc de la petite Égypte [...] Durant le mois de juillet 1422 [...] une bande plus nombreuse descendait en Italie [...] En août 1427, les tsiganes apparaissent pour la première fois aux portes de Paris. Ils ont traversé une partie de la France en guerre [...] La capitale est occupée par les Anglais [...] Des bandits pillent toute l'île de France. Déjà certaines bandes, dirigées par des ducs ou des comtes *in Egypto parvo* ou *in minori Egypto*, ont franchi les Pyrénées et poussé jusqu'à Bar-

celone. » (François de Vaux de Foletier, Les Tsiganes dans l'ancienne France).

C'est plus ou moins à la même période que les historiens font remonter la naissance de l'argot, langue secrète des *coquillards* et des autres bandes de malfaiteurs qui prospèrent dans les années tourmentées qui marquent le passage de la société médiévale à l'état moderne : « Et est vray commil dit que les dits coquillards ont entreulx un langaige exquis, que aultres gens ne scevent entendre, s'ils ne l'ont reveley et aprins par lequel langaige ils cognoissent ceulx qui sont de ladite Coquille et nomment proprement oudit langaige tous les faicts de leur secte » (Déposition de Perrenet le Fournier au *Procès des Coquillards*.)

En mettant tout simplement en parallèle les sources relatives à ces deux faits, Alice Becker-Ho, dans *Les Princes du Jargon* (Édition G. Lebovici, Paris 1990), a réussi à réaliser le projet benjaminien d'écrire une œuvre originale composée presqu'entièrement de citations. La thèse du livre est apparemment anodine : comme le sous-titre l'indique (« un facteur négligé aux origines de l'argot des classes dangereuses »), il s'agit de montrer la dérivation d'une partie du lexique de l'*argot du Rom*, la langue de tsiganes. Un « glossaire » succinct mais essentiel, à la fin du volume, dresse une liste des mots de l'argot « qui ont un écho manifeste, pour ne pas dire une origine certaine, dans les parlers gitans d'Europe ».

Cette thèse, qui ne sort pas du domaine de la sociolinguistique, en implique, toutefois, une autre bien plus significative : comme l'argot n'est pas une langue au sens propre, mais un jargon, les tsiganes ne sont pas un peuple, mais les derniers hors-la-loi d'une autre époque : « les Gitans sont notre moyen âge conservé; classes dangereuses d'un autre temps. Les mots gitans passés dans les différents argots sont comme les Gitans eux-mêmes qui, dès leur apparition, ont adopté des patronymes des pays parcourus — *gadjesko nav* — , per-

dant en quelque sorte leur « identité » sur le papier, aux yeux de tous ceux qui croient savoir lire ».

Cela explique pourquoi les savants n'ont jamais réussi à éclaircir le mystère de l'origine des tsiganes, ni à connaître vraiment leur langue et leurs coutumes : l'enquête ethnographique est rendue impossible par le fait que les informateurs mentent systématiquement. Pourquoi cette hypothèse, certainement originale, mais qui concerne une réalité somme toute populaire et linguistique, est-elle importante ? Benjamin a écrit quelque part que, dans les moments cruciaux de l'histoire, le coup décisif doit être assené avec la main gauche, en agissant sur les pivots et les rotules de la machine du savoir social. Quoique Alice Becker-Ho se tienne discrètement dans les limites de sa thèse, il est probable qu'elle soit parfaitement consciente d'avoir déposé dans un nœud de notre théorie politique une mine qu'il s'agit tout simplement de faire éclater. Nous n'avons, en effet, aucune idée de ce qu'est un peuple ou une langue (on sait très bien que les linguistes ne peuvent construire une grammaire, c'est-à-dire cet ensemble unitaire doté de propriétés descriptibles qu'on appelle langue, qu'en prenant pour acquis le *factum loquendi*, c'est-à-dire le simple fait que les hommes parlent et s'entendent entre eux, ce qui reste tout à fait hors de portée pour la science), et, pourtant, toute notre culture politique est fondée sur la mise en relation de ces deux notions. L'idéologie romantique, qui a opéré sciemment cet attelage et, de cette manière, a largement influencé la linguistique moderne et la théorie politique encore dominante, a cherché à éclaircir quelque chose d'obscur (le concept de peuple) avec quelque chose d'encore plus obscur (le concept de langue). A travers cette correspondance biunivoque ainsi établie, deux entités culturelles contingentes aux contours indéfinis se transforment en des organismes quasi naturels, doués de caractères et de lois propres et nécessaires. Car, si la théorie politique doit présupposer sans pouvoir l'expliquer le *factum pluralitatis* (nous appelons ainsi, avec un terme étymologiquement

lié à celui de *populus*, le fait que les hommes forment une communauté) et si la linguistique doit présupposer sans l'interroger le *factum loquendi*, la correspondance simple entre ces deux faits fonde le discours politique moderne. La relation *gitans-argot* questionne radicalement cette correspondance au moment où elle la reprend parodiquement. Les tsiganes sont au peuple ce que l'argot est à la langue; mais cette analogie d'un instant illumine en un éclair la vérité que la correspondance langue-peuple était censée cacher : *tous les peuples sont des bandes et des coquilles, toutes les langues sont des jargons et des argots*. Il ne s'agit pas d'évaluer ici l'exactitude scientifique de cette thèse, mais de ne pas laisser s'enfuir sa puissance libératrice. Pour ceux qui ont su la fixer fermement, les machines perverses et tenaces qui gouvernent notre imaginaire politique perdent d'un coup leur pouvoir. Qu'il s'agisse, d'ailleurs, d'un imaginaire devrait, désormais, être clair pour tous, aujourd'hui que l'idée de peuple a perdu depuis belle lurette toute réalité substantielle. Aussi en admettant que cette idée ait déjà eu un contenu réel, au delà de l'insipide catalogue de caractères dressé par les vieilles anthropologies philosophiques, elle a été vidée de tout sens par ce même État moderne qui se présentait comme son gardien et son expression : malgré les bavardages des hommes de bonnes intentions, aujourd'hui le peuple n'est que le support vide de l'identité étatique et c'est uniquement en tant que tel qu'il est reconnu. Pour ceux qui nourrissent encore quelque doute à propos de cela, un coup d'œil à ce qui se passe autour de nous est, de ce point de vue, très instructif : si les puissants de la terre déplacent leurs armées pour défendre un *état sans peuple* (le Koweit), les *peuples sans état* (Kurdes, Arméniens, Palestiniens, Basques, Juifs de la diaspora) peuvent au contraire être opprimés et exterminés impunément, afin qu'il soit clair que le destin d'un peuple puisse être seulement une identité étatique et que le concept de « peuple » n'a de signification que s'il est recodifié dans celui de nationalité. D'où, aussi, l'étrange statut des langues sans dignité

étatique (Catalan, Basque, Gaélique ...) que les linguistes traitent naturellement comme des langues, mais qui dans le concret fonctionnent plutôt comme des jargons ou des dialectes et assument presque toujours une signification politique.

L'enchevêtrement vicieux de langue, peuple et état, est particulièrement évident dans le cas du sionisme. Un mouvement qui voulait la constitution en état du peuple par excellence (Israël), s'est senti obligé de réactualiser une langue purement culturelle (l'hébreux) qui avait été remplacé dans l'usage quotidien par d'autres langues et dialectes (le ladino, le yiddish). Mais, aux yeux des gardiens de la tradition, cette réactualisation de la langue sacrée apparaît comme une grotesque profanation, dont un jour la langue se serait vengée (« Nous vivons dans notre langue» écrivait Scholem à Rosenzweig le 26 décembre 1926 «comme des aveugles qui marchent aux bords d'un abîme ... cette langue est chargée de catastrophes ... un jour elle se révoltera contre ceux qui la parlent »).

La thèse selon laquelle tous les peuples sont des gitans et toutes les langues des jargons, rompt cet enchevêtrement et nous permet de regarder autrement les expériences du langage [...] Ainsi, le *trobar clos* des troubadours provençaux est lui-même, de quelque manière, la transformation de la langue d'oc dans un jargon secret (un peu comme ce que fit Villon, en écrivant certaines de ses ballades dans l'argot des coquillards) mais ce dont ce jargon parle ce n'est qu'une autre figure du langage, marqué comme lieu et objet d'une expérience d'amour. Et, pour en venir à des temps plus proches des nôtres, on ne s'étonnera pas, dans cette perspective, que, pour Wittgenstein, l'expérience de la pure existence du langage (du *factum loquendi*), pouvait coïncider avec l'éthique et que Benjamin confiait à une « pure langue », irréductible à une grammaire et à une langue particulières, la figure de l'humanité délivrée. Si les langues sont les jargons couvrant

la pure expérience du langage, tout comme les peuples sont les masques, plus ou moins réussis, du *factum pluralitatis*, alors notre devoir ne peut certainement pas être de construire ces jargons en grammaires, ni de recodifier les peuples dans des identités étatiques; au contraire, c'est seulement en cassant en un point quelconque la chaîne du langage-grammaire(langue)-peuple-état que la pensée et la praxis seront à la hauteur de l'époque que nous vivons. Les formes de cette interruption, où le *factum* du langage et le *factum* de la communauté se font jour pendant un instant, sont multiples et varient selon les temps et les circonstances : réactivation d'un jargon, *trobar clos*, pure langue, pratique minoritaire d'une langue grammaticale ... En tout cas il est clair que l'enjeu n'est pas seulement linguistique ou littéraire, mais, avant tout, politique et philosophique. Le livre d'Alice Becker-Ho n'est pas un essai de sociolinguistique, mais un manifeste politique.

CONJONCTURES 15

DU VERBE ET DE LA CHAIR

LA NATION VUE D'EN HAUT

IRAK: LA MUTILATION DES MYTHES

REVUE QUÉBÉCOISE D'ANALYSE ET DE DÉBAT

La nation vue d'en haut et d'en dedans*

par Peter Sloterdijk

Que signifie le mot « nationalité » en cette fin du deuxième millénaire de l'ère chrétienne ? Pourquoi le problème national se pose-t-il de manière aussi soudaine et aussi véhémente dans de nombreuses parties du monde à ce moment particulier de l'histoire ? Pourquoi autant de philosophes et de politiciens sont-ils d'un tel mutisme sur ces questions nationales qui sont une fois de plus devenues si pressantes ? Il semble bien que, si nous voulions comprendre dans toute leur profondeur les aspects publics de l'existence humaine, nous ayons besoin d'une nouvelle philosophie des nationalités. Il nous sera toutefois impossible de saisir vraiment ce que sont les nations aussi longtemps que nous ne repenserons pas de fond en comble le rôle qu'elles jouent dans la naturalisation des êtres humains en tant que citoyens du monde.

C'est sous le mode ontologique que je commencerai ma discussion de la question des nationalités. Examinons d'abord les conditions dans lesquelles les êtres humains vivent leur rapport au monde, alors que l'histoire est chauffée à blanc, qu'elle s'accélère à l'extrême, qu'elle défie toute espèce de contrôle. La question que je veux examiner est la suivante : quel sens cela a-t-il de s'éveiller à la vie consciente en un temps où la question du monde lui-même se pose d'une manière plus dramatique qu'à aucun autre moment de l'histoire

* Cet essai est une version augmentée du chapitre 4 de l'ouvrage de Peter Sloterdijk *Versprechen auf Deutsch. Rede über das eigene Land* (Frankfurt, Suhrkamp, 1990) et il a été présenté comme conférence publique à la Société de philosophie de Montréal le 13 février 1991. Traduit de l'allemand par François Latraverse.

humaine ? On trouve déjà un symptôme de cette nouvelle situation dans le lexique actuel : de nouveaux termes sont devenus courants, qui clignotent comme autant de voyants d'urgence et indiquent que la grande expérience est entrée dans une phase critique.

L'*experimentum mundi* n'est maintenant plus quelque chose qui n'existerait que dans la tête des mystiques, des philosophes, des leaders religieux ou des hommes d'État. Maintenant, les expressions « guerre mondiale », « religion mondiale », « politique mondiale », « économie mondiale » et « informations mondiales » font référence à des phénomènes qui sont d'une explosive réalité. Elles désignent des processus d'une extraordinaire complexité, pourvus de dynamiques internes incalculables et de forces de propulsion extrêmes. Un monde qui a besoin de tels termes pour décrire sa propre condition est devenu une espèce de réacteur nucléaire qui produit sa propre énergie. Devant nos yeux s'enfante sans cesse un nouvel état du monde collectif, autant d'un point de vue technologique que d'un point de vue psychologique. L'événement fondamental, celui qui constitue le défi le plus radical pour l'esprit, c'est l'émergence du monde comme une entité mondiale. Nous vivons dans l'ère d'une grande réaction en chaîne créatrice de monde et qui survient grâce à l'intelligence humaine. Un esprit qui cherche à imaginer cet événement afin d'en évaluer la portée se heurte immédiatement aux limites de ses propres capacités de représentation, la principale raison en étant que toute tentative de ce genre, si elle est conduite sérieusement, mène inévitablement à la conclusion que ce pouvoir de pensée et de représentation fait lui-même partie de cet événement fondamental, qui le motive et l'emprisonne. Les pensées que nous pouvons avoir au sujet de cet événement, les représentations que nous nous en donnons demeurent la propriété de l'événement lui-même. Quoi que nous puissions être par ailleurs, nous demeurons essentiellement des molécules pensantes qui appartiennent à cette réaction en chaîne cognitive qui s'appelle la

modernité. Bien que toutes les affaires du monde contemporain proviennent de l'interaction de cerveaux humains, aucun cerveau individuel ne peut maintenant se faire une image adéquate de ce que la société des cerveaux a mis en marche par ses activités planétaires.

C'est là ce qui est particulièrement stimulant d'un point de vue philosophique. Quel sens cela a-t-il de venir au monde alors que ce monde lui-même devient de plus en plus dense, de mieux en mieux informé, à chaque instant plus rapide et plus dangereux qu'il ne l'a jamais été auparavant ? Comment les êtres humains peuvent-ils réagir devant une situation produite par cette double irruption, d'une part, leur irruption dans le monde et, d'autre part, l'irruption, la concentration subite du monde comme monde ? Jusqu'où cette venue au monde doit-elle être la disparition de tout ce qui a jusqu'à présent été l'expérience du monde ? En quel sens le surgissement du monde comme monde peut-il être aussi décrit comme une explosion et une inflation de tous les contextes et de toutes les relations ? Et, finalement, quel peut être le rôle d'un seul pays, d'une seule nation dans ce processus historique d'une expansion irrésistible, dans ce processus où le monde devient mondial en un sens totalement neuf ?

Commençons par un examen géographique à partir d'un point de vue relativement élevé. J'aimerais en fait essayer d'aborder la question nationale à partir du plus haut point d'observation accessible et je demande au lecteur d'être patient si le long détour qui nous conduira aux questions terrestres, considérées d'en haut, ne semble pas répondre de manière immédiate aux préoccupations habituelles que suscitent les nations.

Je crois que la plupart des Occidentaux d'aujourd'hui doivent se sentir directement ou indirectement affectés par l'apparition d'une nouvelle science que nous pourrions appeler la météorologie politique. Une telle science est en train de remplacer la bonne vieille géographie de notre enfance.

Les météores, comme nous l'avons alors appris, sont des objets qui tombent du ciel. C'est d'après cette définition que la météorologie, science du temps qu'il fait ou qu'il fera, s'est constituée – ne serait-ce que nominalement – comme une théorie des précipitations, c'est-à-dire comme l'étude de ces choses qui nous viennent d'en haut. Depuis quelques années, nous avons cependant affaire à un nouveau type de précipitation : ce sont les satellites en chute libre, les corps célestes artificiels périmés, les stations orbitales défectueuses, et aussi, pour finir, cette radioactivité vagabonde qui nous vient des explosions nucléaires conjuguées avec l'action classique des vents et des nuages. En regard de ce que nous avons pris l'habitude de voir tomber du ciel, tous ces phénomènes sont nouveaux, et c'est à cause d'eux que la météorologie politique prend son sens en tant que description des réalités les plus récentes. Cette météorologie doit être comprise comme une discipline historique; c'est un trait caractéristique de notre époque que même la science du temps doive faire partie de l'histoire et de la théorie politique. Ce n'est en effet qu'assez récemment que les êtres humains ont pu voir des objets qu'ils ont fabriqués eux-mêmes – leurs « propres » objets – leur retomber sur la tête. Lorsque nous scrutons les cieux, nous n'éprouvons plus seulement cette dilatation de l'âme que crée l'effroi des espaces infinis, car l'origine de ce qui nous vient d'en haut ne se trouve plus seulement du côté des dieux et des nuages, mais aussi dans les usines des technologies les plus récentes et les plus développées. Le résultat de tout cela, c'est que l'humanité fait face à une nouvelle catégorie de phénomènes météorologiques. Vous vous rappelez peut-être cette nouvelle qui a alarmé la presse mondiale il y a quelques années : un laboratoire spatial soviétique pourvu d'un réacteur atomique avait quitté son orbite et devait s'écraser quelques semaines plus tard quelque part sur la Terre. Les médias étaient remplis de bulletins au sujet de cette station spatiale et de sa dérive vers la stratosphère. À ce moment, tous les membres

du genre humain participaient à une grande loterie nucléaire. Ils avaient une chance minuscule mais néanmoins réelle que le premier prix tombe juste à leurs pieds. L'affaire a eu un dénouement peu spectaculaire, car ce météore est retombé sur terre dans une région à peine habitée, quelque part en Australie, je crois. Depuis, pour ce qui est des préoccupations météorologiques des nations industrialisées, le sujet a pris un virage abrupt. Ce qui nous préoccupe au premier chef maintenant, ce sont les théories du climat, les problèmes liés aux émissions toxiques, les gaz et leur température ou les moyens de filtrer les rayons cosmiques, de sorte que la théorie des météores politiques doit se développer, pour le moment, sans la participation active du grand public.

Quoi qu'il en soit, les nouveaux corps célestes artificiels, même s'ils ne quittent pas leur orbite, jouent pour la conscience de soi des êtres humains un rôle qu'il ne faudrait pas négliger. La raison en est que parmi les nombreux satellites qui poursuivent actuellement leur course orbitale autour de la Terre, il en est dont les caméras et les systèmes de transmission sont braqués en permanence sur la Terre elle-même. Ces yeux artificiels, pour la plupart des satellites militaires ou destinés à la prévision météorologique, ont pour l'expérience d'elle-même qu'a l'humanité dans sa résidence terrestre une signification beaucoup plus grande que ce que nous commençons d'apercevoir. Nous ne sommes en général pas conscients des effets qu'a sur nous le fait de recevoir chaque jour les images de la Terre que nous envoient ces yeux des stations orbitales. Nous qui vivons dans la télésphère du monde industrialisé, nous sommes sans cesse conditionnés à une nouvelle vision du globe, dont la nouveauté est parfaitement révolutionnaire. Qu'ils y pensent ou non, les habitants de la Terre se sont depuis longtemps habitués à une façon de voir qui détermine nécessairement une nouvelle façon de s'observer, de se comprendre et finalement de se réfléchir. Ce n'est en effet pas rien que de voir la Terre, chaque jour, représentée d'en haut et de l'extérieur. Les images

des satellites nous entraînent dans une véritable révolution copernicienne de la vision. Il y a eu un temps où contempler les cieux était une façon naïve d'anticiper cette pensée philosophique qui devait élever les êtres humains au-dessus et au-delà du monde, en une *ascension* qui permettrait de voir l'éternité. Mais en octobre 1957 quelque chose s'est produit qui a entraîné un renversement des plus vieux regards de l'humanité : le premier satellite fut lancé au-dessus de la Terre et le rêve astronautique passa d'une version littéraire à une version technologique. En très peu de temps, cette partie de l'espace qui est la plus rapprochée de la Terre fut remplie d'yeux qui réalisaient l'incarnation technique de cette antique image des dieux nous regardant depuis les cieux. Nous avons ainsi, depuis le début des années 60, été les témoins d'un renversement de l'astronomie : nos regards ne vont plus de la Terre vers les cieux, mais plutôt de l'espace vers la Terre. Pour la première fois, quelque chose comme la « planète bleue » s'est mis à exister pour nous. La géographie est devenue une discipline qui embrasse l'étude du ciel et quiconque vient au monde aujourd'hui y vient comme le citoyen d'une étoile ennuagée qui se photographie elle-même, y vient à la croisée de la conscience et de l'univers.

J'admets que cette digression n'aide pas à revenir à la question, dont je soulignais l'urgence, d'un point de vue national clair. Pour la caméra montée sur Meteosat 1 (ou sur Geos 7), les catégories que sont la France, l'Allemagne, la Suisse, l'Italie, etc. existent tout aussi peu que tout ce qui, loin en bas, est historique, symbolique, et humain. Pour choisir un exemple qui fait présentement l'objet de beaucoup de débats, le territoire qu'on appelle « Allemagne » est, lorsqu'on le regarde d'en haut, perdu quelque part au milieu de la surface multiforme de la plus grande masse terrestre de la planète. Si on regarde les choses à partir du plus haut point de vue accessible, il n'y a ni Allemagne en tant qu'entité étatique délimitée, ni Question allemande. Nous ne pouvons parler de ces deux entités qu'une fois que nous avons perdu beau-

coup d'altitude et que nous avons renoncé à ce détachement libérateur par rapport aux conditions terrestres. Mais lorsque la conscience d'un individu devient, ne serait-ce qu'un instant, semblable à celle des satellites, c'est-à-dire lorsqu'elle devient authentiquement terrestre, excentrique et souveraine, il ne peut plus se penser simplement comme appartenant à un fragment d'une propriété politique terrestre, comme cela était auparavant permis par un processus d'identification simple. À partir de ce changement de perspective, on a du mal à comprendre comment les êtres humains ont pu avoir assez peu d'estime d'eux-mêmes pour se considérer comme des parties de nations et de territoires. La simple idée que les êtres humains appartiennent à des territoires apparaît alors comme l'effet d'une hypnose, d'une possession par une sorte de démon de l'arbitraire ou d'une narcose au rabais. Ce n'est qu'à proportion qu'ils méconnaissent leur position planétaire que les habitants de la surface de la Terre peuvent se représenter eux-mêmes comme les sous-produits d'un petit morceau d'immobilier ou se sentir chez eux dans l'étroit horizon conceptuel de l'animal politique. Les yeux des satellites nous regardent d'en haut avec la générosité des dieux et une indifférence totale, insensible à toutes ces petites différences qui constituent le monde pour les enfants d'en bas. Tout être qui s'identifie avec moins que la Terre tout entière se voit ainsi déclassé au regard de cette nouvelle perspective. Ce sont en fait les satellites météorologiques qui enseignent aux habitants de la fin du vingtième siècle leurs principes d'éducation civique.

Si nous passions de la météorologie politique à l'histoire humaine considérée d'un point de vue plus terrestre, nous devrions, parmi bien d'autres choses, écrire l'histoire de cette intelligence qui a construit les satellites, une histoire qui devrait comprendre le récit de la conquête de l'espace, les médias, les nouvelles, etc. Au cours de cette histoire, nous rencontrerions de nouveau des noms de nations, des noms qui se sont écrits au cours du processus de nos révolutions co-

gnitives. Les savants, les techniciens et les industriels des nations européennes ont joué un rôle non négligeable dans le déploiement de cette perspective satellite, qui « voit » tellement plus que le pays que nous avons « en propre », et qui ne le reconnaît du reste même pas comme tel. La géographie d'en haut tend à effacer les pays et une nation donnée ne sert que d'ancrage à un point de vue supranational. On ne peut diffuser tous les soirs les images des satellites dans tout l'hémisphère nord et continuer d'espérer endoctriner les populations dans ces frontières internes et externes qui ont déjà été d'un si grand secours pour donner une forme psychologique à l'identité nationale. La vision d'en haut montre l'absurdité qu'il y a pour les citoyens des états modernes à vouloir être moins souverains que les fronts froids qui viennent de Scandinavie et les zones de basse pression en provenance de l'Atlantique. C'est aussi pour cette raison que la météorologie constitue le paradigme de la structure future de la conscience politique.

J'espère qu'on ne recevra pas ces pensées *seulement* comme un exercice antipatriotique. On accuse souvent l'esprit allemand d'avoir un désir irrépressible du romantisme des grands espaces. Qu'est-ce qui pourrait être plus allemand, en ce sens, qu'une conscience planétaire cherchant son identité du côté de l'optique excentrique des lentilles des satellites? Mais je ne souhaite pas m'engager plus avant dans cette ascension. En considérant les questions de nationalité au moyen d'un télescope, le risque est trop grand de les perdre de vue totalement. De plus, le ton humoristique n'est sans doute pas le plus indiqué pour traiter des questions politiques, en particulier au moment où des événements d'une importance immense surviennent dans la portion européenne de la surface de la Terre.

Pour rescaper les phénomènes géographiques, je vais m'approcher le plus possible des événements nationaux, en tentant d'adopter cette fois un point de vue endoscopique. Je

m'attacherai surtout à des sujets allemands, bien que le point de vue endoscopique permette de pénétrer à l'intérieur de n'importe quel corps ou de n'importe quel pays, car les nouvelles techniques endoscopiques transmettent des images de l'intimité des Allemands aussi bien que de tous les autres individus. Elles nous permettent d'observer littéralement *in statu nascendi* cette question allemande qui a récemment été ravivée. La science endoscopique, tout comme la science télescopique, peut changer fondamentalement l'image que nous avons de l'humanité. Au moyen de sondes très sophistiquées et de techniques de visualisation hautement développées, nous pouvons maintenant plonger au cœur de l'océan intra-utérin et observer la vie allemande évoluer *ab ovo*. Qui ne se souvient des premières photographies intra-utérines? Elles sont devenues banales, mais elles étaient sensationnelles à l'époque. Il n'y a qu'une dizaine d'années, elles nous ont donné la première vision rétroactive de nous-mêmes, une vision qui nous permettait de nous voir comme de petites créatures sous-marines. Depuis que la photographie est devenue fœtographie, la recherche scientifique a repoussé le seuil de l'invisible. Des choses qui étaient auparavant cachées dans l'obscurité la plus absolue peuvent maintenant être représentées et illustrées. Pour notre moderne curiosité, ce « jaillissement de pureté », pour reprendre l'expression de Hölderlin, n'est plus une énigme[1]. L'endoscopie projette la lumière du monde sur l'enfant à naître et l'illumine dans sa presque-existence pré-existentielle. Cette lumière qui pénètre le ventre révèle tellement de choses, ses lentilles saisissent la vie prénatale avec tellement de clarté qu'il nous semble la voir à la lumière du jour. L'œil intérieur

[1] «Énigme, ce qui naît jaillissement de pureté, À peine si / Le chant lui-même ose le révéler. Car / Tel tu fus à l'origine, tel tu demeureras / Quelle que soit la contrainte reçue de la Nécessité / Ou de l'éducation : le pouvoir le plus grand / Reste pourtant à la naissance et ce premier rayon / De la lumière qui vient bénir le nouveau-né». Hölderlin, «Le Rhin», *Hymnes, élégies et autres poèmes*, Paris, Flammarion, 1983, traduction française par Armel Guerne.

ne permet plus seulement la méditation, car, en tant que vision objectivée, il fait depuis longtemps partie de la pratique quotidienne de la médecine périnatale et de la gynécologie.

J'aimerais donner une tournure politique aussi à cette perspective endoscopique, de manière à attirer l'attention sur certains problèmes de gynécologie politique et de périnatalité philosophique. Celle-ci est la théorie de ce qui a trait à la naissance. En tant que discipline politique, son « objet » lui est fourni par ces relations totalement négligées de nos jours entre les affaires de l'État et les affaires de la naissance. Dans ce qui suit, je vais tenter de formuler quelques questions qui pourraient servir d'introduction à l'étrange logique de ces nouvelles sciences politiques de la naissance.

Où notre appartenance à notre « propre » pays commence-t-elle vraiment? En quel temps et en quel lieu l'origine véritable de l'être allemand se trouve-t-elle ? Où et quand commence pour nous le *Dasein* allemand ? De quelle source l'essence allemande, la germanité coule-t-elle ? Ne devons-nous pas, pour élaborer le récit d'une géographie intime, remonter à ces figures maternelles nationales, comme celles invoquées dans le *Faust* de Gœthe ? Qu'est-ce qui en vérité peut être plus gros de l'Allemagne qu'une femme enceinte, titulaire d'un passeport allemand, attendant d'être délivrée, comme on dit, d'un nouveau citoyen du monde ? La citoyenneté de cet enfant commence-t-elle par conséquent dans son état prénatal, ou la germanisation ne prend-elle force qu'après la naissance ? Un nouveau-né est-il d'abord un enfant du monde, un enfant encore neutre, avec des tendances cosmopolites, jusqu'à ce que son milieu familial et son contexte national le forcent à entrer dans le bon moule? Peut-être tous les sujets géographiques ne sont-ils que les objets d'un pillage, dérobés de leurs producteurs comme autant d'otages de la reproduction nationale. Ou la transmission de l'essence al-

lemande commence-t-elle déjà *matris in gremio*, comme si l'acte de la conception allemande originelle se produisait au moment de la fertilisation de l'œuf allemand ? Ou devrions-nous plutôt estimer que la germanisation du fœtus se produit à la fin du troisième mois de la gestation ? Quelles garanties d'origine les « bébés-éprouvettes » allemands présentent-ils ? Quelle est la « pureté d'origine » d'une vie qui a commencé grâce à un processus de fécondation *in vitro germanico* ? Devrait-on considérer que les enfants allemands de mères porteuses non allemandes sont déjà des immigrants ? Ne peut-on être allemand que si on a connu une espèce de « mise au point » intra-utérine en accord avec une ambiance allemande ? Le fait que le fœtus entende la voix de sa mère a-t-il une influence germanisante assez forte pour paver la voie à la nationalisation future du moi ? La préstructuration de l'oreille du fœtus par la voix de sa mère modèle-t-elle assez l'enfant à naître pour qu'il s'harmonise plus tard avec l'être national? Ou devrions-nous plutôt considérer comme décisif ce fait inattaquable d'un point de vue linguistique, qui est que les enfants de n'importe quelle provenance peuvent recevoir sans difficulté n'importe quelle langue du monde comme leur langue première ou leur langue « maternelle », pour peu qu'ils y pénètrent au bon moment ? Lorsque je vois pour la première fois la lumière du jour, est-ce que j'appartiens déjà vraiment à ce pays ? Existe-t-il une lumière spécifiquement allemande ? Ou mon immigration intérieure dans ce pays ne commence-t-elle pas plutôt au moment où j'apprends sa langue et où j'acquiers le droit de parler ?

Je suis bien conscient de ce que ces questions bizarres peuvent avoir de gênant ou même de blessant pour certaines personnes. Mon souhait est simplement de rompre ici de manière radicale avec les habitudes conventionnelles de ressentir et de penser, car ce n'est qu'en analysant la logique de ces étranges questions que nous pouvons nous préparer consciemment pour les changements qui ne sauraient man-

quer de marquer les études politiques de ce troisième millénaire, dont nous ne sommes séparés que par neuf années. Les nations ne pourront maintenir leur existence à long terme que si — par- delà les égoïsmes archaïques de la reproduction — elles deviennent conscientes de leur véritable fonction, qui est d'accueillir et d'intégrer la vie nouvelle. Au-delà des nationalismes, l'intelligence des peuples devra reconnaître le fait que la structure de toute vie humaine a une caractéristique fondamentale commune : son immigration dans un pays, dans une nation, dans une population, dans une culture. Nous devons par conséquent tous être considérés comme des immigrants, même si à travers l'histoire, les peuples et les états nationaux ont fait tout ce qui était en leur pouvoir pour enchaîner leurs descendants dans la cave populiste et pour les empêcher de concevoir d'autres possibilités d'existence que la leur. Ces peuples qui font l'histoire ont toujours cherché à effacer de la mémoire de leurs membres cet état d'ambiguïté prénatale qui a précédé leur intégration à la nation et les nations n'ont que trop ardemment cherché à confisquer la conscience des nouveaux arrivants, pour les marquer du sceau de la tribu et du territoire. La paresseuse politique de l'unilinguisme, encore très répandue, contribue aussi à condamner les immigrants qui viennent au monde à un isolement national que pratiquement rien ne pourra pénétrer.

Ce sont ces formes d'une conscience confisquée, d'une conscience unilingue et isolée qui seront balayées par les tendances déjà perceptibles du troisième millénaire. Ce n'est que si nous parvenons à ne pas concevoir instinctivement la naissance comme la production absolue d'un caractère national, ce n'est que si nous voyons la naissance comme une immigration que nous pouvons espérer être prêts politiquement et mentalement pour les exigences qui viennent : ce qui nous attend est un millénaire de migrations. Le vieux concept européen d'« invasion » recevra un contenu planétaire, avec toutes les promesses et les menaces que cela comporte. Les

potentiels de migrations qui augmentent sans cesse sur notre planète et atteignent des proportions sans précédent ne peuvent s'accommoder de la vieille logique de l'État national, et encore moins être contrôlés et intégrés par elle. On voit déjà des signes que dans l'avenir la politique intérieure consistera principalement en une politique d'immigration mondiale. Le côté négatif de cette politique est déjà visible sous la forme d'une expatriation hors du monde; cela constitue une menace immédiate pour cette très grande portion de l'humanité qui est isolée par la frontière qui sépare les riches des pauvres et qui sera stigmatisée comme l'objet d'une politique d'apartheid mondial.

La météorologie politique et la gynécologie politique sont toutes deux au service d'une géographie nationale, vue d'en haut et d'en dedans. Nous avons vu qu'en cette fin du vingtième siècle nous devons utiliser des méthodes entièrement neuves si nous voulons discuter dans des termes contemporains la question du pays que nous avons « en propre ». Les points de vue télescopiques et endoscopiques conduiront progressivement à une nouvelle conscience des origines, qui ne peut que dissoudre les vieilles relations entre le territoire et la conscience de soi. Les temps qui viennent seront difficiles pour les petites mentalités étatiques étroites. Bientôt on ne pourra plus dire « je suis allemand », « je suis suisse » ou « je suis français », sans devoir répondre aux questions : Qui a profité de toi de cette façon? Dans quel piège es-tu tombé? Pour l'intelligence de ceux qui sont ouverts au monde, les questions nationales seront une école d'ironie.

Si je devais risquer un pronostic philosophique quant à l'avenir des nationalités, je dirais que nous nous trouvons – du moins potentiellement – au début d'une ère de citoyenneté terrestre. Les Renaissances nationales que nous observons actuellement ne sont que l'agonie des vieux « localismes » psychopolitiques résistant à cette marche du monde qui favorise des descriptions de soi plus intelligentes et des

identifications plus généreuses à l'humanité. Cette ère de citoyenneté terrestre est une époque d'immigration générale, pour laquelle l'adoption et la naturalisation sont de même rang que l'immigration par la naissance. Les vagues de sentiments nationaux qu'on observe en Europe de l'Est ne peuvent pas vraiment changer quoi que ce soit à cette tendance générale. Les nationalismes qui se font actuellement jour dans les pays de l'Est sont des formes nécessaires de la fièvre de la décolonisation. Dès que nous serons rétablis, la question des formes que peut maintenant prendre l'arrivée humaine sur la Terre se posera là aussi dans une nouvelle version post-nationaliste. Si cette révolution mondiale des structures de reproduction échouait, cela fournirait la preuve finale que le processus de civilisation dans son ensemble a échoué. Le processus interrompu de la Terre devenant terrestre connaîtrait le même résultat que le processus interrompu de l'humanisation de l'humanité, c'est-à-dire une « catastrophe anthropologique », la destruction de la Terre par une espèce qui sera restée incapable de saisir dans toute son ampleur l'esprit de l'immigration.

L'exode de l'intelligence humaine à l'extérieur de sa coquille nationale ne constitue ni un phénomène moderne ni un phénomène purement contemporain. Depuis l'apparition des premières philosophies et des premières grandes religions, à l'Est comme à l'Ouest, les êtres humains sont embarqués dans l'aventure de la généralisation humaine. Depuis, l'histoire elle-même a pris la forme du drame de la généralisation progressive. Son contenu est la constitution d'une société mondiale globale. Face à cette société mondiale, un individu ou un groupe ne peut plus se considérer comme un non-membre ou comme un membre privilégié de la « grande commune » qui pointe à l'horizon. En ce sens, la politique mondiale représente le jeu des passions de l'unification du monde. Le mot « humanité » correspond à une anticipation du résultat final d'un processus qui est lourd autant de promesses que d'inquiétudes et il renvoie à l'encer-

clement complété des humains par les humains. Considérée sous cet angle, l'« histoire humaine » elle-même n'est rien d'autre qu'une gigantesque prise d'otages : elle organise le rapt du faible par le fort, elle définit la détention que les quelques élus qui font l'histoire exercent sur les masses anonymes et elle confirme la conquête de ceux qui hésitent, qui sont autosatisfaits, qui sont protecteurs par ceux qui sont brutaux, qui sont éminents, qui sont manipulateurs. Depuis le XVe siècle, les divers impérialismes européens se sont abattus sur les peuples du monde entier et ce n'est qu'avec le XXe siècle, dans le domaine de la politique mondiale, que les choses ont atteint le point où chaque ravisseur est aussi un otage, où chaque maître chanteur est aussi une victime du chantage. L'ironie de l'histoire moderne est que ses agents – le sujets apostoliques, les missionnaires, les stratèges, les commerçants, les chercheurs, les entrepreneurs, les journalistes – ont circonvenu le monde et ont fermé le cercle impérialiste. C'est cette période de clôture que nous vivons. L'encerclement de ceux qui encerclent est le début de la dernière phase de l'histoire. Cela ne peut mener à rien d'autre qu'à la synchronisation globale de toutes les réalités locales. Un monde synchronique se caractérise par ceci que les échanges entre les êtres qui sont contemporains les uns des autres en viennent à dominer les échanges traditionnels entre les formes de vie qui sont ordonnées chronologiquement. Si la tendance à la synchronie est vraiment la loi de la modernité, cela doit forcément avoir des effets sur l'idéologie de la nationalité. Les nations sont des structures politiques fondées sur l'origine, mais dans un monde synchronique la catégorie de l'origine vient au second rang, derrière les relations d'échange contemporaines. C'est ce qui scellera le destin des nations au cours du troisième millénaire. Leurs membres devront se sentir chez eux dans un monde où les étrangers vivants auront plus d'importance que les morts qu'ils ont « en propre ».

CONJONCTURES 17

DIX ANS DE RÊVE

REVUE QUÉBÉCOISE D'ANALYSE ET DE DÉBAT

Tyrannie de l'efficacité
Le plaisir enchaîné*

par Massimo De Carolis

L'idée que les formes de vie dominantes soient aliénées, c'est-à-dire qu'elles imposent à la praxis humaine une sorte de distorsion ou de dénaturation, est le passage obligé de toute pensée critique. Il faut se demander alors comment, dans les dix dernières années, le thème de l'aliénation a pratiquement disparu, et cela non seulement du débat entre intellectuels mais aussi du sens commun et de la communication quotidienne. Une éclipse qui ne s'explique pas uniquement par des raisons contingentes — les temps qui changent, l'ennui provoqué par le style et les comportements dont on a par trop abusé dans les années qui précèdent — mais qui met en évidence certaines difficultés de fond. Ces difficultés qui restent à résoudre, il conviendrait de les aborder de front sans attendre, ouvertement.

La première et peut-être la plus évidente de ces difficultés est liée au fait que, dans la tradition marxiste, le travail ouvrier a toujours été considéré comme le prototype de la praxis aliénée, dans un système de production fondé sur l'emploi des machines et sur la division rigide du travail. Plus que l'effort physique, ce qui apparaît comme épuisant dans ce type de travail, c'est la répétitivité mécanique, la perte de tout lien avec les autres secteurs de la production, et donc avec le produit même dans sa forme achevée. Tout cela entraîne la vacuité du sens de l'activité des individus et l'évacuation de toutes les facultés créatives et personnelles

* Ce texte est d'abord paru en italien dans la revue *Luogo comune*, Volume II n°2, janvier 1991.

du travailleur, facultés qui, pour citer le vieux Lukacs, se réduisent alors à de simples parasitages, dans un modèle de production qui fait de l'homme une pure machine à travailler. Il est inutile de rappeler que le spectre de cette déshumanisation totalitaire n'a pas seulement troublé, non sans quelques raisons, le sommeil des tenants de la culture marxiste de la première moitié du vingtième siècle. Il est clair d'autre part, que, dans l'état actuel des choses, cette conception de l'aliénation est improposable. Comme nous l'avons déjà dit ailleurs, ce qui caractérise les sociétés les plus avancées, c'est la centralité toujours croissante de la production du savoir et, de façon plus générale, du sens. Cette production a assumé un rôle dominant non seulement dans certains milieux spécifiques — comme la recherche scientifique et l'information — mais aussi dans des milieux plus traditionnels, qui ont dû se réorganiser en conséquence. Il en résulte que la disponibilité des individus à communiquer et leurs possibilités créatives — leur capacité d'envisager l'innovation, d'échafauder règles et systèmes, de prendre des décisions, de construire des associations de sens, etc. — au lieu d'être refoulées comme sources du « parasitage », sont dès lors encouragées et récompensées comme des vecteurs mêmes de la production sociale. Refuser ces activités comme « aliénantes », parce qu'elles atrophieraient la créativité, apparaît donc toujours moins justifié : il faudrait éventuellement les critiquer, car elles exigent cette créativité et elles l'exploitent beaucoup trop !

À cette première difficulté s'ajoute une deuxième, bien plus ancienne et plus subtile. Dans toutes les phases de son histoire, la théorie de l'aliénation s'est toujours opposée à la culture du libéralisme, dominante de fait dans les sociétés modernes. La règle d'or du libéralisme est qu'aucun système de valeurs ou de croyances n'a le droit de s'imposer comme étant le seul juste ou vrai, de sorte que les principes formels du pluralisme et de la tolérance sont promus comme les valeurs suprêmes et qu'au contraire, la limitation abusive de la

liberté des individus apparaît comme le seul principe sur lequel une critique rationnelle de la société puisse se fonder. Le concept d'aliénation s'affirme dans la culture européenne au moment précis où l'on commence à entrevoir que cette culture ne se laisse pas comprendre ou critiquer sur la base de la double notion de liberté/coercition; c'est-à-dire quand on commence à accuser un malaise, à ressentir un sentiment angoissé d'impuissance et d'absurdité, sans rapport avec une quelconque coercition au sens strict. Plus radicalement encore : dans le concept d'aliénation, il est toujours implicite que le vrai mal de notre époque n'est pas guérissable par l'accession un degré supérieur de libéralité, mais que ce mal est généré et continuellement augmenté par ces mêmes mécanismes de rationalisation sociale qui font le plus grand triomphe du libéralisme.

On ne peut passer sous silence les risques énormes qui sous-tendent cette position : une fois établi que la liberté et la tolérance ne sont pas des remèdes efficaces mais qu'elles peuvent même être considérées comme des symptômes du mal, on ne s'étonnera pas de voir la critique de l'aliénation se retrouver souvent compromise de façon ambiguë avec des formes de totalitarisme, autant dans la tradition marxiste que dans la culture « de droite ». On ne peut échapper à ces risques si ce n'est en s'appropriant l'instance de liberté du monde moderne, en s'engageant à restituer à cette instance toute la radicalité et la richesse qu'on lui doit et que la culture politique a pour le moins refoulées ou banalisées. Il reste toutefois que la consistance effective et la force critique d'une théorie de l'aliénation est proportionnelle à ses capacités de trouver dans le monde moderne une source de malheur radical et profond qu'on ne peut épuiser avec les catégories habituelles du libéralisme, soit-elles augmentées, revues et corrigées. Les idées développées en ce sens au sein de la gauche traditionnelle se sont révélées tellement faibles qu'elles sont aujourd'hui plus ou moins absorbées par la culture libérale. Mais il est paradoxal de constater que cette

impasse de la théorie critique se vérifie dans un moment où les phénomènes de malaise social ne sont pas à la baisse et qu'au contraire, ils constituent l'arrière-plan constant de l'existence quotidienne. De plus, compte tenu que les possibilités existentielles d'aujourd'hui sont plus nombreuses et variées que dans toute autre configuration sociale connue, ce malheur diffus n'est pas lié à un manque de liberté au sens strict mais plutôt au type d'accès nécessaire à ces possibilités, c'est-à-dire au fait que leur être « possible » en impose avant tout le caractère d'accidentalité, d'indifférence, d'interchangeabilité, ainsi soit-il. En d'autres termes : quoiqu'on fasse, quelque identité sociale que l'on adopte, elle ne constitue qu'un habit extérieur, qu'un déguisement occasionnel. En somme, la praxis paraît « aliénée » parce que l'on n'*est* pas ce que l'on fait, et qu'on reste donc étranger autant à ses propres déterminations sociales qu'au monde social dans son ensemble.

Essayons donc de reprendre à partir de là, sans oublier qu'en dehors même d'une théorie de l'aliénation, ce malaise de la modernité a été enregistré par la culture du siècle dernier sous des appellations diverses : spleen, sens de l'absurde, angoisse, nihilisme. Au-delà des accents différents, le seul point qui semble indiscutable, c'est l'indice historique du phénomène : c'est-à-dire le fait qu'il prenne ampleur et profondeur seulement avec la société moderne, au moment où la praxis humaine s'inscrit de façon organique dans de grands systèmes d'actions complexes et rationalisés. Bien sûr, cette inscription n'est possible qu'à condition que la praxis soit planifiée, mesurée, prévue avec exactitude. Dans ces conditions, il est plus que logique que, dans toute pensée critique, ce primat du calcul et de la prévisibilité ait été reconnu comme étant la clef de l'aliénation : l'exemplarité du travail ouvrier et l'hypothèse de la prolétarisation croissante des activités culturelles se fondaient sur la constatation que le travail est d'autant plus mesurable qu'il est anonyme et uniforme, abstraitement équivalent à sa simple durée.

Donc, le fait que dans la société postindustrielle, cette équation temps-travail-valeur ne mesure presque plus rien ne veut pas dire pour autant que le primat du calcul ait disparu, mais, simplement, qu'il s'est déplacé à un niveau plus profond. Compte-tenu de la complexité du système de production, il serait absurde de penser que les activités de langage et de création puissent même y jouer un rôle porteur sans être assujetties à un mécanisme de prévision et de calcul. Comment ce mécanisme fonctionne-t-il et qu'est-ce qui est calculé exactement? C'est vraiment la question centrale de toute théorie de l'aliénation, et il est clair que cette question devient particulièrement incisive lorsqu'il s'agit de la production immatérielle. Le « sens », en effet, ne peut pas être mesuré en tant que tel, à moins qu'il ne soit réduit à quelque chose de visible et d'objectif, c'est-à-dire, en fait, à l'ensemble des effets d'une action de communication déterminée. Cette action est donc évaluée comme une prestation spécifique, qui a des conséquences, qui provoque quelque chose et dont le sens et la valeur s'épuisent complètement dans son efficacité. Dès lors que cet « efficientisme » générique est élevé au stade de code social dominant, il comporte déjà des traits d'aliénation, puisqu'il met hors jeu toute valeur interne et propre de l'action — par exemple sa beauté, sa justesse, sa vérité, etc. — si on ne peut y relier une quelconque efficacité particulière. Deux aspects importants renforcent cette tendance. D'abord, des termes comme « efficacité » et « utilité » semblent faire allusion à une issue matérielle et extralinguistique de l'action; tandis que, dans un système avancé, au contraire, les effets vraiment significatifs d'un acte de communication sont eux-mêmes de nature immatérielle et linguistique : une théorie scientifique est « valide » non pas parce qu'elle décrit exactement une réalité objective présumée mais parce qu'elle a une incidence mesurable sur d'autres théories; un produit culturel a « du succès » non pas parce qu'il répond à un besoin hypothétique mais parce qu'il enclenche un grand nombre d'autres opérations culturelles,

etc. Le nœud de l'efficacité socialement reconnue est en somme cette résonnance pure de la communication sur elle-même : de là dérivent d'une part le caractère éminemment spectaculaire de la production du sens, et d'autre part le fait que, dans le cadre de cette production, une activité médiatique frénétique tende à prendre la place de la création au sens strict.

En deuxième lieu, l'efficacité de l'action n'en définit la valeur que dans la mesure où elle peut être prévue et calculée avant que l'action n'ait vraiment eu lieu, puisque, ultimement, la possibilité de l'administrer et de l'exploiter tend, en général, à se dissoudre. L'élément décisif d'une prestation de communication n'est donc pas son efficacité effective, mais son efficacité *virtuelle*. Si ces deux données sont déjà en elles-mêmes distinctes, leur différence augmente au moment où l'action est filtrée par le code du pouvoir. En fait, celui-ci ne se définit et ne s'accroît comme mode de contrôle que sur des événements possibles : quand elle a été menée à sa réalisation, une action ne « produit » plus de pouvoir. Donc, le mécanisme même qui mesure l'efficacité présumée de l'action, n'a pas intérêt à ce qu'elle produise de grands effets, puisque sa force tient à la gestion du virtuel. Enfin, puisque la façon la plus profane de réduire le sens de la praxis à sa capacité virtuelle de provoquer des événements est l'idéal du *succès*, imposé obsessivement par les sociétés modernes, on peut mettre en évidence les traits paradoxaux du système en son entier avec une définition simple et empirique de cet idéal : une vaste résonnance où il n'arrive rien.

Le « principe de prestation », qui guide aujourd'hui la production de sens, présente des traits qui en font le point de départ le plus logique pour repenser la problématique entière de l'aliénation. Il est quand même important de ne pas sous-évaluer la complexité et la radicalité que cela implique, si on ne veut pas se contenter d'un simple « rafraîchissement » théorique d'une vieille culture, mais si on veut ouvrir

des voies pratiques et existentielles vraiment alternatives. Pour conclure, nous indiquerons sommairement les problèmes les plus immédiatement visibles.

1. La mesure en vigueur de la prestation de sens est définie essentiellement par le *pouvoir*, et non par l'argent. En considérant d'autre part que l'argent fonctionne comme vecteur d'aliénation en tant qu'abstraction de la possibilité pure (Marx emploie à ce propos le terme de « potens »), il faut se demander si une théorie critique n'a pas tout intérêt à traiter le pouvoir comme le seul code social dominant, considérant l'argent comme une de ses simples sous-espèces — ce qui résoudrait drastiquement les ambiguïtés liées au primat de l'économie dans le marxisme.

2. L'impossibilité de concilier un modèle critique comme celui qu'on vient de décrire avec l'idée positive d'une « prise de pouvoir » est évidente. D'autre part, la critique de tout principe d'efficacité ne signifie pas qu'une praxis libre doive à tout prix être inefficace. Toute la question étant de déplacer le sens de la praxis vers un moment de complétude interne, considérant l'efficacité éventuelle comme un reflet de cette complétude et non comme son origine.

3. Le terrain de la virtualité et du possible est le principal point d'achoppement entre praxis et mécanismes de pouvoir. La complétude interne d'une praxis non aliénée doit être conçue avant tout comme une *réappropriation de la virtualité*, comme jouissance effective du possible. C'est sur ce terrain qu'il faut choisir les modèles positifs, et c'est là que l'idée de liberté peut être reprise en des termes non génériquement libéraux.

4. C'est le plaisir « qui fait la complétude de la praxis », selon une définition vieille comme le monde. Une critique crédible de l'aliénation ne peut pas se passer de revendiquer positivement ce degré zéro de toute praxis heureuse, qui, de cent façons, a été discréditée et taxée de vulgarité par la culture

bourgeoise. Cela signifie qu'on retire l'étiquette d'hédonisme attachée aux pratiques sociales tristes et vulgaires et qu'on chasse la sombre expression qui marque généralement le visage des révolutionnaires présumés. C'est de cela aussi que se nourrit aujourd'hui la confrontation sociale.

Entretien avec Michel Serres*

Nous avons rencontré Michel Serres lors de son passage à Montréal l'automne dernier. Nous nous attendions à un entretien serré auquel nous ne nous sentions pas assez préparés, en dépit des lectures que nous avions faites et discutées entre nous. L'heure que nous avons passée en sa compagnie s'est écoulée si simplement que nous en avons presque oublié de l'interroger. Nous laissons donc la parole au conteur en intervenant le moins possible, avec ici et là les seuls commentaires ou questions (en italiques) indispensables à la compréhension du récit. Lequel a commencé autour de Détachement, *dont les quatre textes ont été écrits pour Radio-Canada au cours de trois hivers montréalais successifs. La première question a porté sur les paysans.*

SERRES. On a un peu oublié la civilisation paysanne, et, parce que je suis fils de paysan, j'y suis très attaché. Vous savez que nous étions 80 % de la population française au début du siècle et que nous ne sommes plus que 12 %. Qu'aux États-Unis, ils étaient 70 %, ils ne sont plus que 4 %, et ainsi de suite. Et un jour on dira du XXe siècle qu'il est le siècle où a disparu ce qui était si important depuis la Révolution.

Si vous regardez la culture italienne, la littérature française, enfin celles que je connais, est-ce qu'on peut imaginer, depuis le début de l'ère grecque, des auteurs qui n'aient pas eu d'expérience agricole ? Il n'y en a pas. Tous en ont eu une. Même Proust. Et maintenant, vous ne trouverez plus d'écrivains qui aient une expérience agricole. Là est la vraie coupure, vous ne croyez pas ? Les intellectuels sont des gens des villes et ils ne se rendent pas compte de la différence de culture qu'on est en train de vivre.

---

* Propos recueillis par Thierry Hentsch et Ivan Maffezzini.

CONJONCTURES. *La campagne devient résidence secondaire...*

La campagne a été prise par les gens des villes, qui la font brûler, d'une certaine manière, puisque ce sont eux les propriétaires des forêts, et la forêt brûle parce qu'elle n'est pas entretenue. J'ai écrit *Détachement* pour ces raisons. Et ces raisons me sont venues après la mort de Mao Tsé-Toung. Les Chinois ont cherché à ouvrir de nouvelles relations avec l'Occident pour voir ce qui s'était passé ailleurs dans le monde pendant la révolution culturelle — ils en avaient été vraiment coupés. Et alors ils m'ont invité à donner des conférences devant les académies de Pékin et de Shangaï pour que je leur dise ce qui s'était passé en sciences humaines, en critique littéraire, en philosophie pendant la révolution culturelle. Comme j'allais de Pékin à Shangaï en train, le train ça dure des journées entières, je suis passé par la campagne chinoise que je n'avais jamais vue, et j'en ai été bouleversé. La campagne chinoise a une particularité qui nous fait voir celles d'Ombrie, de Toscane ou de la vallée de la Loire autrement. Ils ne traitent pas l'agriculture comme nous. Et c'est cela qui m'a bouleversé, cette différence...

L'agriculture chinoise est une agriculture plus profonde que la nôtre. Ils sculptent plus profondément le pays. Avec presque pas d'espace vide. Nous, on a des espaces vides encore. Remarquez, quand on passe d'ici à l'Europe, on a l'impression inverse. Ici, on note toujours que l'espace est vide en comparaison avec l'Europe. Ça me frappe chaque fois que je passe d'un continent à l'autre. Même chose de l'Europe à l'Asie. L'espace y est encore plus occupé. Plus peuplé, plus dense, plus agricole. Vous êtes trop jeune pour avoir vu les champs pleins de gens qui travaillent. Vous avez peut-être vu ça en Italie ?

En Italie aussi les paysans ont presque disparu. Ça a changé dans les années 1960.

Vous savez comment je me promenais en Italie dans les années 1960 ? Avec les textes des agronomes latins. Et on faisait voir aux étudiants — j'étais allé avec un collègue de géographie — que le paysage n'avait pas changé depuis le IIIe siècle avant J.-C. L'Italie, à ce point de vue, est presque plus belle que la France. Il y a certains endroits d'Ombrie, de Toscane, qui sont d'une beauté extraordinaire à cause de ce travail préalable du millénaire paysan. On trouve ça dans le Sud-ouest français et dans la vallée de la Loire, qui sont des régions très agricoles. Les Gaulois étaient d'extraordinaires paysans. D'ailleurs la lutte entre les Gaulois et les Romains venait de la culture de la vigne. Ils se jalousaient les vignes l'un l'autre. Vous savez, les Romains venaient en Gaule chercher des ceps de vigne. On a encore des lettres d'un centurion romain qui envoie des rapports à Rome sur la vigne de Bourgogne...

C'est du Tiers instruit *dont j'aimerais vous entendre parler aussi. C'est le premier de vos livres, à part* Détachement, *dans lequel j'arrive à entrer. Bien que, par contraste avec* Détachement, *il m'ait d'abord repoussé et qu'il m'ait fallu le recommencer deux fois pour entrer dedans. J'ai remarqué que vous avez mis dix ans à le faire. Je me demandais si, pour vous, ce livre avait une tonalité particulière par rapport aux autres.*

C'est un peu comme dans *Détachement*, il y a des livres qu'on fait avec des livres, et des livres qu'on fait sans les livres. Ça compte beaucoup. On est professeur, donc on est obligé de faire du commentaire, puis il y a des moments où on se délivre du commentaire et on essaie de faire parler de la terre, de la mer. Mais vous savez, je mets toujours dix ans à faire des livres.

Ce n'est donc pas particulier à ce livre-là.

Non. À vrai dire, je ne *fais* pas des livres. J'écris, puis, à la fin, si j'ai de la chance, ça fait un livre. C'est comme les tuiles

d'un toit, il y en a un qui se finit pendant que l'autre est en train d'arriver... Et puis, en vieillissant, on conquiert sa langue, on conquiert sa clarté, peu à peu. Au début, on est forcément un peu plus engagé ou enveloppé dans sa propre obscurité, sa propre difficulté de travailler, quoi.

On dirait d'ailleurs que c'est la retenue qui vous met en mouvement.

La retenue, c'est un concept que j'analyse beaucoup dans la dernière partie du *Tiers instruit*, où j'en parle presque comme d'une valeur de sagesse en morale. La retenue, vous savez, c'est le génie de la langue française. L'anglais est une langue extraordinairement riche, proliférant, mais la retenue ne lui est pas co-naturelle comme au français... Mais qu'est-ce qui vous avait repoussé dans le livre ?

Au début je l'ai vu comme du bavardage, cette perfection que j'avais vue, dans le livre silencieux [Détachement] *avait explosé. C'était le travail verbeux d'un intellectuel. À la troisième tentative, j'ai embarqué et j'ai trouvé la même atmosphère que dans* Détachement, *peut-être en moins parfait.*

Je suis content que vous disiez cela, parce qu'il y a quelque chose dans *Détachement*, en effet, que... comment vous dire ? Il faudrait arriver à faire de la philosophie simplement avec du récit, sans qu'il y ait autre chose à côté... Il est d'ailleurs possible que *Détachement* soit le plus italien de mes livres. J'aime beaucoup l'Italie, je vais souvent en Italie, j'ai beaucoup d'amis italiens... Le fin fond de l'Italie, c'est quand même une association entre la paysannerie et une certaine recherche de franciscanisme. C'est pour ça que je cite souvent l'Ombrie comme la terre italienne par excellence. Et peut-être y a-t-il en effet quelque chose de plus italien dans *Détachement* que dans *Le Tiers instruit*. Quoique ce dernier commence par quelque chose de très italien puisqu'il s'agit d'Arlequin.

Toute la question, c'est de trouver une langue pour dire, et de se débarrasser de la langue technique. Et on est toujours pris par la langue technique. Dans *Détachement*, je l'avais éliminée complètement, peut-être parce que c'était une commande. C'est la seule fois de ma vie que j'ai travaillé sur une commande. Une amie qui m'a dit : « Je veux que tu me fasses des textes que tu puisses dire en une heure ».

A propos de langue, quel est votre rapport à votre région d'origine, le Sud-ouest de la France ?

Avant la langue, il y a la géographie. Tout le monde dit que la France est divisée en deux parties, le nord et le sud. Et personne ne dit que la France est divisée en est et ouest. Et il y a dans mon pays quelque chose qui est atlantique et non pas méditerranéen, et donc une autre agriculture que celle qu'on trouve dans le bassin méditerranéen, qui nous rapproche, justement, de la vallée du Pô. La vallée du Pô n'est pas méditerranéenne; c'est une vallée un peu humide. Et d'ailleurs les relations entre les Gaulois cisalpins et les Gaulois transalpins ont été très très fréquentes, et longtemps ça a été la même civilisation dans le nord de l'Italie et dans le sud-ouest de la Gaule.

Quant à la langue, dans le midi de la France, on l'a perdue, et cela compte beaucoup. Mon père parlait cette langue, ma mère aussi. Mais elle n'existe presque plus. Et chaque fois qu'une langue meurt, c'est très grave pour l'humanité. C'est toute une culture, toute une civilisation qui part... Personne ne peut comprendre Montaigne, si on ne comprend pas la langue d'Oc.

Vous dites pourtant sur le français, que vous aimez beaucoup, des choses très belles...

Mais c'est du français, l'oc, c'est du français d'oc, c'est un peu différent. Oui, elle est morte, je crois. Et je crois que ceux qui la défendent le savent déjà. Vous ne croyez pas que ça va

arriver au français et à l'italien ? Au fait, il n'en faudrait pas beaucoup pour que l'Italie se coupe en deux, entre le sud et le nord. Voyez l'Europe de l'Est depuis deux ans : à quel point les régionalismes explosent. En Tchécoslovaquie un peu, beaucoup en Yougoslavie, énormément dans le sud de la Russie, etc. Le traitement que fait subir l'Angleterre à l'Irlande constitue un problème majeur.

La France est un curieux pays par rapport à cette question. C'est que nous avons fait notre unité plus tôt que tout le monde. Et nous n'avons plus de problème d'unité, ou presque. Ce qui n'est le cas ni en Allemagne, ni en Angleterre, ni en Italie, ni en Grèce. Et ça donne à la France un profil très particulier. Pourquoi ? Parce que ces problèmes ont été réglés avec trois ou quatre siècles d'avance. Il y a encore une tension en France entre les Jacobins et les Girondins, c'est-à-dire entre les centralisateurs et les autres. Toute ma vie, j'ai été Girondin, et maintenant je ne suis plus tellement sûr de l'être. Parce que nous avons bénéficié de cette unité très ancienne, nous sommes un peu à l'abri de tous les problèmes qui arrivent en Russie et ailleurs. Alors là, tout d'un coup, je me suis aperçu que cette sorte d'unité, ancrée dans le temps, nous donnait un peu d'avance sociale.

Mais les Bretons, et les Basques ?

Les grands problèmes se posent, remarquez-le, dans le pays basque espagnol. Dans le pays basque français, très peu. Même chose avec les Catalans espagnols et les Catalans français. Les Catalans espagnols sont séparatistes, positivement; ils forment d'ailleurs pratiquement une nation indépendante. Et les Catalans français ne sont plus séparatistes du tout. La différence est gigantesque. Les Bretons ont été à un moment séparatistes ; ils ne le sont plus beaucoup. Tenez, par exemple, la littérature française : elle est composée de Rabelais et de Montaigne. Rabelais, moi, je peux à peine le lire. Et les gens du nord peuvent à peine lire Montaigne.

Vous voyez ce que je veux dire ? Parce que Montaigne est encore puissamment d'oc, et Rabelais puissamment d'oïl. Et cela a fait une sorte de conglomérat... Le caractère républicain, pas démocrate, républicain — je ne parle pas au sens américain du terme —, a fait de la France un pays qui peut acclimater un Giono, un Zola, qui sont italiens, acclimater un Anglais comme Beckett. Et cela donne une sorte d'unité relative qui, pour le moment, mon cher ami, est réussie. Je veux dire que nous ne nous entre-tuerons pas, nous en sommes à peu près sûrs. Et ça, c'est acquis depuis quand ?

Depuis pas si longtemps...

Depuis Napoléon.

Et même, si on pense à la position du français comme langue...

C'était quand même du français, puisqu'il y avait plusieurs français, le picard, la langue d'oc, la langue d'oïl, etc. C'est très difficile, les particularismes : autant je suis d'accord de conserver la différence, les particularités culturelles, autant je suis aussi pour une sorte de métissage culturel, avec l'apprentissage que cela implique. Au fond, mon militantisme à moi, c'est le militantisme d'Arlequin. L'idée d'Arlequin qui commence le volume, c'est une méditation sur les paroles de Leibniz. C'est Leibniz le premier qui a dit cette parole d'Arlequin quand il arrive sur le théâtre : « tout est partout la même chose, au degré de grandeur et d'intensité près ».

En même temps, pour pouvoir vivre cela politiquement, il faut un terroir, il faut une racine quelque part.

Il n'y a pas de civilisation qui a mieux réussi, jamais, qu'une civilisation qui conserve sa culture. L'exemple typique c'est Rome au début, qui conserve puissamment sa culture et qui devient une sorte de pot-pourri de toutes les civilisations. Il y a tout, à Rome. Il y a les chrétiens, il y a les juifs, c'est for-

midable. Et il y a une universalité de Rome dans ce pot-pourri.

Mais est-ce qu'il existe une culture actuelle qui fait cela ?

Les juifs le font. Ils gardent puissamment leur propre culture et ils sont à peu près universellement dispersés partout. Vous voyez ? Je crois que l'idée de conserver, de former ses propres enfants à une culture très déterminée permet justement d'ouvrir cet esprit à la totalité des autres cultures.

Mais est-ce que l'Europe peut réaliser cette ambition? Est-ce qu'elle est en train de la réaliser ?

Non. Parce que nous sommes tous des postmarxistes. C'est-à-dire qu'on croit toujours que l'économie est décisive. Je n'y ai jamais cru. C'est la culture qui compte. Mais l'Europe à la fin de la guerre était marxiste, qu'on fût de droite ou de gauche. Et ils nous ont dit : nous allons faire la communauté européenne du charbon et de l'acier. Ça c'est la vraie structure : charbon, acier. Quand on en aura assez, l'Europe sera faite. Résultat : il n'y a plus de charbon, plus d'acier. Imaginez qu'à la même date, en 48, 49, on ait dit : l'infrastructure c'est l'enseignement. Nous n'allons faire que des universités européennes, avec obligation d'apprendre l'italien, l'allemand, le français comme langues de base. L'Europe serait achevée. Il n'y aurait plus de rideaux de langues, n'importe qui se promènerait entre Stuttgart, Milan et Grenoble. Et le XVIIIe serait recommencé, mais à un niveau beaucoup plus développé. Et ce serait fait.

Pourquoi n'a-t-on pas pu le faire ?

Il y a eu certainement cette emprise énorme, à la fois concrète et abstraite, de l'économie. L'économie était l'évangile de cette époque et elle l'est restée.

Mais vous dites que l'économie ce n'est pas l'infrastructure, et en même temps l'économie produit...

L'économie, ça vient du grec *eikos* qui veut dire la maison, le chez-moi, et du grec *nomos*, la loi, d'où les nomades ont tiré leur nom. C'est à la fois chez moi, et hors de chez moi. L'idéal c'est ça. On n'est nomade que si l'on a une maison. On a un chez soi, on habite une culture, une langue, des usages, etc. Et à partir de là, on est de bons nomades. Au fond je crois que la modernité, l'homme moderne sont nomades. Vous êtes Italien, vous êtes à Montréal, j'arrive de Californie. Nous habitons tous dans cet espace du déplacement et nous ne pouvons supporter cette nomadisation de l'homme que parce que quelque part, on a une maison. Mais cette maison, ce n'est plus une maison; cette maison, c'est notre culture, notre langue, notre sagesse... C'est pour ça que c'est si important maintenant d'habiter...

A propos d'habitation, vous semblez avoir de la difficulté à habiter la structure universitaire.

C'est mon cheminement qui en est la cause. Quand je suis entré dans la philosophie, j'étais scientifique d'origine, mathématicien, et à l'époque où j'ai étudié à l'École normale, il y avait très peu de philosophes consacrés qui s'intéressaient à la science. Donc j'ai toujours été un petit peu à l'écart. Et à mesure que ça avançait, je n'avais pas envie de faire partie des grands distributeurs d'essence sur les grandes autoroutes. C'était très facile de les repérer. Il y avait quatre ou cinq écoles, il y avait la grande école allemande, l'école américaine... Je n'avais pas très envie d'être pompiste, je préférais m'installer à mon compte, être un paysan de mon carré de luzerne, quoi. C'était l'exigence de liberté, liberté de ne pas être dans un dogme, dans une école déterminée. Alors, du coup, les grandes carrières se faisant au moyen de ces étiquettes, j'ai toujours été un peu à l'écart.

Vous enseignez en Californie depuis assez longtemps. Quelle différence voyez-vous entre l'enseignement en Californie et en France ?

À première vue, il y a une tendance très forte à l'universalité. Partout. Entre un étudiant de Paris, un étudiant de Rome et un étudiant de Stanford, il n'y a apparemment pas de différence; ils sont habillés avec les mêmes jeans, ils écoutent les mêmes groupes rock. Il existe une mondialisation de la culture. Par conséquent, les problèmes scientifiques sont identiques. Même les problèmes littéraires commencent à s'universaliser. Donc la première réponse est vraiment non, il n'y a pas de différence. C'est tout à fait homogène.

Et pourtant, si, il y a une différence irréductible, une différence telle que je n'écrirai jamais sur l'Amérique, parce que je crois que je ne comprends pas, tout simplement. Je ne comprends pas un pays qui passe huit jours sur le juge Thomas. Pour un Italien, un Français, un Espagnol, qu'est-ce que c'est ? On ne peut pas comprendre. Et qu'est-ce qui fait la différence ? La différence c'est, je crois, réellement, la langue. C'est pour ça qu'il ne faut pas tuer la langue. Parce que ça sculpte tellement la personnalité, la pensée, y compris l'attaque des problèmes scientifiques, qu'entre un étudiant français et un étudiant américain, il y a une différence de la terre à la lune. Je vais prendre un exemple. Un étudiant américain, si vous lui posez la question que vous venez de me poser, il répondra selon le fait. Et un étudiant italien ou français, parce que ce sont deux langues assez sœurs, il vous enverra non pas un message mais deux. Il répondra selon le fait, mais il fera comprendre à quel point il est intelligent de le dire comme il le dit. Il y a le message et le recul par rapport au message. Tandis qu'un étudiant américain n'a pas de recul par rapport au message. Le recul humoristique, le clin d'œil, ça c'est la langue qui le donne. Et c'est irréductible. Ce qui fait que, quelles que soient l'universalité des problèmes et la mondialisation des systèmes, la barrière des langues est

toujours là, et elle veille, et elle pose des rideaux beaucoup plus transparents mais beaucoup plus forts que feu le rideau de fer.

Ne croyez-vous pas en un danger, dont on parle souvent, l'assimilation par les images ?

Le danger est réel. Mais, de nouveau, la discussion sur les images, c'est la plus vieille discussion du monde. C'est la discussion des iconophiles et des iconoclastes de tous genres. Dans la discussion sur les images, on entend les mêmes arguments qu'on entendait il y a deux millénaires sur : faut-il représenter Dieu? Non, il ne faut pas le représenter. Faut-il représenter les Saints ? etc. Et quand on représentait la Sainte Vierge, ce n'était pas la Sainte Vierge mais une demoiselle une telle, belle, donc une idole, et il ne faut pas adorer les idoles... Vous connaissez cette argumentation. Et cette argumentation est toujours là; elle est rafraîchie, mais c'est à peu près la même. Ça veut dire que c'est un vrai problème. Mais il y a d'autres langages qui se mettent en place. Dans le domaine de l'informatique, il y a une sorte de vie très prodigieuse de l'écrit avec la naissance d'autres types de textes, des hypertextes. Ils se dressent là, par rapport à la puissance de l'image, une puissance nouvelle du texte.

Mais l'hypertexte est du côté des iconoclastes ce que l'image est du côté des iconophiles. Moi je suis de civilisation gréco-latine chrétienne, je suis iconophile de culture. Les protestants, les musulmans et les juifs sont iconoclastes de culture. Donc, ça fait une sorte de séparation, séparation qui peut exister entre la montagne où le Christ s'est transfiguré et la montagne de Moïse où l'écriture a été donnée. Voilà, ce sont les deux montagnes face à face qui sont le père et la mère de notre culture. La montagne de la transfiguration et la montagne des Tables de la Loi. Et ça continue. Il y a l'hypertexte d'un côté, l'image de l'autre. Ça transfigure sans arrêt, et de

l'autre côté, ça crée. Et à cet égard, ceux qui parlent de la fin du monde manquent de cette tradition derrière eux.

Une dernière petite question : la technique ?

N'attendez pas de moi une condamnation de la technique comme chez Heidegger. J'ai travaillé assez durement dans ma jeunesse pour savoir que la technique est souvent la bienvenue. Elle nous donne la propriété du monde, la capacité d'en être les maîtres. Et puis elle s'est mise à proliférer, de telle sorte qu'elle est devenue non pas un moyen, ni un but d'ailleurs, mais elle est devenue je crois la condition de nos vies. Et elle n'est plus devant, elle est derrière. Je vais prendre un exemple. J'ai assisté à la technicisation de l'engendrement. L'engendrement c'est quand même une des choses les plus naturelles que l'on puisse imaginer : un homme, une femme, un enfant. Puis il y a eu ensuite la fertilisation en éprouvette, puis *in vitro*, puis etc. La science et la technique sont à peine entrées dans un domaine qui a permis à cette femme stérile de devenir mère, que déjà ce n'est plus ça. Maintenant, elle a pour tâche d'éviter des maladies génétiques aux futurs enfants. Demain elle servira à choisir le sexe. Après-demain, si vous êtes malade génétiquement, vous pourrez accuser vos parents... C'est ça la question, parce qu'à un moment la technique se retourne et crée les conditions de notre existence.

C'est curieux que vous disiez qu'on a maîtrisé les choses, parce que l'impression qu'on a, c'est que justement on les maîtrise de moins en moins.

C'est vrai. On a des maîtrises partielles. Maintenant attention : il y a deux choses. La première, c'est maîtriser la maîtrise. La seconde, c'est la maîtrise des techniques locales, comme les techniques agricoles, par exemple; comme aussi les techniques industrielles, naguère c'était local. Il s'agissait toujours de ce que j'appelais tout à l'heure le carré de luzer-

ne. Maintenant, notre technique se fait avec des objets-mondes, c'est-à-dire des objets qui ont des dimensions sans limites. La technique résolvait des problèmes locaux, maintenant elle doit résoudre des problèmes globaux. Et ça, on ne maîtrise pas. Et c'est ça le problème : on a un méta-problème sur le retour, maîtrise de la maîtrise. On a un méta-problème sur le passage du local au global. Et un troisième, je crois. C'est qu'il ne faut pas négliger le fait que la technique a en général remplacé les énergies à l'échelle anthropique. Et maintenant elle remplace des petites énergies. C'est-à-dire qu'il y a une nouvelle génération de techniques qui est apparue avec les ordinateurs, les médias. Ce sont des techniques sur le *soft*, quoi...

Mais n'est-ce pas un peu inquiétant cette nécessité de passer au global?

Ce n'est pas qu'on doive, on y est; donc il faut le résoudre vite.

Ne pensez-vous pas que la civilisation paysanne était globale sans la réflexion sur sa globalité? Elle était globale parce que cultiver en Italie ou en France c'était la même chose, parce qu'on avait devant soi les mêmes éléments. Peut-être que la réflexion sur la globalité a manqué ?

Ça a manqué... ou plutôt on n'en avait pas besoin puisque on obéissait aux conditions générales globales. Même notre langue était agraire. Donc, on était dans le local parce que les conditions globales ne dépendaient pas de nous. Vous connaissez la différence fondamentale que les Anciens faisaient entre quelque chose qui ne dépendait pas de nous et quelque chose qui dépendait de nous. Le global, alors, ne dépendait pas de nous. Donc, on travaillait sur le local qui, lui, dépendait de nous. La grande nouveauté maintenant c'est que ce qui ne dépendait pas de nous désormais en dépend. Le climat va dépendre de nous, la terre va dépendre de nous, la mer va dépendre de nous, la santé de nos enfants

va dépendre de nous, etc. Cela crée des obligations. De sorte que le paradoxe de la technique, c'est qu'elle va imposer du moral beaucoup plus dur qu'à l'époque antérieure. Ce qui attend nos enfants, c'est une morale terrifiante. Puisqu'ils ne pourront pas faire l'amour sans contrainte médicale, puisque maintenant il faut faire des enfants sains, etc. Ils ne pourront pas lever le petit doigt quand ils mettront les poubelles dehors, ils auront beaucoup moins de degré de liberté que les Anciens. À cause justement de ce retournement vers la morale auquel nous contraint une technique amorale.

La crise totalitaire dans l'écologie, alors ?

Non, je ne crois pas.

Mais où trouveront-ils leur liberté, nos enfants ?

L'histoire nous montre que chaque fois qu'il y a eu un avènement de ce genre, l'espèce humaine trouvait sa liberté dans un domaine nouveau. Les endroits où nous étions libres ne le seront plus, ça c'est certain. Les endroits qui nous paraissaient à nous des endroits de jeu, à la fois au sens ludique et au sens mécanique, vont être interdits, à cause de ce que je dis, ce renversement de la technique. Tout ce qui est bioéthique sera généralisé, il y aura des éthiques de ceci et de cela. Si bien que les morales d'autrefois qui nous paraissaient si contraignantes, stoïciennes, vont nous paraître singulièrement agréables.

Je pense vraiment, mon cher ami, qu'il a existé sur terre une civilisation exceptionnelle entre 1955-60 et aujourd'hui. Elle bénéficiait de tout sans se poser de problèmes. La génération d'avant était beaucoup plus sous régime moral et les générations d'après le seront encore plus. Et là il y a eu une génération...

Mais qu'est-ce qu'on en a fait ?

Le monde actuel. Le monde actuel a été fait par la génération en question.

Donc on a raté quelque chose ?

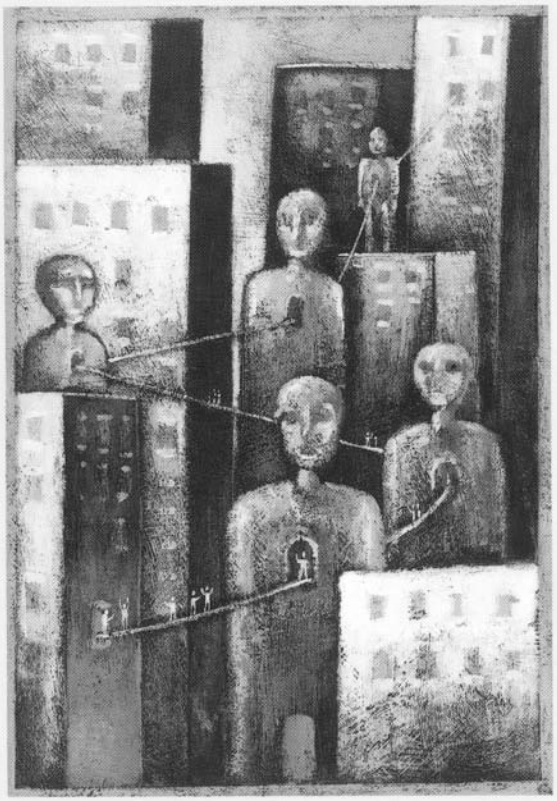
Non. Raté... On rate toujours. Mais on est passé du local au global. À la fin du XXe siècle, ça se passe. On sort du *pagus*. Vous savez ce que cela veut dire, *pagus*, en latin. C'est le carré de terre labourée. Qui a donné le mot paysan, qui a donné le mot pays, qui a donné le mot païen, qui a donné paganisme. Tout ça. Et qui a même, par un miracle absolu, donné le mot page, la page où j'écris. La page où j'écris, c'est où je trace le sillon du bœuf. C'est le même mot, la même famille. Voilà le fond de notre culture : du carré de terre labourée à la page. C'est l'enfant de l'ancienne culture. Et ce local était le règne de l'humanité jusqu'au milieu de ce siècle. Et tout d'un coup on a plongé, on est passé du local au global. Et c'est cette question que tout le monde se pose, dans toutes les sciences. Vous en informatique, les biologistes, les philosophes, les historiens, tout le monde. En ce moment on est devant une globalisation physique, pas seulement une globalisation politique ou autre. C'est notre réalité contemporaine.

Et dans cette globalisation, peut-on reprendre quelque chose comme le monastère ?

Je pense que oui. Peut-être pas un monastère comme Saint Bernard l'a fondé, mais un lieu de ce genre plutôt que cette foutue université où l'on ne parle que par colloques — ça vous donne la nausée très vite. L'avenir est au monastère, il n'y a pas de doute. Et le premier Saint Bernard qui passe aura derrière lui des millions. Mais il faudra qu'il le dise autrement.

CONJONCTURES 19

Le voile démocratique



propos d'Alain Touraine, Gianni Vattimo et les autres...

Gian Carlo Rota
Maths et philo

Danielle Laurin
à propos du Camion de Marguerite Duras

REVUE QUÉBÉCOISE D'ANALYSE ET DE DÉBAT

Pensée faible et démocratie

Entretien* avec Gianni Vattimo

Serait-ce possible ! Ce vieux saint dans sa forêt n'a pas encore entendu dire que Dieu est mort !

F. Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra.*

Nous avons aboli le monde vrai : quel monde restait-il ? Peut-être celui de 1'apparence ? Mais non ! En même temps que le monde vrai, nous avons aussi aboli le monde des apparences !

F. Nietzsche, *Crépuscule des idoles.*

Tout humanisme se fonde sur une métaphysique ou s'en fait lui-même le fondement.

M. Heidegger, *Lettre sur l'humanisme.*

Gianni Vattimo, le chef de file de la *pensée faible* — 1'école philosophique italienne la plus connue sinon la plus importante de la deuxième moitié du siècle — était de passage à Montréal au mois d'octobre dernier. Invité par 1'Université McGill, il a donné une conférence au Centre canadien d'architecture de Montréal intitulée : *Creativity in a post-historic epoch.* Nous avons profité de 1'occasion pour lui poser quelques questions à propos de la démocratie. Chemin faisant, nous essaierons de montrer ce qu'est la pensée faible.

Quelques propos initiaux sur ...

«Nous pourrions discuter à l'aéroport» avait-il suggéré lorsque nous lui avions demandé une entrevue. Partis très en retard de McGill, nous décidâmes de commencer l'entrevue dans la voiture, ce qui fut fatal à la première partie de l'enregistrement. Avant l'entrevue proprement dite, nous donne-

* Texte et entrevue : I. Maffezzini

rons l'essentiel de la discussion, inaudible sur la bande mais vive dans la mémoire.

... l'homme de gauche

Suite à la présentation de *Conjonctures* comme revue de gauche, il nous a parlé de la figure de l'individu de la gauche classique qui, comme son pendant bourgeois, implique une croyance forte dans un projet linéaire de transformation — ou de blocage de la transformation — qui est actuellement impossible à proposer. Il ne s'agit pas seulement d'une complexification de la situation politique dans laquelle les vieilles catégories ne sont plus d'aucune utilité, mais bien plus de la disparition des conditions sociales de survie de ces figures. L'individu de gauche n'était que le revers de la médaille de la modernité qui portait, sur l'autre face, le visage satisfait du bourgeois : mêmes certitudes, mêmes méthodes, même genre de moralité — produire, épargner, construire pour des lendemains meilleurs. La manière de s'habiller des politiciens russes et américains —les russes en veston-cravate et les américains en T-shirt — indique clairement que la rigidité bourgeoise était passée de l'autre côté de la barricade[1].

... le Pape

À propos de rigidité, nous avons enchaîné sur la dernière encyclique du Pape : *La Splendeur de la vérité*[2]. Sur ce point Vattimo a été assez catégorique : la position du Pape est une position réactionnaire, moralisatrice et méprisante. Il n'est pas possible de restaurer le thomisme, et aux besoins de *religion* des gens on ne peut répondre par la position d'une élite de purs et durs. Mieux vaut avoir avec soi un manipule d'élus qu'une masse de ... pêcheurs : tel est le cœur de la position du Pape, qui la rend inacceptable. Son approche à

[1] Il fait bien sûr référence à la période :... socialiste
[2] Jean-Paul II, *La Splendeur de la vérité*, Éditions Paulines, 1993.

l'éthique sexuelle, par exemple, montre très bien que le Pape continue à se cacher derrière un dogmatisme qui occulte les vrais problèmes. Heureusement pour l'église catholique, un certain nombre de prélats ont une vision très différente. En même temps, on ne peut pas nier l'importance des actions du Pape dans la chute des totalitarismes de l'Est. Notre tentative de défendre certaines prises de position de l'encyclique à propos du scientisme des sciences humaines n'a pas eu un très grand succès. Pour fermer la parenthèse papale, il a ajouté que non seulement le pape croit qu'une Vérité existe, mais surtout, il croit que c'est lui et ses adjudants qui la détiennent. Ce qui, avons-nous ajouté en souriant, n'a rien de faible.

... un Nietzsche faible

L'allusion à la faiblesse nous a permis de lui poser une question sur la possibilité d'interpréter l'héritage nietzschéen sur le mode faible. Le Nietzsche *faibliste* est, selon Vattimo, celui qui parle de « rêver en sachant qu'il rêve », celui qui insiste sur l'interprétation, celui qui met au centre de sa pensée le langage et ses structures. De plus dans Nietzsche, contre toute apparence, on peut aussi voir un aspect démocratique. Si on relativise certaines de ses prises de position en faveur de l'esclavage par exemple — il ne faut pas oublier que Nietzsche était aussi un bourgeois prussien du XIXe ! — et si l'on considère aussi la lutte des interprétations comme constituant le fondement de sa philosophie, Nietzsche n'apparaît plus comme nécessairement anti-démocratique. Quand on parle des positions aristocratiques de Nietzsche, même la trop célèbre volonté de puissance, de sinistre mémoire, devrait être interprétée en termes de lutte dans le langage.

... le sur-homme

À la question « Et le sur-homme, dans tout cela ? » il a répondu — après avoir précisé qu'il préférait dire outre-

homme — que l'outre-homme peut être vu non pas comme la bête nazi mais comme l'homme qui, dans une société sans Dieu, sans fond, sans certitude absolue, sans père, sait s'adapter, se mouvoir, trouver ses positions, être au-delà de l'esprit de vengeance : en d'autres termes, être un nihiliste actif. L'outre-homme dans le sens fort est plutôt l'esprit libre du premier Nietzsche, l'outre-homme « faible », par contre, est celui qui sait vivre sans ressentiment dans la condition postmoderne.

... la technique

C'est la technique qui nous a permis de rendre la vie moins dure, moins violente. Même si cela peut paraître assez paradoxal, les armes nucléaires aussi peuvent être vues comme des réalisations positives que la technique nous a données : grâce à elles, peut-être, on n'aura pas d'autres guerres avec des dizaines de millions de morts comme lors de la deuxième guerre mondiale. Si l'on parle de société de la communication, c'est parce que la technique — plus précisément la technoscience — a permis la construction de machines qui traitent et transmettent des données à des vitesses qui, jusqu'il y a peu, étaient impossibles à imaginer. Et les mass-médias, bourgeons de la technique, ne sont pas nécessairement ces monstres qui détruisent notre vraie culture ni ces machines qui lavent le cerveau de nos enfants, mais peuvent être les lieux de nouveaux échanges, du nouveau politique. Par rapport à ce qu'il avait écrit dans *La société transparente,* il est aujourd'hui plus pessimiste, d'une part à cause des désastres que la télévision privée italienne a su réaliser, de l'autre parce que la télé accapare un pourcentage toujours plus grand de publicité, ce qui risque d'asphyxier les revues et les journaux. Or les revues et les journaux ont une fonction essentielle dans une société postmoderne, car ils permettent ce travaillent et analytique que la civilisation des images néglige.

Entrevue

Nous sommes en train de préparer deux numéros sur la démocratie et nous aimerions connaître vos idées là-dessus. Dans la pensée faible y a-t-il de la place pour une théorie de la démocratie ?

Je n'ai pas de grande théorie sur la démocratie. Je crois que la démocratie fait partie du processus de sécularisation des formes d'existence, de la structure du sujet et aussi des formes de pouvoir que je vois comme caractéristique de la civilisation occidentale — l'Occident comme lieu du couchant, comme lieu de la perte de l'*imposivité*[3] de l'Être.

Naturellement, je ne suis pas démocrate parce que je veux m'adapter au cours de la civilisation occidentale ; il y a bien d'autres raisons d'être démocrate. Quand on veut justifier la démocratie théoriquement, on la fonde sur les droits de l'homme. Je dois dire que la notion de droits de l'homme ne me semble pas philosophiquement définissable, parce que je devrais alors faire un discours de type papal : l'essence de l'homme a certaines qualités qui lui donnent certains droits, etc. Franchement, je crois que ce discours a eu son sens émancipateur au dix-huitième siècle. Mais aujourd'hui, après qu'on a établi le caractère idéologique des positions métaphysiques, on ne peut plus le proposer. Il me semble par contre qu'une argumentation raisonnable en faveur de la démocratie doit être de type historique-culturel : une fois que j'ai commencé à soupçonner que le discours métaphysique des essences est en rapport avec une idéologie autoritaire, le seul type d'argumentation que je réussisse à trouver raisonnable est celui qui procède d'une fondation historique de mes discours : c'est-à- dire, après ceci et après cela, il me semble qu'on devrait aller ... par là. Si quelqu'un est sur une route, il

[3] Nous avons traduit par *imposivité* le néologisme italien *imposività* (ce qui est propre à ce qui s'impose).

sait déjà plus au moins où il s'en va : le chemin parcouru indique des options, des choix, des directions. Je crois donc qu'une théorie de la démocratie est liée à une acceptation du discours du nihilisme occidental, de l'idée que la civilisation occidentale est l'histoire de la diminution de la force de l'Être et donc aussi de la diminution de la « sacralité du sacre» apportée par le christianisme, qui est une forme de sécularisation du sacré. La civilisation occidentale est aussi l'histoire de la diminution de *l'imposivité* des régimes politiques et des structures du pouvoir ; elle accomplit le passage des régimes autoritaires aux monarchies constitutionnelles et à la démocratie. Je vois tout cela, du point de vue de ma théorie, comme la consommation et la réduction de la force de l'Être à travers la formalisation. La mise en forme des discours qui remplace la réaction immédiate est une manière de réduire la force de l'Être. Je cite souvent Norbert Elias, ce théoricien du pouvoir moderne comme pouvoir de la formalisation contre l'immédiateté et les sentiments.

En psychologie, par exemple, le fait de réduire l'immédiateté de la réaction a impliqué la naissance de l'inconscient. La psychanalyse est probablement une analyse de la structure de la subjectivité moderne et non de la structure de la subjectivité en général. Même s'il s'agit de choses qui me semblent entrer facilement dans le discours, je dois aussi dire que, peut-être, la démocratie n'a pas besoin d'une fondation philosophique au sens étroit du terme. En effet je ne me sens pas démocrate parce que je suis « faibliste ».

Est-ce-que, de la même manière, on pourrait dire qu'Heidegger n'était pas pro-nazi à cause de son heideggerisme ?

Je ne sais pas si lui se sentait pro-nazi. Mais je crois que son choix n'était pas un choix superficiel car la philosophie pénètre tous ses choix, tous les choix. Rorty, par exemple, a dit qu'Heidegger était un grand philosophe mais que, politiquement, il était un fils de pute. Moi, je ne suis pas d'accord

avec lui, car il me semble difficile de penser la philosophie et surtout la philosophie d'Heidegger, comme un choix objectif indépendant des situations politiques et sociales. Dans sa pensée, il y avait des équivoques que lui-même a mal interprétées : c'est-à-dire qu'il a opté pour un heideggerisme de droite tandis qu'on peut opter pour un heideggerisme de gauche, en pensant non pas que l'Être se distingue des étants parce qu'il serait au-delà, parce qu'il serait plus profond, mais parce qu'il se dissout dans les étants. Dans ce sens, je me sens démocratiquement engagé. Je considère, bien sûr, le processus de démocratisation comme un processus propre à la modernité, à l'Occident. Je suis donc prudent dans la critique à l'Occident parce qu'il est la seule « chose » dont je dispose maintenant, ensuite ... on verra.

Pour plonger un peu plus dans l'actualité, nous aimerions connaître vos idées sur la situation politique italienne. Comme vous le savez, on parle beaucoup de l'Italie même à l'extérieur de votre pays.

Je crois qu'en Italie, on assiste à la crise inévitable d'un système politique qui s'est, à partir d'un certain moment, complètement gâté. On dit souvent que les deux églises ont tout gâché : les catholiques et les communistes se sont empiffrés sur le dos de l'État. Là-dessus, il faut faire attention car les communistes ne se sont pas empiffrés même s'ils ont permis une politique de l'État qui a favorisé l'empiffrement des autres partis de gouvernement, les démocrates-chrétiens et les socialistes. Mais je ne crois pas qu'il s'agisse seulement de cela : il y a eu aussi une modernisation imparfaite liée à des conditions particulières. La corruption est très certainement un facteur important.

Vous ne croyez pas que l'Italie, d'un certain point de vue, est ... à l'avant-garde ?

Elle est à l'avant-garde dans le sens qu'elle découvre effectivement les saletés, tandis que dans les autres pays elles exis-

tent aussi, mais ... Je ne crois pas que les Américains, les Espagnols, les Français soient exempts de corruption. Si en Italie elle a pris des proportions considérables, c'est aussi parce qu'il n'y a eu aucune alternance de pouvoir.

La peur des communistes a bloqué toute vraisemblance d'une transformation de la classe politique qui se savait inamovible et qui a donc fait n'importe quoi. Il faut ajouter à cela qu'il y a eu un appui excessif à cette classe politique de la part des patrons. Jusqu'à un certain point, ils ont peut-être eu raison d'avoir peur du communisme mais, à partir d'un certain moment, ils ont continué à appuyer cette classe politique quand ce n'était plus nécessaire. Quelque chose a changé parmi les patrons d'industrie, ces deux dernières années : certains ont pris position en faveur de Segni[4], contre la DC et le Parti socialiste. Bien sûr, la situation internationale a eu une certaine influence aussi. Il n'était pas vraisemblable qu'un parti de gauche parvienne au pouvoir parce que nous étions à l'Ouest selon le partage de Yalta. Maintenant, le Parti communiste italien a changé sa physionomie depuis plusieurs années et nous sommes encore là à discuter s'il peut gouverner!

Touraine, en parlant de la situation italienne, nous a dit qu'en Italie la centralisation étatique était en retard et que, donc, une de ses priorités était de se moderniser. D'autres, si j'exagère légèrement leurs propos, disent qu'en Italie on est au début d'une nouvelle Renaissance.

Moi, je suis plutôt d'accord avec cette deuxième interprétation. Le manque de centralisation du pouvoir a donné lieu, dans notre culture, à une vitalité dont les Français, par exemple, avec leur ancienne centralisation, ne peuvent même pas rêver. En France, il y a Paris et le monde ; les intellectuels parisiens parlent soit pour les autres Parisiens soit

[4] Personnage politique démocrate-chrétien qui essaie de former un regroupement centriste ayant comme fondement idéologique l'honnêteté.

pour le monde mais ils ne parlent pas pour Toulouse ou Bordeaux. Il n'y a pas de vie des villes. Je crois que ceci, dans un sens, donne raison à Touraine, car cela a impliqué un certain retard dans le développement des structures de l'État. Mais actuellement c'est devenu une richesse. La réforme en Italie, si elle est un jour réalisée, partira des mouvements locaux. A Turin, par exemple, nous avons essayé d'engager la société civile contre les partis traditionnels. J'espère que les prochaines élections politiques donneront lieu à une nouvelle mentalité de ce genre. Ce genre de chose risque d'arriver aussi parce que l'Italie n'est pas trop centralisée, c'est-à-dire qu'il y a des forces qui sont en réserve par rapport à la politique.

Est-ce que vous croyez que pour l'Italie l'unification européenne est plus importante que pour les autres états ?

Il Y a plusieurs raisons qui militent en faveur d'une unification européenne. La première est que cela nous oblige à rationaliser notre système administratif et économique et la deuxième que l'institution d'une entité plus grande peut faire naître un fédéralisme interne plus fort. En ce sens, la Lega[5] a raison et je ne suis pas d'accord pour lui prêter des intentions démoniaques. Elle a clairement une rhétorique de droite mais, selon moi, il y a là quelque chose d'utile. Je dois dire entre nous que le seul moyen que je vois en ce moment pour débouter la DC est un accord très pragmatique entre le PDS et la Lega. Sans cet accord, nous serons toujours une proie de la De qui un jour s'appuie à gauche et le lendemain à droite, et qui arrive ainsi à garder le pouvoir. Je vois dans la Lega un certain nombre d'éléments positifs qui sont maintenant étouffés par toute cette rhétorique un peu bouffonne de Bossi. Quoi que d'autres personnages, comme le nouveau maire de Milan, me semblent moins facilement contestables. Il faut

[5] Lega lombarda : mouvement populiste du Nord de l'Italie qui prône la séparation du Nord (la partie riche ?) du reste de l'Italie.

aussi souligner que, dans la Lega, il y a beaucoup de personnes qui s'efforcent d'adopter une politique de renouveau. La Lega, avec ses prémisses trop radicalement thatchériennes, ne pourra sans doute jamais gouverner parce qu'il faudrait qu'elle mette l'Italie à feu et à sang pour ne plus donner des subventions au Sud. Elle devra donc pencher un peu vers la gauche, comme le PDS devra pencher un peu vers la droite.

Post-entrevue

La *pensée faible* a toujours pris position dans le champ de la postmodernité en s'efforçant de penser notre époque dans le cadre d'une herméneutique qui puise sans gêne dans la philosophie de Nietzsche et d'Heidegger, deux penseurs qui peuvent être considérés comme les philosophes de la postmodernité car «d'une part, ils se trouvent dans l'obligation de prendre une distance critique par rapport à la pensée occidentale en tant que pensée du fondement ; mais d'autre part, cependant, ils ne peuvent pas critiquer cette pensée au nom d'une autre fondation, plus vraie que la précédente. » [FM 8*][6]

Par rapport aux penseurs[7] français, bien plus connus au Québec, qui s'abreuvent aux mêmes sources et qui privilégient la partie *destruens,* nous pourrions dire que la «pensée faible» privilégie la partie *construens*[8] — une construction

[6] «* » à côté du numéro de page indique que la traduction est de *Conjonctures.*

[7] Nous pensons principalement à Derrida, Deleuze, Foucault et tous leurs fans.

[8] Même si dans son dernier livre «politique », Derrida établit clairement des limites à la de(con)struction : «Eh bien, ce qui reste aussi irréductible à toute déconstruction, ce qui demeure aussi indéconstructible que la possibilité même de la déconstruction, c'est peut-être une certaine expérience de la promesse émancipatoire. » (Derrida, *Spectres de Marx*, Galilée, 1993). Toujours à propos de Derrida et des penseurs français, il faudrait ajouter que les *faiblistes* sont, parmi les penseurs contemporains ceux qui se meuvent plus librement et sans ressentiment dans le château des *post* qui attendent une *hantologie* (sic) chez *Galilée.* Par contre, le terme *destruens* de la pensée faible est *dé-fondation*, terme qui risque de saper les bases de la *déconstruction.*

légère, en fibre de verre et titane, posée sur des vielles fondations remuées et aérées. Mais ce qui le différencie le plus des *Français,* chose fondamentale pour des penseurs se référant à Nietzsche, c'est le style. Son style est classique et n'a de parenté ni avec les explosions et les obscurités — parfois faciles — d'un Derrida ni avec les tentatives de dispersion conceptuelle d'un Deleuze. Son style, humide et enveloppant, a le pouvoir de conviction d'une mère attentive. Dans le cadre de la polémique modernité — « […] époque où le fait d'être moderne devient une valeur déterminante »[ST 9] — et/ou postmodernité, Vattimo se situe avec certitude dans le champ de la postmodernité.

Avec un slogan à forte saveur publicitaire, nous pourrions définir Vattimo comme un nihiliste postmoderne, optimiste de gauche : son nihilisme étant une conséquence de l'annonce de la mort de Dieu ; son postmodernisme provenant du constat que ce qui caractérisait la modernité est désormais seulement dans la tête de quelques sociologues en mal de certitudes ; son optimisme de gauche dérivant d'une attention toujours très aiguë envers les phénomènes historiques et d'une sensibilité fort vive à l'égard des phénomènes sociaux.

Mais pourquoi affubler la pensée d'un adjectif si riche de connotations négatives — surtout quand on prétend être nietzschéen! Une pensée *faible* ne risque-t-elle pas de frôler la débilité ou de n'être qu'une formulation hypocrite, mais de bon aloi publicitaire, pour émousser le désir de nouveauté des soi-disant postmodernes ? En abordant quelques arguments chers à Vattimo nous essaierons de montrer que la pensée faible vise avant tout le refus de la facilité et des formulations à la mode, sans pour autant tomber dans un pessimisme aristocratique de type adornien.

Le sujet

Quoi de plus naturel, dans la présentation du *sujet,* que de caractériser Vattimo en opposition[9] à Alain Touraine, un défenseur de la modernité qui, par beaucoup d'aspects, se situe aux antipodes du philosophe italien. Touraine termine ainsi la présentation de sa *Critique de la modernité :* « En ce siècle, nous avons connu à la fois la dictature de la Raison et les perversions totalitaires du Sujet ; est-il possible que les deux figures de la modernité, qui se sont combattues ou ignorées, se parlent enfin l'une à l'autre et apprennent à vivre ensemble ? »,

Vattimo serait sans doute d'accord sur le fait que Raison et Sujet sont *les* deux figures de la modernité, mais il le serait moins sur le fait que Raison et Sujet se sont surtout combattus et ignorés, et il le serait encore moins sur le fait qu'on est dans la modernité. Le titre de l'un de ses livres est assez explicite à ce propos : «Au-delà du sujet» et dans le chapitre du même nom il nous rappelle que Nietzsche, dans le *Crépuscule des idoles,* dit que le sujet est devenu «une fable, une fiction, un jeu de paroles », Bien avant la psychanalyse, Nietzsche avait présenté l'individu comme un monceau de passions en lutte entre elles, comme un agrégat de forces qui laissaient transparaître dans la conscience — la voix du troupeau qui est en nous — une illusoire, infime, partie de leurs richesses. Vattimo part de la position de Nietzsche et, contrairement aux écoles françaises qui visent « à retourner la hiérarchie de manière telle que ce qui était opprimé à l'intérieur du sujet prenne la parole... » [FP 118*], retient « […] qu'il ne s'agit pas de changer le centre du pouvoir de la hiérarchie qui constitue le sujet, mais d'imaginer un sujet *déhiérarchisé,* c'est-à-dire un sujet qui n'a pas un centre fixe et unique. A l'appui d'une hypothèse de ce type on peut considérer, par exemple, la diminution de l'importance de la spécialisation dans les

[9] Le choix de *l'opposant* est un choix dicté par les contingences : c'est-à-dire par la présence dans le numéro 19 de Conjonctures d'une entrevue avec Alain Touraine

métiers [...]. La société a besoin [...] d'individus qui constituent des centres d'identités capables de multiplier leurs propres rôles et de changer les références de leurs hiérarchies» [FP 118*]. Cette critique du sujet s'inscrit dans une vision antihumaniste de style heideggerien : « le sujet pensé humanistiquement comme auto-conscience est tout simplement le pendant de l'être métaphysique caractérisé en termes d'objectivité, c'est-à-dire comme évidence, stabilité, certitude inébranlable. » [FM 50]

« Je traite actuellement votre demande »[10] *s'écrit* le guichet automatique. Ce « je » est plus qu'un simple excès de zèle du responsable de l'interface personne-machine de la banque ; plus qu'un acte d'ignorance de l'informaticien qui a fait la mise en œuvre. Ce « je » est une nécessité du langage, un impérialisme de la raison instrumentale qui, libre de jouer avec les objets, toujours prise dans son rêve d'omnipotence, les coagule économiquement dans un « je » — tout comme Descartes avait fait l'économie des mille âmes mortelles de l'individu ![11]. Ce « je » machinique, au lieu de nous faire crier au réductionnisme des technocrates ou de nous laisser complètement indifférents comme devant l'avant—dernière nouveauté de la mode, devrait nous inciter à repenser le sujet non seulement au-delà du sujet « courant » de la modernité mais aussi du sujet bruyamment assis sur le socle noir de l'inconscient et vendu au supermarché de la psycho. Cet exemple met en évidence qu'heureusement technique et pouvoir ne marchent pas toujours main dans la main.

S'il est vrai, comme Vattimo semble le croire, que c'est surtout le pouvoir qui a besoin du sujet, il n'en reste pas moins vrai que le « je » du guichet enlève beaucoup de

[10] Guichet automatique de la Banque Laurentienne au coin des rues St. Denis et Rachel, à Montréal. Comme tous les autres guichets de la même banque avec la même version du logiciel. Comme d'autres guichets d'autres banques.

[11] Paraphrase de Nietzsche.

force à la publicité, servante du pouvoir, quand elle nous ordonne : « Sois sujet, démarque-toi de la masse, achète la liqueur préférée par l'homme qui a du goût et par la femme de classe ». [FP 111]

Postmodernité et post-métaphysique

Métaphysicien, pour beaucoup de philosophes actuels, est l'équivalent du *idiot* crié au copain qui a oublié la carte de Joe Di Maggio ou du *fils de pute* de l'automobiliste qui frémit à 17 heures, un dimanche d'une longue fin semaine, à l'entrée de la ville. Mais, pour Vattimo, tout comme pour Heidegger, on ne jette pas la métaphysique comme un vieux manteau démodé — on ne jette[12] rien.

La métaphysique, nous, occidentaux, l'avons dans la chair, nous sommes ses hôtes et nous lui devons le respect parce qu'elle nous habite depuis plus de deux millénaires. Le passé a semé dans le champ du présent les routes arrogantes de Californie et les sentiers inconnus des Alpes ; les sobres alternateurs de LG2 et l'inquiet micro de Lucie. Le passé a semé le bruyant SIDA, et le lent Taï chi ; le féminisme étanche et les mères attentives. Le passé a semé. Le passé est patient, compréhensif et il laisse les slogans s'émousser ; il permet que *l'idiot* devienne futé, que le *fils de pute* se transforme en ange. Le passé nous attend pour nous voler à l'oubli, pour donner du sens au présent : il fait le présent, car du présent il contient l'origine et la fin.

Vattimo considère, avec Heidegger, qu'il faut se *remettre* de la métaphysique, et que se remettre ne peut pas être un simple dépassement car *dépasser* indiquerait qu'on a une pensée encore complètement prise dans la modernité : *dépasser* indique qu'on s'en va vers une vérité plus vraie, plus forte. *Verwindung* est le terme fétiche que Vattimo emprunte à Heidegger pour indiquer cette rémission, cette convalescence. « C'est

[12] Nous — nous, les jetés dans le monde — nous sommes les moins aptes à jeter et... pas seulement la métaphysique

bien à cause de la problématicité de tout dépassement *(Uberwindung)* qu'Heidegger propose de décrire le rapport de la pensée post-métaphysique avec la métaphysique comme un se-remettre *(Verwindung).* [Dans *Verwindung]* résonnent soit la notion de guérison, de convalescence (image chère à Nietzsche aussi), soit celle d'acceptation et résignation, soit celle de distorsion *(Ver...).* Postmoderne [...] est ce qui a avec le moderne un rapport *verwinded* : qui l'accepte et le reprend, portant en soi les traces, comme d'une maladie de laquelle nous continuons à être convalescents, et qui le continue, mais en le tordant » [El 19]

Il ne s'agit donc pas de fonder théoriquement la pensée post-métaphysique : « Le problème de la pensée post-métaphysique se révèle ainsi comme un problème qui ne peut pas être d'abord théorique ; il ne s'agit pas d'accéder, dans la théorie, aux principes à partir desquels on tire des conséquences : critères de jugement sur le monde existant (théorie critique), ligne de conduite qu'il faut appliquer pour le modifier, etc. Si le rapport de *fondation* a éventuellement fonctionné dans le passé —les époques de la métaphysique sont des époques *archéologiques,* dont la constitution se déploie comme l'actualisation d'un principe, duquel tout, fondamentalement, dépendait : il n'y a pas des *mondes* historiques unitaires sinon là où opère une métaphysique — aujourd'hui il est devenu impossible à poursuivre tout comme l'est devenue la métaphysique même [...] La pensée post-métaphysique n'a pas d'autres *sources* qui ne soient l'héritage de la métaphysique », [P87 202*]

Le débat sur la postmodernité soulève souvent des polémiques à fortes connotations morales, très schématiquement, la position postmoderne étant identifiée au refus des responsabilités sociales et la modernité à une projectualité érnancipatoire. Vattimo, par contre, s'inscrit dans une postmodernité émancipatoire qui, donc, ne se réduit pas au raffinement des revues comme *FMR,* au papillonnage idéologique, aux

culottes signées, aux cerises dans le ragoût, aux arches retrouvées des édifices du centre-ville. Les faiblistes ne s'intéressent pas seulement aux décorations, aux agencements ; ils s'intéressent aussi aux structures mais ils préfèrent travailler en partant de l'existant, en le modifiant, en l'intégrant sans sentir le besoin de nouvelles fondations, car non seulement elles ne seraient pas plus résistantes que les anciennes mais elles empêcheraient de vivre mieux dans l'édifice que le temps a rendu moins inhospitalier. « Tant que l'homme et l'être sont pensés, métaphysiquement, platoniciennement, en termes de structures stables qui imposent à la pensée et à l'existence, la tâche de 'se fonder', de s'établir (avec la logique, avec l'éthique) dans le champ du non-devenir, se reflétant dans toute une mythisation des structures fortes dans tous les champs de l'expérience, ne sera pas facile pour la pensée de vivre positivement ce véritable âge post-métaphysique qui est la postmodernité ».

Âge post-métaphysique car la technique, pour Vattimo comme pour Heidegger, a réalisé le rêve des métaphysiciens : «La technique, dans son projet global d'enchaîner, de manière tendancielle, tous les étants dans des liens causaux prévisibles et dominables, représente le déploiement maximal de la métaphysique. [...] En tant qu'aspect de la métaphysique, l'humanisme aussi ne peut pas s'imaginer représenter des valeurs alternatives à celles de la technique. Que la technique se présente comme une menace pour la métaphysique et pour l'humanisme est seulement une apparence... », [FM 48]

On ne peut naturellement pas être postmoderne sans être nihiliste, et Vattimo confirme la règle. Mais s'il est un philosophe nihiliste, comme il le laisse souvent entendre dans ses écrits, il ne l'est pas dans le sens du nihilisme russe — qui, terrorisé par l'absence de valeurs, prêche le terrorisme — ni

dans le sens d'Emanuele Severino[13] pour lequel nihilisme signifie « penser que les choses du monde et les choses concrètes, et cette pièce et les étoiles et les plantes et les hommes ne sont rien. » [FP 27*], mais dans le sens où être nihiliste signifie « vivre jusqu'au bout l'expérience de la dissolution de l'être », où la difficulté de notre condition est due au fait qu'« aujourd'hui nous ne sommes pas embarrassés parce que nous sommes nihilistes, mais plutôt parce que nous le sommes encore trop peu ». [FP 26*]

En guise de conclusion, une allusion à la fin de l'histoire, le thème que Fukuyama-le-rusé a déposé sur le comptoir de presque toutes les cuisines occidentales. Vattimo, avec une tout autre envergure philosophique, se range parmi les *finalistes :* « Le postmoderne se caractérise non seulement comme une nouveauté par rapport au moderne, mais aussi comme dissolution de la catégorie du nouveau, comme expérience de « fin de l'histoire », plutôt que comme le fait de se présenter comme un stade différent, plus évolué ou moins évolué, peu importe, de l'histoire même ». [FM 12]

Mass-médias

Les humains ont besoin de se disputer, d'argumenter, de crier des mensonges, de chuchoter des vérités et de bavarder. L'objet[14] de la dispute est sans importance : une belle femme, l'existence de dieu, le monokini, la peine de mort, les carottes dans la ratatouille. Que les argumentateurs, éventuellement, en viennent aux armes n'a aucune corrélation avec l'importance de l'objet. C'est le gagnant, qui, un jour, en fixera le poids en laissant tomber sur la balance de l'histoire le lot de ses morts. Néanmoins, chaque époque a ses objets préférés :

---

[13] Emanuele Severino est un philosophe italien contemporain, auteur de nombreux ouvrages traduits en français.

[14] Que *l'objet* d'une dispute puisse être un *sujet* de dispute, mériterait, peut-être, quelques volumes de réflexion.

la nôtre, qu'on l'appelle moderne ou postmoderne, a un sujet coriace qui permet à toutes sortes de rats de se faire les dents : les mass-médias. Ils sont tellement omniprésents qu'ils nous obligent à prendre position, laissant complètement pris dans leurs rets ceux qui simulent une indifférence hautaine.

Les disputes sur les mass-médias divisent facilement les participants entre le parti des vieux grincheux favorables à la Grande Culture qui est fondée sur un empire de papier — du papier griffonné préférablement - et le parti des jeunes, légers, favorables à l'adaptation pour la télé du coup de dés de Mallarmé. Il est rare de trouver quelqu'un d'assez proche du parti des vieux qui ne sorte pas tous les poncifs contre la télé. Ce qui est rare, surtout c'est que ce quelqu'un soit un disciple du penseur de la forêt noire

La « défense des médias » de Vattimo est très étroitement liée à sa vision de la postmodernité. C'est au début de la *Société transparente* en effet qu'il affirme : « a) que les mass-médias jouent un rôle déterminant dans la naissance d'une société postmoderne ; b) qu'ils caractérisent cette société non comme société plus "transparente", plus consciente de soi, plus "éclairée", mais comme société plus complexe, voire chaotique ; et enfin c) que nos espoirs d'émancipation résident justement dans ce chaos relatif ».[ST 13]

Vattimo s'oppose donc non seulement aux idées fortes, aux méta-récits, mais aussi à la clarté et à la transparence qui se sont révélées les nouveaux mythes de la modernité au service du pouvoir et de l'impérialisme culturel européen dont la postmodernité est la seule sortie décente — permise ? « Cette multiplication phénoménale de la communication, cette "prise de parole" opérée par un nombre croissant de sous-cultures est l'effet le plus évident des mass-médias et c'est également le fait — mêlé à la fin, ou du moins à la transformation radicale, de l'impérialisme européen — qui détermine le passage de notre société à la postmodernité ».[ST 15]

On ne renonce naturellement pas à la justice et au désir d'émancipation : « La thèse que j'entends proposer est que dans la société des médias, à la place d'un idéal émancipateur modelé sur l'autoconscience épanouie, sur le parfait discernement de l'homme qui sait comment les choses se passent [...], s'installe un idéal d'émancipation basé plutôt sur l'oscillation, la pluralité et en définitive sur l'érosion du "principe de réalité" lui-même. »[ST 16]

Que la prophétie de Nietzsche —le monde vrai, pour finir, devient fable — soit en train de se réaliser est un autre élément qui nous permet de sortir des tutelles fortes (famille, État non démocratique, etc.) « Par conséquent, si par la multiplication des images nous perdons le «sens de la réalité », cela ne constitue peut-être pas une grande perte. Par une espèce de logique interne perverse, le monde des objets mesurés et manipulés par la science-technique (le monde du *réel* d'après la métaphysique) est devenu le monde des marchandises, des images, le monde fantasmagorique des médias. Devrions-nous opposer à ce monde la nostalgie d'une réalité solide, unitaire, stable et "autorisée" ? Une telle nostalgie risque de se transformer [...] en un effort de reconstruire le monde de notre enfance où les autorités familiales étaient à la fois menaçantes et rassurantes ». [ST 18]

Pour Vattimo, l'érosion du principe de réalité dans le monde des médias ne nous oblige pas à un relativisme impuissant, car même les sous-cultures ont une structure : « l'émancipation consiste plutôt en un *dépaysement* qui est aussi, et en même temps, une libération des différences, des éléments locaux, de ce que nous pourrions appeler en un mot, le dialecte. Ce processus de libération des différences, dit de passage, n'équivaut pas nécessairement à l'abandon de toute règle, à la manifestation brute de l'immédiateté : même les dialectes ont une grammaire et une syntaxe ». [ST 19]

*

* *

Nous terminerons cette brève exposition de la pensée faible avec une proposition *à la française :* pourquoi ne pas appeler la pensée faible *gyné(pen)sée,* pour souligner la souplesse, la « forte » faiblesse, l'acceptation active, l'activité résignée des femmes ? Ce nom mettrait en évidence un nouveau pas dans la féminisation de la pensée qui est un autre élément indiquant l'entrée dans la postmodernité. Gynépensée qui a eu ses grands prédécesseurs en Nietzsche, Heidegger, Musil et Proust. Pensée qui, sur les larges épaules de Prométhée, Faust et Madame Bovary bavarde avec Ulrich et Anna-Livia Plurabella.

Œuvres de Vattimo consultées.

[AD] *Les aventures de la différence,* Éditions de Minuit, 1985.

[El] *Éthique de l'interprétation,* Éditions La découverte, 1991.

[FM] *La fin de la modernité : nihilisme et herméneutique,* Éditions du Seuil, 1987.

[FP] *Filosofia al presente*, Garzanti, 1990.

[IH] *Introduction à Heidegger,* Éditions du Cerf, 1985.

[IN] *Introduction à Nietzsche,* Éditions De Boeck, 1991.

[P87] (direction) — Filosophia 87, Garzanti, 1990.

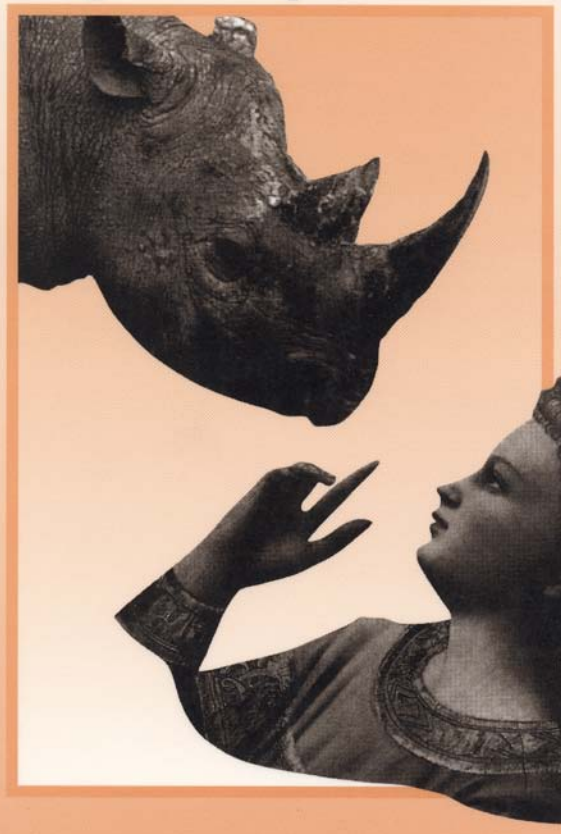
[ST] *La société transparente,* Desc1ées de Brouwer, 1991.

[QF] (direction) — *Que peut faire la philosophie de son histoire* ?, Éditions du Seuil, 1989.

[SE] (direction) — *La sécularisation de la pensée,* Éditions du Seuil, 1988.

CONJONCTURES 22

Origines et préambules



Bureau
Gagné
Guindon
Houle
Virno
Dubois
Maffezzini
Schützenberger

REVUE QUÉBÉCOISE D'ANALYSE ET DE DÉBAT

L'horreur familière*

par Paolo Virno

Pour s'orienter au mieux dans la sinistre affaire des racines, il faut faire appel au petit ouvrage de Freud *L'Étrange étrangeté*. Dans ces quelques pages, l'essentiel est dit sur les appels à l'origine (nation, ethnie, traditions culturelles, etc.) qui, de temps à autre, redonnent de la sauvagerie à la métropole postmoderne.

Freud observe que le terme allemand *heimlich*, qui désigne ce qui « rappelle le foyer » et rend un sentiment d'intimité, « développe son sens non sans ambiguïté jusqu'à coïncider avec son contraire, *unheimlich* ». Ce qui est familier devient inquiétant, ce qui protège menace aussi, la racine convoitée révèle une nature sinistre. Instruit par sa langue maternelle (il se servit du dictionnaire établi par les frères Grimm, auteurs de contes qui illustrent à merveille la dialectique du *heimlich*), Freud interprète la terreur qui nous saisit devant l'inquiétante étrangeté (les fantasmes, par exemple) comme étant une réaction traumatique au « familier » qui, sans qu'on s'y attende, resurgit sous des allures complètement différentes. Il en va de même du contenu perceptif et émotionnel de la familiarité passée et de la frayeur présente, sauf que l'idylle s'est transformée en cauchemar.

Le couple *heimlich/unheimlich*, familier/inquiétant, mériterait d'être au centre de la réflexion éthique contemporaine. Qu'il suffise pour s'en convaincre de rappeler que le terme *ethos* à son tour ne signifie pas autre chose qu'« habitualité ». Si on se fie à la sagesse de l'étymologie, l'éthique ne désigne pas une forme de vie pleine de « valeurs » et de « devoirs », mais

* Ce texte est paru sous le titre *Orrore familiare* dans un recueil intitulé *Radici e nazioni*, Manifestolibri, Rome 1992. La traduction est de *Conjonctures*.

plutôt celle qui jouit de l'aisance que procurent les bonnes vieilles habitudes intimement partagées par les individus. Mais rien aujourd'hui n'est aussi paradoxal, aussi excentrique, et pour finir aussi *inhabituel* que cette revendication d'une habitude solide, qui oriente avec assurance le regard et l'action. Rien ne sonne aussi faux. Aussi sinistre. Aussi *inquiétant.*

On le sait, la « passion dominante » de la modernité capitaliste fut d'arracher une à une toutes les racines, de détruire les communautés traditionnelles, de remplacer l'« habitualité » par la répétition (voire par la compulsion de répétition). Dans la clarté aveuglante de la technique et, de façon générale, dans l'universalisme des forces productives sociales, les sentiers ombragés de l'*heimlich* disparaissent. Tout est parfaitement connu mais en même temps étrange; sans mystère mais imprévisible. C'est précisément aujourd'hui, dans des conditions de déracinement irréversibles, que reviennent inopinément des formes d'appartenance ataviques, d'implantations protectrices, des formes identitaires ressemblant à un destin. Ce serait une erreur que de considérer ces relents comme une résistance « romantique » opposée par les adeptes de la tradition : de celle-ci, désormais, il n'existe plus de mémoire directe. Cela fait longtemps que la « modernisation » ne révolutionne que les domaines d'expérience déjà marqués par la convention et l'artifice, déjà investis maintes fois par de soudaines innovations. L'attrait pour les racines familières est lui-même ultra moderne : aussi virulent que, pourtant, subreptice. Il s'agit d'un « terre et sang » en plastique, d'archaïsmes de supermarchés, d'origines postiches. Le *heimlich* d'autrefois revient sous la forme d'un pogrom mass-médiatique, orgueil ethnique en *spot* publicitaire, assujettissement postmoderne des corps : *unheimlich*, donc. Qui essaye de dire : « patrie, communauté, vie authentique », émet des cris stridents et terrifiants, dignes d'un revenant. Le mélange du familier et de l'effroyable est désormais systématique : on

n'entend parler du premier que quand on tombe sur le second.

Jean Améry (pseudonyme de Hans Mayer, juif autrichien qui, après avoir fui en Belgique pour échapper aux nazis, fut capturé, torturé puis déporté dans un *lager*) consacre un chapitre de son *Par-delà le crime et le châtiment*[1] à la question suivante : « Dans quelle mesure a-t-on besoin de sa terre natale ? ». Il ne s'agit évidemment pas ici, soyons clair, de l'État nation, mais de l'endroit où l'on a grandi, la *Heimat* (substantif dont dérive *heimlich*, justement). En quelques pages, Améry trace une admirable phénoménologie de l'exil. Cruel est le déracinement, surtout pour qui n'est pas religieux (la foi des pères est une *Heimat* de réserve, et portative de surcroît), n'a pas d'argent (l'argent procure des racines flambant neuves), ne jouit d'aucune notoriété. L'émigration ressemble à bien des égards à un *vieillissement* précoce. C'est la projection, à l'échelle sociale, des traits typiques de tout déclin individuel, à commencer par la sensation « de ne plus comprendre le monde » (bien de pages du livre d'Améry sur la vieillesse, *Du vieillissement*, doivent être lues comme un complément au chapitre sur la perte de la *Heimat* dans *Par-delà le crime et le châtiment*. Et vice versa.) En Belgique, Améry souffre d'une « instabilité » incurable; il s'oriente mal dans son nouvel environnement, il a perdu ses capacités instinctives de discernement qui seules peuvent protéger du hasard. Dans les gestes des autres, il ne sait pas distinguer de prime abord l'indifférence tranquille d'une menace éventuelle; les rites culturels officiés sous ses yeux lui échappent, il ne saisit pas les renvois évidents à un fonds commun, son goût pour les nuances s'atrophie.

---

[1] *Par-delà le crime et le châtiment*, essai pour surmonter l'insurmontable, Jean Améry, Actes Sud, 1995.

Le diagnostic qu'Améry pose sur l'exil correspond assez bien (l'auteur en est conscient) à la description de l'expérience courante de la métropole ou à la débâcle que la mutation continuelle des modes de travail et de communication provoque sur les consciences et sur les sens. Surtout aujourd'hui que l'on se trouve aux prises avec l'élasticité postfordiste des emplois et des fonctions, qui peut se dire sûr de soi et capable de prévoir l'avenir ? Qui peut se vanter d'avoir un réseau de protection contre les aléas et les coups du « nouveau » ? Étrangère la Belgique pour Améry réfugié, étranger le paysage urbain, même pour celui qui y est habitué et qui ne pourrait pas vivre ailleurs.

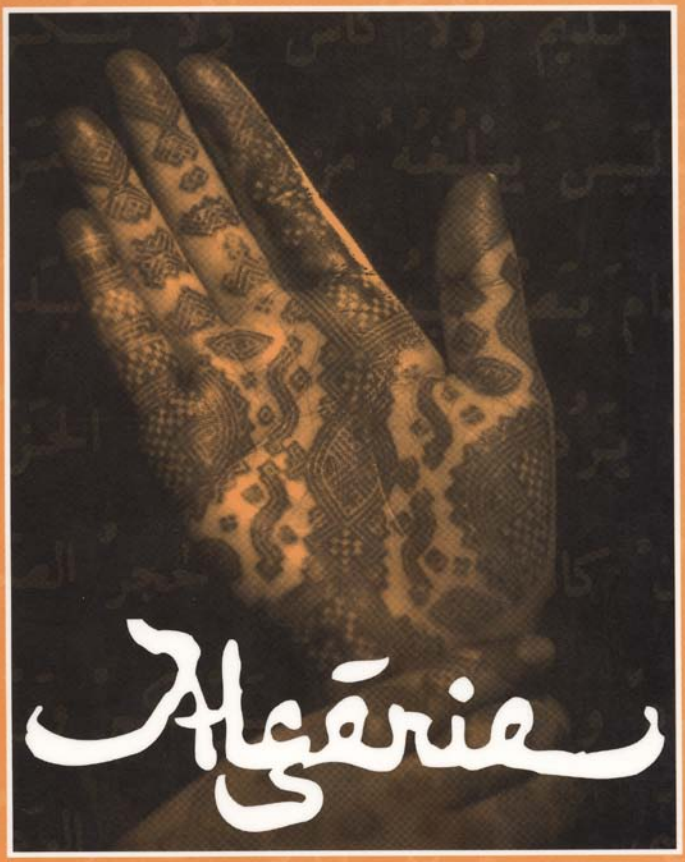
Toutefois, si l'exil appauvrit, la nostalgie s'avère paralysante pour la richesse présumée des « origines ». À ce propos Améry raconte un épisode révélateur. En 1943, l'auteur et ses amis résistants fréquentaient un appartement adjacent à celui qu'occupaient des SS. « Or un beau jour, l'Allemand qui logeait juste sous notre cachette fut dérangé dans sa sieste par nos palabres et nos manipulations. Il monta, cogna violemment à la porte, l'ouvrit avec fracas et franchit le seuil. » Avec son uniforme défait et ses yeux rougis par le sommeil, le militaire ne se soucia pas d'enquêter mais exigea le calme. On en arrive au point fondamental : « Or ses exigences et c'est ce qu'il y eut pour moi de plus épouvantable dans toute cette scène —, il les avait vociférées dans le dialecte de mon pays. Il y avait belle lurette que je n'avais plus entendu ces intonations et elles firent naître en moi le désir insensé de lui répondre dans son pauvre patois. Je me trouvais dans un état d'âme paradoxal et presque pervers où l'angoisse paralysante se mêlait à l'élan du cœur car le gaillard (...) m'apparut tout à coup comme un camarade potentiel. Ne suffisait-il pas de lui adresser la parole dans sa langue, dans ma langue, pour que nous nous retrouvions réunis autour d'un verre de vin à fêter le pays et la réconciliation ? » C'est à cet instant qu'Améry comprend une fois pour toutes à quel point le sentiment de la *Heimat* est répugnant. De plus, il a l'intuition

qu'un lieu familier n'a jamais existé et que le regretter est une supercherie autodestructrice (« Quelles honteuses comédies que ces retours au pays avec de faux papiers et des généalogies usurpées. ») Celui qui cherche ses racines finira un jour par s'émouvoir devant le dialecte d'un SS. Un genre d'émotion qui guette toujours celui qui, dans la métropole contemporaine, entretient le rêve d'une petite patrie imaginaire qu'il faut retrouver à toute force.

Il vaut mieux rester dans l'indigence morale et sensorielle qui est inscrite dans l'exil ou dans le déracinement social, il vaut mieux s'occuper d'images chargées de promesses dérangeantes. Mais il y a un « mais ». Malgré tout, il est inutile (et à la longue, dangereux) de se débarrasser en haussant les épaules de l'exigence d'un *lieu familier*, et Améry le sait bien. Une fois qu'on a esquivé soigneusement tous les pièges de la nostalgie, il reste encore « le besoin de vivre parmi les choses qui nous racontent des histoires », d'éprouver une aisance des sens par rapport à son contexte de vie. La partie se joue sur une ligne de crête assez subtile : l'aisance en question est un pari historique et pas quelque chose qu'on est sûr d'avance de posséder. Un devoir qui se trouve à côté de nous, pas une hérédité. Mieux encore : c'est une expérience qui peut surgir seulement à partir d'un exil en Belgique ou d'un dépaysement complet dans une ville. On doit comprendre l'habitude, c'est-à-dire l'*ethos*, comme ce qui est aux antipodes des « racines » et qui se laisse entrevoir seulement quand leurs dernières traces ont disparu.

Mais finalement qu'est-ce que cette « habitualité » qui ne vient pas des origines, qui n'est pas présupposée, qui est de second degré ? Plus ou moins, à peu de chose près, en première approximation, sa possibilité correspond à l'actualité toujours différée de ce que l'on a, depuis deux cents ans, désigné par le terme *communisme*.

CONJONCTURES 23



REVUE QUÉBÉCOISE D'ANALYSE ET DE DÉBAT

Tintin au pays des barbus

par Marie-Blanche Tahon

Le titre de cet article est évidemment inspiré de l'album d'Hergé qui, il y a bien longtemps, envoyait son reporter naïf et bien pensant au pays des soviets. Le traitement réservé à l'Algérie, à la guerre qui s'y déroule aujourd'hui, n'a rien à voir avec celui de la Roumanie, de l'Irak, de la Somalie, du Rwanda, de la Bosnie, pour reprendre quelques-uns des derniers drames que la télévision nous a soi-disant fait vivre en direct. L'actuelle guerre en Algérie est une guerre sans image. Ce qui ne signifie pas qu'il s'agisse d'une guerre sans manipulation médiatique. Au contraire. Cette manipulation est directement orchestrée par le pouvoir en place à Alger, et la plupart des journalistes tombent dans le panneau ou s'en font les complices actifs.

Je ne commenterai pas plus longuement qu'il ne faut les débordements des journalistes québécois —et singulièrement de ceux qui aimeraient se faire passer pour les plus anticonformistes d'entre eux. Ils n'ont pas le monopole de la désinformation[1], mais ce sont eux que nous lisons, écoutons et regardons. Que les journalistes québécois participent de cette campagne — alors que les liens entre le Québec et l'Algérie n'ont rien à voir avec ceux que l'histoire a tissés entre la France et l'Algérie — confirme la réussite de l'opération. Toute information en provenance d'Algérie vient d'une seule

[1] Lors d'un journal de 20 heures d'Antenne 2, retransmis sur TV 5, juste après l'attentat de la Place de l'Etoile, le 17 août 1995, le présentateur qui, je suppose, l'avait invité, *n'entendait pas* Gilles Kepel, lorsqu'il n'excluait pas la possibilité que l'attentat ait pu être commandité par le régime en place à Alger. Universitaire invité parce que « spécialiste des groupes islamistes », Kepel était censé confirmer que l'attentat avait été commis par un commando du GIA. Il ne l'a bien sûr pas exclu, mais dès qu'il a apporté des éléments qui pouvaient compliquer le schéma attendu, le journaliste, tout en l'écoutant, ne l'a plus entendu.

source : l'APS (Algérie Presse Service), l'agence de presse étroitement contrôlée par le pouvoir en place à Alger. Il y a manipulation sournoise (ou peut-être erreur de bonne foi) lorsqu'un journal occidental reproduit une information (de préférence un attentat « islamiste ») en l'affublant du sceau de l'AFP ou de Reuter. Il n'y a plus de correspondants étrangers à Alger. Leur départ résulte des intimidations qu'ils subissaient tandis que leurs collègues algériens étaient assassinés. Ce constat ne dit rien quant à l'origine des menaces et des assassinats. On peut simplement se demander qui a le plus intérêt à ce que la guerre se déroule à huis clos.

Les attentats contre les journalistes ont eu pour effet de susciter un réflexe corporatif au niveau international : chaque représentant de la profession s'est senti personnellement touché. On peut le comprendre. Il ne devrait pourtant pas émousser la vigilance professionnelle : la recherche d'éléments de réponse à la question de savoir à qui le crime profite. Ce réflexe corporatif a des effets non seulement ici — ainsi la désinvolture grossière du gouvernement québécois à l'égard de Maître Ali Yahya Abdennour en mai 1995 —, mais encore en Algérie même : les informations diffusées par l'APS y reviennent renforcées dans leur crédibilité par leur passage dans les médias occidentaux[2].

Quant aux journalistes algériens eux-mêmes, je me contenterai de citer le commentaire mesuré de l'un d'entre eux, Abed Charef (1994 : 480) : « La situation politique et sécuritaire a contribué au dérapage de la presse, qui s'est progressivement vidée de sa pluralité[3], pour ne garder qu'un seul son de clo-

[2] Voir Rabha Attaf et Fausto Giudice, « Algérie. La grande peur bleue », dans *Les Cahiers de l'Orient*, 1994-1995. Des journalistes marquent des distances par rapport au discours officiel algérien. Par exemple, ceux du *Monde* ou de *Libération*. Ces journaux n'ont toutefois pas manqué, comme le remarque *Le Canard enchaîné* du mercredi 30 août 1995, d'épouser la thèse « officielle » française quant aux attentats en France et de privilégier quasi instantanément la « piste du GIA ».

[3] Pluralité qui ne s'est exprimée que pendant quelques mois (pour être généreux : 1989-1991).

che, celui des éradicateurs. [...] [S]ymbole de la démocratie, la presse indépendante s'est progressivement mêlée à un jeu où elle s'est trouvée totalement piégée. Dépendante du pouvoir pour sa survie financière et pour son existence tout court, dominée par des courants anti-intégristes, elle a été rapidement prise en otage par le pouvoir. Se sentant en guerre contre le FIS puis les groupes armés, elle a très peu écrit sur les abus dont ont été victimes les islamistes. Elle n'a pas été le témoin de la vie politique, elle en est devenue un des principaux acteurs, particulièrement lorsque les groupes armés se sont attaqués aux journalistes. »

La diffusion sans précaution d'une information tronquée relève d'un manque de professionnalisme d'autant plus choquant que plus personne, dans le milieu ne peut plaider l'ignorance. La désinformation se banalise pour des raisons politiques : tous les coups sont permis pour exorciser l'islamisme (le spectre qui a remplacé le communisme) d'autant qu'il peut être renvoyé aux ténèbres moyenâgeuses d'où nos révolutions démocratiques modernes nous auraient sortis. L'euphorie démocrate, dans laquelle nous ont très brièvement plongés la chute du mur de Berlin et l'implosion de l'URSS aura notamment eu pour effet d'opacifier la confusion entre modernité et démocratie ou entre non-démocratie et archaïsme. Et si ces concepts n'allaient pas nécessairement par paires ? L'islamisme pourrait être moderne à bien des égards *et* non démocratique; nous nous rassurons en le tenant pour archaïque. Ce qui simplifie la donne en redoublant la possibilité du rejet.

Cette manière de faire entraîne également la désignation simpliste de leurs opposants : les islamistes étant archaïques et non démocrates, ceux qui s'opposent à eux sont nécessairement modernes et démocrates... Les premiers étant campés en « ennemis de la liberté », tous les moyens deviennent licites pour que les autres, forcément « amis de la liberté », leur barrent la route. Dans le cas d'espèce, ces moyens ont pris la

forme d'un coup d'État militaire qui a interrompu un processus électoral et qui s'enlise depuis plus de trois ans dans une répression sauvage à travers laquelle l'État s'est paradoxalement mis en position de perdre le monopole de la violence publique.

Je voudrais donc apporter ici des éléments qui permettent de résister à la tentation des simplifications absurdes[4]. Pour ce faire, je me fonde sur des textes produits par des observateurs qui ont une longue préoccupation de l'Algérie. J'insiste sur le fait qu'éclairer une situation de violence ne revient pas à la justifier, encore moins à la soutenir. Cette insistance n'est pas inutile dans notre société, où un point de vue selon lequel tous les « islamistes » ne sont pas des pantins sanguinaires est souvent tenu pour une allégeance à leurs thèses et pour une traîtrise à l'égard des « bons » démocrates.

Le FIS et les GIA

Au vu du résultat du premier tour des élections législatives de décembre 1991, qui ouvrait la voie à une victoire importante du FIS, l'armée algérienne a pris la responsabilité d'interrompre le processus. Il ne s'agit pas seulement d'une atteinte à une pratique démocratique — les élections. À cet égard, des arguments divers peuvent être utilisés. On les connaît : les élections auraient été partiellement truquées. Notamment par les partisans du FIS qui étaient localement responsables de leur organisation matérielle puisque ce parti avait remporté 80 % des municipalités aux « premières élections libres » qui s'étaient tenues en juin 1990. De plus, le

[4] La violence a toujours un caractère absurde. S'agissant de la violence politique, refuser d'essayer d'en saisir les engrenages fait courir le risque de l'imputer à un caractère ethnique. L'Algérie est extrêmement fragile à cet égard puisque son histoire a été singulièrement violente (de la guerre de conquête française à la guerre de libération nationale en passant par la colonisation). Il s'agit précisément d'un élément de *l'histoire de l'Algérie*, pas d'un gène qui serait particulièrement présent chez les Algériens. La mise en lumière du « terrorisme » et l'exaltation de l'« éradication » en feraient parfois douter.

mode de scrutin mis en place (uninominal à deux tours) devait techniquement favoriser l'émergence d'un parti qui aurait détenu une forte majorité. Il n'avait pas été prévu que ce serait le FIS... Plus globalement, cet épisode pose la question de savoir à quel moment doit prendre place un processus électoral dans une transition démocratique. En Algérie, elle avait chaotiquement été ouverte dans la foulée des émeutes d'octobre 1988. L'organisation d'élections législatives, trois ans plus tard, était certainement précipitée, elle entretenait la confusion entre la démocratie et l'un de ses modes d'expression. Elle n'a pas été le fait des islamistes.

La participation du FIS à ces élections a résulté d'une décision interne au parti qui n'allait pas de soi. Une fraction importante des fisistes considérait que leur objectif (prise du pouvoir et instauration d'un État islamique) devait se réaliser par les armes. Une fraction minoritaire est parvenue à imposer que soit privilégiée la participation aux élections prévues comme mode de prise de pouvoir. De ce point de vue, justifier le coup d'État comme un arrêt salutaire imposé aux « ennemis de la liberté » constitue une erreur d'appréciation. En effet, l'arrêt des élections signifie un désaveu flagrant à l'égard de la tendance « légaliste » du FIS[5]. Ce désaveu a contribué au déchaînement de la violence, non seulement chez ceux qui privilégiaient cette voie antérieurement aux élections, mais encore chez ceux qui, à la suite du coup d'État, ont été les victimes d'une répression aveugle.

---

[5] Il n'y a sans doute pas lieu de fantasmer outre mesure sur ce degré de légalisme de la part des leaders alors non emprisonnés du FIS (Madani et Benhadj étaient en prison depuis juin 1991). Il faut pourtant en tenir compte non seulement pour aborder et comprendre la formation islamiste elle-même comme une formation politique mais encore pour saisir l'impact de cette décision sur la représentation politique de ses électeurs. Les luttes internes au FIS durant cette période sont présentées dans A. Touati (1995). Le livre de Séverine Labat, qui a déjà publié plusieurs articles très intéressants, annoncé pour l'automne, sera certainement très précieux à ce chapitre.

L'armée algérienne ne s'est pas contentée d'arrêter le processus électoral puis, quelques semaines plus tard, d'interdire le FIS d'existence. Elle a aussi immédiatement organisé la répression contre ceux qu'elle tenait pour des sympathisants du FIS. Des centaines et des centaines d'entre eux furent arrêtés et envoyés dans des camps d'internement dans le Sud. Cette opération a non seulement été contre-productive en ce qu'elle a réuni dans les camps des centaines de jeunes directement livrés à l'endoctrinement de l'« islamisme », mais, surtout, elle a achevé de déconsidérer la tendance électoraliste du FIS qui ne pouvait plus apparaître, aux yeux des « islamistes » eux-mêmes, comme une alternative politique au pouvoir répressif. Cette opération a contribué à la formation des futurs GIA.

Les jeunes qui avaient échappé aux camps et qui continuaient à végéter dans les quartiers chauds sont, eux aussi, rapidement devenus des recrues disponibles pour les maquis islamistes. Non parce qu'ils étaient congénitalement islamistes, mais parce que, ayant participé aux émeutes d'octobre 1988 et subi la répression, ils avaient salué la victoire du FIS aux élections municipales de 1990 comme leur revanche. De plus, le FIS parvenait alors à les intégrer dans des activités politiques et sociales[6]. Aussi, l'arrêt du processus électoral et la répression les ont-ils laissés dans l'expectative et dès lors prêts à se radicaliser. Exclus de l'école, du travail, puis d'un espace politique embryonnaire, il suffisait alors à ces jeunes désœuvrés de voir un frère ou un proche être tué par l'armée, pour, sans connaissance islamiste aucune, s'engager dans « le maquis », que ce soit dans des zones « libérées » ou dans leur quartier.

[6] Voir notamment Luis Martinez, « Les Eucalyptus, banlieue d'Alger dans la guerre civile. Les facteurs de mobilisation islamiste », dans G. Kepel (dir.), 1994, 89-104, et « L'enivrement de la violence : *djihad* dans la banlieue d'Alger », dans R. Leveau (dir.), 1995, 39-70.

C'est donc dès ce moment, dans les semaines qui suivent le coup d'État, que grossissent ce que l'on appelle aujourd'hui les GIA, même si, au début, les « attentats terroristes » étaient quasiment inexistants. Les GIA en formation attestent de la perte d'influence de la branche électoraliste du FIS, suite à la confiscation de sa victoire. Il faut donc bien voir que les GIA ne sont pas l'expression d'une radicalisation terroriste du FIS qui, empêché électoralement, aurait choisi la guerre civile. Les GIA ont pu fleurir parce que le FIS a été mis hors la loi. Sans justifier leurs exactions, on peut donc tenir l'armée algérienne responsable de l'émergence des terroristes islamistes. Or, l'existence des GIA (et leur éradication promise) constitue, depuis 1993, la justification principale du maintien de la junte au pouvoir.

L'armée au poste de commande

Beaucoup d'analystes, dont certains font preuve par ailleurs d'une grande finesse, donnent l'impression d'avoir résumé le « mal algérien » depuis l'indépendance (1962) en l'imputant au « populisme » qui aurait empreint le régime. Si cela était, il s'agirait alors, selon la formule de Sami Naïr, d'« un populisme sans peuple[7] ». En effet, c'est dès l'indépendance que l'armée usurpe la victoire du peuple en armes. La guerre de libération n'a pas abouti à l'indépendance grâce à une victoire militaire. Comme les Américains du Vietnam en 1975, les Français ont dû se retirer de l'Algérie sous la pression d'une défaite politique. L'armée française (comme l'armée yankee) était capable d'écraser la « rébellion » — comme l'armée algérienne a aujourd'hui les moyens *matériels* d'éradiquer les terroristes. Mais là se situe précisément la spécificité d'une lutte populaire — et celle qui se livre aujourd'hui en Algérie en est une, même si elle n'épouse pas les canons consacrés — : elle transcende le poids des munitions; elle ne peut pas ga-

[7] « Le peuple exclu », *Les Temps modernes*, n. 580 : 38.

gner militairement mais elle ne peut pas perdre non plus. Il faut faire avec ce paradoxe.

Si l'indépendance de l'Algérie résulte d'une victoire politique et non d'une victoire militaire, l'armée algérienne s'est pourtant immédiatement comportée, dès l'été 1962, comme si elle était l'artisane de la libération. Et, après l'épisode étroitement contrôlé de Ben Bella (1962-1965), elle s'est directement installée au commandement de ses destinées. Boumediene était colonel et ministre de la Défense de Ben Bella lorsqu'il l'a renversé le 19 juin 1965. Mais c'était déjà Boumediene qui avait tranché en faveur de Ben Bella en 1962. Il l'avait fait[8] en tant que responsable de l'« armée des frontières » (celle qui était stationnée au Maroc et en Tunisie) contre les maquis de l'intérieur. À la mort de Boumediene, qui entre-temps s'était « civilisé », à la fin décembre 1978, c'est l'armée qui a désigné son successeur : Chadli Bendjedid, l'homme qui avait alors le rang le plus élevé dans la hiérarchie militaire. Le FLN s'était réuni en congrès pour trancher entre deux proches « civils » de Boumediene : Bouteflika, ministre des Affaires étrangères depuis l'indépendance, qui, alors, passait pour un tenant de l'ouverture « libérale » et Yahaoui, qui paraissait être favorable à un socialisme spécifique toujours plus empreint d'islamisme. L'armée les a renvoyés dos à dos et a choisi celui qu'elle croyait être le plus en mesure de contrôler.

Il faut ici dénoncer, sans pouvoir développer comme il conviendrait, l'outrance répétée qui voue aux gémonies les « trente ans de pouvoir FLN », le régime du « parti unique ». L'Algérie n'a jamais été dirigée par un parti politique, celui-ci n'a jamais été qu'un paravent pour les manœuvres de

[8] À l'encontre du point de vue de plusieurs universitaires algériens que je respecte beaucoup (Harbi, Naïr, notamment), je suis tentée de considérer que *le général* de Gaulle n'est pas peu responsable de cette occurence. Ayant pris le pouvoir en mai 1958 pour régler la « question algérienne », il a non seulement permis que la guerre perdure encore quatre années mais aussi que Challe imprime sur le terrain la défaite tangible des maquis. Le général n'aurait octroyé l'indépendance, me semble-t-il, que lorsqu'il pouvait passer le flambeau au colonel...

l'armée et de ses représentants à l'avant-scène. Cela ne signifie pas que l'appartenance (ou non) au FLN était insignifiante. Mais son importance se jouait moins à un niveau politique qu'au niveau, aujourd'hui déifié, de la « société civile ». Le FLN, comme parti politique, n'a pas détenu les leviers de gouvernement, par contre, il a été omnipuissant dans l'existence et le fonctionnement des « organisations de masse » : l'UGTA (syndicat unique), l'UNJA (organisation des jeunes, en fait, des étudiants), l'UNFA (femmes), l'UNPA (paysans) et l'ONM (anciens combattants).

Dans les deux premières, et circonstanciellement dans la troisième, le FLN a partagé son omnipuissance avec l'opposition clandestine tolérée : le PAGS (ex-PC). Celui-ci, via le volontariat étudiant, a joué un rôle important, tandis que l'UNPA était réduite à la figuration, dans la « révolution agraire ». Les actuels militants d'*Ettahadi* (« Union »; nouvelle appellation de l'ex-PC) ne manquent pas de cran, aujourd'hui, quand ils s'insurgent contre la « pensée unique », alors qu'ils en ont été les zélateurs organiques pendant plus de vingt ans. Si les islamistes ont pu s'implanter comme ils l'ont fait à l'université au début des années 1980, c'est que la voie leur avait été pavée par les « volontaires de la révolution agraire » qui, à la fin des années 1970, pourchassaient enseignants et étudiants séduits par les « sirènes chinoises ». Le débat d'idées, intense *et* dérisoire, qui sévissait alors entre « volontaires » et « gauchistes » dans l'université algérienne a fait place, en l'espace de quelques mois, à l'opposition entre les « barbus » et les autres. Et si les « barbus » ont pu devenir hégémoniques, c'est bien parce qu'ils ont épousé la manière de faire et de (ne pas) penser des soviétistes[9]. Ceux-ci, quand

[9] Hocine Benkheira — à qui l'ambassade du Canada à Paris vient de refuser un visa pour venir prononcer une communication dans le cadre d'un colloque de l'Association internationale de sociologie à Montréal (août 1995) — en a été conscient avant tout le monde. Voir « L'étatisation du marxisme en Algérie », dans A. Corten *et al.* (dir.), *Les autres marxismes réels*, Paris, Bourgois, 1985, 51-65. En 1990, il a coordonné le numéro de *Peuples méditérranéens*.

ils étaient dans l'ombre du pouvoir, ne craignaient pas de soutenir l'arabisation et les valeurs « arabo-islamiques », ni de pourfendre les revendications berbères[10].

Depuis 1992

Si l'armée algérienne a toujours étroitement contrôlé le pouvoir, elle n'a pourtant jamais été monolithique. C'est encore le cas aujourd'hui avec l'ère ouverte par le coup d'État de janvier 1992. L'existence de diverses tendances internes à l'armée n'aboutit pourtant pas, jusqu'à présent du moins, à une fracture en son sein. On peut sans doute l'imputer à son « esprit de corps », qui trouve à se forger et à se renforcer contre les « civils ». Au-delà du risque d'éclatement qu'elle aurait pu courir si un mouvement islamiste de type iranien (ce qui n'a jamais été réellement le fait de l'Algérie[11]) avait pris le pouvoir, l'armée algérienne se cramponne au pouvoir parce que sa haute hiérarchie refuse de perdre le contrôle qu'elle exerce sur les circuits profitables du commerce extérieur et les affaires de manière générale. Si corruption il y a en Algérie, elle est bien gérée par les militaires. S'ils devaient laisser le pouvoir politique, certains peuvent redouter sinon la ruine financière, du moins une vie nettement moins luxueuse. C'est dans ce cadre qu'ont pris place les assassinats de Boudiaf et de Merbah (ancien patron de la Sécurité Militaire, il avait un dossier sur chacun[12]).

---

[10] Voir Monique Gadant et Mohamed Harbi, « Quel pôle démocratique? », *Esprit*, 1995, 119-125.

[11] ne serait-ce que parce que les Algériens sont sunnites et les Iraniens chiites; chez les sunnites, contrairement aux chiites, il n'y a pas de clergé constitué; il n'y a ni mollahs ni ayatollahs. D'autres distinctions majeures devraient aussi être mises en évidence. Même si les islamistes algériens peuvent prétendre que le régime a dévoyé les idéaux de la guerre de libération, il est clair qu'ils ne peuvent faire croire aux Algériens que leur pays a été « vendu » aux intérêts occidentaux, comme les Iraniens pouvaient le soutenir à l'égard de la politique du Shah vis-à-vis des Américains.

[12] Voir aussi Hamid Barrada, « 1993 : l'assassinat de Kasdi Merbah », dans Reporters sans frontières, 1994, 98-100.

Cette faiblesse de l'armée risque pourtant de lui être fatale à un moment ou à un autre. En effet, la répression aujourd'hui exercée sur le terrain est placée sous la responsabilité d'officiers. Comme le note Rémy Leveau[13], « ils acceptent cette tâche pour préserver l'unité de l'armée et partagent une vision moderniste et nationaliste arabe de la société. Très peu ont accès aux circuits de corruption réservés à la haute hiérarchie. Ils ne seraient donc pas nécessairement hostiles à une recomposition du système politique en association avec des cadres islamistes modernisateurs ayant les mêmes valeurs nationalistes qu'eux. Ils pourraient y trouver certains avantages de carrière suivant les schémas classiques des révolutions militaires dans les pays arabes. Leur solidarité avec les couches supérieures de la hiérarchie ne pèserait pas lourd le jour où les nouveaux prétendants leur garantiraient l'impunité pour le passé, et un avenir moins éprouvant que celui d'une répression sans perspective. »

Même si l'on ne partage pas le point de vue selon lequel le coup d'État militaire de janvier 1992 était inacceptable, simplement parce qu'il était un coup d'État militaire, il faut pourtant bien enregistrer que l'armée algérienne n'a pas gagné son pari. Il est probable qu'elle n'avait pas prévu l'ampleur de la violence que ce coup a déclenchée. Il faut d'ailleurs remarquer que si elle a exercé une répression immédiate très importante contre les sympathisants du FIS ou ceux qu'elle identifiait comme tels, elle a conservé jusqu'au printemps 1993 le monopole de la violence. Ce qui signifie que le « terrorisme islamiste » ne se déployait guère auparavant.

Si l'armée a perdu ce monopole de la violence, c'est parce qu'elle n'est pas parvenue à profiter de son coup d'État pour reconstituer un espace politique acceptable. Elle a peut-être songé à le faire en rappelant Boudiaf de son exil. Il s'est pour-

[13] dans « Derrière la violence, la négociation », dans R. Leveau (dir.), 1995 : 115.

tant révélé très rapidement incontrôlable, aussi a-t-il fallu s'en débarrasser. C'est un aspect important, il n'est sans doute pas le seul.

Il n'est pas exclu que les institutions pseudo-démocratiques mises en place en 1992 pour remplacer les institutions dissoutes par le coup d'État — par exemple le CCN, le Conseil consultatif national qui aurait dû faire figure de parlement avec 40 membres désignés par l'armée — n'aient pas joué le rôle que l'armée attendait d'elles[14]. L'incapacité des « démocrates » à faire avancer la cause de la démocratie en apportant leur caution aux militaires peut, à certains égards, être jugée dérisoire : comment est-il pensable de faire avancer la cause de la démocratie dans de telles conditions ? Mais l'échec de ce pari discrédite ceux et celles qu'ils l'ont fait et qui ne l'ont pas tenu. Aussi, la plupart d'entre eux, après l'assassinat de quelques-uns de leurs collègues, se sont-ils campés dans la surenchère « éradicatrice ». C'est, en particulier, le cas des individus proches du RCD et de l'ex-PC.

Il est probable qu'ils deviendront effectivement les victimes expiatoires lorsque l'heure de la négociation finira par sonner. Quand l'armée ne pourra plus faire autrement, quand la tendance « dialoguiste » en son sein finira par l'emporter sur la tendance « éradicatrice ». On n'en est pas encore là, même si cette perspective apparaît inéluctable à terme. Celui-ci peut

[14] Les justifications de sa propre inaction concernant l'abrogation du Code de la famille que fournit indirectement Khalida Messaoudi, cooptée au CCN au titre de « féministe », illustrent le surréalisme de la situation. Elle ne craint pas de prétendre : « Au CNN, je m'occupe des femmes et d'éducation. Nous sommes dans une étrange situation politique où un Haut Comité d'État cumule les pouvoirs présidentiel et législatif après un coup d'État, mais apparaît très vite comme beaucoup plus crédible que s'il était issu des urnes. C'est un miracle. Le rôle du CNN est d'élaborer des propositions, chaque fois que le HCE le lui demande. Elles seront adoptées ou pas, c'est la règle du jeu. » (*Une Algérienne debout*, entretiens avec E. Schemla, Paris, Flammarion, 1995, p. 186). Il n'est guère étonnant qu'avec des démocrates de cette trempe, l'armée, quelle que soit sa volonté, n'ait pas trouvé de relais pour instaurer un espace politique qui aurait fait oublier l'arrêt brutal du processus électoral.

encore être plus ou moins long. Les élections présidentielles actuellement prévues pour la mi-novembre en constitueront un test, dont le résultat dépendra des candidats en présence. Les règles mises au point pour y prétendre — par exemple, recueillir 75 000 signatures dans 25 des 48 départements — semblent immédiatement fermer le jeu et désigner le vainqueur : le candidat appuyé par le pouvoir en place, très probablement un militaire. Ce qui aura probablement pour effet de « légitimer » sa position de Chef de l'État sans rien changer sur le terrain. Il est probable que la période qui s'ouvre avec l'annonce de la tenue d'élections verra s'intensifier la violence, si tant est que faire se peut.

Elle ne sera pas le seul fait des GIA. En effet, l'armée en Algérie se maintient au pouvoir parce qu'elle trouve à l'extérieur les ressources et les soutiens qui lui permettent de continuer la répression sans en rendre compte à personne. Elle ne les trouve[15] que parce qu'elle prétend affronter un ennemi quasiment irréductible mais qu'elle finira pourtant par réduire. D'où, les communiqués de victoire sur le terrorisme et les maquis, mais aussi le besoin que le terrorisme continue à sévir pour pouvoir poursuivre la tâche. Et dès lors se justifier comme pouvoir.

On aurait pu espérer que ce cercle vicieux aurait été rompu avec le détournement de l'Airbus à Noël. Il a non seulement illustré que l'armée, malgré ses promesses, ne parvenait pas à « éradiquer » le terrorisme : si le coup a été fait par des commandos des GIA, il indique qu'ils jouissent de complicité à un niveau très élevé[16]. Mais, surtout, la manière dont l'opération s'est déroulée a fini par convaincre Pasqua lui-

---

[15] au plan militaire, principalement, auprès de la France, et, ce qui, malgré tout, ne devrait pas manquer d'étonner, auprès du FMI, en ce qui concerne l'économique.

[16] Le récent attentat (17 août 1995) au Club des Pins, dans l'enceinte même des dignitaires du pouvoir, va évidemment dans le même sens. Il s'inscrit dans l'épisode de l'annonce des élections présidentielles pour novembre 95. Il peut marquer un doublet de l'attentat de la Place de l'Etoile, tout aussi bien qu'une riposte à celui-ci... dans un sens ou dans un autre.

même que les militaires à Alger n'auraient pas reculé devant un carnage afin, espéraient-ils, que le soutien international à leur politique répressive en sorte encore renforcé. On aurait pu croire que la victoire de Chirac sur Balladur et de Juppé sur Pasqua modifierait sensiblement la politique française de soutien à l'armée algérienne. Les cent premiers jours n'ont fourni aucun signe tangible. Il ne faut pourtant pas exclure que les attentats parisiens puissent constituer une mise en garde contre un éventuel sursaut de Paris qui l'amènerait à succomber à la tentation du dialogue en vue d'une solution négociée.

Aujourd'hui

Cette « politique » de l'armée se déroule en même temps que certains de ses chefs, et notamment Zeroual qu'elle a placé à la tête de l'État, tentent de nouer un « dialogue national » (voir l'article d'Addi). Dans la tourmente algérienne, ces deux attitudes ne sont pas contradictoires. D'ailleurs, Zeroual, *parce que* « Chef de l'État », est privé de toute autonomie de négociation, il est devenu un exécutant. Il condense en lui-même les tendances contradictoires de l'armée. Arrivé au pouvoir en janvier 1994, il s'est alors empressé de faire passer la politique répressive à un niveau supérieur, donnant ainsi à ses collègues éradicateurs le gage qu'il ne personnifiait pas le pouvoir. Et, par la suite, il a donné l'impression, à plusieurs reprises, de vouloir sortir l'Algérie du chaos dans lequel l'avait précipitée le coup d'État militaire de janvier 1992[17]. D'après Leveau (1995 : 118), ces ouvertures pourraient

[17] Même si je suis persuadée que le chaos dans lequel vit aujourd'hui l'Algérie procède du coup d'État de janvier 1992, je ne partage pourtant pas le point de vue selon lequel la « crise de l'État » y trouverait son origine. Celle-ci lui est bien antérieure. Dans une communication présentée à Lyon en décembre 1994, « Des citoyennes en héritage ou en otage », j'évoquais la possibilité que l'État algérien n'avait jamais trouvé l'opportunité de se fonder/d'être fondé. L'article de G. Grandguillaume, dans *Esprit*, 1995 : 12-34, alimente substantiellement cette hypothèse.

aussi relever de la tactique militaire : « après des phases de répression intensive, l'armée pouvait avoir besoin d'une pause. Ses effectifs engagés dans la lutte ne dépassent pas 40 000 hommes sur un total de 150 000. Ce sont certes les éléments les plus aguerris et les plus professionnels, bien que les unités spéciales comptent aujourd'hui un certain nombre d'appelés. »

Mais ces ouvertures de Zeroual répondent aussi à l'intérêt bien compris de l'armée. Malgré la propagande des « démocrates » civils qui ont soutenu le coup d'État, l'armée algérienne ne constitue pas le bouclier d'une quelconque modernité laïque. Elle sait qu'elle n'occupera la place qu'elle estime être la sienne que dans le cadre du « nationalisme arabe ». Et les péripéties internes, lors de la guerre du Golfe, lui ont fait saisir l'adéquation de cette option avec le « peuple » algérien dans sa grande majorité. À ce moment[18], on ne s'en souvient sans doute plus, le FIS n'avait rien trouvé de mieux à proposer que de soutenir son principal bailleur de fonds : l'Arabie saoudite, contre l'Irak. Des manifestations populaires l'ont immédiatement rappelé à l'ordre et *il a aussitôt obtempéré*, en plus de magistralement récupérer la mise : c'est un Ali Benhadj (l'idole des jeunes fisistes) en treillis militaire qui a demandé audience à qui de droit pour réclamer l'envoi de contingents algériens aux côtés de Saddam Hussein. L'armée algérienne n'a pu, alors, que ronger son frein.

Aujourd'hui, face à son échec militaire (malgré ses moyens, elle ne parvient pas à en finir avec le terrorisme) et face à son échec politique (elle n'est pas parvenue à utiliser sa position de force pour infléchir la constitution d'un nouvel espace politique), l'armée cherche à trouver une solution qui lui permette de garder les rênes du pouvoir sans apparaître aux premières lignes. Il lui faut, pour cela, pouvoir compter sur un relais civil. Les « démocrates » qui la soutiennent ouver-

[18] Soit le début de l'année 1991, qui était aussi celui de la « transition démocratique » tandis que l'armée avait momentanément réintégré ses casernes.

tement depuis janvier 1991 ne peuvent faire l'affaire. Au-delà du fait qu'ils ne représentent souvent qu'une fraction numériquement peu importante du peuple algérien (la classe moyenne de culture française), leur appel à une politique ultra-répressive (certains estiment que celle menée jusqu'à présent est trop molle et ne redoutent pas de promouvoir le développement de milices civiles) les disqualifie aux yeux mêmes des militaires, qui veulent conserver le pouvoir, puisque cette politique ne débouche sur rien.

Des militaires souhaiteraient probablement pouvoir faire affaire avec celle qui est qualifiée dédaigneusement de « vieille classe politique ». En gros : les trois fronts : le FLN, le FFS et le FIS. Comme je l'ai suggéré précédemment, le FLN n'a jamais fonctionné comme « parti politique », même si l'affiliation au Front de libération nationale a longtemps été indispensable pour jouer un rôle dans la fantomatique « société civile ». Le FFS n'a jamais été associé au pouvoir depuis l'indépendance. Son implantation quasi exclusive chez les Kabyles — mais Alger est une ville largement habitée par des Kabyles — constitue un handicap pour qu'il puisse faire figure de « parti national ». Toutefois, la stature de son leader, Aït Ahmed[19], lui permet momentanément de le transcender en partie. Le FIS n'a jamais été reconnu comme un parti politique (au-delà de l'enregistrement de son sigle à l'automne 1989) et s'est peu comporté en tant que tel avant sa dissolution (mars 1992); sauf, on l'a dit, à l'automne 1991, lorsque des leaders non encore emprisonnés, notamment Hachani, sont parvenus à imposer en son sein sa participation aux élections. La décantation que les circonstances ont imposée a probablement donné un poids non négligeable à la tendance

[19] C'est à son appel qu'ont répondu des centaines de milliers d'Algériens, le 2 janvier 1992, entre les deux tours des élections législatives, pour proclamer leur attachement à la démocratie. Cette manifestation a été ignominieusement récupérée par les futurs éradicateurs, militaires et civils.

islamiste-technocratique (par exemple, Kebir[20], le représentant du FIS en Allemagne) avec laquelle l'actuelle génération des officiers de l'armée algérienne pourrait coexister sans trop d'écartèlement. Cette tendance islamiste-technocratique aurait opté à Rome pour une solution plus « politique » que « militaire ». C'est sans doute une « chance » que ne devraient pas laisser passer les partisans du point de vue selon lequel la place de l'armée est dans les casernes. Jusqu'à présent, les gouvernements occidentaux ne semblent guère pressés de le voir mis en application en Algérie.

Bien que les analyses de l'événement romain ne puissent être, par la force des choses, que rudimentaires et hypothétiques, cette rencontre indique que le FFS et surtout le FLN (ce qui est plus récent) considèrent le FIS comme un interlocuteur incontournable, qu'ils ont pris acte que l'islamisme politique était une donnée de la scène politique algérienne et qu'il fallait faire avec — indice d'un minimum de réalisme. De plus, cette ouverture montre que les partis qui se sont classés deuxième et troisième lors du premier tour des élections législatives réalisent la place paradoxale qu'ils occupent dans le paysage politique algérien : pris dans l'étau éradicateur (militaire et « démocrate[21] »), ils risquent bien de faire les frais d'un éventuel accord entre les officiers et la tendance islamiste-technocratique. Il ne faut pas écarter cette motivation « utilitariste » dans leur présence à Rome. Cela dit, ce réalisme-là n'exclut pas non plus un souci de l'avenir politique de l'Algérie. C'est là qu'il faut résister à la facilité de stigmatiser le « parti unique » (FLN) comme seul responsable du « mal algérien ». Même si le sigle persiste, il est probable que le FLN soit traversé de multiples tendances et que certaines d'entre elles puissent constituer une alternative à la solu-

[20] Voir l'interview de Abdelkrim Ould Adda et de Abou Oussama, « L'après Rome vu par le FIS », propos recueillis par François Clemenceau, *Les Cahiers de l'Orient*, 1994-1995 : 21-26.

[21] Il n'est un secret pour personne que Saïd Saïdi, le leader du RCD, rêve de prendre la place d'Aït Ahmed, chez les Kabyles.

tion militaire rénovée. Cette perspective n'est pas particulièrement exaltante. Elle représente sans doute un moindre mal. Elle est d'autant plus difficile à promouvoir et à être admise que les « éradicateurs civils » monopolisent, avec le succès que l'on sait[22], grâce aux médias occidentaux, l'étiquette de « démocrates ».

Les rencontres de Rome montrent également que le FIS se considère lui-même comme un « front » parmi d'autres, que lui aussi a besoin de l'appui des deux autres pour intégrer la scène politique algérienne. Il s'agit là encore d'une preuve de réalisme politique : l'émergence des GIA, grâce à la répression militaire, place le FIS en grande difficulté. Cette adhésion du FIS à la plate-forme de Rome est sans doute largement tactique de ce point de vue; elle indiquerait pourtant qu'il serait prêt à remiser l'instauration de l'« État islamique » au rang d'un slogan électoral qui a fait son temps et à se comporter comme partenaire politique des autres partis plutôt qu'interlocuteur « civil » des militaires. Là encore, la perspective n'est guère exaltante et il n'y a pas lieu de ne pas redouter des dérapages — la présence des partis « démocrates chrétiens » dans les coalitions gouvernementales en Europe n'a pas souvent été synonyme de « progressisme ». Mais, de l'autre côté du spectre, elle constitue, elle aussi, un moindre mal au regard d'une solution militaire rénovée qui introniserait le FIS comme seul interlocuteur civil valable.

Les rencontres de Rome, organisées par Maître Ali Yahya Abdennour[23], constituent peut-être un point tournant dans

[22] Leur succès dans les médias est inversement proportionnel à leur performance sur le terrain : non seulement leur représentativité électorale est-elle proche de zéro mais ils ne sont même pas parvenus à rentabiliser leur soutien à l'armée.

[23] Il faut avoir une dose de complaisance sans limite à l'égard de sa propre ignorance pour se permettre, comme l'ont fait plusieurs journalistes québécois, lors de son passage au Canada en mai 1995, de traîner cet homme dans la boue. Un minimum de professionnalisme journalistique aurait évité à nos tintins au pays des barbus de sombrer dans le ridicule s'ils avaient pris la peine de lire, par exemple, l'article de Mohamed Harbi, « Les ligues des droits de l'homme », dans Reporters sans frontières, 1994 : 163-164.

l'histoire politique algérienne, non seulement parce qu'il s'agit d'une discussion entre des partis qui s'exercent ainsi à se comporter en partis politiques, mais encore parce que, la « dynamique de Rome » aidant, il n'est pas impossible de parier que les politiciens réunis par la plate-forme hésiteront à se soumettre au risque d'être des marionnettes aux mains de l'armée. Six mois plus tard, et malgré des pressions en tout sens (de la diffamation exercée par les journalistes « indépendants » d'Alger contre les signataires de Rome aux efforts apparents de Zeroual pour « dialoguer » avec les chefs du FIS qu'il a sous la main dans ses geôles), la dite vieille classe politique n'a pas marchandé sa participation au pouvoir. Elle vient de refuser de cautionner les élections présidentielles proposées par la junte pour novembre 1995.

Ce refus est conforme à la logique de la plate-forme de Rome puisque celle-ci affirme vouloir tenter d'instaurer un « État de transition ». Cette proposition d'élections indique sans doute que Zeroual n'est pas parvenu à se rallier les « vieux politiciens ». Aussi les met-il au pied du mur. Cela risque bien d'être un coup pour rien, alors que l'Algérie ne peut plus s'en permettre. J'ai tenté de montrer que l'issue à la crise ne consiste pas à chercher une éventuelle « troisième voie » entre les islamistes et l'armée. Il s'agit de chercher des solutions dans le « champ politique réel », comme le remarque Stora (1995 : 105). Celui-ci est formé des trois fronts qui « chacun à sa manière, représentent des tendances lourdes, historiques de la Nation et de la société : l'Islam, le nationalisme arabe, la berbérité. » Refuser cette option fait courir le risque de promouvoir la politique du pire que l'Algérie expérimente depuis plus de trois ans.

*

* *

« Comment penser une société qui réclame l'islam? » demande Fatiha Talahite[24]. C'est à cette question que les Algériens sont aujourd'hui confrontés. Les éléments de réponse ne se trouveront pas en faisant table rase. Ils ne viendront pas non plus de l'extérieur. L'opinion internationale peut pourtant y contribuer par défaut. En refusant de continuer à apporter son soutien au régime militaire qui sévit aujourd'hui à Alger. Ce qui suppose plus fondamentalement de résister à la tentation de diaboliser l'islamisme. Il s'agit de le traiter pour ce qu'il est : un phénomène politique complexe. Y renoncer a des effets pervers non seulement sur l'Algérie mais encore sur notre propre société : l'hystérie journalistique qui a entouré le *hijab* à Montréal n'a-t-elle pas bercé le Québec de l'illusion qu'il est une société laïque ?

Bibliographie

Addi L. (1994), *L'Algérie et la démocratie. Pouvoir et crise du politique dans l'Algérie contemporaine*, Paris, La Découverte.

Baduel P. R. (dir.) (1994), *L'Algérie incertaine*, Aix-en-Provence, Éd. Édisud.

Burgat F. (1995), *L'islamisme en face*, Paris, La Découverte.

Charef A. (1994), *Algérie. Le grand dérapage*, La Tour d'Aigues, Éd. de l'Aube.

Colonna F. (dir.) (1994), *Aurès/Algérie 1954. Les fruits verts d'une révolution*, Autrement, Série Mémoires, n. 33.

Gresh A. (dir.) (1994), *Un péril islamiste?*, Bruxelles, Éd. Complexe.

Kepel G. (dir.) (1994), *Exils et royaumes. Les appartenances au monde arabo-musulman aujourd'hui*, Paris, Presses de la fondation nationale des sciences politiques.

Labat S. (1995 - à paraître), *Les islamistes algériens*, Paris, Seuil.

[24] « Quand la réalité prend le maquis », dans *Intersignes*, 1995 : 193-202.

Leveau R. (1993), *Le sabre et le turban. L'avenir du Maghreb*, Paris, François Bourin.

Leveau R. (dir.) (1995), *L'Algérie dans la guerre*, Bruxelles, Éd. Complexe.

Reporters sans frontières (1994), *Le drame algérien*, Paris, La Découverte (une nouvelle édition mise à jour est prévue).

Rouadjia A. (1994), *Grandeur et décadence de l'État algérien*, Paris, Karthala.

Salamé G. (dir.) (1994), *Démocraties sans démocrates. Politiques d'ouverture dans le monde arabe et islamique*, Paris, Fayard.

Stora B. (1995), *L'Algérie en 1995. La guerre, l'histoire, la politique*, Paris, Éd. Michalon.

Touati A. (1995), *Algérie. Les islamistes à l'assaut du pouvoir*, Paris, L'Harmattan.

Numéros spéciaux

Les cahiers de l'Orient, n. 36/37, 4e trim. 1994-1e trim. 1995, *Algérie. La descente aux enfers*.

Esprit, n. 208, janvier 1995, *Avec l'Algérie*.

Intersignes, n. 10, printemps 1995, *Penser l'Algérie*.

Peuples méditerranéens, n. 52-53, juil.-déc. 1990, *Algérie. Vers l'État islamique ?*

Les Temps modernes, n. 580, janvier/février 1995, *Algérie. La guerre des frères*.

CONJONCTURES 24

École à prendre

REVUE QUÉBÉCOISE D'ANALYSE ET DE DÉBAT

Ne plus habiter Charleville

par Thierry Hentsch

Du plus loin que je me souvienne, l'école est un lieu de terreur. Je m'y suis toujours traîné la mort dans l'âme. Et j'enseigne.

Vieux paradoxe. À force de haïr l'école, je ne l'ai pour ainsi dire jamais quittée. Dispenser ce qu'on n'a pas reçu ? Plutôt : apprendre enfin. De bout en bout, l'enseignement que j'ai subi puis exercé aura été apprentissage.

Du côté de la soumission – l'enseignement subi – une longue grisaille larvée de peur. Peur de ne pas comprendre, peur de ne pas savoir, peur de l'examen surprise. Cet air de dictateur que prenait le maître d'allemand au seuil de la classe, moment de suspension, où nous attendions que tombe le verdict : *ein halbes Blatt!* (l'horrible demi-feuille de l'interrogatoire éclair), ou qu'il reprenne sa marche silencieuse vers le pupitre, se réservant le droit de différer la chute du couperet qui restait toute la leçon suspendu sur nos têtes. Peur d'échouer, relayée par le rituel bulletin hebdomadaire que mon père signait la plupart du temps d'un air triste et crispé. J'étais presque toujours médiocre, à la limite du recalage. Et pourtant, quand venait le moment de faire mes devoirs, je passais des heures à ranger mes crayons, à aligner ma règle, à centrer mon buvard. C'était sans doute ma façon à moi de retourner la discipline contre elle-même.

Plus tard, beaucoup plus tard, lors de ma scolarité de doctorat, je compris que l'enseignement pouvait être autre chose : je rencontrai enfin un maître; il avait et donnait la passion de ce qu'il faisait. Il suffit d'une rencontre comme celle-là. Mais peut-être cette rencontre avait-elle été préparée plus que je ne l'imaginais. Dans la grisaille des années scolaires, il y eut tout

de même une leçon. Une, du moins, à avoir surnagé de l'ennui et de la peur.

Cette unique leçon m'a été donnée vers quatorze ans par mon prof de français. Oui, quelque chose, ce jour là, m'a été donné. On l'appelait Peau-de-lapin, en référence, j'imagine, à ce qu'il avait de rondelet et de soyeux. Sa femme était flûtiste à l'Orchestre de chambre de Lausanne, et c'est elle que je regardais toute la soirée dans sa robe de velours noir les rares fois où j'essayais d'écouter Mozart ou quelque autre ennuyeux. Velours et peau de lapin allaient très bien ensemble.

Il nous fit un beau matin, sans préambule, la lecture d'une lettre d'un adolescent à son maître qui commençait par : « Vous êtes heureux, vous, de ne plus habiter Charleville ! ». Je ne peux restituer la suite de mémoire. Mais ce n'est pas nécessaire, je la sais par cœur. Car tout est dans cette première phrase. Dans la liberté de cette adresse magistrale. L'élève est maître de sa phrase, de sa prose, il s'adresse au maître en maître : « Vous êtes heureux, vous, ... ». L'élève décide souverainement du bonheur du maître. Heureux qui peut écrire ainsi à son maître, heureux le maître qui reçoit une telle lettre.

Peau-de-lapin devait nourrir en secret le désir d'en recevoir une semblable un jour de l'un d'entre nous, et c'est peut-être aujourd'hui, je m'en aperçois à l'instant, que je la lui adresse sans qu'il ne la lise jamais. Quel adolescent n'a pas rêvé d'être Rimbaud ? – les rêves de l'adolescence, en dépit de toute la cuistrerie qui s'épaissit en nous au fil de l'âge, ne nous abandonnent pas. Quel professeur de littérature ne rêverait pas d'avoir, une fois dans sa vie, un Rimbaud dans sa classe ? Sans savoir au juste quoi, ce jour-là, j'ai senti que cette lecture qu'il nous faisait de manière presque désinvolte était un aveu, un don, un appel. Voilà ce qu'on peut faire de la liberté, disait la lecture de la lettre à Izambard. Je suis Izambard et vous êtes Rimbaud. Nous n'étions ni l'un ni l'autre, bien entendu, et sa désinvolture même en filtrait tout le regret : voilà

ce que je ne parviendrai pas à obtenir de vous, disait-elle, et voilà pourtant ce qui devrait se produire ici. « Vous êtes heureux, vous... », ces quelques mots n'allaient pas bien loin, mais « ne plus habiter Charleville » n'en paraissait pas moins un idéal digne d'être poursuivi avec acharnement. Je ne suis jamais allé à Charleville, et me suis étonné, des années plus tard, de voir sur une photo que cette ville minable entre toutes possédait une place qui n'avait rien à envier à la Place des Vosges. Le photographe avait dû se tromper.

Charleville était la ville où nous vivions, la ville que je traversais chaque jour sans voir pour me rendre au collège. Voyez où vous êtes, disait la lecture de la lettre à Georges Izambard. Moi qui vous la lis, disait-elle encore, n'ai pas le bonheur de son destinataire : je n'en suis toujours pas parti. Le don que le maître voulait nous faire et que nous ne pouvions pas prendre, il n'avait pas réussi à se l'accorder à lui-même. Vous êtes heureux, vous, de ne plus habiter Lausanne ! Comme cette phrase eût été bonne à lire de quelque capitale trépidante au charme neuf. Mais s'il y avait de sa part la nostalgie de l'inaccompli, combien plus encore le désir que certains d'entre nous l'accomplissent à sa place ! Bien qu'encore à Charleville, Rimbaud l'avait déjà quittée, Rimbaud partait bien au-delà de son maître, voilà ce que disait la lecture désinvolte de l'apostrophe rimbaldienne, où l'amitié avait le ton de l'insolence. Le ton de l'inhabituel, le ton de celui qui ne cédera pas à l'habitude (et il est vrai que, très tôt, « l'homme aux semelles de vent » n'habitera plus nulle part). Le don que nous faisait Peau-de-lapin, en mettant le museau à la fenêtre dorée de la vie douillette qu'il menait avec sa flûtiste de velours, c'était la liberté. Moi, disait-il, qui ai fait mon petit bonhomme de cercle au son d'une musique casanière (l'Orchestre de chambre ne voyageait guère), je vous invite à l'insolence de l'esprit, à partir avec elle aussi loin que vous pourrez.

Si cette flûte m'enchanta sans que je sache bien pourquoi, c'est qu'elle modulait son chant à travers les barreaux de l'école. Du cœur même de la prison une mince voix s'élevait, à la fois autorisée et impertinente, pour me dire : *tu es libre*. Je le sais aujourd'hui, ce même chant, chanté par exemple de Summerhill ou de quelque autre paradis de la pédagogie libertaire, ne serait pas même parvenu à mes oreilles. La cacophonie des libertés rend sourd. La pédagogie de Peau-de-lapin, ce jour-là, ce fut la dissonance. Inoubliable leçon : j'avais raison, soudain, de détester tous les Charleville et de vouloir m'en évader. « Vous êtes heureux, vous, de ne plus... » : le bonheur, c'était de le *dire*, de le dire *à son maître*, de le siffloter *de ce lieu misérable* où je me résignais six jours sur sept (nous avions congé le mercredi après-midi et l'école le samedi matin) à mon enfermement. En écrivant ce mot, j'ai été tenté de m'arrêter à *enfer*... À vrai dire, l'enfer me mentait : nous étions libres; mais, plus encore, ignorants de notre liberté, atterrés par le simulacre des gardes-chiourme, bref inaptes à l'insolence. Riche leçon : je découvrais d'un même souffle le mensonge, la liberté, l'impuissance – ou, pour le dire moins tragiquement, la mesure. Je prenais, sans bien comprendre, la mesure de l'insolence.

Je n'ignore pas le pouvoir grossissant de la distance, mais je sais aussi que la loupe du temps ne magnifie pas au hasard. Si ce souvenir me permet aujourd'hui d'inventer, autant que de restituer, c'est que l'événement s'y prête. Il reçoit en quelque sorte la dose d'imagination qu'il mérite. On ne brode bien que sur les nappes de qualité. Le simple désir de broder est un signe. Signe de ce qui est longtemps resté estompé dans la trame, comme en filigrane, et que l'aiguille du récit vient colorer. Je n'ai sans doute jamais si vivement vécu cet épisode que maintenant, en l'écrivant. C'est dire, déjà, qu'il n'y a d'enseignement, à proprement parler, qu'après coup. Le seing de la parole ne laisse pas de trace visible, immédiate. Et s'il ne prend son sens qu'aujourd'hui, dans la narration qui l'enjolive, c'est qu'il y avait bien là, dans la quincaillerie aux

souvenirs, un éclat de vérité à dépoussiérer. La chose était là, pas même enfouie, mais je ne l'avais jamais posée dans la lumière de l'écriture.

L'écriture, ici, n'éclaire pas pour des prunes : elle est, jusque dans la lettre dont Peau-de-lapin nous faisait lecture, le truchement de l'insolence. Ainsi, quelque chose de cette insolence, de ce désir d'insolence, devait n'être pas complètement perdu pour que je puisse, des décennies plus tard, le mettre en lumière. Il fallait, en d'autres termes, que l'enseignement eût fait sa marque, même invisible, pour que je veuille, comme on dit, creuser ce souvenir.

Mais aussi, sans doute, pour que, tout bonnement, je me retrouve enseignant; pour que je prenne goût au métier que je m'étais solennellement juré de ne jamais exercer. La vocation tiendrait-elle à une tige si frêle ? Se peut-il vraiment qu'une leçon de français l'emporte sur dix ans de bagne ? Je veux croire que oui. Les métaphores ne doivent leur puissance ni à la durée ni à la répétition – sans compter qu'une scène unique peut se rejouer des milliers de fois dans nos rêves, et des milliers de scènes quotidiennement répétées se fondre en un unique cauchemar.

Oui, il suffit d'une parole pour que l'enseignement laisse sa marque. L'enseignement n'est qu'à la condition de cette conviction. Si je n'étais pas persuadé de l'importance du verbe, du geste, des circonstances, enseigner deviendrait impossible. Il n'y aurait plus qu'à renvoyer les étudiants aux livres ou les laisser musarder dans Internet. Ce « Vous êtes heureux, vous » aurait pu tomber un jour sous mes yeux, mais sans avoir le même effet. Ces quelques mots résonnent pour moi d'avoir été dits par celui-là même à qui, en quelque sorte, ils s'adressaient.

Circonstances tout à fait particulières, donc, où élève et maître pouvaient se voir dans un jeu de miroir. Ce jeu aurait sans doute été plus difficile à mettre en scène dans une leçon, di-

sons, de mathématique. Un prof de maths aurait dû trouver autre chose. Mais je suis certain que toute discipline s'y prête. Il n'y a pas de discipline « rébarbative », il n'y a que des profs résignés. Résignés à transmettre une matière. Mais toute matière, comme on ne croit pas si bien dire, n'est jamais que matière à enseignement : de l'enseignement, la matière n'est que le prétexte, le propos, le subjectile. Ce jour-là notre petit prof de français toujours impeccablement habillé avait pris la littérature comme matière à impertinence. Je l'avais compris sans être capable de le formuler.

Si l'impression de cette leçon m'est aujourd'hui difficile à retrouver dans la vérité qu'elle avait pour moi sur le coup, ce n'est pas seulement du fait de la dimension mythique que prend le passé, mais pour une raison plus précise, liée à mes préoccupations actuelles : l'exercice même du métier me restitue désormais l'éclat de cet instant. Cet instant ne me parle que d'avoir contribué (avec une force que je ne soupçonne peut-être même pas) à me conduire là où je suis : de part et d'autre du miroir. À croire qu'on n'enseigne qu'aux enseignants, que l'enseignement n'est finalement que pour l'enseignant... Et je le crois en effet.

Scandale ? Le souci d'enseigner, de laisser sa marque, d'imprimer l'autre de son sceau n'atteint sans doute que celles et ceux qui, à leur tour, sont plus ou moins secrètement habités du désir de laisser des traces. Marquer, pourtant, ponctuer de signes, comme pissent les chiens, est un besoin aussi universel que celui de se soulager. Autre paradoxe : si l'enseignant que je suis veut nécessairement faire impression, sa tâche consiste avant tout à éduquer, à conduire au-dehors : l'élève est invité à sortir de soi; plus encore à sortir des murs entre lesquels on l'assoit. Tel est bien le sens que je tire maintenant de l'impression que m'avait faite Peau-de-lapin en m'estampant du sceau de l'insolence : il m'incitait à m'évader du pénitencier dont nous étions tous prisonniers, lui, mes camarades et moi. Seuls nos corps, disait sa lecture de la lettre à

Izambard, s'y trouvaient enfermés. L'esprit (l'âme) avait toute liberté. Non pas que cette liberté fût facile (là résiderait le mensonge de tantôt) mais parce que sa condition première était d'en avoir envie. Ce dont il me marquait en me le révélant à moi-même (l'enseignement reçu n'étant, comme chacun sait, que la révélation de ce qu'on a déjà, de l'insoupçonné en soi) n'était évidemment pas la liberté mais le désir de l'insolence, le goût de l'évasion. Tout le travail de la vie n'était peut-être, après tout, que de réussir cette difficile et salutaire échappée vers l'air libre.

Et pourtant cette scène inoubliable, j'en ai bien peur, véhiculait elle-même un autre mensonge : que le travail vers la liberté était pur travail de l'esprit. Peau-de-lapin, ça me revient, portait cette fausse vérité dans son allure physique, dans l'incongruité qui marquait chez lui la jonction du corps et du visage. De l'un à l'autre aucun rapport. La boule du corps était laissée à elle-même, jusque dans le soin que Peau-de-lapin mettait à la vêtir. La disgrâce de ce petit tonneau de chair était sagement contenue, isolée, à l'abri du gilet qui donnait à son embonpoint une sorte de confort bourgeois. Au-dessus de cette coquetterie assez grotesque rayonnaient des traits légers, fins, spirituels. Le visage illustrait en permanence l'éveil de l'esprit, il planait, svelte, aérien, au-dessus des contingences de la vie quotidienne. Rien d'étonnant à ce que cette tête-là nous incitât à quitter Charleville, elle était elle-même en perpétuelle évasion du corps. Tout comme Rimbaud brocardait les velléités guerrières des bourgeois de sa ville natale (il écrit en pleine déroute de 1870), Peau-de-lapin paraissait toujours faire de l'ironie aux dépens de son corps (certes, je les voyais, lui et sa flûtiste, se minouchant, mais non pas mêlés l'un à l'autre – manière de me réserver la jouissance imaginaire de la mignonne de velours). Réflexion faite, Charleville, pour lui, n'était peut-être ni Lausanne ni même notre pénitencier de collège mais tout bêtement son corps, et je comprends mieux, soudain, ce qui lui donnait sa gestique d'automate.

Rien n'était plus facile, quant à moi, que de m'inviter à l'évasion de l'âme. Elle n'avait que trop tendance à vagabonder. La difficulté, ç'aurait été de libérer le corps, et Charleville offrait à cet égard un alibi de tout repos. Peau-de-lapin se gardait d'ajouter que Rimbaud n'avait pas tardé à trimballer son corps. Sans doute faisait-il partie de ceux qui jugeaient qu'en troquant le vagabondage du verbe contre celui du marchand de fusils Rimbaud reniait la poésie. Quoi qu'on dise de ce reniement (à l'appui duquel il serait trop facile de citer Arthur lui-même), le poète n'a pas manqué de fuir avec son corps, au point d'y laisser la jambe, et la vie. Peau-de-lapin ne se demandait pas (du moins pas devant nous) si cette pénible fuite n'avait pas amené l'ancien lycéen à constater que Charleville était partout. Dédaigner Charleville, finalement, ce n'était pas seulement mépriser le corps mais faire bon marché du monde.

Dans le monde, comme dans le corps, nous pouvions laisser nos sueurs, nos élans, nos angoisses, bref, tout ce qu'il y a de plus réel, au fond, et nous dédommager dans l'éther de l'esprit de la perte du brut désir de vivre. Voilà à quoi se réduisait, en parfaite concordance avec ce qu'on nous rabâchait jour après jour, l'insolence à laquelle Peau-de-lapin nous invitait. Cette insolence verbale, policée par le bon usage, offrait une soupape de sûreté à la formidable compression dont nous étions l'objet. Nous étions, ne l'oublions pas, à l'école de la peur : l'avenir exigeait d'être préparé, faute de quoi, il serait sans merci. *Vitæ non scholæ discimus*, était-il gravé sur le linteau de notre caserne; suprême impudence qui prétendait, à rebours de tout ce qui se passait entre ses murs, nous y apprendre la vie et non l'école.

Il se peut, après tout, que Peau-de-lapin, sensible à cette fraude, n'ait pas parlé des fusils, de l'amputation et de la fin misérable de Rimbaud pour éviter, justement, d'avoir à moraliser sur le sort des aventuriers qui refusent de préparer l'avenir à Charleville. Peut-être n'y avait-il pas mensonge,

mais plutôt retenue, discrétion, au-delà desquelles l'appel à l'insolence n'aurait été, de sa part, qu'imposture. Disons que sa leçon était ambiguë, mieux encore, que l'ambiguïté faisait partie de la leçon. Du cocon de sa vie douillette, Peau-de-lapin devait savoir que, quoi qu'on fasse, aventure ou confort, on ne quitte jamais Charleville. Et s'il ne le disait pas, c'est peut-être qu'à ses propres yeux sa vie ne lui en donnait pas le droit. Il n'avait pas risqué sa peau à vendre des cartouches. Facile au sédentaire peinard de professer que nous habitons tous Charleville. Et à quoi bon le dire ? À Charleville, que nous y sommes tous, les adolescents que nous étions ne l'apprendraient que trop. C'est même à s'y résigner, pire à y tailler notre place, que l'école entendait nous préparer.

Plus j'y pense, plus je me persuade que le mot clé de la leçon de Charleville est bien le mot *dissonance*. Peu importe qu'il ait été un tantinet démagogique de la produire, elle tombait dans des oreilles sensibles. La preuve, elle résonne encore en moi. Une preuve, bien sûr, qui fait aussi mon affaire : l'enseignant que je suis devenu se mire dans son souvenir et se plaît à croire qu'il détonne à son tour, qu'il laisse son empreinte en déclarant la guerre aux idées reçues. Sans peur et sans reproche, le croisé de l'enseignement brise lance sur lance et va répétant : « je provoque ! »...

Rien de ce qui prétend au sérieux ne résiste à la dérision. Je crois qu'il y avait de l'humour, dans l'espèce de détachement avec lequel Peau-de-lapin avait lu la lettre à Izambard. Un humour qui ne s'adressait qu'à lui-même, ou dont il n'était peut-être pas complètement conscient. Personne ne décide des traces qu'il laisse. Le meilleur de nous-mêmes, nous le donnons malgré nous. Aucun enseignant n'enseigne ce qu'il croit. Être persuadé d'enseigner ce qu'on enseigne nous évite simplement d'avoir à réfléchir sur ce qu'on répète – ce qu'on appelle la transmission du savoir.

Cette transmission est nécessaire. Elle se fait tant bien que mal, non sans pertes ni déchets, mais l'enseignement ne lui

est d'aucun secours. L'emmagasinage, fort heureusement, ne s'enseigne pas, il se fait tout seul, à coups de répétitions. Pour cela, nul besoin de maître; sinon dans les métiers manuels, dans les arts martiaux, pour suivre les gestes que le maître répète pour lui-même et qui, peu ou prou, se transmettent malgré lui. Au reste, la transmission du savoir empirique et théorique, si transmission il y a, passe généralement par l'écrit. L'enseignant qui voudrait se faire le porte-parole du savoir consigné perd son temps et celui de ses étudiants. Cet enseignant-là est à peu près certain de ne rien transmettre, sauf l'anxiété que lui procure cette certitude inavouée. Et c'est bien parce que nos universités prétendent accroître ce qu'elles transmettent et transmettre ce qu'elles accroissent qu'il ne s'y produirait à peu près rien d'autre que de l'angoisse en chaîne si les étudiants n'apprenaient pas par ailleurs.

La seule chose que l'enseignant puisse faire, décidément, c'est de laisser la marque de la parole. Même s'il est inévitable que le maître se trompe sur la portée de sa parole, la parole ne trompe pas. Là où il n'y a pas de parole, les bibliothèques font mieux l'affaire. C'est pourquoi chacun sent bien que celui qui récite son cours, si érudit soit-il, n'enseigne pas : il ne risque pas de trébucher, d'être à court... Aucune parole ne vibre là où le blanc n'a pas de chance. Ce qui fait la parole, c'est la menace de sa suspension. L'enseignant n'enseigne que s'il se risque dans la parole. La seule marque que l'enseignement puisse espérer laisser, en définitive, c'est le goût du risque, le sens de la fragilité. C'était peut-être ça, sortir de Charleville, l'aveu de cette vulnérabilité.

Je ne dis pas que Peau-de-lapin avait pris de grands risques ce matin-là, et je ne me souviens pas que sa lecture de Rimbaud ait provoqué dans la classe un frisson particulier. C'était une leçon comme une autre, dispensée par un prof comme un autre. Et pourtant il y eut, ne serait-ce que pour moi, ne serait-ce qu'après coup, empreinte. Signe, justement, que l'enseignement échappe à l'enseignant. Ce dont je le cré-

dite de m'avoir marqué, à son corps défendant, c'était du désir de se risquer ailleurs, de le quitter, lui et la littérature dont il se servait, comme Rimbaud s'était détaché de sa propre poésie. Peau-de-lapin me disait, à notre insu à tous deux, qu'il y avait mille manières d'habiter Charleville.

Vitæ, non scholæ... Cette maxime rébarbative (parce que latine et gravée dans la pierre de nos murs) recevait de cette matinée un charme inattendu. Le risque ne vaut la peine que s'il séduit. L'enseignement qui le propose porte plus ou moins nettement la marque de l'amour.

Que l'enseignement fût érotique, toutefois, Peau-de-lapin n'était pas en mesure de le suggérer – ce que j'ai dit de son corps suffit à le faire comprendre. Si l'érotisme s'insinuait, c'était sans doute par le détour de la flûtiste de velours qu'il avait épousée. Depuis que je la contemplais à l'Orchestre de chambre, je la voyais toujours derrière lui. Et comme il me paraissait inoffensif, je n'en éprouvais aucune jalousie. Au contraire, il la couvait et la protégeait de tout prétendant. Peut-être préférait-il les jeunes garçons. Cette préférence, s'il l'eut, resta toujours secrète, à l'encontre de certains de ses collègues, chez qui elle était notoire. Sans trop comprendre de quoi il retournait, nous savions par de vagues incidents, suffisamment étouffés pour rester à l'abri de la justice mais pas assez étanches pour éviter toute fuite, que plusieurs de nos maîtres poussaient l'amour de l'enseignement assez près de la chair. Il y avait là une confusion sémantique dont la subtilité nous échappait. Au reste, l'amour rôdait, entre nous autant que chez ces Messieurs, mais, contrairement à ces derniers, nous ne rêvions pas d'en faire un outil de pédagogie.

Encore que je fusse plus sensible à la méthode amoureuse que je n'ai bien voulu le dire jusqu'ici. Indépendamment de ce qu'il devait à l'épouse, le visage de Peau-de-lapin ne manquait pas de charme. Si son aménité n'avait pas sournoisement masqué le traqueur de fautes (jettait nul an or tograffe),

son sourire angélique – qui sait ? – aurait poussé mon désir d'initiation dans le jardin des leçons privées... Je ne regrette pas d'avoir manqué cette fréquentation, même avec le meilleur maître; inculte comme j'étais, je n'aurais pas su en cueillir le fruit. Comment aurais-je pu faire mon miel là où, si l'on en croit ce farceur de Platon, Alcibiade lui-même, malgré la cour assidue qu'il fit à Socrate, n'y était pas parvenu. De toute façon, *Le banquet* n'était pas au programme, même en grec. *L'anabase* de Xénophon offrait moins de difficultés. Quant à l'audace de notre Izambard, elle n'allait pas jusqu'à le faire parler d'*É*ros.

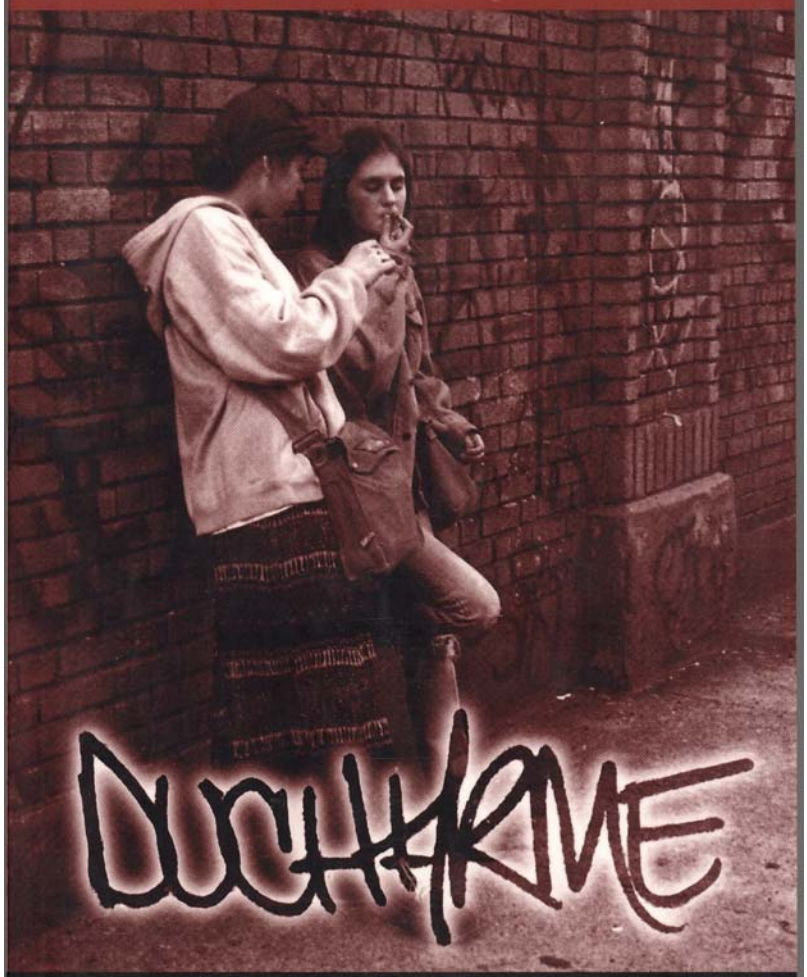
Ici, il faudrait pouvoir rapporter le discours dans lequel Alcibiade, passablement éméché, rend compte de sa déconvenue. La bienséance l'interdit, et par bonheur il n'est pas nécessaire de l'enfreindre. Cette littérature de corps de garde est disponible dans les bibliothèques universitaires et dans les bonnes librairies. Rien ne remplace la lecture dans le texte, disaient nos maîtres. Ils avaient bien raison. Lisez, et vous verrez combien ces histoires de pédophilie manquent de fondement. Socrate lui-même l'atteste : le bel Alcibiade n'a rien eu de lui. Pas même le trésor caché qu'il comptait obtenir en offrant ses faveurs. Ce trésor moins que tout. Pour la bonne raison que, chez Socrate, il n'y a pas de trésor. Rien, du moins, dont Alcibiade, ou quiconque, puisse se saisir. Socrate, tout comme Éros, ne peut donner ce qu'il cherche et qui lui manque. Voilà qui me confirme dans l'idée que Peau-de-lapin, lui non plus, à l'échelle modeste qui était la sienne, ne pouvait donner ce qu'il voulait. Cette insolente saveur de liberté à laquelle la lecture de Rimbaud devait nous éveiller, celui qui nous lisait sa lettre en rêvant d'être son destinataire, cette liberté, il ne l'avait pas.

L'enseignement, à l'extrême limite de ce qu'on peut attendre de lui, est ce don du manque. Peau-de-lapin souffrait de ne pas pouvoir quitter Charleville. Il n'y avait pas de mal à laisser poindre, même malgré lui, la nostalgie d'un impossible

ailleurs; pas d'imposture à vouloir nous conduire si peu que ce fût en dehors de la caserne de l'esprit. Charleville était la caverne dont lui-même n'espérait plus sortir. Et dans son dépit, il ne voyait pas que la caverne était le monde, que le monde dont il rêvait était là, sous ses yeux; et la caverne dans sa tête. Comme nous tous, il ne supportait pas le soleil de la vérité.

L'insoutenable vérité, ce soleil que nul ne regarde en face, dit jour après jour qu'il n'y a pas d'autre vérité que le monde; pas d'autre monde que le monde qu'elle éclaire. À la lumière de cette vérité, sortir de Charleville, loin de quitter le monde, c'est entrer dans l'étonnement. Dans l'étonnement sans borne du monde que nous habitons. Voilà ce que Peau-de-lapin nous disait sans trop s'en douter. Non seulement l'enseignant donne ce qu'il n'a pas, il lui arrive aussi de ne pas savoir ce qui lui manque. Mais parce que ce manque dit vrai il laisse son empreinte. Il laisse le désir d'habiter Charleville autrement.

CONJONCTURES 26



REVUE QUÉBÉCOISE D'ANALYSE ET DE DÉBAT

Le copiste

par Gilles Marcotte

Qu'est-ce qu'un auteur ? Un monsieur ou une dame, disons une personne, qui écrit des choses, littéraires ou non, dont l'éditeur fait un livre qu'il vend à des dizaines, des centaines ou des milliers d'inconnus, prélevant sur les sommes ainsi perçues un pourcentage qui est versé à l'auteur et lui permet de vivre, de vivoter ou plus fréquemment de se procurer quelques petites douceurs. L'auteur, si minimes que soient ses redevances, est un producteur, comme Balzac, Zola, Paul Claudel, Guy des Cars et Michel Tremblay. Peut-être attache-t-il plus d'importance au rendement symbolique de ses livres — s'il est romancier, poète et non l'auteur du Manuel-de-savoir-vivreà-la-télévision-quand-on-passe-aux-heures-de-grandeécoute —, mais il serait un peu étonné s'il ne recevait pas de son éditeur les quelques miettes que son contrat lui garantit. Écrivain à temps complet ou écrivain de week-end, il participe à une sorte de commerce, il fait partie de la chaîne, il apporte sa petite (ou grande) contribution.

Il y en a qui veulent en sortir, et personne peut-être n'a fait de plus grands efforts pour en sortir que Réjean Ducharme, auteur de neuf romans et d'une pièce de théâtre publiés chez le plus grand éditeur parisien de littérature, celui dont le catalogue comprend la plupart des grands noms de la littérature française du vingtième siècle.

Contradiction ? Mais oui, bien sûr. On ne refuse vraiment la littérature que si l'on est dedans ; le statut d'écrivain, que lorsqu'on y a accès. Autrement, ça servirait à quoi ? Celui qui déclarait à Gérald Godin, en 1966 : « Je ne veux pas être pris

pour un écrivain », le narrateur qui dit, au début du *Nez qui voque* : « Je rédige cette chronique pour les hommes comme ils écrivent des lettres à leur fiancée », et qui donc rêve d'une communication intime, vraie, sans apprêt, enverra bientôt cette lettre à Paris, chez Gallimard. Après la publication, il se cachera pour se dérober au cirque médiatique, mais cette dérobade même sera exploitée par le cirque avec un enthousiasme redoublé. Tout cela, Réjean Ducharme le sait, aussi bien que Mille Milles. Et l'on imagine difficilement qu'il ait retourné à Monsieur Gallimard les droits d'auteur que celui-ci lui avait fait parvenir. Il ne refusera aucun prix littéraire, ni le David ni le Gilles-Corbeil ni les autres. Seulement sa présence physique. Jean-Paul Sartre a refusé le Nobel. Il faut être pourvu de solides revenus pour se permettre un tel coup d'éclat.

Avant de conclure à la comédie, toutefois, il faudra penser un peu. S'aviser, par exemple, que cette comédie littéraire est bien une comédie humaine, et qu'à rebours de l'opinion courante, c'est de ne pas la jouer qui serait un mensonge. (Le roman comme mentir vrai, disait Aragon, à qui il arrivait aussi de mentir pour vrai...) Ainsi, dans le livre *publié* qu'est *Gros Mots*, Réjean Ducharme fait un éloge éperdu de la demoiselle d'Amherst, Emily Dickinson, qui n'a jamais publié ses poèmes, et qu'il approuve sans doute d'être restée dans le secret de la vie intime, la seule vraie. Comme, dans Le *Nez qui voque*, Mille Milles trahit, ne peut que trahir Chateaugué. Comme, dans *L'Avalée des avalés*, Bérénice Einberg est forcée de reproduire, dans son propre récit, quelques-unes des manœuvres bassement romanesques qu'elle a condamnées chez le romancier américain Blasey Blasey. Est-ce qu'il y aurait une nécessité, une vérité de la trahison ? La seule façon d'écrire librement, aujourd'hui, serait-elle de pratiquer le double jeu ?

© © ©

L'erreur impardonnable serait de croire que l'auteur peut disparaître sans laisser de traces, conformément à la thèse de la disparition de l'auteur qui, avant-hier encore, faisait rage dans le champ philosophico-littéraire. Contre cette thèse, ou cette prétention, l'auteur-narrateur-héros de *Gros Mots* s'élève, dès le premier paragraphe du livre, avec une belle vigueur : « Ça n'a pas l'air de s'arranger mais je ne vais pas me ronger. C'est mon histoire. On est ici chez moi. On ne va pas me déloger comme ça. Se débarrasser du héros en trois coups de cuiller à mots. » Réjean Ducharme, ou du moins celui dont le nom apparaît sur la couverture du livre que nous commençons à lire, tient tous les rôles, tous les premiers rôles dans cette histoire. Le texte, c'est lui, et il ne s'en laissera pas plus déloger que de l'appartement d'Exa Torrent. Il est tout le texte, mais il n'est que ça. En tant que texte, il est celui qui finira par perdre tout : le torrent de vie qu'est sa maîtresse, le torrent de rêve qu'est la Petite Tare, devenue en cours de route la Petite Tarte. Il est voué, d'entrée de jeu, à la perte. Mais, en contrepartie, sans lui tout s'effondre, retourne au néant. Johnny croit au rien, qui n'est pas le néant, qui en est peut-être le contraire.

Mais qu'est-ce qu'un texte ? Comment peut-on se dire le maître, le propriétaire d'un texte ? Le texte n'est pas de la pensée ; la pensée dont « le principal attribut mythique », dit Roland Barthes, quand elle se veut « pensée pure », « inappliquée », est « d'être produite hors du circuit de l'argent : contrairement à la forme (qui coûte cher, disait Valéry), la pensée ne coûte rien, mais aussi elle ne se vend pas, elle se donne généreusement[1] » Aussi bien, n'est-on pas l'auteur, le responsable d'une œuvre de pensée comme on l'est d'un texte littéraire, le statut du penseur (voire de l'écrivant, qui est en partie écrivain) n'est pas celui de l'écrivain. La parole de celui-ci, dit Barthes, « est une marchandise livrée selon des

[1] Roland Barthes, *Essais critiques*, Seuil 1964, p. 152

circuits séculaires, elle est l'unique objet d'une institution qui n'est faite que pour elle, la littérature ». Les médiations de l'éditeur et du libraire ne sont d'ailleurs pas les seules, et peut-être pas les principales à faire du texte littéraire un produit vendable, et par là échappant au rêve de pure communication qui occupe parfois l'écrivain, Réjean Ducharme en premier lieu et superlativement. La littérature elle-même, présente dès la conception du texte, de l'œuvre, lui interdit de se complaire dans une telle naïveté. Elle lui dit : « Mon cher Réjean, tout nouveau tout beau, j'apprécie ton talent, mais ne va pas croire que tu sois quelqu'un ou quelque chose sans moi. En écrivant la première ligne de *L'Océantume*, tu es entré dans une sorte d'académie, la plus grande, celle à laquelle aucun écrivain n'échappe, celle où Balzac cohabite avec Dostoïevski, Jean-Paul Sartre avec Paul Claudel, André Gide avec Ernest Hemingway. Tu es avalé. Tu es l'avalé des avalés. »

Il protestera, bien sûr. Il mettra la plus grande énergie à dénoncer cette mainmise de la littérature sur son propre texte. À coups de calembours malencontreux, de pitreries en plusieurs genres — dont, coup de maître incontestable, les quatrains vraiment miteux de *La Fille de Christophe Colomb*, publiés chez l'éditeur de la belle et grande littérature ! — il va tenter de mettre en échec, dans son propre texte, la machinerie littéraire. Nous l'avons vu, dans les premières pages du *Nez qui voque*, écarter de sa table d'écriture « les amateurs et les amatrices de fleurs de rhétorique » plaider pour le naturel de la correspondance amoureuse, et terminer la série de citations plus ou mois bouffonnes qui ouvre le livre par une déclaration semblable à celle qu'il a faite à Gérald Godin : « Je ne suis pas un homme de lettres. Je suis un homme. » Voilà qui semble, au niveau des intentions, assez clair. En fait, ce n'est pas seulement la littérature elle-même que Réjean Ducharme révoque ainsi solennellement, c'est tout ce qui lui ressemble, c'est-à-dire tout ce qui précède, tout ce qui autori-

se, tout ce qui fait naître. La mère, la beauté qui étouffe, dans *L'Avalée des avalés*, n'est-ce pas encore la littérature ? La seule façon de se libérer, d'être soi, parfaitement libre, c'est de fermer les yeux : « Quand on veut savoir où on est, on se ferme les yeux. On est là où on est quand on a les yeux fermés : on est dans le noir et dans le vide. Il y a ma mère, mon père, mon frère Christian, Constance Chlore. Mais ils ne sont pas là quand j'ai les yeux fermés, il n'y a personne, il n'y a jamais que moi. » En écho, dans *L'Océantume* encore : « Être moi : être seule avec moi et bien : n'y avoir que moi. » Cette proposition n'est pas seulement celle de l'adolescent qui revendique son autonomie par rapport à ceux qui l'ont engendré — les parents et aussi, ne craignons pas d'aller trop loin : Dieu le père —, elle est d'un écrivain qui ne vise rien de moins que l'originalité absolue, l'autosuffisance éditoriale. La personne, et rien d'autre. L'auteur, et rien d'autre. Ce vœu d'originalité, insistons, n'est pas vain. Les personnages de Réjean Ducharme sont vraiment rétifs à toute influence, à toute autorité, jusqu'à se détruire eux-mêmes en tant que héros, comme le fait Bérénice Einberg, en Israël, à la fin de *L'Avalée des avalés*. Et l'originalité de Réjean Ducharme, comme auteur du même roman, ne fait aucun doute. Mais, en même temps, il n'est pas besoin d'avoir lu longtemps l'auteur des *Chants de Maldoror*, le comte de Lautréamont, pour constater que les proclamations d'autarcie des personnages de Ducharme ne sont pas sa propre et exclusive création, mais viennent d'ailleurs. « Si j'existe, dit Maldoror, je ne suis pas un autre. [...] Je veux résider seul dans mon intime raisonnement. L'autonomie... ou bien qu'on me change en hippopotame. » Je suis moi, dit le personnage ducharmien, sans doute approuvé en cela par son auteur, dans la mesure même où je suis un autre (rappel d'un autre poète assez connu de la deuxième partie du XIXe siècle) ; et cet autre, Lautréamont, il va le plagier abondamment, sans le nommer, il va reproduire ses phrases, les transformer. Il va plagier celui qui a lui-

même déclaré : « Le plagiat est nécessaire. Le progrès l'implique », fabriquant ainsi du plagiat au carré. En même temps, disais-je. Mais ce qu'il faut ajouter aussitôt, c'est que ces emprunts, ces vols ne diminuent en rien, c'est assez clair, l'originalité du texte ducharmien. Les passages les plus indiscutablement personnels, neufs, saisissants de ce texte sont souvent ceux qui citent (sans le dire), qui volent, qui imitent avec le plus d'impudeur. Quand Bérénice Einberg invente le « bérénicien », cette langue qui serait exclusivement la sienne et celle des amis les plus sûrs, du cercle le plus intime, elle parle comme... Claude Gauvreau. L'invention même, l'originalité, sont imitées, copiées. Le mot de propriétaire ne convient donc pas. Le mot d'auteur lui-même, dans son acception courante, devient suspect, à cause de sa complicité avec le précédent. Mais l'étymologie nous offre des recours. L'auteur, nous dit-elle, n'est pas seulement, n'est pas surtout la cause première ; sa source latine *auctor* dérive de *augere*, qui veut dire faire croître. (Entre ce « faire croître » et le « progrès » dont parle Lautréamont, la ressemblance n'est pas sans intérêt.) N'est-ce pas dire que l'auteur n'est pas seulement le producteur d'un texte, mais qu'il est aussi bien l'intendant de ce texte et à travers lui de toute la littérature, de toute la langue ?

© © ©

Ainsi, Réjean Ducharme pille une bibliothèque. L'écrivain qui se déchaîne sans arrêt contre la littérature, ses contraintes, ses mensonges, est en même temps celui qui l'honore le plus ouvertement à travers un nombre considérable de ses représentants. Aucun autre écrivain d'aujourd'hui, peut-être, sauf Salman Rushdie — et cette rencontre est suggestive à plus d'un titre —, ne cite autant, avec ou sans attribution, ne donne plus de place aux autres, à ses contemporains, à ses prédécesseurs. Je croyais que Réjean Ducharme était le seul écrivain à nommer un critique, un théoricien, dans ses romans ; je viens de rencontrer le nom de Bakhtine dans le dernier

roman de Rushdie, *La Terre sous ses pieds*. Ils sont vraiment du même temps, ces deux-là.

Est-il possible de classer les écrivains nommés ou cités par Réjean Ducharme, d'en faire un tableau (de chasse...) à peu près satisfaisant pour la raison, qui puisse contribuer à la mise en situation de son œuvre ? Beaucoup de noms d'écrivains n'apparaissent dans ses romans que comme, précisément, des noms : Gide, François-Xavier Garneau, Michelle Le Normand, Joyce, Racine, Flaubert, Gérin-Lajoie, Mauriac (le chat), Gautier, Cicéron, Arthur Prévost (l'immortel auteur de *La Lignée*), Cendrars, Marie de l'Incarnation, Molière, Larbaud, Félix Leclerc, Camus, Sagan, Iberville, Nietzsche, Constant, Verlaine, Morand, Carco... Arrêtons là. C'est un fouillis, un fourre-tout. Une « scarlatine », a dit quelque part Ducharme. Aucune préférence particulière, aucune hiérarchie surtout n'ordonne cette liste de noms. Les plus grands écrivains y côtoient les plus obscurs, et cette cohabitation du meilleur et du pire a évidemment une signification, celle de l'annulation du chef-d'œuvre, de l'œuvre-chef, celle devant laquelle on s'incline, à laquelle on se soumet.

Mais s'il n'y a plus de chefs-d'œuvre, dans la bibliothèque ducharmienne, il y a des œuvres choisies, dignes de l'amitié, et il arrive même que certaines d'entre elles soient citées sans identification, comme celle de Saint-Denys-Garneau. Les plus importantes sont bien connues : Nelligan, Rimbaud (sans oublier sa sœur Isabelle), Lautréamont (non nommé, mais omniprésent), qui occupent les trois premiers romans, *L'Océantume*, Le *Nez qui voque* et *L'Avalée des avalés*, Lautréamont jouant également un rôle considérable dans *La Fille de Christophe Colomb*. D'autres écrivains, par contre, ne se trouvent que dans un seul roman : le Frère Marie-Victorin dans *L'Hiver de force*, Balzac dans *Va savoir*, Emily Dickinson dans *Gros Mots*. Entre ces œuvres importantes, qui importent, qui comptent pour Réjean Ducharme, on doit faire encore une distinction, tenant aux raisons mêmes pour lesquelles le nar-

rateur s'y attache. Nelligan, Rimbaud et Emily Dickinson sont des proches, des frères (et une sœur), comme Chateaugué est une sœur. Lautréamont, Marie-Victorin, Balzac, par contre — ajoutons le Bossuet de l'*Oraison funèbre d'Henriette* d'Angleterre, que Chateaugué récite par cœur —, constituent des références plus neutres, affectivement moins chargées. D'un côté, la fraternité rêvée, l'idéal (isolé dans l'impossible), de l'autre une rencontre purement textuelle. La frontière, assurément, n'est pas infranchissable, et l'on peut même penser que la rencontre du deuxième type est la rencontre type, celle qui, froide comme une strophe de Lautréamont, donne leur vrai sens aux premières. C'est Lautréamont, ou Marie-Victorin, qui permet d'éviter le contresens majeur, celui d'imaginer le narrateur du *Nez qui voque* comme un petit jeune homme sympathique, récupérable peut-être par une analyse psychologique attentive, et qui fait vivre le vrai, l'impitoyable Réjean Ducharme.

Examinons, dans *L'Hiver de force*, le cas du Frère Marie-Victorin et de sa *Flore laurentienne*. Il s'agit là d'un ouvrage considérable, un traité de botanique qui a fait événement à sa parution, en 1935, et a été réédité en 1964 : un classique de la science québécoise. Deux des sections du roman de Ducharme ont pour titres des phrases tirées de la *Flore* : « La zone des feuillus tolérants » et « L'amarante parente (*Amaranthus Graecizans*) ». On pourrait sans doute rêver sur ces « feuillus tolérants » et cette « amarante parente », leur trouver des liens de signification avec ce qui se passe dans le récit, mais on s'engagerait ainsi dans une voie psychologisante qui ne convient guère au projet ducharmien. Il sera plus prudent — et comme il faut être prudent, ici ! — d'observer que ces mots-là, séduisants en eux-mêmes, sont retenus à titre de mots, dans un rapport de contradiction absolue avec ceux qui servent, qui veulent dire quelque chose, surtout ceux qui évoquent des sentiments. Il va sans dire que Nicole et André Ferron ne s'intéressent pas plus à l'émotion dégagée par ces

mots qu'à la botanique. En fait, les mots, de préférence les mots rares, compliqués, ceux dont on ne connaît pas le sens, qu'ils lisent à haute voix, dont ils s'enchantent, ont quelque chose de sacré précisément parce qu'ils sont vides. « Là, on va s'administrer nos deux sacrements : prendre un café et lire la *Flore laurentienne* » ; « On lit à haute voix, en modulant avec de l'âme la fin des phrases, dans le genre des curés quand ils prononçaient l'épître, l'introït... » ; « On a dans la tête de les apprendre par cœur, c'est l'affaire de toute une vie... » Dans le texte, d'ailleurs, Nicole et André ne font aucune différence entre ce qui est important et ce qui l'est moins, ils lisent tout, sans sauter un mot, La Liste des publications comme l'Esquisse générale ou les descriptions qui abondent en noms fantastiques. Tout ça, pour eux, c'est du chinois, du latin, et ça doit le demeurer. De l'étranger, de l'étranger irrémédiable. De l'étranger, surtout par rapport au bruit de fond de la publicité, aux films, aux chansons dont leur télévision les gave. Les mots de la *Flore laurentienne* sont des mots purs, sans signification connue, pour combattre les mots qui ont trop de signification. Qu'est-ce qui reste à Nicole et André, à la fin, quand ils ont tout perdu, quand ils ont atteint le fond du dénuement ? « Mais il nous reste encore notre *Flore laurentienne*, ses 642 genres et 1 568 espèces. » C'est beaucoup. C'est l'essentiel.

Reste à déterminer si l'on peut étendre ce modèle à l'ensemble des relations que Réjean Ducharme noue avec les noms propres qui occupent son œuvre, comme je le suggérais plus haut. Concédons que le cas de la *Flore laurentienne* est un cas limite. Mais il en existe de semblables dans l'œuvre de Ducharme : Chateauguay récitant « par cœur » l'*Oraison funèbre d'Henriette* d'Angleterre, Bérénine Einberg, Mille Milles et Colombe Colomb trafiquant le texte de Lautréamont. Ce qui rapproche ces manœuvres textuelles des références à Nelligan, Emily Dickinson et Rimbaud, c'est qu'elles sont toutes fondées sur la citation — citation des noms et des textes — et

que par là elles rompent avec un des contrats les plus évidents du roman occidental. Dans un roman, sauf exception rarissime, on ne cite pas les collègues. Imagine-t-on Jean-Paul Sartre citant Faulkner, François Mauriac Stendhal, André Malraux Zola ? Malgré les thèses cent fois ressassées de Mikhaïl Bakhtine sur le plurilinguisme romanesque, il y a des choses qui ne se font pas, le romancier doit occuper ou feindre d'occuper tout le terrain de son propre texte. En citant, Réjean Ducharme fait entrer dans le roman des corps étrangers, expressément désignés comme étrangers. Par ailleurs, entre la série froide (Marie-Victorin-Lautréamont-Bossuet) et la série chaude, affective (Nelligan-Rimbaud-Dickinson), la rencontre se fait dans le « par cœur ». On peut soupçonner que, dans la première série, le mot « cœur » revêt une coloration qu'il n'a pas dans la deuxième, plus passionnée, plus amicale, mais il n'en reste pas moins que, dans les deux, c'est l'action de la mémoire qui est déterminante : Bérénice, dans *L'Avalée*, est tenue d'apprendre « par cœur » des poèmes de Nelligan, et dans la fausse préface du *Nez qui voque*, Nelligan est cité « de mémoire ».

Par la citation, par l'exercice de la mémoire, Réjean Ducharme pose-t-il un acte d'appropriation ou de désinvestissement ? Le roman ducharmien s'empare-t-il du texte de l'autre pour le faire sien, ou se soumet-il à lui, le reçoit-il comme une invasion, au risque de perdre cette autonomie d'auteur si chère à Lautréamont et à Bérénice Einberg ? Sans vouloir dissiper complètement l'ambiguïté qui vient d'une telle contradiction, il me paraît que la deuxième lecture s'impose fortement. Réjean Ducharme n'est pas influencé par les auteurs qu'il cite ; il copie — et souvent mal, volontairement mal, comme lorsque, par exemple, il transcrit en prose tel poème de Nelligan. Il ne reproduit pas des idées, peut-être même pas des sentiments, mais des mots. Il fait penser — de loin, bien sûr, de loin ! — à ces moines du moyen âge qui, dans leurs monastères, s'occupaient la journée durant à co-

pier des textes classiques auxquels, de toute évidence, ils n'étaient pas plus tenus d'adhérer que Nicole et Jacques Ferron n'adhèrent à La *Flore laurentienne*. « Ainsi, écrit Rémi Brague, Lucrèce l'athée est recopié par des chrétiens ; *l'Art d'aimer* d'Ovide est recopié par des gens qui ont fait vœu de chasteté : ce sont des moines, et pas nécessairement des moines pour étiquette de camembert, qui transcrivent scrupuleusement des passages où le poète recommande le synchronisme des orgasmes[2].» Ils instaurent ainsi, poursuit-il, une relation esthétique avec le texte premier, une relation de texte à texte qui, au delà des idées, des thèmes, préserve une possibilité quasi infinie d'interprétation qui est issue du classique. C'est bien à des classiques que Réjean Ducharme a affaire, ou à des œuvres — pas forcément des chefs-d'œuvre — qu'il rend classiques, par des formes diverses de distanciation. Le contemporain, ou bien est cité en vrac, comme quantité négligeable, ou bien il est rejeté, d'emblée, dans les ténèbres extérieures : voir la façon dont Ducharme s'en prend au cinéma français de son temps, dans Le *Nez qui voque*, et la caricature qu'il fait du romancier américain Blasey Blasey, dans *L'Avalée des avalés*.

Il lui faut du plus ancien, du texte essentiellement antérieur, si l'on peut dire, dont il soit si éloigné qu'il ne puisse en subir ce qu'on appelle des influences. Ainsi, l'on ne saurait parler ni d'une appropriation du texte premier, trop éloigné, trop différent pour être vraiment possédé, ni d'un désinvestissement de sa propre voix, préservée de la contamination par cette même distance. L'originalité de Réjean Ducharme est celle d'un grand lecteur, d'un copiste inspiré.

---

[2] Rémi Brague, *Europe, la voie romaine*, Criterion, p. 104.

CONJONCTURES 27

Oh ! Hasard

REVUE QUÉBÉCOISE D'ANALYSE ET DE DÉBAT

Quelques propos incohérents sur le hasard

par Albert Morf

Beau sujet, le hasard ! Il fallait une totale inconscience pour accepter d'y penser sérieusement : la bonne volonté du premier instant a vite fait place à la perplexité, et devant le concept de hasard je suis réduit à des étonnements d'enfant. Enfant collectionneur, j'ai ramassé quelques élaborations savantes, quelques usages négligents du mot, quelques invocations ésotériques de la notion – impossible d'y mettre de l'ordre. Et voilà le pire : même en limitant ma collection à mes propres idées, je ne trouve que des fragments que rien n'assemble.

Première image : l'enfant trouve les morceaux d'un miroir éparpillés dans le gazon. Il voit bien les fragments d'une même glace, mais il voit surtout un pan de mur dans l'un, une touffe d'herbe dans un autre, un bout de ciel bleu, et même son propre nez... Le discours sur le hasard, lui, reflète des philosophies (combien diverses), des croyances naïves (à chaque culture les siennes !), des efforts de la science ; les reflets changent dès qu'on touche à l'un ou l'autre des fragments du miroir.

Il ne reste donc qu'une possibilité : faire l'inventaire de quelques-uns de ces reflets. On n'apprend certes pas grand-chose sur le hasard de cette façon, mais peut-être bien sur les univers d'idées qu'il reflète. Me voilà donc engagé dans l'incohérence.

Deuxième image : pour m'y autoriser, j'évoque un souvenir qui date bien d'une cinquantaine d'années. Étudiant, je rencontrais parfois, aux alentours de l'Université de Genève, un très vieil intellectuel qui souvent ralentissait ses pas en cla-

mant « OUI, MAIS... ! » avant de reprendre son monologue silencieux. Je n'ai jamais tenté de savoir dans quelles théories il se débattait. Mais je salue ici sa mémoire. Et le *oui, mais...* me servira de seul lien entre les fragments sans ordre.

Coïncidences

– Hier matin, à 10h42, j'ai vu le facteur s'approcher du 73, rue de la Gare, et mettre trois enveloppes dans la boîte aux lettres. Au même moment, une voiture grise passait derrière moi, et un passant barbu tira un mouchoir de sa poche. N'est-ce pas prodigieux ?

– Je ne vois pas...

– Mais songez donc à tout ce qu'il a fallu pour que ces événements se produisent au même instant et de la façon précise que je vous ai décrite, sans tenir compte des innombrables autres aspects de la situation : la température, les pensées des gens dans la maison... ! Imaginez que les chaussures du facteur pèsent 50 grammes de plus. Il serait peut-être passé trois secondes plus tard ; la voiture grise aurait déjà été plus loin ; le passant aurait été en train de se moucher... bref, ni l'instant ni le lieu auraient été accordés aux événements. Mais en plus, si je songe qu'à ce moment j'avais exactement trente-six ans, cinq mois et huit jours, le vertige me saisit. Comment comprendre ? ?

– Mais enfin, que voulez-vous comprendre à la fin ?

– Mais tout ! Mais, mais, mêêê... Laissez-moi chercher... ah, je trouve : ce sont les coïncidences que je veux comprendre.

– Bof, c'est le hasard. Et puis, l'un de nous deux est cinglé, et je sens que je vais le devenir... aussi. Adieu !

Il a bien raison de prendre la fuite. Suivons-le, car il va s'acheter deux billets de loterie. Il tombe sur le 732256 ; l'autre est le 369145. Après la rencontre de tout à l'heure, il va se garder de se poser des questions.

Mais imaginons que le deuxième billet porte le numéro 366128. Que va-t-il se passer ? Si notre personnage n'a pas d'habitudes arithmétiques particulières, il n'aura même pas à dire *Bof !* Par contre, il se peut qu'il remarque que le deuxième nombre est la moitié du premier, et il relèvera la coïncidence. Une petite voix au fond de son crâne dira « Tiens, tiens ! » Mettons qu'il va en rester là. N'empêche que quelque chose lui a procuré l'expérience d'une *coïncidence remarquable*. Si jamais une semblable coïncidence se reproduit, il sera prêt à subodorer des « lois ».

C'est ainsi que peuvent naître les superstitions et les faits de science.

*

Et le hasard, là-dedans ? Ses rapports avec les coïncidences sont assez louches. Dans l'émerveillement du premier interlocuteur, qui s'est noyé dans l'omniprésence des coïncidences, il ne sert à rien d'invoquer le hasard : lui aussi est partout. Mais la réaction de l'autre est à retenir : « Bof, c'est le hasard » veut dire « il n'y a rien à comprendre » ou rien ne demande à être compris.

Mais si la coïncidence remarquable se reproduit, il parlera peut-être de hasard extraordinaire.

*

Les coïncidences remarquables sont donc notre propre produit. Elles surgissent selon nos propres filtres : intérêts, connaissances, souvenirs, etc. Celui qui, dans la scène du facteur, s'émerveillait des coïncidences nulles, était donc vraiment « cinglé ».

oui, mais...

Qui n'a pas, dans ses premiers coups de foudre, produit le discours fou des petits fiancés : songe, ma mie, à tout ce qu'il a fallu pour que nous nous rencontrassions, l'Histoire du

monde, la fertilité de papa-maman, la météorologie et la panne du métro ! Et voilà que les coïncidences nulles basculent dans les bras de la Providence.

Sous le coup de l'émotion, plus de hasard, et plus de raison non plus ; la situation est unique (puisque nous le sommes, n'est-ce pas ?) et elle aimante puissamment vers elle les circonstances, les rapports de cause à effet, et les pertinences.

*

Je ne résiste pas à rapprocher de cela une observation de laboratoire. Quand nous étudiions, dans les années cinquante, le développement des raisonnements de probabilité, j'ai observé plusieurs fois une réaction surprenante. Dans des situations de tirage au sort, des enfants qui en étaient arrivés à préférer correctement l'urne où il y avait 3 billes blanches (« bonnes ») sur 5 à celle qui contenait 30 blanches sur 60, perdaient leurs références devant l'urne qui contenait 1 bille blanche sur 100. Ils étaient convaincus de tirer la bonne « *parce qu'elle est toute seule* ».

« Parce que c'est toi, parce que c'est moi. »

Ni l'amour adulte ni l'arithmétique n'échappent toujours à la Providence.

Quand les dés jouent à Dieu.

« Dieu ne joue pas aux dés. » Je n'arrive pas à choisir l'interprétation idoine de la belle affirmation d'Albert Einstein. Mais j'observe que dans toutes sortes de situations (scientifiques, sociales ou banales) nous nous arrangeons pour que *les dés jouent à Dieu*.

« Il était un petit navire... » — Dans cette triste histoire on tiraz-à la courte paille (et peut-être bien sans tricher) pour refiler une décision intolérable à une instance non humaine, hasard, Dieu ou diable. Mais le hasard n'a pas toujours la tâche cruel-

le de tuer le petit matelot ; on le mobilise pour distribuer « honnêtement » les cartes de la belote, pour attribuer les conditions favorables dans une compétition sportive, pour sélectionner les recrues du contingent... bref, on fait appel à lui partout où ni le désir (égoïste) ni la raison ne peuvent nous aider à prendre des décisions responsables. Le hasard nous sert alors d'*anti-injustice*.

oui, mais...

Lorsqu'on tira-z-à la courte paille, cette combine ingénieuse n'aura probablement pas convaincu le petit matelot qu'il se ferait manger de façon juste. Autrement dit, en se fiant au hasard, on n'abolit pas l'injustice, mais on l'écarte des décisions humaines.

Il reste une question, hein ? Quand Papa éteint la lumière du salon, l'enfant risque de lui demander : où elle est allée la lumière, papa ? Et papa est embêté. — Nous, les grandes personnes, demanderons : quand on tire au sort, où est allée l'injustice, philosophe ? Et le philosophe est embêté.

« On rentre ou on prend un dernier verre ? » — Hommage à mon vieux maître de musique, qui avait une façon délicieuse de tirer au sort : pile, on continue ; face, on reconsidère la situation. — Mais soyons sérieux : dans les situations où ni les contraintes, ni la raison, ni les motivations règlent nos choix, le hasard est appelé au secours. Socialement, il agit en *anti-arbitraire* et individuellement, il a le rôle d'*anti-indécision*.

oui, mais...

Le hasard peut faillir à sa tâche. Un ami proche, qu'une dépression clandestine avait installé dans une indécision permanente, s'est écrié « *Le hasard m'a abandonné* ». (Il est vrai qu'il avait connu un surréaliste.)

Le hasard est partout.

Je ne crois pas au hasard.

Ces deux sentences de philosopheurs paresseux méritent notre indulgence, ne serait-ce que parce qu'elles cohabitent sans se gêner dans nos têtes. Ayant déjà remarqué avec quelle facilité on passe des coïncidences nulles aux coïncidences remarquables, nous sommes prêts à toutes les inquiétudes.

Il n'est pas trop difficile de repérer des coïncidences remarquables dans la vie triviale, pour peu qu'on soit disposé à les reconnaître. Mais quand cette disposition se transforme en recherche active, la récolte des coïncidences extraordinaires devient si abondante qu'elle nous déborde. Les surréalistes ne pouvaient ainsi accepter que les coïncidences ne sont que le produit de nos sélections personnelles, et le *hasard objectif* devint la manifestation d'un univers auquel nous échappons partiellement.

C'est curieux : nous avons considéré avec un cynisme bienveillant le recours au hasard comme une indispensable dérobade propre à donner congé à nos responsabilités humaines. Et les surréalistes, en ouvrant la porte au hasard objectif, offrent au hasard un monde où il est chez lui, prêt à nous dépêcher des « coïncidences pétrifiantes ». — N'insistons pas. Il se trouve sans doute dans ce numéro de *Conjonctures* des réflexions compétentes sur les messages du hasard ; Breton et *Nadja* vont nous narguer avant de nous excommunier.

Du hasard et de la raison

C'était une belle époque où les savants étaient philosophes, et où les sciences élaboraient les questions avant de produire les réponses. On voyait s'affronter des principes (des « paradigmes » dans le jargon inculte des modernes) qui devaient rendre compte de notre façon de comprendre le monde et les événements, du mouvement des planètes jusqu'à la naissance

des bébés. En voici deux : *Tout est décidé* (ou même intentionnel) et *Tout est explicable*. Selon la culture des chercheurs, les deux propos étaient rigoureusement hostiles l'un à l'autre (et les auteurs aussi !) ou deux versants d'une même conviction.

On pourrait sans doute mettre tout le monde d'accord en proposant que : *Rien n'arrive sans raison*. La généreuse ambiguïté du terme permettait, à une certaine époque, de s'entendre, et sans diplomatie, sur une attitude commune. On pouvait pour quelques temps se passer du hasard et même refuser l'indéterminable.

oui, mais...

Il nous a bien retrouvés, le hasard. De la biologie à la physique, les grands corps des sciences lui donnent une place définie (pour peu qu'on dépasse le niveau des experts, c'est-à-dire des Maîtres de toutes les facultés qui ne parlent que de ce qu'on leur a enseigné).

Depuis que la science s'adresse au hasard, elle se porte mieux parce qu'elle commence à regarder sans terreur ses propres ignorances. (Si un jour *Conjonctures* dédie un numéro à l'ignorance, j'espère qu'on y trouvera un article sur *Ignorance et hasard*.) Nous ne sommes pas conscients peut-être du trésor que nous ont légué les savants du Moyen-âge et de la Renaissance, qui mariaient Dieu et la géométrie sans faire naître des monstres.

Nous avons déjà vu le hasard comme un rapport entre moi et les événements ; on peut également le considérer comme un rapport entre une science et les événements. Si le hasard est toujours la *terra incognita* où les théories inscrivent ce qui leur échappe, il a changé de statut ; il n'est plus le cloaque dont la science se détourne en se pinçant le nez.

On observe une curieuse pudeur, cependant : il est devenu moins gênant, dans les débats entre biologistes ou entre physiciens, de parler de Dieu que de parler du hasard (Dieu est

libéré de la religion dans ces cas). Le hasard semble faire plus peur, épistémologiquement, au point que l'on cherche des moyens de défense. Ne dit-on pas, dans quelque Encyclopédie contemporaine, qu'il est « partiellement contrôlé » parce que l'on développe le calcul des probabilités.

Propos de loterie

La loterie, comme les autres jeux de son genre, est un terrain de jeu de l'irrationalité. Bien sûr, nous savons tous que jouer à la loterie est contraire à la raison ; on ne va pas insister là-dessus. (Quoique — encore un souvenir — ma grand-mère m'ait donné une première leçon efficace et agréable : aux étrennes, elle nous distribua une petite somme, en ajoutant avec son bizarre sourire : « J'ai gagné cela à la loterie. C'est le prix des billets que je n'ai pas achetés cette année ».)

La loterie est un observatoire de pensée magique gratuitement formulée par quiconque commente sa façon de remplir les grilles du loto. C'est connu, et quant à nous, nous sommes au-dessus de la pensée magique, non ?

oui, mais...

Rappelons-nous que les boules de quelque loterie nationale ont choisi un jour le 000000. Le fait n'a pas manqué de provoquer une petite crise de confiance : même le raisonnable le plus équilibré s'est dit « Ça s'peut pas ! Y a quelque chose... ! » Cela nous donne un indice de plus sur les rapports entre le hasard et les coïncidences. Qu'est-ce qui me fait penser que le sextuple zéro ou le 123456 est plus invraisemblable que par exemple le 623985 ou n'importe quel autre numéro quelconque ? C'est que des combinaisons comme celle-là, il y en a tellement ! L'erreur est donc due à une contamination : chacun des nombres quelconques se confond avec leur ensemble, et chacun devient un peu nombreux, si vous me passez l'expression. C'est comme si un Chinois me disait « Je suis très nombreux ». Aucune pensée magique ici, mais une

erreur sur l'objet où l'on trouve un autre aspect de la pensée infantile.

La loterie nous offre donc deux cas de pensée défaillante, celui de la pensée magique qui traficote avec le hasard, et celui de l'étonnement béat devant les coïncidences, qui nous ramène à la première histoire de ces propos.

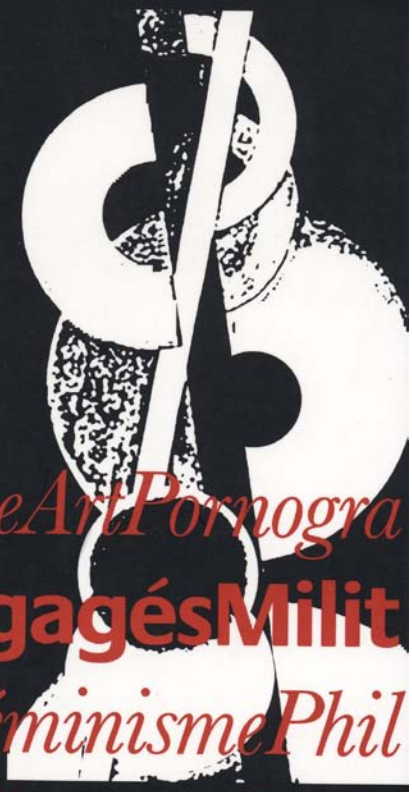
*

Au moment de nous quitter, je vous offre une petite friandise (assez commune) de sottise concentrée. Car avant de procéder au tirage, je vous souhaite cordialement « *Bonne chance À TOUS !* »

oui, mais...

(onjon(tures

N° 29



Politique Art Pornographie **Engagés Militants** *Féminisme Philosophie Journalisme*

Revue québécoise d'analyse et de débat

Pornoculte

par Olvanne

Et, dans ses jambes où la victime se couche,
Levant une peau noire ouverte sous le crin.
Avance le palais de cette étrange bouche
Pâle et rose comme un coquillage marin.
Stéphane Mallarmé,

On m'a demandé un texte « engagé » sur la porno. Mais, pour écrire un texte engagé sur quelque chose, il faut être engagé dans la « chose » même, n'est-ce pas ? Pourquoi à moi, donc ? Ai-je ce regard porcin qui excite les fausses vierges effarouchées ? cette démarche glissante qui marque tout pornophile de qualité ? cette tête de condor qui martèle n'importe quelle charogne au même rythme ? Je sais pas.

S'engage-t-on pour la porno comme on s'engage pour la libération d'un peuple ?
Non.

Comme un intellectuel dans son époque ?
Non plus.

Comme un penseur dans la pensée ?
C'est quoi ça ?

Comme un politicien dans un débat ?
Surtout pas.

Comme une femme à un homme ?
Phénomène disparu.

Comme une clef dans une serrure ?
J'y songe.

Comme une roue dans un pignon ?
Ça, oui. Mécaniquement engagée. Sans choix.

Mais, encore une fois, pourquoi me demander ce texte ? À moi, à qui il faut deux auteurs afin d'accoucher d'un je. Moi qui ai une famille honnête, des amis qui s'étonneraient, des amies qui me courtiseraient, des collègues qui m'inviteraient à leurs bals masqués. À moi qui ai parfois peur de susciter le dégoût : peur qu'après les gens puissent lire entre mes rides ou sur mes lèvres, mes goûts les plus intimes. Moi, qui voudrais que ma peau soit plus opaque que les doubles rideaux des demeures bourgeoises.

C'est répugnant de parler de ça, à froid. Comme ça me répugne de parler de ces choses-là avec une fille que j'aimerais séduire et que je ne connais pas encore. Cette légère pudeur me permet d'échapper à bien des situations pénibles. Je dis « légère », parce que me trouver face à une personne d'une très grande pudeur débride mon imagination. La grande pudeur est impudique : elle insiste trop sur ce qu'elle tente de dissimuler. Elle me donne envie d'ouvrir tous les tiroirs de ces corps obtus et de jeter sur les passants leurs jus cachés et leurs sentiments mesquins. J'ai envie de les voir sur le grand écran du cinéma Impérial, s'accoupler avec une chèvre ou se faire sauter par un berger allemand. J'ai envie de les voir souffrir, de les entendre crier si fort que leurs cuirasses en faux titane volent en mille éclats.

L'exubérance louche des *red-light* des villes est moins troublante que l'atmosphère confinée des pavillons de banlieue et le désert de ses rues. Amateur de porno, toujours fruste, par pudeur, dans mon rapport à l'image, je suis légèrement mal à l'aise devant l'allusion qui n'en finit plus des œuvres que l'on dit érotiques. Mais je me suis habituée à être assimilée à une impudique et je me garde bien de mal juger celui qui préférera, au nom de l'esthétique ou de quelque chose comme ça, l'érotisme à la pornographie. Car je sais combien ça n'a rien à

voir. L'érotisme redouble l'insinuation sexuelle de tous les jours ; la pornographie, elle, offre l'image grandiose et minable à la fois de ce vers quoi *converge* le monde. La porno a une franchise désarmante. À toutes les allusions, à toutes les gesticulations sexuelles de la vie de tous les jours, elle répond par un sourire roide qui dit : voilà comment ça se passe en vérité. Du décor rudimentaire que montre l'image, de ces corps, de ces sexes grotesques, du saccadé des mouvements surgit alors un rapport archaïque à l'art ; une espèce d'émotion sexuelle antisentimentale. Dans la porno, pour un instant, tous les hommes sont des canailles monstrueuses et toutes les femmes, des femelles lascives. La porno est une idole à laquelle, pour des superstitions anciennes, on voue un culte.

Amateur de porno, j'aime l'indifférencié des cassettes que je me passe, seule, à deux ou à trois. La sphère sexuelle qui m'absorbe ne coïncide pas avec moi. Homo, je regarde des films que l'on dit hétéros, hétéro je regarde les films homos. Tout ça n'a plus d'importance. « Moi » devient quelque chose de vague, de daté, quelque chose qui n'est pas tout à fait nécessaire pour exister devant ces images. Mon rapport aux choses du sexe, mon rapport en tant qu'amateur de porno ne se conjugue pas sur le modèle du « je l'ai fait, je le fais souvent, j'aime le faire, etc. » Homme, je suis décalé légèrement de par mes goûts ; la dictature ordinaire de la sexualité ne me touche pas vraiment ; j'ai arrêté de compter le nombre de relations par semaine. Femme, je ne feins évidemment pas, par cette espèce de coquetterie légèrement obscène et toute féminine, d'aimer moins la sexualité que les hommes. Je n'aime pas qu'on déconne, comme je n'aime pas déconner.

Je dessine de drôles de zigzag au pays de la pudeur. Je suis à la fois située à cet endroit où l'on distingue bien le dispositif terrifiant de l'organisation des mœurs à partir de la pudeur, mais je suis aussi, moi-même, traversée pleinement par une pudeur que je cultive comme un bien précieux. J'emprunte les cassettes qui rejouent les étreintes de cette foule que l'on croise dans les rues, au bureau, chez le boucher, chez le den-

tiste. J'entre dans un cinéma porno quand le soir est tombé, je me dépêche de choisir dans la section des films pour adulte (appellation infâme s'il en est) du vidéoclub. Je m'acclimate de l'ombre et puis je n'aime pas partager mes goûts au grand jour. Au grand jour je ne partage rien. Je ne veux pas qu'on lise dans mes plis la satisfaction mesquine, fruit du don.

Quand la censure frappe la porno, je m'en fiche. Je sais que malgré sa brutalité, la censure ne réussit jamais complètement son œuvre. Je sais aussi que ces images raidissantes posent problème pour le système en place. Tout ce que je peux observer au jour le jour me chuchote que c'est mal, qu'il faut filouter davantage, que la décence consiste à faire comprendre à son entourage qu'on n'a pas de problèmes avec la sexualité, mais que l'on n'est pas pour autant vicieux. Pour être convenable, il faut faire comprendre à son entourage qu'on aime avoir des aventures, sans pour autant aimer les boîtes échangistes ; qu'on aime la pénétration, sans pour autant aimer les godemichés ; qu'on aime les hommes, sans pour autant s'en taper deux à la fois ; qu'on aime la littérature érotique sans pour autant aimer l'égrillard *Trois femelles à Paris*, et ainsi de suite. Pornophile depuis ma plus tendre enfance je tente de ne pas trop attirer l'attention, il faut dire que je me suis habituée à ce que le désir émerge aussi de ce jeu avec l'insinuation bien dosée ; je sais que c'est comme ça, que personne n'échappe tout à fait à son époque.

Parfois on a une image simple pour parler de choses particulièrement mystérieuses dans l'espace : on parle de trous noirs. On brandit l'image allusive du trou noir[1], ça décore de quelques guirlandes la frontière de ce qu'on appelle le *connu*. Le ciel, la nuit, est tapissé de cosmogonies bizarres, de dessins, d'images de l'espace intergalactique. Et puis, on pense à autre chose, on oublie durant quelque temps les voies impénétrables de l'infini, parce que la vie sur terre nous aspire. De toutes façons, il n'y a pas que le ciel qui soit chargé de questions profondes et il n'y a pas que les cosmogonies qui tracent les cartes de notre place dans l'univers. Avec la porno, souvent, j'ai l'impression d'arriver aux confins des attractions terrestres. Un lieu après lequel plus rien, le vide. Un endroit où se

[1] Jamais on ne parle de trous roses. Pourquoi ?

résolvent tous les pourquoi et les comment du grouillement humain. Parce que tout ce que les lourds rideaux, ce que les portes des chambres et des toilettes dissimulent ; tout ce que le mariage ensevelit : tous ces accouplements, toutes ces décharges, tous ces gestes, ces essoufflements, ces attouchements rapides dans les bibliothèques, dans les églises, dans les rues — la porno dans le détail les régurgite.

L'austérité de la pornographie donne parfois du dégoût : gargouilles accrochées brutalement sur des parois qui accueillent d'habitude le secret. Devant l'idole, les gens ont parfois la nausée parce qu'il y a là à contempler tantôt le vide, le troué, le creux, tantôt le plein qui bouche un orifice, comme ça m'arrive souvent lorsque je tente de m'endormir la nuit et que ça tourne. Je vois du petit et du grand. Les faces s'allongent, des masses imposantes diminuent un temps et reviennent rapidement sous la paupière, pour repartir au loin. Parfois c'est insupportable de regarder la porno, comme la sexualité peut être insupportable. Comme cette bouche qui propose de faire l'amour peut être insupportable, obscène.

Et d'autres fois, j'ai le besoin de me recueillir, de revenir à l'idole, de retrouver le sens des gestes, de contempler quelque temps ces images héraldiques des rapports entre les corps.

D'être la roue dentée qui s'engage dans le pignon qui meut le monde.

Le communisme n'est pas un rêve, c'est un moteur...

Entrevue* avec Toni Negri

Toni Negri est né à Padoue en 1933. Il est l'un des penseurs de ce qu'on a appelé « l'ouvriérisme » (*operaismo*) dans les années 60 en Italie ; c'est aussi un professeur brillant, un « maître » pour certains, un des traducteurs des écrits sur la philosophie du droit de Hegel, un spécialiste de Descartes et de Kant, un amoureux de Spinoza. C'est aussi un orateur fougueux, un dialecticien inlassable. En 1969, il participe à la fondation et à la direction du groupe « *Potere operaio* » (pouvoir ouvrier), qui se dissout en 1973 pour ouvrir la voie à l'» autonomie ouvrière ». Negri construit la figure de l'» ouvrier social », « comme figure nouvelle de la classe ouvrière, non plus cantonnée dans les grandes usines, mais diffuse sur l'ensemble du territoire, marquée par le refus du travail salarié, porteuse d'utopie et de formes "non léninistes" d'organisation par le bas de tous les exploités, de liaison des mouvements sociaux des femmes, des ouvriers, des étudiants, des "non garantis", des marginaux »[1]. Le 7 avril 1979, alors qu'il est directeur de l'Institut de sciences politiques de l'université de Padoue, il est arrêté et accusé

---

* Propos recueillis par Ivan Maffezzini. Texte et traduction de l'italien : Véronique Dassas

[1] Voir « Toni Negri, le retour du "diable" », article de Roberto Maggiori paru dans *Libération* du 3 juillet 1997 et repris dans le livre de Toni Negri, *Exil*, collection Les petits libres, Éditions mille et une nuits, Paris, 1998. Cet article est à la base de la majorité des informations citées ici sur le parcours politique et intellectuel de Negri.

quelques jours après d'avoir participé au meurtre d'Aldo Moro, président de la Démocratie chrétienne et instigateur avec Enrico Berlinguer, dirigeant du Parti communiste italien, du fameux « compromis historique » qui devait faire entrer les communistes au pouvoir. Le département de sciences politiques de l'université de Padoue est à l'époque considéré par la police comme le centre intellectuel du mouvement « autonome » dont les Brigades rouges seraient la version armée. Tous les membres de ce département sont arrêtés. Les accusations pleuvent sur Negri : « association subversive », « constitution de bande armée », « insurrection armée contre les pouvoirs de l'État ». L'État italien, justement, ne lésine pas et bientôt Negri fait office de diable rouge dont la dialectique redoutable, le verbe haut et le rire sardonique aggravent le cas. « Ces accusations sont tombées les unes après les autres », expliquera-t-il bien longtemps après, au cours d'une entrevue accordée au quotidien français *Libération*[2], « mais à chaque fois, on en a porté d'autres. Dans une suite hallucinante de procès (au moins une dizaine dont un encore en cours), j'ai été condamné une première fois à trente ans de prison, peine réduite en appel à douze ans, auxquels il faut ajouter quelques restes… »

Quand il est entendu par le juge Palombarini, en mai 1979 à Padoue, Negri est tout à fait clair, il n'est pas d'accord avec la stratégie adoptée par les Brigades rouges : « J'ai exprimé avec beaucoup de vigueur mon désaccord par rapport aux initiatives des Brigades rouges — une position qui coïncide je crois avec celles des camarades du groupe "*Autonomia*". Cependant, soyons très clairs. Cela ne veut pas dire que les camarades des BR ne soient pas dignes de respect. Parce que l'on doit avoir du respect pour tous ceux qui poursuivent les objectifs d'un communisme prolétarien, même quand on criti-

[2] « Entretien avec Toni Negri », propos recueillis par Roberto Maggiori et Jean-Baptiste Marongiu, *Libération* du 3 juillet 1997 (repris dans *Exil*, cf. note précédente).

que leur stratégie de "régicide", qui va à l'encontre des enseignements de Marx. Marx lui-même a salué Felice Orsini[3]. Cependant, je réaffirme que le terrorisme ne peut être combattu que par la lutte politique de masse et à l'intérieur du mouvement révolutionnaire. »[4]

C'était effectivement très clair mais n'eut pas l'heur de convaincre les juges d'instruction. On le met donc en prison et, dans une entrevue donnée au directeur du quotidien *La Repubblica*, Eugenio Scalfari, il déclare quand celui-ci lui demande s'il se considère comme un prisonnier politique : « Vous plaisantez ? J'aurais perdu votre respect. Il est vrai que je n'ai pas volé, tué, *etc.*, *etc.*, mais j'ai eu effectivement des motivations politiques subjectives tout à fait anticonstitutionnelles. Comme vous le voyez, la boucle est bouclée, sur un mode brechtien, il est vrai, mais pas moins effectif pour autant : je suis un prisonnier de "droit commun". Ce qui m'attriste, c'est le fait qu'ayant été étiqueté prisonnier de "droit commun", on ne cherche pas à considérer comme prisonniers "politiques" des gens comme Sindona, Rovelli, Leone, *etc.*, (des hommes politiques, des industriels impliqués dans des scandales financiers, accusés de malversations, *etc.* NDLR.) c'est-à-dire des gens qui ont certainement agi avec des motivations subjectives tout à fait constitutionnelles. » Et puis, quand Scalfari insiste en remarquant que ses opinions ont pu devenir « objectivement » des « instructions » spécifiques pour certains comportements et donc aller au-delà du « délit d'opinion » aux yeux de ses juges, il conclut : « Ce que je pense me passionne, je resterai vingt ans en prison pour ne

---

[3] Felice Orsini (1819-1858) est ce révolutionnaire italien qui participa au soulèvement libéral de 1843, fut l'un des agents de Mazzini, combattit aux côtés de Garibaldi contre les forces françaises et fut exécuté à Paris pour avoir tenté, avec trois autres hommes, d'assassiner Napoléon III.

[4] On trouvera de plus amples extraits de l'interrogatoire et bien d'autres textes écrits par certains de ceux qui participèrent aux mouvements révolutionnaires italiens de l'époque (Virno, Piperno, Bifo, Scalzone, Curcio, *etc.*) dans la revue américaine *Semiotext(e)*, Volume III, numéro 3, 1980, intitulé « Italy : Autonomia, Post-Political Politics ».

pas renier une seule de mes pensées (même si je les critique ou si je les dépasse). Je suis fier d'avoir réussi à voler tant de connaissances à la classe ouvrière et de les avoir remises en circulation auprès du prolétariat, profitant des instruments qui sont à ma disposition en tant qu'intellectuel. Si mon travail a participé à mettre sur pied une organisation autonome, j'en serais très heureux. Si c'était une arme dont le prolétariat pouvait se servir pour détruire le capital, je pourrais m'estimer satisfait. »

Negri fait quatre ans de prison sans subir de procès. En 1983, il se présente comme candidat du *Partito radicale* de Marco Panella. Il est élu député et, bénéficiant de l'immunité parlementaire, il sort de prison. Quelques mois plus tard, l'immunité est levée. Il s'enfuit en France via la Corse juste avant qu'on ne vienne l'arrêter.

De 1983 à 1997, Negri a vécu en France où il a continué son travail de professeur et de chercheur. Il y était en terrain connu puisqu'il avait travaillé dans les années 50 à une première thèse avec un directeur français et avait été accueilli dans les années 70 par Althusser à l'École normale supérieure pour des recherches qui avaient débouché sur un livre : *Marx au-delà de Marx*.

Le 1er juillet 1997, Negri revient en Italie après quatorze ans d'exil. La police anti-terroriste l'arrête dès son arrivée à l'aéroport de Rome. Pourquoi rentrer ? « Pour imposer — à travers la force d'un acte de témoignage qui, bien qu'étant personnel était aussi collectif — la nécessité désormais incontournable d'une solution politique au drame qui depuis vingt ans se noue autour de la question des luttes politiques des années 1970 », explique-t-il dans *Exil* (il y a encore autour de 200 personnes impliquées dans ces luttes en prison et à peu près autant en exil). Rentrer aussi pour « reconstruire cet esprit d'émulation collective, cette joie de la transformation,

ce bon goût du savoir commun qui constituèrent l'âme des mouvements des années 70 ».

Toni Negri n'est pas dans l'esprit de la défaite, c'est ce qui le rend si corrosif et si vivifiant. « Je suis un impénitent », dit-il ici.

Conjonctures : *Vous préférez parler de militantisme plutôt que d'engagement, alors, pour vous, quelle serait la différence entre le militantisme des années 70 et celui d'aujourd'hui ?*

Toni Negri : Le militantisme des années 1970 se situait à l'intérieur d'un mouvement qui se posait la question du pouvoir. C'était un militantisme qui, dans l'illusion ou dans la réalité, était très politique. Le militantisme d'aujourd'hui est sans mouvement. Selon moi, les années 1970 se caractérisent par le fait que le militantisme s'inscrivait à l'intérieur d'un corps collectif, tandis qu'aujourd'hui on milite pour le construire.

Dans les années 1970, la tactique était fondamentale par rapport aux éléments de stratégie qu'on lisait dans le réel, de façon immédiate. Ce qui était formidable dans ces années-là, c'est, entre autres choses et pour parler d'un point de vue de militant, le fait qu'un certain type de jugement critique sur la réalité était directement communiqué par l'expérience quotidienne même. L'antagonisme était immédiatement défini et, autour de celui-ci, l'unité se déterminait tout de suite. Le militantisme se vérifiait par la mobilisation. On avait une stratégie spontanée et une tactique raisonnée. Aujourd'hui, c'est exactement l'inverse. On peut envisager une stratégie autre, la construction d'une nouvelle socialité qui s'établisse à partir de sujets identifiés dans le réel, à partir de traces, de signes, d'hypothèses. De ce point de vue-là, le militantisme est à l'heure actuelle infiniment plus concret, plus réel.

Que pensez-vous d'une approche, disons plus extrémiste, qui prétend qu'il faut installer le chaos, faire des actions comme l'« entartage » au Québec…

Pour se faire comprendre, il faut utiliser un langage, participer à la production de ce langage. Il faut agir avec d'autres. La rupture, la résistance sont des éléments absolument fondamentaux pour l'action révolutionnaire, pour une action de transformation quelle qu'elle soit. Mais, même dans les mo-

ments les plus extrémistes de mon existence, j'ai toujours considéré que la résistance n'était qu'un aspect des choses. Un aspect qui renvoie à une activité constituante, à une activité commune, à une activité de construction. Personnellement je n'ai jamais ressenti de vocation anarchiste…

Pouvez-vous faire la distinction entre militantisme et engagement ?

À vrai dire, l'engagement ne m'est pas très sympathique, à moins qu'il ne s'agisse de s'engager sur un projet rationnel. Je pense que l'engagement est mort, parce qu'il était lié à un type de militantisme qui n'existe plus : il s'agissait d'entrer dans quelque chose qu'on vivait. En revanche, le militantisme d'aujourd'hui est l'exact opposé de l'engagement. Il n'a pas de schéma théorique, si ce n'est celui qu'il construit, sinon son témoignage quotidien.

Que dites-vous d'une réflexion faite par un ami il y a quelques années et qui disait que les seuls militants engagés qui restent, ce sont les évêques de l'église catholique ?

Ça, je ne l'accepterai jamais ! Ils ont peut-être redécouvert la prophétie, mais ils ne construisent pas d'idées nouvelles, ils témoignent simplement de leur piété. La piété n'a rien à faire avec le militantisme ou en tout cas avec le communisme...

Communisme est un mot très peu à la mode, quels que soient les milieux, comment pourrait-il recommencer ou continuer à être un mot qui nous permette de recréer quelque chose de socialement moins désenchanté, pour lutter contre l'injustice, je suppose...

Le discrédit du mot communisme, puisqu'il est lié à l'Union soviétique, nous touche à la fois au plus profond et pas du tout. Cela nous touche au plus profond parce que le discrédit d'un mot touche à la substance, à des symboles, à un réseau de communications. Mais je suis d'accord avec ceux qui parlent en mal du communisme en rapport avec l'Union soviéti-

que. Il faudrait trouver un nouveau mot qui ferait allusion à la lutte des classes pour le communisme ou pour ce que nous avons en commun.

La lutte des classes, avant d'être la lutte des classes, c'est l'Histoire, la vraie, celle des opprimés, celle de toujours, qui fait vivre l'humanité et qui la renouvelle. Je ne vois pas la possibilité d'imaginer l'Histoire autrement que du point de vue de ceux qui sont opprimés, qui se révoltent contre cette oppression et essayent d'en renverser la consistance. Le communisme n'est pas un rêve, c'est un moteur… non ? C'est aussi ce qui est commun, la condition d'existence de chacun et de tous, en somme…

Si vous deviez faire un parallèle entre les intellectuels des années 70 et ceux qui vont maintenant au Chiapas défendre Marcos... Comment les jugez-vous ?

Ce sont simplement des rêveurs. Ils ont toujours existé. Le problème, c'est qu'autrefois aller chercher la réalité, c'était la faire. Il y a une différence entre quelqu'un qui va en Espagne pour lutter et quelqu'un qui va témoigner abstraitement au Chiapas. En Espagne, on s'en allait mourir, d'abord, et ce n'est pas le cas au Chiapas. Aller en Espagne, c'était militer sur le front mondial, par rapport au problème de la guerre et de la paix, pour ou contre le soviétisme, militer pour ce qu'étaient les illusions du siècle…

On pourrait vous dire qu'aller au Chiapas, c'est militer contre la mondialisation…

Personnellement, je ne m'irrite pas contre la mondialisation. La mondialisation me va très bien. Je ne comprends vraiment pas ce que cela veut dire que de militer contre la mondialisation. J'ai passé toute ma vie à essayer d'être international. Les gens s'étonnent des effets de la mondialisation… Pourquoi ? Quand les choses se passaient au niveau national, on ne connaissait pas les mêmes problèmes ? Ce n'était pas Fiat qui

nous commandait ? Il n'y avait pas de fascistes ? Mais qu'est-ce que c'est que tout cet émoi autour de la mondialisation ? Heureusement qu'il y a la mondialisation, on s'est au moins débarrassé de l'État nation et de toute cette merde de drapeaux flottant au vent et de ligues nationales. Mais qu'est-ce qu'ils ont tous avec la mondialisation ? Qu'ils l'attaquent, la mondialisation, le Chiapas serait important si on arrivait à le faire. Mais, au Chiapas, jusqu'à preuve du contraire, on n'est pas arrivé à instaurer le début d'un cycle de luttes. Ça c'est grave ! L'Espagne était dans un cycle de luttes, et comment !

Selon moi, la militance aujourd'hui a une importance essentielle dans la mesure où elle se mesure à l'analyse, à la capacité de participer à la vie des pauvres, des exclus, des prolétaires et qu'elle construit à partir de cela, à l'intérieur d'un corps qui est devenu celui du *general intellect*[5], à l'intérieur duquel on auto-enquête inlassablement sur soi-même, à l'intérieur duquel l'auto-enquête et l'introspection deviennent fondamentales.

---

[5] Cette expression apparaît, en anglais, dans *Les fondements de la critique de l'économie politique* de Karl Marx, un texte mythique pour la gauche des années 60 : « Le développement du capital fixe montre jusqu'à quel point le *savoir social général*, *knowledge*, est devenu une force productive immédiate, et ainsi les conditions des processus vitaux sont passées sous le contrôle du *general intellect* et ont été refaçonnées selon ce dernier ». Pour éclaircir ce concept, voici un extrait d'un commentaire que Paolo Virno publiait dans le premier numéro de la revue italienne *Luogo comune* : « Quelle est la thèse de Marx ? Une thèse bien peu marxiste : la connaissance abstraite – la connaissance scientifique avant tout, mais pas seulement – devient, à cause de son autonomie par rapport à la production, la force productive principale, laissant le travail répétitif et parcellisé en position secondaire. Il s'agit de la connaissance objectivée dans le capital fixe, qui s'est incarnée (il serait préférable de dire *enferrée*) dans le système automatique des machines. Marx emploie une image assez frappante pour indiquer l'ensemble des connaissances (aujourd'hui on dirait des *paradigmes épistémologiques*) qui constituent l'épicentre de la production sociale et qui ordonnent tous les processus vitaux : il parle de *general intellect* (…). »

Qu'entendez-vous par auto-enquête ?

Dans la mesure où le *general intellect* devient de plus en plus le tissu du travail et de la société, nos propres misères, l'enquête sur soi-même renseignent sur les misères des autres. Les problèmes subjectifs deviennent de plus en plus des problèmes communs, collectifs. Prenons par exemple la situation d'un travailleur précaire. S'il réussit à s'analyser lui-même, à analyser sa vie, il réussit du même coup à décrire la vie de ses semblables, la misère de ses semblables. Non seulement en termes quantitatifs, matériels, en termes d'argent ou de travail, mais aussi en ce qui concerne ses passions.

Si on aborde le problème du travail qui depuis cent ou deux cents ans est lié à la lutte pour l'émancipation… Que pensez-vous des thèses de Kurtz que nous avons publiées dans Conjonctures[6] ?. Il nous dit que nous allons vers la fin du travail, quoi que nous fassions. C'est là une bénédiction ou une catastrophe, selon les points de vue… Est-ce que la fin d'un certain type d'organisation du travail, que nous appelons fordisme, signifie la fin de l'engagement ?

Selon moi les choses sont effectivement très liées. Quand on a une position comme celle de Kurtz, qui est fondamentalement objectiviste, catastrophiste et, au fond, moraliste parce qu'il pense que c'est le sujet moral qui peut en définitive s'opposer au développement capitaliste, on fait une série d'erreurs tantôt objectives, tantôt subjectives. L'erreur objective, c'est de ne pas considérer que, justement, le militantisme, la lutte des classes, la lutte des opprimés a toujours été la clé du mouvement de l'Histoire. On ne peut pas décrire des tendances ou des développements si on ne les comprend pas de l'intérieur de ces mécanismes de lutte où les pauvres, les opprimés et ceux qui se rebellent déterminent toujours l'innovation. Et le capital, le pouvoir ou, aujourd'hui, la structure technique de la production cherchent à bloquer

[6] Voir Robert Kurtz, « L'honneur perdu du travail », in *Conjonctures* numéro 25, printemps 1997

cette révolte mais, également, ils la résument. C'est là un premier type d'erreur que l'on pourrait qualifier de dialectique. La seconde erreur, énorme, consiste à considérer qu'on peut expliquer la vie humaine en dehors du travail. Incontestablement, et nous avons été les premiers à le dire bien avant que Kurtz ne s'en aperçoive, le travail n'est plus une mesure de la valeur. La destruction de la valeur-travail accomplie par la classe ouvrière surtout dans la période fordiste, mais préparée avant, est quelque chose de tellement fondamental qu'elle est acquise par le développement même du capitalisme. Le développement capitaliste est hors mesure, il n'a plus rien à faire avec la productivité individuelle, mais c'est justement ce qui détermine un certain nombre de paradoxes tout à fait fondamentaux pour décrire notre époque. D'un côté, ce travail sans valeur qui continue à produire ou cette valeur sans travail qui continue d'être la dignité de la militance, de la communauté et tout et, de l'autre, le fait que l'activité humaine et donc la capacité de production deviennent toujours plus importantes, parce qu'elles comprennent des valeurs affectives — nous disons biopolitiques, en général. C'est la transformation fondamentale devant laquelle nous nous trouvons par rapport à ce qu'ont été les thèses de l'ouvriérisme. Quand je tiens autant à la différence entre engagement et militantisme, je tiens fondamentalement au fait qu'autrefois l'engagement se faisait par rapport à une théorie et une praxis du prolétariat qui se donnaient comme achevées, dans lesquelles la théorie de la valeur fonctionnait. Aujourd'hui en revanche, militer, c'est découvrir toutes les formes nouvelles d'exploitation qui traversent la société, une société qui produit de nouvelles formes d'exploitation, j'insiste sur le mot exploitation…

Que voulez-vous dire par valeurs biopolitiques ?

S'il est vrai que le *general intellect* domine tout, qu'il est l'agencement de la production et de la reproduction de la vie, d'un peu tout ce qu'on fait, alors toute l'activité que l'on dé-

veloppe est résumée dans le travail, dans la capacité capitaliste de la faire produire au sens propre. L'activité générale devient alors une activité dans laquelle, les conditions vitales, les conditions politiques et, en général, toute la vie sont récupérées à l'intérieur de la production. Quand on dit système biopolitique, on dit cela fondamentalement.

Je suis assez d'accord avec ce que vous dites, mais on pourrait vous répondre que vous n'illustrez rien d'autre que les thèses postmodernes qui prétendent que le grand récit est mort et que tout ce que nous avons, ce sont de petites histoires et donc de petites vérités, ce qui conduit à un relativisme absolu et donc fait mourir non seulement l'engagement mais le militantisme…

Il est bien possible que tout cela arrive. En disant cela, on répète le *leitmotiv* de la propagande capitaliste. Cette définition de la postmodernité établissant que la fin des grands récits débouche sur l'impossibilité de construire de l'Histoire, c'est une thèse que l'on connaît. La fin des grands récits serait la fin de l'Histoire… On connaît, mais c'est une imbécillité… Tant qu'on vit, tant qu'on lutte et tant qu'il y a de l'exploitation, l'ouverture de grands récits est toujours possible… Et puis, pourquoi des grands récits ? Il suffit d'avoir des pratiques… Ne pas être engagés dans des récits, dans l'idéologie, mais être militants dans le réel, par rapport aux pauvres et à ceux qui nous entourent…

Et donc créer des récits…

Les constituer… Constituer non pas les récits mais le réel. Qu'ensuite ce réel soit fait *aussi* de paroles… Ici, il faut être très attentif : quand nous disons que nous entrons dans une société où le discours est *aussi* un élément de production, on dit que le discours constitue le réel. On ne peut pas jouer l'ambiguïté en disant que le *general intellect* est quelque chose qui produit le réel en tant que mot, il le produit en tant que réalité, parce que le réel reste le réel… Quand on dit *aussi*, on dit *fondamentalement.*

On dirait parfois que le vieux discours marxiste de la distinction entre structure et superstructure vit dans une forme renversée. Du moment que la superstructure est devenue tellement importante, le réel serait devenu vain, vague… Mais pas du tout ! C'est la superstructure qui est devenue réelle, qui s'est abaissée, qui s'est embourbée. Et c'est dans cette boue du réel que nous devons construire, en utilisant cette boue. Nous, dans la postmodernité, nous y sommes. Les règles de la modernité, telles qu'elles ont été décrites par la tradition, n'ont plus aucune valeur. L'horizon est devenu impérial, l'État-nation a désormais une étiquette que j'appelle archéologique. Les relations de valeur qui sous-tendent la société n'ont plus de mesure. Les rapports entre les sujets localisés et ceux qui sont déterritorialisés deviennent infiniment plus importants que n'importe quel autre type de lien, *etc.*, *etc.* C'est avec ce matériau que nous devons construire…

Nous avons beaucoup d'amis qui se définissent comme des gens de gauche et qui « militent » sur le thème : il n'y a plus de valeurs morales et de normes, il faut donc redonner de l'importance au religieux, et en particulier à la religion catholique… Que pensez-vous de cela…

Pour un Italien qui vit à Rome, c'est un discours qui vient du cloaque du monde, un cloaque organisé fondamentalement par le Vatican… Je crois que ce sont là des choses parmi les plus amusantes que l'on puisse entendre… Même les plus fous parmi les adeptes du *New Age* n'arrivent pas à dire des bêtises pareilles. Mais si, derrière les bêtises, comme il se doit, nous cherchons un élément de vérité qui existe toujours, nous trouvons cette histoire du témoignage éthique. Mais encore faut-il savoir ce que c'est que l'éthique. Comme vous le savez, je suis spinoziste, et donc l'éthique n'est pour moi rien d'autre que la passion qui gît dans le réel, qui le révèle comme amour et le porte vers l'éternité. Donc, si l'on se tient à cette définition de l'éthique, si elle est ce témoignage qui

dévoile le réel dans ses mouvances concrètes — résoudre les souffrances, la douleur… —, tout cela est sacro-saint. Ça c'est l'éthique, non ? Et surtout si l'éthique n'est pas un déplacement de notre horizon du présent à la téléologie ou au transcendantal, mais si c'est le culte du présent comme éternité, du présent comme irrésolu, du présent comme souffrance ressentie, si on a la capacité de renverser l'éthique vers la souffrance avec les autres, en étant pauvre avec les autres, révolté avec les autres… tout cela est sacro-saint… Mais tout le reste est hypocrisie.

Certaines personnes insistent sur le fait que les jeunes n'ont plus de valeurs et cela m'énerve beaucoup. Cela peut partir de la banalité qu'ils ne savent plus écrire, jusqu'au fait qu'ils n'ont plus la capacité de juger ou d'avoir une prise quelconque sur le réel…

Je ne sais pas, toute cette pitié me semble très bassement hypocrite… Tous ces jeunes en réalité sont beaucoup plus riches que nous du point de vue des possibilités expressives. Je ne sais pas s'ils savent ou s'ils ne savent pas écrire, mais du point de vue des possibilités expressives et donc de la potentialité des passions, ils sont bien meilleurs que nous. Si nous ne parvenons pas à vivre avec eux, c'est de notre faute.

Revenons un peu sur la mondialisation… Nous avons tenté d'organiser des débats sur la mondialisation, mais nous n'avons trouvé personne pour la défendre, si ce n'est bien sûr les banquiers ou les gens de droite. C'est donc le grand épouvantail de ce qui se définit comme la gauche ici.

Le problème est très simple, il ne s'agit pas de savoir si la mondialisation est bonne ou mauvaise, elle existe. Il faut avoir un minimum de réalisme. Si elle existe, il faut en être. Mais il faut aussi être contre. C'est la vielle formule de Machiavel : « être dedans et contre », non ? Il s'agit de la définition même du réalisme politique. Mais, selon moi, la mondialisation est aussi une situation tout à fait créative ; elle l'est pour de multiples raisons et en particulier parce qu'elle a

démantelé toutes les formes d'organisation du vieux pouvoir. Je suis un homme du vieux continent, je suis aussi suffisamment vieux pour me souvenir. J'ai pratiquement vécu deux guerres mondiales. La première parce qu'il y a eu des morts dans ma famille et la deuxième parce que les morts, je les ai vus et que les bombes sont tombées pas loin de moi… J'ai vu ces choses terribles qui ont constitué la conclusion de la modernité et la barbarie absolument fondamentale de l'État-nation. Le fait qu'ensuite cet État-nation ait déterminé certains niveaux de *welfare*, c'est certainement une conquête de la classe ouvrière et pas de l'État. Et quand la classe ouvrière a un peu poussé sur la demande, l'État-nation a été bien heureux de décider de mondialiser, ce qui par ailleurs était nécessaire. Il ne s'agissait pas d'une connerie. Les prolétaires qui espéraient un renouveau ont toujours été conscients que l'État-nation était une forme de servitude parmi les pires. Pour battre la classe ouvrière, il s'est noyé lui-même dans la mondialisation, il est tombé dans ce piège… Nous sommes donc aujourd'hui à la fois ceux qui ont provoqué ce passage et ceux qui en sont les victimes. Et c'est dans ce passage qu'il s'agit maintenant de comprendre ce qu'est la structure biopolitique du monde. En ce sens, toutes les thématiques de l'émigration internationale deviennent absolument fondamentales. Elles nous permettent d'enrichir notre conception du sujet prolétaire en le métissant, en lui donnant cette capacité de territorialisation et de déterritorialisation continuelles et en montrant précisément à travers cette mobilité — internationale ou nationale — une formidable capacité de modeler le monde nouveau.

De ce point de vue, la mondialisation est une chance énorme…

Ici, on entend de belles âmes crier contre Ikea, cette entreprise suédoise qui vend des meubles et les fait fabriquer je ne sais plus où en exploitant le travail des enfants…

Benetton fait cela partout… Ce sont les dénonciations de la concurrence qui provoquent ce genre de polémiques… Je me souviens quand nous nous battions contre Volkswagen, c'était certainement Fiat qui, en Italie, excitait l'extrémisme contre cette compagnie allemande… (rires) Mais au-delà de cela, que cette mondialisation ne soit pas un repas de noces, tout le monde le sait. Tout cela est né sur une étrange défaite ouvrière, étrange parce que d'un côté on a la défaite de la lutte ouvrière au niveau national, et de l'autre on a l'ouverture de cette structure mondiale d'exploitation et donc de systèmes d'exploitation intégrés dans lesquels le design le plus développé va de pair avec l'exploitation la plus laide. Il faut désormais comprendre si aujourd'hui existe la possibilité de construire une nouvelle puissance sur ces connexions, une nouvelle puissance prolétaire…

Vous ne croyez pas qu'être militant ou engagé nous oblige à croire en cette possibilité, parce qu'autrement… c'est la fin ?

Je crois que la fin n'arrive jamais… Je suis un impénitent… La fin n'arrive jamais…, jamais ! Où que tu soies, tu continues à lutter. Mais il faut créer les événements… ce qui est une autre paire de manches, créer la capacité de décision, ce qui est encore une autre paire de manches, créer des organisations… On ne peut pas être pris de peur panique. Il suffit d'agir concrètement et continuellement, quel que soit le terrain, celui des rapports personnels, des rapports communs et de construire sans cesse. C'est cela la militance sans mouvement. La vérité, c'est qu'elle doit devenir mouvement et production de subjectivité organisée ou modification de la socialité, des niveaux biopolitiques dans laquelle on est implanté. Je crois que, de Saint François à *www*, il y a une infinité d'exemples de la façon de construire un monde nouveau.

Quels sont les éléments qui peuvent nous guider intellectuellement, politiquement, pratiquement pour construire ce monde nouveau ?

Entre les besoins des pauvres et l'amour entre les gens, il y a déjà des éléments très importants pour créer un tissu. La pauvreté et l'amour sont deux forces extrêmement puissantes. Après, il y a aussi d'autres petits moyens comme le développement d'un langage commun, la capacité de travailler ensemble… mais disons que, comme base, il y a la pauvreté et l'amour…

L'intelligence distribuée

Entrevue avec
Jean-Claude Guédon*

Conjonctures : Quelle est aujourd'hui, à l'heure d'internet et des nouvelles technologies, la place du droit d'auteur dont on sait par ailleurs qu'il appartient à une culture de l'imprimé en voie de disparition ?

Jean-Claude Guédon : Le droit d'auteur s'est élaboré effectivement autour de l'imprimé. L'imprimé a créé une situation totalement nouvelle dans le « mode d'existence » du document. En effet, la production d'un texte imprimé exigeait un investissement important, du savoir-faire rare, un atelier, des gens qui avaient dû apprendre à travailler ensemble en dépit d'importantes dénivellations sociales et culturelles : des métallurgistes, des humanistes, des spécialistes du commerce, de la reliure, de la librairie même. Et tout cela, autour de cette presse à bras inventée par Gutenberg. On n'avait plus désormais un exemplaire de tel ouvrage ; on en avait des centaines. Qu'allait-on en faire ? Comment allait-on les vendre pour récupérer les investissements nécessaires au moment de la production et pour même réaliser un modeste profit. On passait d'une certaine manière, et sans pouvoir le comprendre au début, d'une relation de production du genre tailleur sur mesure à une solution du prêt-à-porter, du client individualisé au consommateur général.

---

* Propos recueillis par Olga Duhamel et Alain-Napoléon Moffat.

L'imprimé télescope aussi le contenu intellectuel et/ou artistique, c'est-à-dire le texte lui-même, et son support qui, lui, se met à circuler comme un objet matériel susceptible d'être acheté, vendu, etc. À partir de 1450 jusqu'en 1710, en Angleterre, et jusqu'à la Révolution, en France, on a longtemps négocié pour savoir ce qu'on allait faire de ce document. Et cette longue négociation reposait moins sur la volonté d'individus de récupérer un droit d'auteur, que sur la volonté des Princes et de l'église de savoir à qui attribuer la responsabilité d'un texte qui ne serait pas acceptable.

Avec l'imprimé, on se trouve un peu dans la situation qu'Internet facilite actuellement : le document circule plus librement qu'avant parce que les procédures de contrôle que l'on avait soigneusement renforcées au fil des siècles se trouvent déplacées, marginalisées, affaiblies. Le système de production des textes, à toute fin pratique, est chamboulé. Mais ces textes qui circulent comptent parmi eux des énoncés peu acceptables pour les pouvoirs en place. De là naît la quête de la responsabilité, de l'imputabilité dans ce nouveau contexte et c'est par ce biais que l'on a aussi abouti au droit d'auteur. On en arrive en fait à rechercher un mode de contrôle qui soit efficace sans l'être au point d'étouffer l'exercice, encore fragile et chancelant, du métier d'imprimeur. On veut contrôler, mais on veut avoir quelque chose à contrôler : une rigueur trop accentuée découragerait jusqu'aux écrivains.

Avant le droit d'auteur, on a connu ce qu'on pourrait appeler les droits de l'imprimeur, du libraire.

Effectivement, on a eu tous ces droits et toutes ces formes de responsabilité aussi. Pendant très longtemps, l'auteur cédait l'intégralité de ses droits, d'ailleurs souvent pour des rémunérations minimes. Prenons l'exemple de Milton : pour son manuscrit du Paradis perdu, il a reçu une somme modeste et obtenu un certain nombre d'exemplaires gratuits. La modestie de la somme ne doit pas cacher le côté relativement rare

de cet ajout en espèces sonnantes au-delà des exemplaires gratuits. Milton nous apparaît mal récompensé pour son travail; il l'était en fait plutôt mieux que ses collègues. C'était à l'auteur que revenait la charge de gagner de l'argent en vendant ses ouvrages, désormais produits sous cette forme industrialisée, ou encore en offrant des exemplaires à des personnalités diverses, nobles, princes, rois, dans l'espoir de s'inscrire dans la logique, encore vivante, du mécénat.

Comme cela se passe aujourd'hui pour l'internet, les formes de contrôle variaient selon les régions du monde. Souvent, on avait recours aux privilèges ; on traitait ainsi les produits de l'imprimerie, le livre donc, comme s'il s'agissait d'une invention et on accordait à un imprimeur le privilège d'exploiter l'« invention » en question pendant un certain temps. C'est là qu'a été inventé le cadre fondamental du droit d'auteur : d'abord une exploitation exclusive ou du moins restreinte d'un texte par un ou quelques imprimeurs.

Le Statute of Anne©, promulgué en 1710 en Angleterre, instaure la première forme moderne du droit d'auteur en Europe. Il s'agit en fait d'une transposition des anciens privilèges mais qui donne à l'auteur non plus une valeur personnalisée, mais plutôt générique. On n'accorde plus le statut d'auteur à tel individu responsable de la rédaction d'un texte ; on traite de la catégorie d'auteur, ce qui est significativement différent. En France, on trouve une situation analogue avec le privilège accordé pour l'imprimerie et la circulation d'un livre. Mais c'est l'imprimeur, le libraire qui en bénéficie. Pas l'auteur. Lui, il devait négocier avec le libraire pour ensuite récupérer tel ou tel avantage.

En France, les choses ont bougé plus lentement qu'en Angleterre. Qu'on se rappelle la lutte de Beaumarchais© et les tentatives qu'on faites des gens comme Rousseau ou Diderot

© Voir les notes en fin d'article.

pour vivre de leur plume. Ce dernier avait même élaboré une notion intéressante : il transposait en quelque sorte la noblesse au droit d'auteur. Selon lui, il existait une noblesse de l'esprit, et celle-ci constituait l'exact parallèle de la noblesse tout court. Pour ce faire, il s'appuyait sur le fait que la bourgeoisie tentait depuis au moins le 17e siècle d'asseoir une nouvelle individualité fondée sur la possession — l'individualisme possessif, comme le dit C. B. MacPherson. En étendant la notion de possession à un objet aussi volatil qu'une création intellectuelle, Diderot se trouvait amené à toucher aussi à la notion d'individu. Cette noblesse d'esprit, c'est en fait la marque d'existence de cet individu d'un nouveau genre, l'auteur.

L'histoire du droit d'auteur recommence donc avec internet ?

Exactement. Après une longue et pénible négociation, on en est arrivé à une disposition légale relativement stable. En droit anglo-américain, c'est le copyright, fondé sur la jurisprudence, la *common law*, etc. En Europe, particulièrement en France, on fonctionne par un droit d'auteur qui repose plus sur l'application de règlements que le recours à des cours de justice, encore que cela ne soit pas exclu, évidemment. Au Québec, nous sommes dans une situation assez originale parce que nous sommes tributaires des deux formes de droit : droit anglais et droit d'origine française. Le résultat de cette longue négociation larvée, c'est un dispositif, d'ailleurs extrêmement robuste, qui repose sur une complicité latente entre un dispositif technique et un dispositif légal. Le dispositif technique n'apparaît pas dans le droit, mais il est crucial pour soutenir l'application du droit. Jusqu'à l'invention de la machine Xerox, copier un livre demeurait complexe, lent, pénible, ce qui n'empêche pas les gestes de piratage, incidemment. Après la photocopieuse, on assiste à un aménagement de la « médiologie » — expression probablement inventée par Régis Debray, en tout cas mise en circulation courante par lui — de l'imprimé. Réimprimer un livre et faire

une version piratée, cela s'est toujours fait, mais, là encore, cela exigeait des investissements importants. C'était lourd comme il est aujourd'hui lourd de faire des copies de DVD© ou de CD à une échelle industrielle. Photocopier un livre, en revanche, devient techniquement accessible, en fait relativement aisé, même si c'est illégal.

On est donc encore et toujours confronté au problème de la circulation des copies.

Oui, bien sûr. C'est le fil conducteur essentiel pour comprendre cette évolution. Chaque dispositif technique de communication implique des limites intrinsèques à la capacité de transférer, de multiplier des documents. Avec la numérisation et les réseaux, l'ancien dispositif technique permettant de contrôler la circulation des documents est en train de s'effondrer. Le droit de ce fait n'est plus étayé par la technique. Le problème aujourd'hui, ce n'est pas que le droit d'auteur ne s'applique plus ; dans ses formes légales, il demeure toujours parfaitement valide, mais la façon de l'appliquer devient extraordinairement problématique. Ne serait-ce que parce que le droit est essentiellement lié à des territoires. Malgré des accords internationaux sur le droit d'auteur, comme les Accords de Berne©, certains pays non signataires peuvent produire et faire circuler des documents qui échappent ainsi à tout contrôle.

C'est ce genre de situation qui a conduit le droit d'auteur à l'état de crise actuel. Ce qui nous mène à deux positions : soit on renforce le droit d'auteur, soit on se demande à quoi il sert. Cette dernière position est évidemment beaucoup plus radicale et elle est généralement peu discutée, mais je prédis qu'elle va prendre beaucoup d'importance dans les années à venir. En revanche, si on opte pour le renforcement, on essaie diverses méthodes : augmenter la durée de protection du droit d'auteur, multiplier les accords internationaux, « tatouer » les documents numérisés. Toutes ces hypothèses se

multiplient autour de l'Organisation mondiale pour la protection de la propriété intellectuelle (OMPI — en anglais WIPO) : le *Digital Millenium Copyright Act* qui vient ainsi d'être signé en octobre 1999 reflète fortement cette tendance.

Cet accord, incidemment, est actuellement à l'essai dans les tribunaux sur le territoire américain en raison d'un événement d'une nature assez lointaine par rapport au livre : il s'agit du « craquage© » des codes de protection des DVD. Les CD, rappelons-le, n'ont jamais été protégés par un code. On n'avait en effet jamais pensé qu'un disque rigide serait un jour capable d'en avaler plusieurs. Personne à l'époque ne savait comprimer le son. Maintenant on sait le faire. Quand le DVD est arrivé, les grandes compagnies ont formé un consortium, d'abord pour éviter de refaire la bataille du BETA et du VHS ; ensuite elles ont décidé de coder le DVD pour empêcher qu'il ne soit piraté par les pays du tiers-monde. Elles ont alors opté pour un codage par zone, ce qui était absurde : les fabricants de lecteurs se sont empressés de fabriquer des lecteurs multi-codes, multizones qui permettent de lire les DVD partout ; par ailleurs une industrie de piratage fondée sur la copie « bit-à-bit » démontre qu'il est facile de se moquer de ce genre de protection.

Quand, en octobre dernier, on a annoncé qu'on avait craqué le codage des DVD au terme d'un exercice de reverse-engineering©, le DeCSS, cela a créé tout un tollé et ce n'est pas particulièrement étonnant. Une action judiciaire a été déposée à New York, au Connecticut et en Californie. Pourtant, ce craquage du code ne visait pas à pirater les DVD, mais bien à en permettre la lecture par des ordinateurs utilisant le système d'exploitation Linux, système que les concepteurs de la protection refusaient de servir. Des programmeurs au courant des problèmes de Linux à cet égard, et favorables à cette cause, ont donc décidé de prendre la situation en mains. C'est surtout la facilité avec laquelle ils ont percé la protection des DVD qui a surpris tout le monde. Fa-

ce à cette situation, la nouvelle loi américaine comporte deux clauses apparemment contradictoires. Elle n'interdit pas le reverse-engineering s'il est utilisé dans le but d'assurer l'interopérabilité des systèmes. Ainsi, si un système n'est pas interopérable, on a le droit selon cette nouvelle loi de faire du reverse-engineering pour corriger cette situation. En revanche, aucun élément logiciel ou outil qui permettrait de casser le système ne doit être mis à la disposition du public ! Les cours vont donc devoir évaluer si le principe de l'interopérabilité passe avant celui de la protection, ou l'inverse.

Cela dit, on observe une tendance très forte aujourd'hui en faveur des contrôles. On cherche à verrouiller les contenus, et on crée des accords internationaux pour accroître la protection. C'est normal, on pouvait même s'y attendre. Seulement, on peut aussi prédire avec un certain degré de tranquillité que cela ne va pas marcher. Et pour une raison très simple : il n'y a pas réellement moyen d'empêcher la circulation d'un document numérisé tout simplement parce que, tatoué, crypté, protégé, ce document doit finalement adopter une forme analogique pour être reconnu, lisible par nos sens bien humains. À ce moment précis, les serrures numériques ont disparu et il suffit d'intercepter le signal analogique à son point d'émergence et le recoder en numérique pour reconstituer le document d'origine avec une perte de qualité infime. Les documents ainsi numérisés vont alors commencer à circuler comme seuls les documents numérisés savent le faire.

Il y a aujourd'hui un passage sensible du droit d'auteur fortement individualisé à ce qu'on appelle la propriété intellectuelle gérée par de très grosses entreprises. On pense à la fusion récente de Time-Warner et EMI, par exemple.

Oui, d'une certaine manière, mais laissez-moi revenir brièvement au droit d'auteur : celui-ci n'a jamais été créé pour protéger les auteurs, ainsi que nous l'avons vu plus haut. Depuis fort longtemps, le droit d'auteur est aliénable. L'au-

teur peut y renoncer. Il obtient alors un pourcentage variable sur les ventes de son ouvrage. Un peu d'argent lui revient donc, de-ci de-là. En fait, c'est la maison d'édition qui possède les droits d'auteur. Une façon de redonner toute sa valeur au droit d'auteur, ce serait simplement de dire : le droit d'auteur existe, il est inaliénable. La personne qui a créé une œuvre serait « condamnée » à la posséder à vie. Elle pourrait essayer de vendre ses œuvres mais ne pourrait pas vendre ses droits d'auteur. Cela changerait complètement la situation de l'auteur et de l'éditeur. La notion de droit d'auteur serait renforcée dans une forme qui avantagerait non plus l'éditeur, le distributeur ou l'industriel, mais bien l'auteur lui-même et qui transformerait en profondeur leurs rapports avec l'auteur lui-même.

Vous faites un rapprochement entre l'époque médiévale et la nôtre. Comment l'expliquez-vous ?

Une critique radicale du droit d'auteur reviendrait à dire que ce dernier n'est rien d'autre qu'un avatar relativement transitoire de l'histoire, et certainement très conjoncturel. Copier un document au moyen âge offrait l'occasion de le modifier, de le peaufiner, de le transformer. La notion d'auteur correspondait à quatre ou cinq fonctions, la compilation, l'émendation, la création, l'ajout, etc. ; c'était, pourrait-on dire, un jeu de rôles au sens où l'on parle d'un jeu de clefs. Au moment où vous copiez un texte, vous commencez à ajouter vos commentaires, à l'améliorer, à changer l'argument, vous laissez tomber des paragraphes parce que ça ne vaut pas la peine de copier tout ça. Vous entrez alors non plus dans un geste de production industrielle d'un texte, mais dans un geste de relation humaine de communication. Vous êtes en train de trouver un support écrit qui fait partie d'une mémoire collective fluctuante. Vous l'alimentez d'une certaine manière dans une dynamique culturelle collective mais en même temps distribuée et qui permet la circulation des documents. Voilà pourquoi on a toutes ces variantes d'Aristote. Qui sait ce

qu'Aristote a vraiment écrit ? Imaginez le nombre de fois où on l'a copié ! Bien sûr, en faisant des collations, en retraçant des filiations, on retrouve grosso modo ce qu'Aristote voulait probablement dire. Mais on a aussi et certainement accumulé un grand nombre de « scories » qui sont peut-être plus intéressantes en fin de compte que ce qu'Aristote avait lui-même écrit. Si Aristote semble si intelligent, c'est peut-être en raison de ces ajouts, de ces améliorations qu'ont apportées au fil des générations un nombre incalculable d'individus eux-mêmes très intelligents ! Mais en disant cela, je sais que je vais choquer tous ceux et toutes celles qui fétichisent la notion d'auteur.

Avec l'imprimé, cette pratique, somme toute communicationnelle, s'est transformée en un système mécanique à deux temps. Je prends un document, je l'achète, je le lis, je prends des notes, et à mon tour j'écris un texte et je veux le publier. Avec un peu de chance, le premier texte et mon ajout se retrouvent côte à côte dans la bibliothèque. Une troisième personne lit les deux premiers ouvrages, les trouve intéressants, mais n'en est pas complètement satisfaite. Elle écrit donc un troisième livre. Vous connaissez la suite : cela fait des doctorats, des universités, une accumulation incroyable de documents, cela fait des érudits, des spécialistes, des professeurs, des scientifiques et ainsi de suite. Encore faut-il qu'ils soient publiés... On s'est habitué à cette espèce de monumentalisation et de fétichisation du texte, et l'auteur derrière son grand monument clame : « cela m'appartient, c'est à moi », alors qu'en fait, il n'est, au mieux, qu'un nain juché sur les épaules de géants. En d'autres mots, et Michel Foucault avait bien vu cela en avançant son concept de pratique discursive et d'épistémè, chaque texte émerge, difficilement, de peu, d'une collection de textes avec lesquels il entretient des relations plus ou moins discrètes ou au contraire explicites. Un texte est toujours et d'abord un intertexte et, par voie de conséquence, la figure hautaine et solitaire du grand créateur génial, vision romantique s'il en est, est une fiction, mais une fiction qui se

marie diablement bien avec la commercialisation du document après l'imprimé.

Et cela accompagne la privatisation du moi.

Absolument. Ce qui arrive avec Internet, ce qui semble faire scandale en quelques milieux, c'est qu'on redécouvre la fluidité, l'efficacité, la liberté de se mettre à écrire, de travailler ensemble une idée, de la faire avancer. Non pas en vue de se l'attribuer, mais dans le but de raffiner, étendre, améliorer, déplacer, etc. La capitalisation symbolique que l'on peut tirer de ce nouveau style de travail, certes, est moindre et différente. En même temps, elle est peut-être plus fondamentale, importante. Et cela se voit particulièrement dans cette forme d'écriture un peu spéciale, la programmation informatique, dont LINUX est un bon exemple. Quelqu'un écrit un logiciel, puis un autre le réécrit en partie. Ce n'est pas grave. On s'y donne malgré tout une sorte de visibilité symbolique pendant un certain temps, analogue par beaucoup de côtés à la visibilité et au prestige que tirent temporairement les scientifiques de leurs travaux.

On retrouve là un modèle de ce que j'appelle l'intelligence distribuée et non pas collective. Je pense que la mémoire est collective, mais l'intelligence demeure particulière à chacun. Chacun d'entre nous a son point de vue, nous sommes des monades. Leibniz avait raison. Nous intervenons sur un problème commun d'une certaine manière et nous laissons une trace sur les facettes de ce problème. Mais l'individu ne vit pas isolé ; il s'inscrit dans une dynamique et prend sa valeur parce que le courant auquel il participe est lui-même riche et fécond. Il ne s'agit plus de faux-semblants, de publicité, d'appuis artificiels. Il ne reste que la valeur intrinsèque de la cible poursuivie et la valeur atteinte par l'exercice d'une critique sans relâche de la part de tous ceux qui travaillent conjointement à un travail commun.

Au lieu de faire face à des documents imprimés obéissant à une scansion en deux temps, ainsi que nous l'avons vu plus haut, au lieu d'être obsédés par la notion de possession, possession d'idées par un auteur, on dispose simplement d'un document qui se met à évoluer très vite. Dans ce genre de dynamique, il faut se poser la question : qu'est ce qui est le plus important pour l'humanité ? Que quelqu'un se définisse comme un artiste romantique, en hurlant dans le vent à la manière de Chateaubriand : « Je suis grand et magnifique » ? Ne vaut-il pas mieux faire modestement partie d'un travail de portée considérable, et en même temps intéressant, et qui consiste à élaborer une idée, une facette de la pensée humaine avec toutes ses richesses ? Je pense qu'avec la numérisation on assiste à une transformation profonde : les gens vont commencer à découvrir qu'entrer en relation ouverte, libre et joyeuse dans la construction d'une dynamique de pensée ne relève pas de quelque utopie angélique, mais bien de nouvelles formes d'activités ayant un sens économique profond. Dans tous les cas, ceci me paraît préférable à l'attitude un peu tristounette, et d'ailleurs mesquine, qui consiste à vouloir absolument tout posséder, son idée, sa thèse à soi, etc. tout seul. Il est beaucoup plus amusant de voir un projet avancer sur la base d'une répartition, d'une distribution des tâches qui se négocie entre individus libres, et dans lequel chacun a fait sa part, aussi minime soit-elle.

Votre perspective n'est pas évolutionniste. Elle va dans le sens non d'un progrès, mais plutôt d'une prolifération.

Elle est en fait évolutionniste dans le sens propre du terme. L'évolution de Darwin n'était ni progressiste, ni anti-progressiste. Les espèces plus tardives ne sont pas intrinsèquement meilleures ou moins bonnes qu'avant. Il s'agit simplement de formes d'adaptation à des conditions d'existence qui, elles-mêmes, changent avec le temps. L'être humain a souvent l'arrogance de se penser supérieur aux autres espèces et l'on peut dire merci au brave père Teilhard de Chardin

de nous avoir promis une place au summum de la complexité. Mais est-ce bien vrai ? On ne le sait pas. La taille du cerveau du Néandertalien était supérieure au nôtre. On ne sait pas trop ce qu'il pensait ou ne pensait pas, le Néandertalien, et Stephen Mithen a émis des hypothèses intéressantes à cet égard...

Doit-on alors parler du droit d'auteur comme d'une invention technique ?

Il faut plutôt parler d'une technique sociale. Le droit d'auteur n'est qu'un avatar de la notion d'individu telle qu'elle s'élabore à la fin de la féodalité et en réaction contre celle-ci. Mon hypothèse, c'est qu'il existe peut-être une autre manière de penser l'individu. C'est ce que je vais tenter de décrire en faisant appel à une nouvelle notion, celle de l'individu « phonémique ».

On peut établir une comparaison valable entre l'individu libéral et un atome. Si on dit de l'atome qu'il « possède » des propriétés, ce n'est peut-être pas un hasard. On retrouve ainsi la philosophie de la possession jusque dans la définition d'un élément chimique ! Le phonème en linguistique est tout autre ; il ressemble et diffère de l'atome. Comme l'atome, il existe individuellement. Le phonème « a » existe dans la langue française. Mais il n'existe pas comme un « a » qui disposerait d'une série de prédicats pour assurer sa spécificité. Tout ce qu'il « possède », c'est une série de distinctions le différenciant d'autres phonèmes, et de la stabilité de ces distinctions naît la possibilité de l'existence d'un son unique comme le son a et qui pourtant se laisse prononcer de nombreuses manières en fonction des accents régionaux. Il s'oppose au son b, et d, et e. Le phonème existe uniquement parce qu'il entretient des relations distinctives mais stables avec des pairs, d'autres phonèmes.

Essayons d'appliquer ce modèle à l'individu. Ce dernier n'existerait plus alors par la grâce d'un ensemble de proprié-

tés. Il n'existerait que dans la mesure où il entretiendrait des relations distinctives stables avec d'autres individus. Une existence absolue mais dépendante de l'existence de tous les autres individus, aussi absolus que lui. Je vois dans ce modèle-là la source d'un nouvel humanisme, la manière de penser l'activité scientifique et littéraire, par exemple. Ce mode d'existence et de production pourrait permettre de dépasser le droit d'auteur. La possession d'une idée apparaîtrait dès lors largement inutile. Tout ce dont on a besoin, c'est entretenir une existence distinctive par rapport à d'autres individus ; c'est de participer ensemble à un réseau et de maintenir, à l'intérieur de ce réseau, une position originale. D'ailleurs, un réseau ne peut ni exister, encore moins fonctionner sans la possibilité de ces positions originales. On échapperait ainsi au fantasme fusionnel du fascisme, du communisme et de la féodalité. On échapperait également aux autarcies atomisées, tout aussi fantasmatiques et délétères, du libéralisme économique.

Dans ce contexte, de quoi vit un auteur, un créateur ?

Le logiciel libre, du genre « Linux » nous offre des leçons utiles à cet égard, mais ce sont en fait des leçons déjà inventées par la communauté scientifique dès le 17e siècle. En effet, comment se comporte un scientifique à cette époque ? Il fait des recherches et présente ses résultats en les publiant. Son but n'est pas de les vendre. Parce qu'il sait très bien qu'en les vendant, il restreint leur circulation. Il a envie de les donner à tout le monde. Un scientifique au 17e siècle aurait été absolument ravi si on lui avait proposé un système lui permettant de distribuer ses recherches à l'ensemble de l'humanité. Aucun scientifique ne peut résister à l'idée d'une telle visibilité, surtout si elle se double de reconnaissance (au sens anglais de recognition).

Mais avec les scientifiques, nous vivons dans un cadre institutionnel particulier.

Oui, mais il s'agit là quand même d'un modèle intéressant. En effet, le scientifique donne ses résultats et interprétations, mais cette générosité ne l'empêche pas de s'en tirer plutôt bien dans la société, précisément parce qu'il s'est créé une économie « au second degré » pourrait-on dire, fondée sur la construction de cette individualité distinctive, de cet individu phonémique. Au lieu de chercher une attitude sociale directement rentable, il adopte en apparence une attitude désintéressée pour mieux en tirer parti dans un deuxième temps, différé par rapport au premier. En particulier, il en tire la possibilité de mettre en évidence des compétences, une valeur, un statut, un rôle.

Aujourd'hui on ne cesse de réclamer un statut pour l'artiste. Qu'en pensez-vous ?

Le mot « artiste » dans sa conception actuelle est né à peu près au tournant du 19e siècle. Au 18e siècle ce mot était quasiment l'équivalent de celui d'« artisan ». Michel-Ange était autant artisan qu'artiste. La valorisation par le génie, le talent, l'esthétique en général et les théories de l'esthétique les plus variées, toujours aussi absolues les unes que les autres, appartiennent essentiellement au 19e siècle. Avant Kant, il existait des théories du Beau mais elles jouaient un rôle un peu différent, plus proche de l'énonciation de règles que d'essences. Prenons pour exemple Michel-Ange ; il possède un atelier comme s'il était ébéniste, comme s'il était architecte. Il commence des tableaux qu'il fait terminer par ses élèves. Il les entraîne en même temps et crée des successeurs. Tout à fait comme le ferait un bon chirurgien aujourd'hui. Les parties délicates du tableau, il s'en occupait, le reste, il le laissait à ses assistants.

La privatisation du moi est vraiment au cœur de l'individualisme libéral. Si actuellement, à cause des transformations

techniques, certains dispositifs socioculturels sont en train de s'effondrer, c'est qu'ils n'ont plus cette assise technique qui en assurait l'existence. Il va falloir repenser ce qu'est le sens profond d'une création, d'une intervention dans le social, à travers des œuvres qui touchent les autres mais n'émanent pas forcément du moi. On en a d'ailleurs déjà de très bons modèles. Un film, par exemple, est-il vraiment l'œuvre d'un réalisateur ? Alors qu'on sait que le monteur, le cameraman, le dialoguiste, entre autres, ont chacun contribué à le créer. On pourrait imaginer un film en numérique, circulant entre des gens qui le feraient évoluer. Par ailleurs, grâce à la numérisation, on peut envisager d'imiter n'importe quoi. Avec seulement quelques images d'acteurs, on pourra leur faire jouer toutes sortes de nouveaux rôles. Dans un siècle, il se peut que ce soit monnaie courante.

Et l'acteur nous intéressera beaucoup moins.

Beaucoup moins. Parce que, comme dans les jeux interactifs et vidéo, on aura des personnages « à la », à la Lara Croft© par exemple, des pseudo-personnages en train de prendre une vie qui leur est propre. William Gibbon, dans ses romans de science-fiction, parle beaucoup des simstims (simulation/stimulation), de ces gens qui se branchent sur des appareils et vivent ainsi des situations ayant la présence du réel. Pourtant, ces personnages sont complètement synthétiques. Mais, après tout, Madame Bovary est, elle aussi, très synthétique. Elle se construit dans la rencontre de notre imaginaire avec un dispositif technique qui s'appelle un texte, c'est-à-dire une forme d'écriture et une manière de manipuler des catégories qui divisent le réel et qu'on nomme mots, phrases et paragraphes. Et qui font qu'on se crée un univers qui n'est pas le vrai univers.

Si on a tant réagi au bovarysme au 19e siècle, c'est parce qu'il se passait quelque chose de pas très catholique. Exactement comme dans Tomb Raiders©. Dans ce qui s'en vient, il va se

passer des choses de moins en moins catholiques. Mais tout ça n'a plus rien à voir, intrinsèquement, avec un seul individu. On n'a plus besoin d'un auteur, d'un Flaubert. Si on reprenait Madame Bovary, on pourrait faire bouger ce roman, peut-être en tirer des extensions ou des dérives encore plus intéressantes que l'original. On pourrait, en quelque sorte, tirer tout le potentiel que recèle une épistémè, une intertextualité.

La notion d'auteur devient alors extrêmement difficile à maintenir.

En effet. Parce que justement c'est un mythe de la stabilité que soutient l'imprimé. Internet répond en quelque sorte à des critiques, à des interrogations radicales déjà en germe dans le structuralisme et dans la déconstruction du sujet. Qui sont aussi présentes chez Freud. Depuis, on est arrivé à des formulations extrêmes où l'individu ne serait plus que le porteur d'un réseau de relations. Je n'irai pas jusque là, mais je dirais que ce sont des indices culturels vraiment intéressants, qui semblent nous reconduire inlassablement en direction de cette notion d'individu phonémique.

Peut-on concilier la notion d'auteur avec l'individu phonémique ? Un individu phonémique peut-il être un auteur ?

Avec ces formes d'analyse critique telle l'intertextualité, avec la notion d'épistémè chez Foucault qui fonctionne comme une condition possible d'énonciation, avec la formule, de Foucault encore, selon laquelle le plus difficile c'est de créer du neuf, en fait de créer un nouveau type d'individu, eh bien, nous en sommes proches en fait.

L'individu phonémique suppose un autre mode d'existence mais il ne menace ni le beau, ni l'expérience esthétique. Seule l'œuvre, pendant de l'auteur et aussi problématique que lui, ne trouve plus sa place. Il est temps de s'interroger sur celle de l'individu et de dépasser la notion de possessivité qui est au cœur du libéralisme. Or, on peut arriver à penser à une

telle situation de nos jours, et Internet peut nous aider à cet égard. Dans la mesure où l'on s'expérimente identitairement dans des situations simulées, on multiplie les possibilités de tester sa « phonémicité », son existence dans l'ordre phonémique. Et on contribue, du même mouvement, à donner toujours plus de corps à cette notion, ce qui revient à déplacer radicalement la notion d'auteur et de création de l'ordre du solitaire à l'ordre de la distribution, de la répartition, de l'intelligence distribuée en somme.

©©©©©©©©©©

© « Statute of Anne » — Premier texte de loi statuant sur le droit d'auteur, promulgué en Angleterre au début du 18e.

© La lutte de Beaumarchais — Pierre-Augustin Caron de Beaumarchais (1732-1789). Fils d'horloger, il invente à vingt ans un échappement de montre dont il est obligé de disputer la paternité à Lepaute, horloger du Roi. Il sera, tour à tour, musicien, auteur dramatique, éditeur, courtisan, agent secret, homme d'affaires, trafiquant, chargé auprès de la Cour, en plus de se mêler de politique étrangère et d'entreprendre une édition des Œuvres de Voltaire. En 1775, Beaumarchais prend la tête des auteurs dramatiques trop longtemps abusés par la Comédie Française qui profite de son monopole pour ne pas rétribuer les auteurs comme il conviendrait. D'un conflit mené tambour battant par Beaumarchais, exigeant des comptes exacts et peu avare de déclarations tonitruantes, naît la Société des auteurs dramatiques (1777) qui existe toujours.

© DVD — Pour Digital Video Disc. Support de stockage de vidéo numérique avec une qualité supérieure à la meilleure des télévisions.

© Accords de Berne — La Convention de Berne pour la protection des œuvres littéraires et artistiques est un traité diplomatique qui établit les fondements de la protection internationale des œuvres. Signée le 9 septembre 1886, elle a été complétée, révisée et modifiée jusqu'en 1979.

Cette convention permet notamment à un auteur étranger de se prévaloir des droits en vigueur dans le pays où ont lieu les représentations de son œuvre.

Ce traité est géré actuellement par l'Organisation mondiale de la propriété intellectuelle (OMPI) dont le siège est à Genève. Organisme spécialisé au sein de l'ONU, il regroupe présentement 159 états.

© Craquage — Le craquage (ou cracking) consiste à casser (cracker) les codes de protection des logiciels.

© Reverse-engineering — Processus d'analyse d'un système existant destiné à rechercher ses principes de conception, ses composants et leurs interrelations de manière à obtenir une représentation du système sous une autre forme ou à un niveau supérieur d'abstraction.

© LINUX — Linux est un logiciel qui a pour tâche d'exploiter le hardware, c'est-à-dire le matériel disponible sur la machine. Ses applications couvrent à peu près tous les domaines. Linux est un système très documenté, en perpétuelle amélioration. Il entre dans la catégorie des logiciels libres, c'est-à-dire qu'il peut être copié, donné et largement diffusé. On peut également y apporter des modifications et l'améliorer, ce qui n'est pas le cas des logiciels sous licence-propriétaire (Windows, Word, etc.). Le logiciel libre encourage, en définitive, la coopération et l'échange.

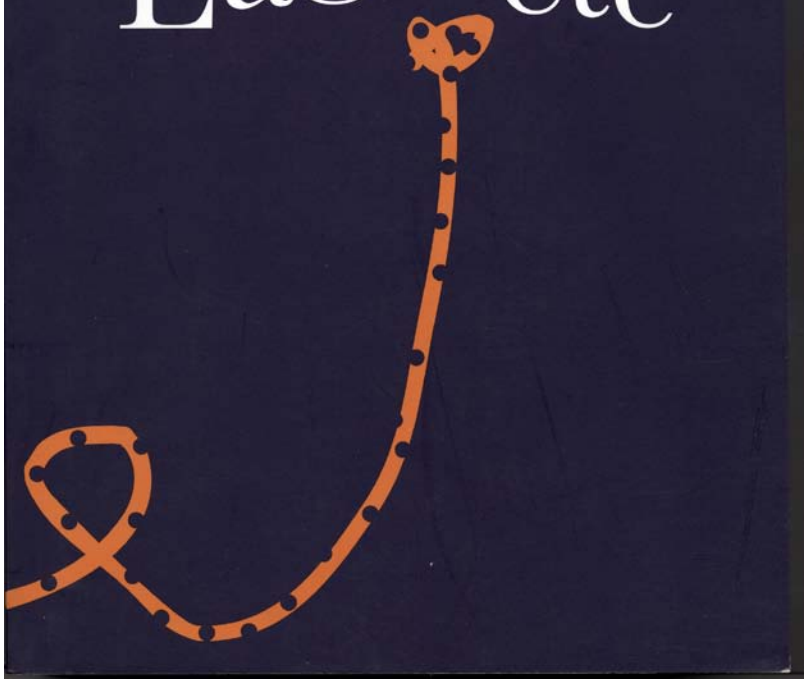
© Tomb Raider — Le jeu vidéo Tomb Raider est sorti à l'automne 96. À l'époque, c'est un jeu révolutionnaire : ses graphismes 3D, son principe et son héroïne, Lara Croft, séduisent rapidement des millions de joueurs à travers le monde.

© Lara Croft tient pour une bonne part de son succès. Née le 14 février 1967, elle est la fille de Lord Henshingly Croft. À 21 ans, arrêtant ses études, elle se marie avec un riche héritier. Mais lors d'un voyage, leur avion s'écrase dans les montagnes himalayennes... Lara est la seule survivante. Après

deux semaines d'efforts surhumains, elle rejoint le village de Tokakeriby. Cette expérience bouleverse sa vie : elle comprend que son désir le plus profond est de parcourir le monde en solitaire et de braver ses dangers. Pendant huit ans elle cherche les ruines des civilisations disparues et rencontre de nombreux obstacles. Alors que les joueurs ont l'impression de la contrôler, elle a un fort caractère... Les magazines et les journaux lui consacrent de longs articles, de même qu'Internet. Il est question de la voir bientôt au cinéma. En attendant, elle sort un disque et se lance dans la publicité. Pour la rendre encore plus présente, Core et Eidos, ses créateurs, ont engagé des jeunes filles pour tenir son rôle dans les salons, pour faire des séances photos, etc.

(en)jonitures REVUE QUÉBÉCOISE D'ANALYSE ET DE DÉBAT N° 33/34 HIVER - PRINTEMPS 2002

L'âge bête



Actualité de l'animal, virtualité de l'homme

Entrevue* avec Michel Freitag

CONJONCTURES — *Les animaux ont-ils une conscience ?*

MICHEL FREITAG — Pour répondre à la question, il faudrait d'abord définir ce qu'est la conscience. Je commencerai donc par dire que certainement les animaux sont conscients d'eux-mêmes et du monde environnant, puisqu'ils sont sensibles, mais que cela n'implique pas qu'ils aient *une* conscience ; et je pense que c'est encore la même chose pour nous : nous n'avons probablement pas une conscience, mais le fait d'être conscient peut nous apparaître ainsi parce que nous pouvons l'objectiver réflexivement dans la conscience : *sapiens sapiens*. Mais disons que si les animaux n'étaient pas conscients, au moins au premier degré, nous ne pourrions pas, en tant qu'êtres humains, parler vraiment des animaux.

Et pourquoi pas ?

Si on les appelle des animaux, c'est pour dire qu'ils ne sont pas des choses, que l'on définit justement comme inanimées. On reconnaît et on distingue les animaux des choses et des machines à cette sensibilité subjective qui les habite eux-mêmes et qui les anime de l'intérieur. Or, être sensible implique la conscience sensible ou sensorielle, par exemple la capacité d'éprouver subjectivement la douleur et le plaisir, et évidemment beaucoup plus encore, d'appréhender des présences et des variations extérieures infiniment plus subtiles et diverses que ce que désigne la simple polarité de ces deux

* Propos recueillis par le Collectif.

concepts. Même si on nie intellectuellement ou théoriquement la conscience sensible des animaux, on ne les reconnaît pourtant pratiquement jamais autrement dans la fréquentation quotidienne, comme en témoignent toutes les cultures humaines, sauf la culture scientifique majoritaire, et éventuellement la culture religieuse. Mais dans l'expérience quotidienne, on a toujours le sentiment que l'animal ressent, perçoit et exprime quelque chose. Et c'est forcément sur la base d'une sensibilité qui appartient à l'ordre subjectif de la conscience. Il n'y a pas de perception ni d'expression hors de cela. Il y aurait beaucoup de choses à ajouter pour le préciser et rendre compte de la richesse, de la finesse et de la diversité de cette expérience sensible animale.

Quand vous parlez d'animaux, incluez-vous aussi les insectes, par exemple, ou seulement les animaux supérieurs ?

Il s'agit de tous les animaux, de tous les être vivants, même les plantes qui ont une sensibilité diffuse, mais cela est plus clair pour les animaux supérieurs dans la mesure où ils nous ressemblent davantage, et où aussi, nous les regardons mieux vivre, de plus près et avec plus de connivence. Il est plus facile de penser que les insectes, si minuscules et si innombrables, ne réagissent que comme des mécaniques ou comme des robots. Mais il suffit de regarder un film comme *Microcosmos* pour découvrir la vie des insectes sous une autre perspective. Entre l'animal et le robot, on a inventé le concept d'instinct pour faire un lien à sens unique. Mais un acte instinctif peut aussi être conscient (il ne l'est sans doute pas toujours). On pourrait mieux alors se le représenter comme un acte obsessionnel ou compulsif, qui n'est pas inconscient par nature, mais seulement irrépressible. Alors disons qu'il y a tous les degrés de liberté, de réflexivité, dans la conscience sensible et dans l'activité motrice. Et le comportement d'un même animal se déploie sur plusieurs de ces degrés, du plus automatique au plus réflexif et au plus libre, qui correspond sans doute aussi au plus conscient. Konrad Lorentz, par

exemple, a étudié cela en détail. Cependant il faut noter que c'est aussi un peu la même chose pour nous. On a donc fait une projection légitime de notre expérience sur les animaux supérieurs, et particulièrement les animaux domestiques, et avec eux, on peut éventuellement saisir aussi plus clairement nos différences fondamentales, celles du langage, du symbolique et de la pensée conceptuelle. Il s'agit d'une nouvelle forme de la conscience, réfléchie, mais elle ne peut exister en dehors d'une conscience sensible première qu'elle ne fait que surplomber et réfléchir. Je pense qu'il y a effectivement une différence fondamentale entre la pensée humaine et la conscience sensible animale que nous partageons entièrement avec eux (même si la nôtre s'est, à certains égards, bien émoussée, sans compter que nous en sommes plus souvent distraits ; il y a maintenant des thérapies pour la retrouver !) ; mais cette différence n'est pas un gouffre. Il y a eu un passage entre les deux : celui de la création du langage conceptuel et l'institution de la culture symbolique. Par définition, ce sont certains animaux qui l'ont effectué, ce passage, cette transition entre les deux conditions animale et humaine. Mais si nous n'étions pas toujours encore sensibles comme les animaux, nous serions de purs esprits — et je ne vois pas comment un pur esprit pourrait être conscient de quoi que ce soit en l'absence de toute sensibilité « charnelle », de toute conscience sensible. Un pur esprit est un pur concept. Et de la même manière que Bertrand Russell disait que le concept de chien ne mord pas, j'aurais envie de dire ici que le concept d'esprit ou de conscience est absolument inconscient de tout, et avant tout de lui-même. C'est peut-être le problème des anges…

Le langage dont vous parlez n'est pas celui des signes, il est incommensurable avec celui d'avant l'évolution.

En un sens oui, il est incommensurable parce que les hommes ont une capacité de se représenter non pas des situations mais des idées que les animaux apparemment n'ont pas.

Mais je reviendrai là-dessus parce que des animaux peuvent y accéder dans certaines conditions. Et puis certaines espèces y ont effectivement accédé, ou du moins un groupe d'une certaine espèce simiesque qui s'est ensuite reproduit sur lui-même en accumulant et transmettant ses acquis proto-symboliques puis symboliques, et cela est arrivé jusqu'à nous. Il n'y a donc pas incompatibilité, seulement un seuil qui a été franchi au moins une fois. C'est d'ailleurs seulement depuis ce moment-là que c'est un seuil, avant cela n'existait pas. C'est quelque chose de relatif au début qui va finir par se consolider dans ce qu'on appelle le langage et la culture. Et on ne peut pas concevoir le langage en dehors de la culture, ni inversement. Il faut parler des animaux en parlant de ce passage à l'humanité parce que cela situe le lieu à partir duquel on en parle en termes d'*animaux*, puisqu'on les distingue des êtres humains, d'un côté, et des choses, de l'autre. Mais c'est en même temps en se reconnaissant d'une certaine façon profondément en eux, par la sensibilité que nous partageons. La vue, par exemple : nous avons les mêmes yeux que les autres mammifères. Je ne pourrais pas jouer avec mon chien si nous ne nous voyions pas dans un même espace, et il n'est pas nécessaire qu'il soit identique à tous points de vue ; quand je l'appelle, il m'entend et il vient. Et quand la biche me voit ou me sent ou surtout m'entend, elle s'enfuit et va se cacher où elle sait ou perçoit que je ne la verrai plus. Indépendamment de la théorie scientifique, on partage avec eux une certaine communauté d'expérience du monde, et s'agissant des animaux supérieurs elle est beaucoup plus large et commune qu'on ne le croit.

Mais je reviens sur le rapport entre le langage par signes des animaux et le langage symbolique. Il y a bien entre eux quelque chose d'incommensurable, qui est la représentation conceptuelle et la pensée réflexive, ce que les philosophes ont appelé l'entendement. Or l'entendement n'est pas une chose en nous, ni une simple « instance », c'est un niveau de notre expérience, de notre activité de représentation. Mais il faut

bien saisir la nature de cette différence. Et pour la comprendre, il faut d'abord se représenter que le passage d'une forme à l'autre de « communication » et surtout de représentation a dû se produire durant une durée très longue, puisqu'on ne sait pas sur combien de temps s'étire ou s'étale l'aube de l'humanité, mais elle n'est pas née en un jour comme dans l'histoire d'Adam et Ève. Alors, ce que signifie le langage humain à l'arrivée, c'est assez clair : les expressions symboliques ne désignent pas directement des choses, des actes et des événements, ni des perceptions ou des sentiments actuels, mais une idée générale, une sorte de modèle idéal de toutes sortes de choses, actes et événements. Et il ne les saisit pas selon leur présence actuelle ou même virtuelle, mais selon leurs différences, leurs relations entre elles ou entre eux. C'est le seul apport clair de la linguistique moderne et du structuralisme. Par l'idée, on peut alors savoir si telle occurrence empirique est bien ceci plutôt que cela, par exemple si ceci est une souris ou un éléphant. Et je peux penser lorsque je vois effectivement une souris qu'elle n'est justement pas un éléphant, qui n'est présent que dans mon esprit et sous forme d'idée, et m'interroger, comme Pascal ou comme Ésope, sur la raison de telles disproportions. Le concept, ou l'idée, est toujours abstrait et général, c'est-à-dire dégagé de l'expérience sensible directe et soustrait à elle par construction, et cette construction d'une structure de relations de différences est collective, et non pas individuelle. Sinon, l'idée ne serait jamais qu'un fantasme fugace, et bien sûr certains philosophes l'ont pensé. Et les animaux ont sans doute de tels fantasmes, mais ils n'en ont pas fait une forme collective de représentation, qu'il fallait alors toujours confronter à l'expérience sensible actuelle et corriger en fonction d'elle — du moins jusqu'à un certain point. D'ailleurs l'idée est peut-être née comme fantasme, mais alors elle a été reprise et partagée par d'autres, puis transmise à d'autres, et dans tout cela, organisée avec tous les autres fantasmes. S'il y a un miracle ici, c'est que ça a marché, et que ça marche encore, mais

peut-être plus pour bien longtemps. Mais certains pensent que le robot est d'un niveau supérieur.

Ce qu'est le langage par signes des animaux, au départ, est peut-être moins clair, du moins pour nous qui devons le penser et en parler à travers le langage symbolique. Dans ce que nous pouvons observer et comprendre du langage animal, les signes désignent directement des états de l'expérience sensible et de la sensibilité, des dispositions et des attitudes ; ils en découlent à peine (mais déjà toujours un peu !) en les

annonçant ou les provoquant, mais c'est toujours en situation de proximité comportementale et expérientielle. Lorsqu'un animal exprime à ses congénères la présence d'un danger, c'est qu'il le perçoit, ou alors qu'il l'hallucine ou le rêve. Mais le sens est toujours le même : il y a danger, et pas : je pense à l'idée de danger et je vous communique le sens de cette idée. Un tel langage par signes peut aussi être articulé, il y a beaucoup d'études concluantes là-dessus, et surtout, il implique souvent un apprentissage, donc une transmission active et continue, une sorte de culture de groupe. Mais la représentation, l'anticipation du sensible, ne s'y détache pas de l'expérience effective pour devenir idée et concept autonomes. Tout au plus voit-on poindre ce qu'on pourrait appeler des « figurations imaginaires », mais alors elles restent locales et circonstancielles, elles restent satellisées par le contexte immédiat de l'expérience perceptive, elles ne se composent pas entre elles de manière indépendante et systématique de telle sorte que ce soit cette composition elle-même qui puisse être représentée, que l'attention et la représentation puissent se promener librement dans cette composition, comme le regard sur un tableau ou comme la main sur le clavier d'un piano. Voilà la pensée, son espace propre. Peut-être que le langage symbolique humain est né, à partir du langage simiesque, lorsque des singes ont commencé à se « raconter des histoires », qu'ils se sont mis à utiliser leurs signes de manière *inactuelle*, pour évoquer hors contexte des événements communs remarquables, soit pour se faire plaisir, soit pour se faire peur. Ils ont ainsi fixé leurs liens communautaires dans ces événements imaginaires (des « mythes ») qui permettaient de les représenter hors du moment actuel, comme une constante et surtout comme une exigence commune. Peut-être que le langage est né ainsi d'une mise en scène progressive d'une réalité inactuelle faite d'expériences, de sentiments, que de là est née l'idée intemporelle qu'est le symbole, le concept. Cela supposait l'émergence d'une solidarité d'un autre type que celle qui s'exprime dans

l'interdépendance immédiate, une reconnaissance distancée des autres qui n'est plus immédiatement celle de la simple habitude ou de l'instinct.

On évoque souvent l'expérience du miroir pour distinguer les hommes des animaux. On dit que les très jeunes enfants ont besoin et sont capables d'avoir une conscience de soi, alors qu'il n'y a seulement que deux ou trois espèces de singes qui sont aptes à faire cette expérience.

Je pense que c'est un peu anecdotique, mais cela dépend comment on le comprend. D'abord, cela ne concerne probablement pas globalement certaines espèces de singes, selon une référence purement biologique, mais certains individus appartenant à certaines espèces, et déjà socialisés par des êtres humains. Je ne sais pas si mon chien se reconnaît dans le miroir, mais il y reconnaît quelque chose de troublant pour lui et il se détourne gêné, mal à l'aise. Cela frôle une certaine reconnaissance de soi, mais témoigne aussi de son refoulement. Le chaton par contre veut jouer avec son image sur le miroir, il s'énerve et il va regarder derrière le miroir. La question est de savoir comment interpréter cette reconnaissance ou cette absence de reconnaissance de soi dans le miroir. Le chat n'est pas moins intelligent que le chien, il est moins dépendant, moins « humanisé ». Il se regarde moins à travers le regard de l'autre, et c'est en cela que consiste la nature humaine et le symbolique. Je pense que pour se reconnaître en image, il faut déjà s'être reconnu, ou identifié, en pensée, ou au moins dans le sentiment de soi, construit par le sentiment de l'autre, par exemple de la mère, dans la reconnaissance d'une dépendance et d'un lien. Se reconnaître en pensée, c'est se reconnaître à travers le regard des autres, du point de vue excentré des autres. C'est le schéma hégélien et lacanien de la reconnaissance comme forme originelle ou matricielle du symbolique. Mais pour se voir — et voir le monde — par le regard de l'autre, il faut aussi se sentir lié à l'autre par un sentiment qui n'est plus simplement de l'ordre de l'instinct.

Il faut se sentir d'une certaine manière responsable de l'autre et supposer que l'autre aussi est responsable de nous, attentif à nous. Toutes sortes d'images sur les animaux montrent des manifestations d'un tel souci de l'autre, qui dépassent l'attachement « naturel » ou « instinctif » de la mère pour ses petits, l'attirance du mâle pour la femelle. Ce genre de développement des sentiments me semble faire partie des conditions du passage vers ce qui, en se fixant symboliquement, finira par former une reconnaissance entre alter-ego, et donc une identité distancée, réflexive, réfléchie. (En passant : l'identité individuelle représente donc une autonomisation de soi à l'égard d'une identité collective, plutôt qu'inversement, l'identité collective résulte d'une composition d'identités individuelles premières). Mais il faut que cela se fixe en dehors de deux individus, que cela se fixe dans le mode de vie d'une collectivité communautaire, par les signes qui unissent ses membres, et que cela devienne, par l'« éducation », une condition d'accès à cette vie communautaire. Une forme nouvelle, comme celle-ci, peut mûrir lentement vers sa spécificité et son équilibre, parce qu'elle pousse les comportements qu'elle structure vers la recherche de cette cohérence adaptative, de cet équilibre intégrateur, de cette réciprocité active qui comporte pour chaque sujet, dans son rapport au groupe dont il dépend, une certaine complétude non seulement formelle mais existentielle. Alors, on peut se reconnaître dans le miroir lorsqu'on est déjà anxieux de s'appréhender dans le regard de l'autre, dans le jugement de l'autre, à travers la reconnaissance de l'autre. Qu'on le veuille ou non, le langage, l'échange symbolique qui présuppose la participation symbolique, nous y force. Et cela arrive même aux singes à qui on apprend à parler, un peu. Ils deviennent humains dans cette proportion ; par exemple ils ou plutôt elles apprennent à dessiner des objets, des êtres qu'elles imaginent en jouant, en l'absence des êtres en question, et peuvent dire ce que c'est quand on le leur demande. Voilà

peut-être ce que signifie « être capable de se reconnaître dans le miroir ».

Le chien n'en est pas capable du tout.

Apparemment, il ne le peut pas, ou il ne le fait pas. Mais il est à la veille d'y arriver. Le chien domestiqué, surtout, se met tout le temps à la place de l'homme, ou plutôt, unilatéralement, à la place du « sujet de l'homme ». Quand je surprends mon chien avec ses deux pattes arrière encore sur le divan où il n'a pas le droit de se coucher, et qu'il me regarde sans bouger, avec un air coupable, il sait très bien que je l'observe et il se voit lui-même à travers mon regard réprobateur. Il espérait que je ne le verrais pas puisqu'il s'est figé dans le mouvement de descendre du divan quand je suis entré dans la pièce. Il s'est immobilisé pour que je ne voie pas qu'il était en train de descendre du divan qui lui est *interdit*. Il y a là une projection asymétrique d'identité, un déplacement du regard et du jugement hors de soi et qui est déjà de type humain. Ce que ne fera pas un animal sauvage qui préférera s'enfuir ou attaquer. Mais l'animal sauvage réagira seulement à notre présence ou à notre menace, et pas aux interdits que nous lui aurions imposés. Domestiquer, ce n'est pas seulement amadouer, c'est aussi interdire, et il y a là une forme de reconnaissance. Le chien domestiqué est, lui, quelque part dans la transition, dans une situation sans doute pas très confortable, instable, angoissante. Il n'arrive pas à parachever cette transition parce qu'il ne peut pas parler avec nous. Enfin, pas vraiment. Mais il anticipe sans cesse la parole humaine. Par habitude des sons, des tons, des signaux qui coordonnent ses attitudes acquises, plus ou moins instinctives, il anticipe un jugement de notre part, et donc il anticipe aussi l'objet, c'est-à-dire son propre comportement sur lequel porte ce jugement, mais il n'est pas capable de le produire lui-même, de se le formuler à lui-même. Il est devenu dépendant, alors que l'animal est essentiellement autonome. Une poule, même si elle est en cage, est autonome. Elle se heurte

de manière autonome au treillis de sa cage. Tandis que le chien reconstruit en quelque sorte toute sa vie dans la dépendance, ce qui est déjà un rapport symbolique, mais celui-ci reste peu différencié. On lui a imposé un cadre symbolique dans lequel il est pris dans ses rapports avec nous, et auquel il se soumet, sans parvenir à se l'approprier dans sa vie propre de chien, où il reste un chien. On dira alors que les animaux domestiques sont dénaturés, mais justement ils ont cette capacité d'être dénaturés par nous. Or il est arrivé une fois qu'un groupe d'animaux se sont dénaturés eux-mêmes entre eux, progressivement, et ceux-là sont lentement devenus des hommes en s'obstinant à le faire.

Sans cadre symbolique, l'animal peut-il souffrir ?

Qu'entend-t-on par la souffrance ? Uniquement le fait de savoir que l'on souffre ? Ce n'est pas sûr. La première expérience de la souffrance, c'est la douleur. On symbolise ensuite cette douleur. On peut donc aussi l'amplifier ou la maîtriser jusqu'à un certain point (par exemple les stoïciens, ou le bouddhisme). Les animaux sont essentiellement des êtres de sensibilité et donc des êtres de douleur et des êtres de plaisir. Ce que Kant reconnaît là à la subjectivité animale n'est pas insignifiant. Il place à la base originelle de son esthétique le sentiment de plaisir et de déplaisir. Et le déplaisir est un euphémisme pour parler de la souffrance. Donc l'animal souffre. Mais il ne revient pas sur sa souffrance. Il vit l'angoisse de la souffrance, mais je ne pense pas qu'il puisse vivre le désespoir de la souffrance et de la mort. Il ne sait pas qu'il meurt, mais il pressent la mort. Il faudrait aller chercher dans notre propre expérience ce qu'on appelle le pressentiment, qui jaillit probablement de notre racine animale. C'est peut-être dans le rêve qu'on en retrouve l'expérience la plus proche et la plus forte, justement parce qu'elle y est très largement détachée de la symbolisation qui permettrait de la codifier, parce que dans le rêve cette expérience qu'est le pressentiment reste mobile, qu'elle va et vient à son gré, qu'elle

échappe au concept qui est une fixation par l'autre. On peut se réveiller habité d'une forme d'angoisse très « physique ». Pourtant à l'examen (psychanalytique), il se révèle qu'elle aussi est déjà toute chargée de symbolique, je veux dire pleine de dépôts symboliques refoulés. D'une certaine manière, cette angoisse peut néanmoins figurer dans notre expérience ce que l'animal doit ressentir devant l'approche de sa mort ou d'un grand danger, puisqu'elle surgit justement entre les failles du symbolique qui dans la vie éveillée adulte nous enserre jusqu'au point de nous contenir. Dans la fuite devant un prédateur, en éprouvant une blessure grave, l'animal a un pressentiment de la mort qui n'est pas un savoir de la mort. À la nature sensible de l'animal, qui est encore la nôtre, nous avons ajouté la sphère symbolique, la superstructure symbolique.

Pour commencer à comprendre un peu l'animal, il nous faut d'abord voir que tout ce qu'on a ajouté par dessus son expérience et sa conscience sensibles s'effondre absolument si vient à disparaître le support de la subjectivité animale, c'est-à-dire justement sa sensibilité. On ne peut conceptualiser que ce qui a déjà été donné d'une manière sensible et intuitive. Et pas seulement comme événement ou par accident immédiatement actuel : il faut qu'une signification, qu'une image sensible ait été déjà construite et appréhendée de manière synthétique. Un animal ne fait pas que réagir aux infinies transformations de son environnement. Cet environnement phénoménal qui est le sien, collectivement et individuellement, a été entièrement construit et fixé dans des comportements archétypiques au cours du développement de son espèce et de son genre. Chaque animal individuel ne fait alors qu'ajouter quelques broderies sur des schémas communs, dont il a hérité comme instinct. Mais pas seulement comme instinct : il en a hérité aussi dans toute sa structure physiologique, où se sont fixés tous les comportement passés qui ont « réussi ». C'est la théorie « esthétique » de la forme animale et la conception normative du comportement d'Adolf Port-

mann. Elle va à l'encontre du dogme de la non transmission des caractères acquis, mais ce n'est justement qu'un dogme, un postulat méthodologique qui a orienté la recherche et limité l'interprétation dans la perspective unilatérale d'un réductionnisme mécaniste. On y ferme les yeux sur tout ce qui n'entre pas dans le schéma explicatif déterminé par le postulat, et on finit par croire que le postulat est le résultat de la recherche alors qu'il n'en est que la présupposition dogmatique. L'instinct n'est pas un automatisme. Il est plutôt le résultat d'une certaine automatisation, d'une sorte de fixation analogue au refoulement peut-être. La psychanalyse pourrait peut-être nous le faire comprendre un peu mieux que la mécanique. L'instinct, je l'ai dit, est comme une obsession. Et les obsessions sont qualifiées, ou pré-qualifiées subjectivement, intentionnellement : manger, se reproduire, jouer, attaquer, se défendre, fuir... Ainsi, l'expression par l'animal de son plaisir de vivre dans le jeu (surtout lorsqu'il est jeune), ou celle de sa curiosité à l'égard de ce qui existe autour de lui dans l'exploration du monde alentour, sont peut-être de nature obsessionnelle, mais elles ne sont certainement pas purement mécaniques. Le concept de jeu leur convient donc, et de même celui de curiosité : c'est pour cela qu'on peut jouer avec eux, qu'on peut les prendre au jeu et surtout qu'ils cherchent souvent eux-mêmes à nous prendre au jeu, au point d'en être fatigants. Alors on dit à son chien : maintenant c'est fini !

Croyez-vous que pour les hommes, les intellectuels surtout, il y ait un danger que par ce symbolisme du langage, ils puissent historiquement, structurellement ou à cause de l'évolution de la science, se détacher assez de l'animalité pour devenir quelque chose qui tourne à vide ?

Ce danger a toujours été craint et souvent constaté. Dans certains jeux de langage scientifiques, politiques ou philosophiques, on peut effectivement se détacher de la sensibilité, de l'expérience sensible qui est notre héritage et notre sup-

port animal. Et alors cela risque effectivement de tourner à vide. Et il y a effectivement des philosophies, des théologies et des formalismes scientifiques (surtout dans les sciences humaines !) qui tournent à vide. Molière a ironisé là-dessus (« ...voilà pourquoi votre fille est muette ! », ou encore « ... il vous semble que je vous ai frappé ! »). En devenant hyperspécialisé, tout « jeu de langage » — c'est ainsi qu'on parle maintenant — finit par tourner à vide, c'est-à-dire par se détacher complètement de l'expérience sensible, et donc aussi du corps sensible, et c'est cela qui lui donne à lui-même corps et contenu.

Mais il n'y a pas que les intellectuels qui tournent à vide, la réalité pourrait bien elle aussi se mettre maintenant à tourner à vide. Jusqu'ici, les sociétés concrètes, historiques, ne sont pas complètement tombées dans le piège des langages qui s'engendrent eux-mêmes et fonctionnent tout seuls ; il a toujours subsisté en elles, comme forme matricielle de l'expérience collective et de l'organisation sociale, une culture synthétique qui référait continuellement à l'expérience sensible synthétique, c'est-à-dire à cette sensibilité corporelle et animale par laquelle nous existons dans un monde qui est matériel, résistant et différencié. Mais il y a de solides raisons de penser qu'il n'en va plus de même maintenant, et ceci non pas tellement en raison du développement de la science « intellectuelle » qu'en raison du déploiement des technologies qui créent directement une nouvelle réalité *sui generis*, tant objective (environnementale) que subjective (les formes de notre action et de notre pensée) qui ne passe plus par les synthèses de l'expérience. On doit ici penser particulièrement aux technologies informatiques qui étendent leur emprise sur la vie collective et individuelle par le contrôle et la production de la communication et de l'information. La science visait la connaissance, elle se tenait à distance du réel, et tout en médiatisant son rapport au monde objectif par l'expérience sensible, elle restait conceptuelle et symbolique. Elle était une forme de la pensée, un mode ordonné de mise

en pensée de l'expérience. De même, les techniques traditionnelles et même la technique moderne restaient instrumentales, leur application postulait donc encore l'existence de finalités qui s'enracinaient elles-mêmes dans les conditions de l'existence sensible et symbolique, dans les besoins et la culture. Mais c'est justement de tout cela que les nouvelles technologies s'émancipent en devenant immédiatement opérationnelles, et en court-circuitant donc toutes les synthèses réalisées dans l'existence aussi bien animale que socio-symbolique. Désormais, la vie collective se construit et se contrôle sur écran, et elle finit par se vivre individuellement aussi sur écran : la réalité objective qu'elle affronte devient celle des réseaux qui relient entre eux tous ces écrans et tous leurs opérateurs — et donc bientôt toutes les vies. La virtualisation numérique des images est très significative : elle enlève à l'expérience visuelle toute l'évidence sensible de la réalité que celle-ci portait en elle (quoi de plus objectif dans l'expérience sensible et sensorielle que la vision !), et alors on se rabat sur la perception auditive, beaucoup plus subjective, comme ultime manière d'éprouver affectivement l'existence d'une réalité, et on s'enferme dans des bulles sonores où on s'isole et on se perd ; on flotte dans des bulles, on n'est plus accroché au monde. De la sensibilité animale, le monde virtuel n'utilise plus que les réflexes les plus élémentaires, et les formes synthétiques qui y sont produites de manière arbitraire comme de pures fantasmagories servant à nourrir un imaginaire collectif télécommandé par des stratégies marchandes, sont totalement *désincarnées* : aucun corps réel ne pourrait s'y tenir et s'y mouvoir effectivement, et encore moins y respirer. Les cyberespaces sont comme par essence des espaces intergalactiques. Ce qui se trouve donc nié et évacué dans le nouveau monde virtuel, cinématique et cybernétisé, ce n'est pas tant la culture et le symbolique que le corps lui-même. C'est du symbolique qui tourne à vide. Et c'est peut-être pourquoi le rapport du sujet à son propre corps et à la nature devient une véritable obsession, évidemment com-

pensatoire. Quant à la culture, elle prolifère comme pur produit des industries culturelles en dehors de tout enracinement sensible effectif. Dans tout cela, on ne redevient pas des bêtes, on devient plutôt des anges désincarnés qui rêvent avec nostalgie de jouer aux bêtes.

Pour ce qui est des intellectuels, ils se sont effectivement souvent complus dans les jeux de mots et de langages qui tournent à vide. Maintenant ils risquent de se faire absorber dans les systèmes réels qui tournent à vide, à moins qu'ils ne choisissent de se retirer sur leurs terres existentielles pour y cultiver leur jardin symbolique ou leur sensorialité privatisée : ce « pli » singulier qu'ils forment dans les flux et les réseaux (Deleuze), ou leur « singularité quelconque » (Agamben). Avoir des expériences devient un état d'âme. Disons que cela tend à devenir notre condition non seulement d'intellectuels mais d'êtres humains, une condition où la participation systémique va se conjuguer avec le repli existentiel. Je ne crois pas que ce soit désirable, mais ça pourrait bien être fatal sans n'avoir jamais été nécessaire. Une vraie mutation.

Et l'animal, lui, ne tourne jamais à vide ?

Non, jamais. Il est toujours en connexion, ou plutôt en « communion » sensible. Il habite continuellement son expérience extérieure et intérieure. Mais en même temps, il n'en capitalise rien lui-même, individuellement. Il accumule cependant dans ses habitudes un certain apprentissage qu'il pourra éventuellement transmettre directement à d'autres animaux à travers l'intercommunication par signes, ou encore indirectement à sa propre espèce à travers des mécanismes biologiques de « transmission génétique des caractères acquis » que nous n'avons pas encore découverts, mais dont il est très peu raisonnable d'exclure l'existence. Mais cette expérience se transmet aussi entre les espèces, puisque par exemple la proie répond à son prédateur. Même les plantes réagissent à la longue aux herbivores et aux insectes. Eugen Drewermann cite un cas de transmission observé chez des

singes macaques d'une île japonaise. Après avoir laissé tomber une patate douce dans le sable, un macaque la lave dans l'eau — ce qui n'avait jamais été observé auparavant dans ce groupe-là. Les jours suivants, un autre singe fait de même. Dix ans après, tous les singes lavent leurs patates dans l'eau ! C'est une transmission culturelle. On pourrait même aller beaucoup plus loin et dire que la forme animale et l'instinct sont des consolidations de telles cultures qui ont été inventées circonstancielle-ment et localement, c'est la thèse de Portmann. Chaque geste initial est une expression de la subjectivité de l'animal face à son milieu. Et cette subjectivité s'exprime de manière largement ouverte. Elle est bien sûr canalisée par l'instinct, mais sans y être enfermée, même chez l'insecte. Même si elle est surtout répétitive, elle est aussi inventive. Il ne pourrait en être autrement, c'est la condition active de l'évolution, et on peut l'observer dans mille situations. À chaque instant, l'animal rencontre l'inconnu. Quand un chevreuil court dans le bois, par exemple, la place d'une roche ou d'une branche sur son chemin n'est jamais prévisible. Il doit sans cesse créer ou du moins moduler les gestes détaillés qui permettent la réalisation d'un schème comportemental plus général à l'intérieur de circonstances extraordinairement variées. Tout animal vivant effectivement dans un milieu réel maîtrise cela avec une inventivité et une plasticité étonnantes. Cette théorie, qui est celle de Portmann (et de plusieurs autres) s'oppose directement à celle de Darwin, qui explique l'orientation du développement exclusivement par des mutations aléatoires suivies d'une sélection statistique, à caractère purement négatif : la survie différentielle des plus aptes et des plus forts. Or ce sont souvent les faibles qui sont les plus inventifs, forcés d'ouvrir leur exploration de l'environnement. Cela est conforme à l'observation que chacun d'entre nous peut faire s'il prend la peine de regarder vivre des animaux. Par exemple, nous sommes tous sensibles à la dimension esthétique qui caractérise la forme extérieure du corps animal ainsi que ses gestes et postures.

Les animaux le sont aussi, ils jouent sans cesse expressivement avec leur forme et leurs mouvements. L'animal est donc conscient (au niveau du sentiment sensible) de sa propre forme et de sa dynamique dans l'espace et le temps, et il la tourne expressivement vers l'extérieur, pour être vu, entendu, ou au contraire, pour se cacher. L'animal s'est développé comportementalement dans le champ de vision, d'écoute, de perception olfactive d'autres animaux. Si les oiseaux ont appris à « chanter », s'ils ont développé des organes vocaux pour le faire, c'est d'abord parce qu'ils étaient entendus et qu'en chantant, ils s'adressent les uns aux autres. Ce serait absurde autrement. Si les paons font la roue, c'est parce qu'ils attendent que les paonnes les regardent, ou du moins les voient. Ces réseaux d'intercommunication sensible tissent le monde du vivant. On n'a qu'à écouter. C'est dans cette interaction expressive et signifiante (et non pas conceptuelle) continuelle que l'ensemble des comportements essentiels qui caractérisent les différentes espèces ont été progressivement développés, sélectionnés puis fixés. Et sur la base de ce qui a déjà été fixé, toute la vie continue à se déployer comme une capacité plus grande de liberté ultérieure. Plus l'animal est développé, plus sa part d'invention, d'expressivité, de reconnaissance et d'échange s'élargit. Et plus l'évolution de la forme elle-même s'accélère et se diversifie.

On peut donc dire que si le paon fait la roue, il le fait pour attirer la femelle, que ce n'est pas dû à des changements moléculaires ou cellulaires.

Il y a bien sûr tout un complexe de transformations hormonales correspondant à chaque comportement, à chaque état ou engagement perceptif et moteur. C'est évident, mais cela n'exclut aucunement l'expressivité. La question de la nature du comportement n'est pas dans ces mécanismes, mais dans son mode phénoménal, existentiel. Par exemple, il est essentiel de savoir si, dans le procès comportemental de

l'appariement, intervient une véritable *perception* synthétique de l'objet, ou si au contraire on n'a que des *sensations* élémentaires, de purs signaux physiques (comme ceux de capteurs et de senseurs dans les machines cybernétisées, les moteurs des automobiles contemporaines par exemple), qui sont alors branchés directement par l'intermédiaire de processeurs sur des processus physico-chimiques internes, qui seraient à leur tour rebranchés sur d'autres mécanismes moteurs. L'image de l'automate cybernético-informatique remplace ici simplement l'image cartésienne de l'automate mécanique. Qui aurait construit une telle machine, si compliquée et si absurde (puisqu'elle fonctionne à vide, pour rien), et pour quoi faire ? L'animal est un être psychobiologique, ses perceptions et représentations synthétiques, tournées vers l'extérieur et vers l'intérieur, disons ses représentations et ses sentiments jouent un rôle non seulement déclencheur mais orienteur à l'égard des mécanismes physiologiques, endocriniens, hormonaux, bref toute la machinerie interne qui est comme le hardware de l'organisme. Il y a déjà un chef d'orchestre, qui certes n'a inventé ni les instruments (les organes, etc.) ni les partitions (les formes comportementales plus ou moins stéréotypées), mais qui participe à l'exécution harmonieuse du jeu et qui, jusqu'à un certain point, le contrôle, l'oriente, l'anticipe et le dirige.

De là on peut passer au problème global de l'orientation de l'évolution. Les mutations y constituent certainement un élément important. Mais les mutations s'accumulent ou disparaissent en fonction de ce que l'animal sait en utiliser dans sa propre expression ou activité dans le monde : la chasse, la pêche, les rituels sexuels. Cette orientation synthétique, elle, n'est pas issue du hasard. C'est quelque chose qui utilise les effets du hasard, et qui parfois sait faire feu de tout bois. Et dans ce sens-là aussi, on a pu observer systématiquement certaines choses, bien avant et bien après Darwin, qui ne correspondaient pas avec la théorie mécaniste. Pour les animaux, la concurrence n'est pas d'abord à l'intérieur du genre,

où prédominent globalement des rituels de reconnaissance et de convivialité et où la compétition est restreinte et prend en outre souvent la forme du jeu. Par contre, il y a bien concurrence entre les espèces, puisqu'elles sont objectivement en compétition entre elles non seulement dans leur espace vital commun, mais pour cet espace. Là aussi jouent sans doute largement des effets statistiques, à caractère positif ou négatif. Mais ces effets de sélection ne vont pas alors dans le sens du développement d'un monde du vivant de plus en plus diversifié et de plus en plus riche, ils vont dans tous les sens et la tendance est à la simplification efficace ; ils ne sauraient donc à eux seuls expliquer l'évolution progressive que nous voyons. Le modèle de la compétition est directement tiré de l'idéologie du capitalisme.

Sauf pour la compétition des mâles pour les femelles.

Oui, il y a là compétition. Les mâles peuvent éventuellement se tuer, mais c'est rare. Cependant l'élimination des plus faibles ne se fait pas à ce niveau-là. Le jeune lion est souvent déjà plus fort que le vieux mâle dominant, mais la présence de ce dernier est déjà entourée de rituels de pouvoir, il ne possède pas seulement de la force, il a un statut dominant reconnu. Ce type de comportement ne doit donc pas seulement être compris dans son rapport à la descendance, mais aussi dans son rapport avec la constitution d'une forme déterminée de solidarité de groupe, il est une manière déterminée d'assurer le contrôle d'un territoire, qui a un centre et une périphérie. Ceci dit, le comportement sexuel et reproductif (et n'excluons pas l'intérêt jouissif, ni certains sentiments qui ressemblent à la jalousie ou à la gloriole : l'image du coq !) est un comportement certes particulier, mais qui partage les caractères généraux de tous les comportements : être plus ou moins fixé et stéréotypé dans sa forme, plus ou moins instinctif ou compulsif dans son déclenchement — et ceci sans doute plutôt plus que moins dans le cas du comportement sexuel, en raison des cycles biologiques précis et impé-

ratifs qui le commandent chez la plupart des animaux, et de la forte ritualisation comportementale qui s'y est greffée, mais qui témoigne pourtant en son origine d'une subjectivité démonstrative.

Le problème, dans tout cela, ce n'est pas le changement. C'est qu'il y ait une évolution et que, si on parle d'évolution, elle soit visiblement progressive. On est passé des micro-organismes à des animaux de plus en plus complexes, possédant des sensibilités de plus en plus raffinées, des champs d'action de plus en plus vastes, etc. Cela a exigé une intégration organique et comportementale de plus en plus subtile, dans des formes de plus en plus harmonieuses et des capacités de perception et d'action de plus en plus larges.

Stephen Jay Gould qui est pourtant darwiniste, refuse le terme d'évolution. Pour lui, elle n'existe pas. Il y a par contre des branchements dans la nature. Et nous, nous sommes quelque part dans une branche. Ce qui ne veut pas dire que nous soyons plus évolués qu'une pieuvre ou qu'une bactérie.

Chronologiquement, nous sommes pareils, tous issus du commencement. Nous sommes aussi vieux que les choses qu'on a rétrospectivement placées à l'origine ou découvertes au commencement et qui ont subsisté jusqu'à maintenant (quelle sagesse, peut-être !). Cela dit, on ne peut parler du sens de l'évolution qu'en termes qualitatifs, au sens d'une hiérarchie de valeur. Et il est difficile de nier qu'il y ait un accroissement qualitatif de la capacité d'agir, de percevoir, de se mouvoir, *donc de la subjectivité et de son autonomie*, de son champ d'action. Si on nie par principe toute subjectivité, même et d'abord chez nous, alors Stephen Jay Gould a peut être raison... au prix d'une contradiction performative ! Autrement, on constate que dans l'ordre de la subjectivité, de son autonomie et de son affirmation, de la capacité d'appréhension du monde et d'action sur le monde, c'est l'homme qui est pour le moment, grâce au symbolique, parvenu sur terre au plus haut niveau. C'est justement ce qui

pose problème. Bien sûr que l'évaluation est elle-même subjective, mais de toute façon c'est nous qui la faisons, et Gould ne fait pas exception. Quand on dit que tout se vaut ontologiquement, y compris l'existence de quelque chose plutôt que rien (la question de Leibniz), c'est évidemment aussi une appréciation ontologique subjective. Et si on pense qu'il n'y a que l'origine qui perdure, ou le chaos, et que tous le reste est ontologiquement insignifiant, on sort par principe du monde dans lequel on vit, on le rejette (comme l'hindouisme, par exemple). Il n'y a pas d'attitude plus subjective que celle-là. St-Augustin avait déjà compris, bien avant Descartes, que celui qui niait la conscience la créait dans cet acte même, n'eût-elle jamais existé avant.

Mais on parle bien du langage ?

Il faut revenir au langage pour fixer cette barrière entre les simples animaux et ces animaux très particuliers que nous sommes. Et c'est encore depuis le langage (la représentation conceptuelle, la pensée) qu'on peut juger de la valeur ontologique des différents êtres qui jalonnent l'évolution temporelle du vivant. Les animaux ne jugent pas de cette façon. Mais il ne faudrait peut-être pas donner une valeur métaphysique ultime à cette capacité humaine unique, et surtout ne pas lui accorder une valeur téléologique qui aurait fixé le sens de tout depuis le début. Le langage n'est pas un hasard, ni une nécessité, c'est une réalité advenue de manière contingente. Dans la vie animale, il ne faut jamais parler seulement de hasard, quoiqu'il surgisse partout. La vie est du hasard surmonté, ce qu'on a appelé de la neg-entropie auto-cumulative. Le hasard pur, c'est ce qui se passe entre les molécules d'un gaz, et encore, qu'en savons-nous ultimement : c'est seulement pour nous une bonne image. Le hasard, c'est simplement le contraire du déterminisme. Le hasard et la nécessité ne sont que les deux pôles d'un même concept, et ce concept consiste dans le fait d'avoir poussé à la limite, intellectuellement, des différences qui s'observent partout mais où

n'existe jamais cette antinomie radicale, catégorique. La contingence, de son côté, c'est le choix d'une détermination, d'une particularité qui devient la règle particulière en soi et surtout pour soi, une règle ou une norme qui ne peut se dissoudre dans une loi universelle qui serait commune à l'ensemble des êtres, qui appartiendrait au substrat commun de tous les êtres, et précéderait leur différenciation tout en suffisant à l'expliquer. Alors disparaît par principe la portée ontologique de la différence d'être, de mode d'être, de mode d'existence : toute cette différence (résultant d'une différ*an*ce, comme dit Derrida) alors n'est plus rien en soi puisqu'elle est le résultat du hasard. Le hasard devient ainsi la plus puissante explication métaphysique qu'on ait inventée, plus grande que celle de Dieu, puisqu'il explique tout ce qui existe réellement sans qu'on ait plus du tout à poser la question du sens, de l'intention. Tout ce qui existe réellement est particulier, et toute particularité est fruit du hasard, l'univers est donc entièrement fruit du hasard, effet du hasard. Car ce qui n'est particulier en aucune façon n'existe absolument pas, c'est un pur substrat imaginaire. On a remplacé un mot par un autre, et la seule nouveauté du nouveau mot, du nouveau concept, c'est qu'il a remplacé l'autre. Car comme le nombre des particularités possibles dans l'univers est infini, la probabilité de chacune d'elles est nulle. On revient ainsi à la question de Leibniz : pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien ?

Le hasard est donc un principe de diversification parfaitement abstrait, qui n'explique que le concept vide de la particularité, mais ne rend compte d'aucune forme particulière concrète et synthétique par définition, d'aucun être déterminé doté d'auto-consistance. Pour comprendre cela il faut se référer à un principe positif qui puisse agir de l'intérieur même de cette forme ou de cet être. Dans l'ordre du vivant au moins, on observe une volonté de vivre, d'exister. Et c'est à partir de cette intentionnalité non pas de « la vie » mais des êtres vivants qu'est impulsée à leur déploiement et à leur

diversification une orientation positive : la production de formes de plus en plus riches et complexes, mais aussi de plus en plus spécifiques, qui ne se mélangent plus continuellement toutes les unes dans les autres de proche en proche ou au hasard. Certaines théories de ces cinquante dernières années, comme celle de Claude Lévi-Strauss, font de la culture, du langage, une espèce d'apparition absolue qui serait le produit d'une mutation du cerveau. Or, les animaux communiquent déjà aussi de façon significative. Ils émettent des signaux qui sont interprétés par les autres d'une façon parfaitement coordonnée avec l'intention de l'émetteur. Si un oiseau lance un cri pour avertir de la présence d'un prédateur, l'intention n'est pas réfléchie dans l'abstrait, elle s'exprime immédiatement dans le contexte. Mais elle implique qu'il y a un récepteur qui va lui attribuer la même signification, qui va comprendre la présence du prédateur. La communication animale est donc évidemment de nature subjective. Et cette communication est structurée, elle comporte toutes sortes de codifications déjà bien précises propres à chaque espèce, et qui varient même selon les groupes de proximité. Et il faut ajouter qu'une telle communication n'est pas seulement intra-spécifique, elle joue massivement entre les espèces, qui interprètent sans cesse les expressions respectives dans un monde signifiant largement commun. On pourrait faire des grammaires, des linguistiques animales.

Alors le langage humain n'est pas né de rien, d'un seul coup. La grande différence réside peut-être moins dans la complexité du langage humain que dans la nature même de la représentation qui est liée à la communication symbolique. Les animaux transmettent des impressions, des sentiments, ils mobilisent représentativement et expressivement des schèmes moteurs spécifiques, par exemple lorsqu'ils annoncent simplement qu'il y a de la nourriture à telle place, ou qu'il faut se méfier de tel prédateur. Une telle codification significative peut déjà aller assez loin, et les langages animaux sont probablement souvent fort complexes. On le re-

connaît pour certaines espèces, comme les dauphins par exemple. Et on en fait tout de suite une sorte de mystère « local », alors que la question est toute générale, qu'elle est universelle dans le domaine du vivant, et ceci quel que soit le médium utilisé ici et là (des traces chimiques, des sons, des expressions visuelles, etc.). Ces différences n'ont guère d'importance fondamentale lorsqu'il s'agit de comprendre la nature du langage et de la communication animale et de comparer celle-ci au langage, à la représentation symbolique et à la communication conceptuelle proprement humaines. Ici, les signes signifient au deuxième degré, ils ne désignent plus directement des choses, des événements ou des affections, mais des rapports de sens entre des signes, des rapports significatifs qu'on peut évoquer indépendamment de toute référence actuelle à des signifiés « matériels », immédiatement « expérientiels ». On appelle cela des idées ou des concepts.

On qualifie de bête le comportement de certains êtres humains, comme celui du paysan pauvre, à la limite de la survie, et dont la vie est déterminée par des cycles précis, qui n'a pas beaucoup de marge de liberté, dont même la communication avec les autres humains est réduite au minimum. Est-ce parce qu'il est à peu près au même niveau qu'une meute de loups qui va à la chasse par exemple ?

Une grande partie des comportements humains va dans le sens de cette bêtise-là. Heureusement sans doute, car on ne pourrait guère vivre autrement, mais seulement « penser ». Or, sans quitter vraiment le niveau ou l'espace de ce qui est conçu plutôt que perçu, nous nous y installons le plus souvent dans la routine, et donc nous ne pensons ni ne concevons plus activement mais seulement machinalement, ce que nous faisons et ce que nous disons. Nous nous contentons de vivre spontanément dans notre seconde nature, de nous installer en elle plutôt que de participer activement à sa création continue. On vit dans le *ça va de soi* de la vie quotidienne, et

on ne s'arrête pas un instant sur la signification des concepts et des idées : on passe directement aux choses. On est bien toujours dans le sens, mais ce n'est plus dans le sens lui-même, seulement dans les *effets* de sens. Ce qui veut dire que dans la vie de tous les jours, on rabaisse le plus souvent le symbolique à une fonction analogue à celle qui caractérise déjà la communication sensible, représentative et figurative propre à l'animal. L'idée est bien là, c'est notre arrière-plan spécifique, mais on ne s'y arrête pas, on ne la cultive pas, on ne réfléchit pas sur son sens propre d'idée, qui est son rapport à d'autres idées, ce qui fait qu'elle est justement une idée, une pensée, et non un percept. Or il se peut que le paysan pauvre traditionnel soit plus loin de ça, de ce vécu machinal et comme animal, que l'homme affairé moderne. Les paysans pauvres africains sont souvent d'étonnants conteurs, qui prennent le temps de penser et de mettre en forme des histoires.

Quel est l'impact de l'écriture ? A-t-elle permis le passage à une réflexion auto-consciente ? A-t-elle permis au langage d'échapper à la seule communication ?

Derrida a écrit que l'écriture précède la parole, et cela est juste si l'on donne à l'écriture non pas un sens purement technique, mais le sens conceptuel du « c'est écrit ». Toutes les histoires, tous les contes, tous les savoirs sont des « écrits dans la mémoire », à condition que cette mémoire soit cultivée et entretenue comme mémoire commune, vers laquelle chacun peut se tourner comme lorsque l'on ouvre un livre. Mais il en est tout autrement si l'on pense que la parole et le langage servent d'abord et même uniquement à transmettre des informations, à communiquer, et non pas à se représenter un monde commun, une histoire commune. Les animaux ne cessent de communiquer entre eux et de se transmettre des informations, de façon plus ou moins subtile, mais généralement assez adéquate. On n'a qu'à penser au langage des abeilles, puisqu'on l'a étudié de près.

Alors comment imaginer le langage humain ?

On ne peut imaginer le langage comme un don créateur, externe, qui serait tout à coup arrivé à un être humain qui l'aurait ensuite enseigné aux autres. Les êtres humains en s'humanisant ont progressivement donné un sens différent aux systèmes de communication animale qu'ils possédaient déjà, et ceci probablement pas au niveau d'une espèce entière, mais dans un groupe particulier, qui a pris ainsi pris un statut ontologique différent à mesure qu'il poursuivait sa propre reproduction dans cette voie-là. Je pense que l'essence du langage, c'est de désigner quelque chose dans son *inactualité*, et non dans sa présence ou dans sa proximité. Mais comme on tend justement à se détourner de cela dans le pragmatisme ambiant, tant dans la théorie que dans la pratique, on s'est mis à croire que le langage est essentiellement un moyen de communication, et que la communication est d'abord orientée de manière opérationnelle. Notre langage a déserté ce que les Grecs nommaient le *logos*, et dans ce sens il est redevenu animal, à un niveau opérationnellement plus élaboré. Il reste alors peut-être la poésie, quand elle ne se réclame pas elle aussi de l'automatisme psychologique ou informatique.

L'animal communique la proximité ou la présence de quelque chose ou un état de sensibilité, un affect immédiatement vécu. Et il le fait à partir d'une appréhension sensible qui implique toujours déjà une certaine dimension d'anticipation (la fin visée par un comportement, inscrite en lui, qui est anticipée représentativement dans son commencement, et qui en commande ensuite le déroulement qui reste néanmoins ouvert à l'expérience continue des circonstances). Mais cette anticipation peut aussi être mécanique, automatique, non consciente, de telle sorte que l'objet ou le résultat anticipé n'y sont plus eux-mêmes représentés ou préfigurés. Cela dépend des comportements, de leur degré de fixation, et bien sûr aussi des espèces, comme je l'ai déjà dit plus haut. Entendons

bien que dans cet attachement de la signification animale à l'expérience sensible actuelle, l'actuel n'est jamais l'instant. L'instant n'existe pas dans la vie de l'animal. La vie ne se déploie que dans la durée des gestes, la durée plus large de ces concaténations plus ou moins flexibles d'actes élémentaires, que nous appelons des comportements déterminés, et dont l'orientation objective intentionnelle qui les anime fixe l'unité significative, comme manger, fuir, s'accoupler, etc. La durée d'un même comportement peut éventuellement s'échelonner sur des mois entiers. Le loup qui cherche la louve dans la steppe peut courir longtemps ; c'est toujours le même schème comportemental qu'il réalise jusqu'à l'accomplissement de l'acte qui en définit ou détermine le sens. Et il peut intercaler dans cette structure ou cette dynamique comportementale ainsi unifiée toutes sortes d'autres comportements plus immédiats et plus restreints. Chaque comportement particulier est une variation sur un même thème, et l'animal qui l'accomplit est comme pris et possédé par ce thème. Il vit dans cette durée-là, ou plutôt dans le continuel enchevêtrement de toutes ces durées particulières qui n'ont aucun rapport direct les unes avec les autres. L'instant dans cela ne veut rien dire s'il n'est pas un *moment* significatif déjà substantiel inscrit dans un schème plus général. Comme l'instant où le fauve plante ses crocs dans la proie, ou celui de la saillie effective de la louve. Un même schème comportemental a ses moments forts et ses temps morts. Mais il faut entendre ici le concept de temps comme en musique : car si l'instant n'existe pas, le temps chronologique n'existe pas non plus dans l'expérience animale, ce temps symbolique qui est la prise d'une commune mesure entre les durées.

Peut-il se rappeler que l'année précédente il courait derrière la louve ?

Oui et non. Je ne pense pas qu'il s'en souvienne comme d'une expérience chronologique, mais je pense qu'il en a ins-

crit la mémoire dans son être, et en tout cas dans la reprise du même schème comportemental. C'est ainsi que l'animal apprend. Ce n'est pas la même chose de garder la mémoire et de se souvenir réflexivement, en situant alors une expérience particulière dans le flux de toutes les autres expériences, et donc dans son *propre* temps dépassé, qu'on ne fait revivre que symboliquement, conceptuellement. Pour se souvenir, il faut passer par la symbolisation et par la pensée dont ne dispose pas l'animal, sinon de manière tout à fait précaire et évanescente. L'animal est par contre sous l'inspiration des expériences qu'il a déjà faites, mais qu'il ne va pas dissocier et distinguer chronologiquement, ni situer les unes par rapport aux autres dans leurs relations topologiques. La mémoire des animaux peut être très grande, comme la mémoire d'orientation spatiale, mais elle n'est pas réflexive. On pourrait dire que leurs expériences passées ne revivent qu'en étant « représentifiées ». Nous pouvons d'ailleurs nous en faire une idée, et c'est, par exemple, une telle réactualisation de la mémoire sensible que l'écriture de Proust parvient si finement non pas seulement à évoquer mais à faire revivre comme en la faisant glisser par-dessus cette barrière ou sourdre à travers cette cloison poreuse qui sépare la mémoire sensible immédiate et sa représentation symbolique. Comme cela se produit dans le rêve, par exemple, où il semble qu'on se tient en même temps des deux côtés et où on passe librement de l'un à l'autre. Souvent, cette mémoire sensible nous paraît plus vive là où le vocabulaire conceptuel est plus pauvre, moins différencié, dans le domaine des goûts et des odeurs par exemple, comme si la « clarté du concept » lui était contraire et détruisait la pénombre où elle se tient et d'où elle ressurgit dans sa fraîcheur propre. C'est alors par un acte second de pensée, bien détaché de l'impression qui ressurgit, que nous pouvons dire ce que c'était, comment c'était, où et quand c'était, ce qui revient ainsi à nous d'un autre temps. Mais pour l'animal, le passé n'est pas un autre temps, radicalement disjoint du moment présent, puisqu'il

séjourne dans la continuité de la durée et dans les rythmes qui ne cessent de s'y entrelacer. Il faut à l'être humain tout le détour du langage, des mots, des histoires et de l'enquête pour aller chercher la première occurrence d'une expérience, et pour ne la retrouver alors que disparue à jamais, tout en étant capable néanmoins de la *recréer* dans l'absolu savoir de l'idée.

J'imagine la genèse du langage humain à partir de ces systèmes de communication animale et aussi des activités ludiques qui, comme on le dit sont gratuites et purement expressives. On a commencé une fois à jouer à se faire peur plutôt que d'avoir peur effectivement, sérieusement. On a trouvé une certaine excitation lorsque quelqu'un émettait hors de propos un signal de la peur, et tous les autres y ont répondu par jeu. C'est devenu un jeu lorsqu'on a fini par savoir que ce n'était pas vrai et qu'on a continué quand même. Tout un rituel collectif très spécifique et bien codifié a pu naître ainsi, signifiant la peur et évoquant le danger en dehors de toute situation réelle de danger. Une sorte d'idée abstraite. L'arbitraire du signe, qu'on utilise à volonté pour évoquer une situation et non plus pour vivre immédiatement ce qu'il signifie. Ce déplacement de l'expression signifiante hors de son contexte, c'est le début du symbolique. On y détache la peur de la crainte ou de la frayeur individuelle. On évoque par elle l'ennemi, le danger, quand il n'est pas là. Mais on évoque aussi du même coup le caractère collectif de la réaction, la solidarité qu'elle implique. L'origine du langage, de la représentation sensible, c'est cette capacité de décentrement et de surplomb qui s'est instituée lorsqu'on s'est mis à jouer ensemble avec les représentations sensibles, hors contexte sensoriel ou perceptif immédiat, dans l'absence de leur objet au niveau de la sensibilité et du sentiment. L'idée du pain, ce n'est pas un morceau de pain. Le morceau de pain est du pain parce qu'il tombe dans cette catégorie abstraite qu'est le *pain*, et qui désigne d'abord le pain quand il n'est pas là, n'importe quel pain, le pain en soi tel qu'il est

toujours pour tous, ici et ailleurs, maintenant et n'importe quand.

La sensibilité, c'est toute la charge affective qui est associée à la reconnaissance de la présence de quelque chose. Cette sensibilité est déjà très fortement modulée, différenciée, construite dans l'expérience animale, même au plan physiologique et corporel, et pas seulement au niveau comportemental. Car les organes sont des matérialisations de gestes déjà structurés en comportements significatifs. Que la fonction crée l'organe est un adage dont on ne peut que reconnaître la vérité. Le langage est un organe collectif, et la pensée conceptuelle naît lorsque les sujets font passer leur expérience par lui, c'est-à-dire par l'expérience des autres, plutôt que d'aller directement eux-mêmes vers les choses.

Pourrait-on dire que la poésie est une tentative du langage humain de rattraper ce monde-là, immédiat, animal ? Et pourrait-on dire aussi que la musique, qui semble la chose la plus abstraite qu'on connaisse dans l'expression humaine, est au fond l'élément le plus animal ?

C'est vrai pour la poésie qui cherche à exprimer ou à capter symboliquement l'émotion sensible (mais aussi intellectuelle et parfois morale) dans sa fugacité et ses modulations propres, et qui est comme le flux continu d'une naissance toujours renouvelée, sans cesse première ; mais ce n'est pas vraiment un retour vers l'expérience animale, puisqu'on part ici du symbolique ; c'est comme si d'un côté on voulait faire revivre la signification sensible originelle du concept, du mot, de l'idée, le moment de son invention qui est comme un moment de lumière, et de l'autre côté, comme si on voulait explorer toutes les potentialités concrètes du sens, capter le monde dans le filet du sens, de la signification, et du même coup, attraper dans ce filet ce qui n'y avait encore jamais été saisi à l'état vif : l'expérience actuelle nouvelle, inédite, ou celle qui avait toujours échappé à l'attention de la pensée et de l'idée, à la focalisation du concept, du mot, de la phrase.

Celle qui n'avait jamais été qu'effleurée par les mots, ou qui était restée confusément dispersée en eux, ou encore avait été étouffée par eux. Le jeu ici entre la pensée et l'expérience sensible est virtuellement infini, et on ne sait jamais vraiment de quel côté surgit le sens, s'il vient plutôt du côté des mots ou du côté des sens et des sentiments, tout en se présentant à chaque fois comme un accord intime entre la sensibilité et la pensée. On pourrait dire aussi qu'on ne sait jamais vraiment à l'avance où le concept va découvrir son contenu de réalité, ni où la réalité de l'expérience va trouver son concept, et où leur union va s'accomplir. En somme l'acte poétique, la recherche poétique reproduit et montre en condensé ce qu'est, ce qu'a toujours été la création continue du symbolique, comme le fait aussi dans le domaine de la pensée formelle l'invention mathématique, qui doit elle aussi posséder quelque chose d'une illumination intuitive dans le domaine de la forme, et qui n'est donc pas sans rapport avec la perception sensible qu'elle surplombe de loin, mais dont elle se nourrit néanmoins. Le rapport entre l'idée, le concept, et la réalité donnée, découpée, construite par l'expérience sensible (ce côté de l'expérience humaine qui reste absolument animal en son origine), est donc ici à l'opposé de ce que préconise la compréhension pragmatique et opérationnelle du langage, qui casse cette dialectique vivante et toujours incertaine, imprévisible, pour établir un lien direct, unidirectionnel, entre la signification et l'action ou la perception, et où l'action pratique et la perception se trouvent elles-mêmes réduites à des actes intentionnels élémentaires, analysables, et dont on pourrait décrire les caractéristiques sur le catalogue des utilités, et où, en retour, l'expression symbolique n'est plus qu'une prescription détaillée dans un mode d'emploi.

L'animal est comme captif dans sa propre sensibilité, il l'habite et elle le pénètre de part en part, comme l'eau une éponge. La musique nous permet de déployer et de moduler indéfiniment ce monde de la sensibilité, d'en produire et d'en éprouver toutes les variations. Partant de l'expérience

sensible et émotive plutôt que du langage comme la poésie, son attention est toute tournée vers les modulations émotives subjectives de cette expérience, et non vers l'être en soi de ses objets ou de ses sources. Outre le jeu sur la musicalité et le rythme des mots et des phrases, il y a dans la poésie une recherche de pénétration à vif dans cette dialectique de la construction et de la donation du sens qui résume l'histoire humaine. La vérité de la musique est purement sensible et intérieure, ou alors elle devient purement formelle et mathématique, comme parfois maintenant. En elle le symbolique est entièrement tourné vers la sensorialité et sa mise en forme, beaucoup plus que ne le fait la peinture classique qui reste représentative ; mais la peinture moderne s'est rapprochée de la musique dans l'ordre de l'expérience visuelle, comme le faisait déjà l'art de l'arabesque.

Une fois qu'on est entré dans l'inactualité du symbolique, quel est le sens d'une histoire qu'on ne cesse de raconter et de développer dans toutes ses péripéties réelles et imaginaires quand précisément elle n'est plus présente ? C'est de refaçonner sans relâche l'expérience du présent, selon la richesse des possibilités qui ont été acquises par cette virtualisation. L'animal est toujours dans l'actuel, alors que l'homme est projeté dans le virtuel par le langage, et son « essence spécifique » est comme mise en orbite autour de son expérience existentielle : c'est alors l'art qui cherche à rétablir le lien entre cette essence qui gravite à distance, et l'expérience auquel le sujet particulier reste irréductiblement attaché par son corps, en son corps. L'animal possède son genre en lui-même, et il est donc toujours au centre de sa vie, qui est un centre tenu et circonscrit par le monde qui l'entoure. Il doit sans cesse en tenir compte, dans le moindre détail. Il ne peut pas manger sans regarder derrière lui pour voir si un autre ne veut pas le manger, ou du moins lui prendre ce qu'il tient déjà dans sa gueule. Il est donc toujours tenu dans une réalité qui l'enserre en même temps qu'il l'a découvre. Il ne parvient pas à prendre distance et à se détacher. De son côté, l'homme

est toujours quelque part en dehors de sa vie (ou hors de ses pompes, comme on veut), il vit dans l'abstraction de la vie des autres.

On peut donc parler de sens et de signification à propos de l'animal ?

Oui, mais je pense que l'animal confond toujours la signification avec le sens, que ces deux dimensions coïncident toujours pour lui. La « signification », c'est la différence significative, la spécificité ; le « sens », c'est l'union de cette différence à toutes les autres, son appartenance au tout, son intégration dans le tout : le tout de l'expérience comme unité du sujet et de l'objet, le tout du monde comme totalité des objets et des phénomènes possibles, leur lien en soi, le tout du symbolique comme champ global de l'expérience significative humaine, comme unité du « fond » auquel renvoient toutes les significations particulières, toutes les différences, l'harmonique au sein duquel toutes les notes se répondent. Il y a pour les hommes, dans la vie symbolique, toujours tension entre la signification et le sens, et ça tire toujours d'un côté ou de l'autre : il y a des significations orphelines, perdues, et il y a du sens tellement plein qu'il ne veut plus rien dire. Il n'y a pas cette tension chez l'animal, il est toujours dans le particulier, et le particulier est toujours le tout, le tout du présent, de la présence, de l'expérience. L'animal est toujours au centre de l'expérience et pas comme l'homme toujours dans l'entre deux, regardant là-bas quand il est ici, pensant au retour dès qu'il part. Pour l'animal, même le manque est un centre dont il ne peut se décentrer, alors que l'homme en manque peut se remplir l'esprit de toutes les richesses et de tous les plaisirs d'un monde imaginaire. Alors je pense que l'on peut dire que l'animal vit dans la signification qui épuise toujours pour lui tout le sens : qu'il est toujours emporté d'une signification sensible dans une autre. Il éprouve la différence, la variété, il la cherche aussi, mais il ne commande pas les passages d'une chose ou d'une expérience à

d'autres, à toutes les autres unes. Il ne fait que suivre leur glissement continuel. L'animal ne peut pas s'arrêter et mettre une signification en regard d'une autre et puis se poser la question du sens, et encore la question de savoir où il va bien pouvoir ou devoir se mettre lui, dans tous ces possibles. Merleau-Ponty disait que l'animal était comme en extase en chacune de ses expériences. La maîtrise des passages, c'est le langage, mais alors le langage c'est aussi la perte de l'extase.

Quel rôle joue la technique ? Si on prend la voiture, comment nous éloigne-t-elle de l'expérience du cheval, par exemple ?

C'est toute une entreprise de définir la technique, que je n'entreprendrai pas ici. Je préfère donc partir de la distinction que je viens de faire entre la signification et le sens, et y aller par analogie. La technique est, dans sa forme classique ou moderne au moins, tout entière du côté de la signification, et elle s'accommode de n'importe quel sens qui lui vient de l'extérieur, de l'intention, de ce qu'Aristote nomme la « cause finale ». En général, le sens lui vient alors par l'utilité, elle est purement instrumentale, et le sens auquel elle se rapporte est réduit à ce plus petit commun dénominateur qu'est l'« intérêt ». Cela fait encore sens bien sûr, mais c'est le plus petit niveau du sens, le sens le plus pauvre ontologiquement, au plan existentiel, expérientiel, participatif. Bien sûr, cela n'est pas vrai en art, ou en amour, où le rapport entre les techniques et l'œuvre (ou l'acte) est resté expressif et synthétique et où les techniques font sens elles-mêmes parce qu'elles sont rapport et lien. Là, elles font partie intégrale de l'expérience sensible et symbolique, comme le langage et comme toute la sensibilité. Et cela n'est peut être plus vrai non plus avec les technologies contemporaines, surtout celles de la communication et de l'information, qui se substituent au symbolique et tendent donc à former monde en tant que telles, un monde qui n'est plus donné mais qu'on fait et dans lequel on se projette.

Avec le cheval, il n'y a donc pas le même rapport instrumental, ou immédiatement projectif, qu'avec un objet technique comme l'automobile (à moins que nous redevenions vraiment animistes avec celle-ci), puisque le cheval est un être sensible autonome qui me reconnaît, avec la volonté propre duquel je dois compter, et avec qui j'entre nécessairement dans un certain rapport non fantasmatique de réciprocité : il me résiste et je le contrains, il consent à l'effort et je lui témoigne ma reconnaissance en lui donnant un sucre, et nous pouvons même partager le plaisir d'être ensemble, de la connivence. Mais il y a aussi quelque chose d'analogue avec la nature inanimée. Ce n'est pas la même chose de se baigner dans un torrent ou de prendre un bain dans un Jacuzzi. Le torrent appartient au monde, et quand j'y entre c'est au milieu du monde que momentanément je me plonge et que je me retrouve, pas dans un petit objet où ne compte et n'existe que ma sensation. Cela est vrai en général pour la nature, parce que d'une certaine manière elle est une, avec partout l'horizon et le ciel en-dessus, et parce qu'on lui appartient toujours. Notre côté animal ne nous quitte pas dans notre rapport à la nature : avec la nature, on est toujours au milieu de ce qui existe. Seuls les objets techniques sont vraiment séparés, ils sont séparés par leur côté purement humain : juste des petits miroirs, qui nous renvoient la gueule et l'humeur qu'on a à cet instant-ci et rien de plus. C'est l'art de l'architecture et le génie de l'art en général d'inscrire les œuvres humaines particulières dans cette unité et cette solidarité ontologique du monde, ce qui n'est pas le cas avec la technique comme telle.

Dans la ville donc, le rapport à l'animal devient alors fondamental ?

Je ne sais pas s'il devient fondamental plus qu'à la campagne : plutôt substitutif, compensatoire et symptomatique. Mais d'abord il y a ville et ville, la ville traditionnelle, la ville moderne, la conurbation dispersée postmoderne. À ces villes

correspondent des manières très différentes d'avoir des animaux, de les fréquenter et de les voir. Avant l'automobile et la mécanisation générale, la ville était pleine d'animaux : les chevaux, les ânes, mais aussi les animaux de boucherie qui traversaient les rues vers les abattoirs, sans parler des volailles qui courraient partout dans les cours et même dans les rues. Car ce sont des bêtes qu'on amenait en ville, pas seulement de la viande. Maintenant il reste les chiens et les chats, quelques crocodiles, quelques singes et quelques panthères. Les rats ne courent plus les ruelles mais se cachent dans les égouts. Sociologiquement et psychologiquement, bien des choses expliquent ce besoin contemporain d'animaux domestiques, et le fait qu'on les appelle maintenant des animaux de compagnie résume assez bien ces choses. Ce que je penserais, c'est que ces derniers ne viennent pas tellement compenser une absence de rapports sociaux, qu'une perte plus générale du rapport existentiel avec le monde. Et c'est en somme la même chose avec ce qu'on appelle l'« amour de la nature » des citadins. La nature n'est plus cette altérité globale qui nous contient, elle devient elle aussi un objet particulier, presque un objet technique puisqu'elle n'existe plus qu'à travers nos entreprises organisées et planifiées de sauvegarde, de protection et d'aménagement. Je ne les critique pas, on est « rendus là ». On la domine et on l'ignore autant quand on l'« aime » que quand on la « viole ». Dans cette perspective, il y seulement deux sortes opposées de Disneyland, qui ont chacune leurs fans et leurs clientèles.

L'enfant ne pourrait-il pas avoir la même fonction d'altérité ?

Objectivement non, puisqu'il est, comme enfant humain et pas seulement comme petit d'homme, destiné à être sorti de cette animalité première par l'éducation, tout en lui restant de toute manière attaché. Mais subjectivement, cela se pourrait bien : alors l'enfant devient lui aussi un substitut, comme l'animal de compagnie, comme la nature qu'il faut protéger. Et finalement, le désir d'enfant, ça devient un droit (le droit,

l'expérience d'avoir un enfant), et l'amour des enfants, ça prend une valeur et ça se consomme. Je pense à la théorie du choix rationnel de Becker, qui ne trahit guère l'aspect le plus caractéristique de la réalité contemporaine, mais se contente de nous y enfermer.

Mais si l'animal nous donne accès à quelque chose, disons à une nature plus réelle, il le fait par l'animalité.

L'animal est un intermédiaire réel dans la phylogenèse, mais il est aussi une médiation dans notre expérience phénoménologique du monde, notre ontogenèse symbolique et culturelle. Il représente cette part immense de subjectivité que nous reconnaissons dans le monde où on vit et dans laquelle s'associent intimement la connivence et l'hostilité, la différence et l'appartenance. Mais la reconnaissance de l'animal nous sert encore de médiation pour saisir dans le monde quelque chose qui ne tombe pas immédiatement dans notre champ d'appréhension et qui lui échappe. Quelque chose qui, en un sens, est insondable et ne peut être possédé : une autre conscience du monde, une autre expérience, une autre liberté. En passant : lorsqu'on a mis avec le monothéisme créationniste toute la différence et toute l'appartenance, toute l'identité et toute l'altérité dans le rapport unique entre l'homme et Dieu (c'était sans doute un peu prétentieux de la part des hommes), alors, virtuellement, le monde devenait ontologiquement indifférent et seulement utile, et l'animal également puisqu'en lui retirant son âme animale on le mettait entièrement du côté du monde objectif ; et c'est dans ce moule-là que s'est ensuite coulée la science moderne. Lorsqu'on a inventé « Dieu qui sait tout », on a aussi inventé une vérité unique, une vérité à une seule voix et à sens unique. Après on a pu se mettre à la place de Dieu, certes modestement, lorsque le savoir devint le fruit de l'effort indéfini de la méthode. Tandis que les animaux nous enseignent toujours qu'on peut sentir, voir, toucher, vivre le monde d'une autre manière, de mille manières. D'un côté, assez subjectif, c'est

une façon de ne pas se sentir seuls : s'il n'y a plus de Père après la « mort de Dieu », il reste au moins des cousins. Mais d'un autre côté, plus objectif, cela nous permet ou nous oblige à voir la particularité de notre vision, et à voir le monde comme ce qui est déjà vu et appréhendé de mille autre manières que la nôtre tout en étant le même monde. Par la présence dans le monde des animaux qui eux aussi connaissent le monde de mille façons, le monde ne peut pas être réduit aux universels abstraits que sont la substance, l'espace, le temps, la causalité et l'utilité : c'est un univers, un *Universum* qu'on ne pourra jamais surplomber entièrement et directement par la connaissance, il est une réalité qu'il faudra indéfiniment interpréter par herméneutique.

On a décodé le génome humain. On a seulement un quart de gènes en plus qu'un ver de terre. C'est assez décevant d'un côté, mais ça ouvre un immense espace de l'autre ! Ensemble avec tous les êtres vivants nous venons de loin, et nous ne pourrons pas suivre le chemin tout seuls sans abandonner les millions d'autres facettes de notre être, qui existent en dehors de nous. Nous partageons non seulement avec d'autres cultures mais aussi avec les animaux l'expérience de l'être, l'expérience de vivre.

Même avec les mouches ?

Même avec un virus, et même pourquoi pas avec une molécule, ou une rivière, etc. Phénoménologiquement, nous percevons (et nous pensons) la différence entre l'animé et l'inanimé, entre le vivant et le non-vivant, la simple matière première, comme quelque chose de radical, d'absolu. Ou alors, on abolit toute différence dans l'unicité ontologique abstraite de la « matière », et il faut bien des contorsions intellectuelles et bien des inconséquences pragmatiques pour que nous puissions encore y trouver place et pour que nous nous autorisions encore d'en parler. On peut alors concevoir la matière inanimée en partant de son concept et en oubliant qu'il s'agit d'un concept purement négatif : on est arrivé à lui

en lui retirant toute conscience, en en soustrayant toute subjectivité, toute spontanéité et toute autonomie. Mais qu'en savons-nous exactement à ce niveau-là — puisqu'on fait de cette conception objectiviste la base des sciences exactes — sinon que dans l'interprétation compréhensive de la réalité qui s'offre à nous de la molécule à la galaxie disparaît à un certain moment la plausibilité de toute projection d'images subjectives déterminées. Mais on peut laisser la porte ouverte sans tomber dans le Nouvel-Âge qui justement court-circuite l'immense chemin des intermédiaires et des médiations qui nous lient à l'origine et nous en séparent. On peut se contenter de reconnaître la vie là où nous la voyons clairement, sans dogmatiquement devoir l'exclure partout ailleurs. Même en notre propre corps, sentirions-nous quelque chose si les organes ne sentaient rien, si les cellules ne sentaient rien ?

Pourriez-vous dire alors que les humains peuvent tuer une mouche sans problème ? Qu'on pourrait y voir un jeu ?

Quand on tue une mouche, on n'y pense pas. On tue les mouches parce qu'elles nous gênent. Et on tue un poulet pour le manger. Tous les animaux font comme ça. Où commence ici la morale ou l'éthique, et qui concerne-t-elle ? La religion hindouiste respecte la vie quelle qu'elle soit, sans doute à cause de la théorie de la réincarnation. Mais cette théorie elle-même reflète une reconnaissance culturelle de la subjectivité des animaux et leur attribue un destin analogue à celui des hommes, interchangeable avec le leur. C'est radical mais c'est raisonnable comme expression d'une sensibilité à la singularité existentielle de tout être vivant, qui peut aller jusqu'à la compassion dans le bouddhisme. On peut ajouter cependant qu'en Inde, cette croyance en la réincarnation va de pair avec une métaphysique négative et un pessimisme ontologique qui voit dans l'immense prolifération des êtres singuliers le trouble fondamental auquel l'être humain devra s'efforcer d'échapper en retournant à l'unité indifférenciée, impersonnelle et inconsciente de soi de l'atman. À l'égard

des êtres vivants, c'est un principe de non-intervention qui domine dans l'hindouisme plutôt qu'un principe d'amour ou de sollicitude.

En dehors de la doctrine de la réincarnation et des multiples formes d'animisme qui l'ont précédée, on ne reconnaît ordinairement pas dans les animaux des personnes, puisqu'en existant hors du cercle de la reconnaissance symbolique et du langage conceptuel, ils se vivent eux-mêmes dans le flux continu de leurs expériences vivantes et qu'ils ne synthétisent pas de façon réflexive leur conscience de soi sensible pour devenir alors chacun, à travers cette reconnaissance des autres, un sujet identique à lui-même à travers toutes ses expériences. Lorsqu'on tue un animal, on ne détruit pas une totalité unique pour elle-même et pour autrui, on interrompt simplement le cours d'une vie qui est celle d'une simple singularité. Je ne dis pas que c'est en soi légitime, mais cela n'est pas de même nature que lorsqu'on tue un être humain. Par contre, je pense qu'éprouver de la compassion pour l'animal qui souffre, ou encore du plaisir à son bien-être, est un signe d'humanité et pas une sensiblerie déplacée puisque c'est

d'une manière analogue à la nôtre qu'il éprouve en son corps et dans sa sensibilité la souffrance et le plaisir. Dans la mesure où la part sensible de notre humanité se reconnaît dans les animaux, apprendre notre propre humanité implique qu'on apprenne à respecter et à comprendre leur animalité. Cela concerne la vivisection, l'utilisation systématique des animaux dans les expériences de laboratoire, toutes sortes de tourments et de dénaturations qu'on leur impose sans nécessité rigoureuse, comme s'ils étaient des choses, et cela concerne aussi les enfants qu'on laisse faire quand ils arrachent les pattes des mouches ou gonflent des salamandres avec une paille. Même dans les rapports avec les êtres humains, tout n'est pas une simple question de principes, mais le plus souvent une question de sensibilité, de jugement et de pondération. Si on reconnaît un être dans sa nature propre et pas selon la caricature qu'on s'en est donnée pour toutes sortes de raison, théoriques ou intéressées, cela définit la perspective dans laquelle on va agir et interagir avec lui. Cela ne résout pas tous les problèmes qu'il faudra se poser dans cette interaction, et qui vont dépendre aussi largement des circonstances, qu'il faudra s'efforcer d'envisager (pour nous unilatéralement) en nous plaçant des deux points de vue (par exemple, et ce n'est qu'un exemple, tenir compte de la menace réelle de disparition de nombreuses espèces, ou du moins de la disparition de leur espace de vie naturel).

On doit admettre qu'une partie de nous exerce une toute-puissance et qu'une autre exerce une tentative de toute-puissance pour aller contre celle des autres. Nous, nous parlons des animaux, mais je doute qu'un groupe de mouches discute de nous. Donc, on ne peut nier qu'en discutant des animaux on puisse un jour contrer cette instrumentalisation de l'animal. Il ne me semble pas que tout soit joué, qu'on ait fait un pas sans retour.

Certainement que tout n'est pas joué. Faut-il encore dire « Dieu merci ! » ? Mais la dynamique du soi-disant développement économique et technologique est extrêmement puis-

sante, presque omniprésente, indéfiniment extensive et de plus en plus intensive aussi, puisque par les biotechnologies, notamment, elle touche au mécanisme biologique essentiel de la reproduction de la vie, de la spéciation, de la différenciation des espèces ; mais il en va de même avec les techniques de la reproduction numérique et de la manipulation informatique des images : elles jouent avec les cultures, les formes essentielles de la représentation sensible et symbolique, et avec le sens même de la réalité, c'est-à-dire avec ce qui est au cœur de notre forme humaine d'expérience. L'expansion technologique, orientée par une rationalité économique spéculative, pénètre donc de manière intime dans la nature même du monde vivant, social et biologique, ce qu'on a appelé philosophiquement leur essence. Et il faut bien dire que pour le moment, cela se fait en l'absence de connaissances sur les effets à très long terme, et en l'absence des contrôles qui devraient être très sévères, vu la nature des enjeux. Donc on joue avec tout cela comme on joue en bourse avec des millions d'emplois et plus que ça : avec toute l'orientation économique, culturelle et civilisationnelle. Dans la mesure où elle est régulée par des mécanismes autoréférentiels (au sommet desquels il y a la spéculation boursière d'un côté, et la virtualisation de la représentation et de la communication, de l'autre) et qu'elle possède dès lors un caractère formellement exponentiel, cette dynamique tend en fait déjà à échapper à tout contrôle fondé sur un choix réfléchi des finalités et des valeurs. En d'autres termes, nous avons mis en orbite au-dessus de nos têtes des systèmes tout-puissants et nous sommes devenus nous-mêmes comme impuissants (ce qui n'est pas vrai) lorsqu'il s'agirait d'aborder cette question du développement et de sa forme en termes ontologiques, épistémologiques, et finalement politiques, alors qu'elle l'est au plus haut degré. Cela pose un problème fondamental et *urgent*. L'urgence n'est pas à démontrer puisque les bouleversements opérés sur tout le « système de vie » de la planète et sur la biosphère en général depuis le déve-

loppement de la société industrielle et maintenant avec la mise en œuvre de nouveaux modes d'intervention technologiques à puissance de bouleversement exponentiel, sautent déjà aux yeux, et nombreux sont ceux qui s'en réjouissent encore comme d'un signe de l'accélération du Progrès et de l'émancipation de l'humanité. Mais cette perception ou cette conscience, qui est déterminante pour notre capacité de réaction collective, est heureusement aussi en train de changer globalement et rapidement, après que tant de gens aient depuis longtemps crié dans le désert. Il y a donc de l'espoir, mais l'espoir ne soustrait rien à l'urgence.

Relativement à cette prise de conscience, la manière dont nous reconnaissons les animaux peut s'avérer déterminante. Face au danger et à l'urgence, il y a deux attitudes finalement. Celle dont l'argument est fondé en dernière instance sur la crainte qu'il faut éprouver pour l'avenir de l'espèce humaine (pas seulement au niveau biologique, mais aussi au niveau culturel et civilisationnel). On peut, comme l'a fait Hans Jonas dans *Le principe de responsabilité*, y trouver la base ontologique d'une nouvelle attitude éthique, qui n'est plus seulement fondée comme les éthiques spécifiquement modernes, sur l'idée de la liberté et de la dignité des individus, l'exigence de reconnaissance et l'idéal d'émancipation. Cela va dans le sens de ce que Jonas a lui-même appelé une propédeutique de la peur. Mais il y a une autre attitude possible : c'est de reconnaître ontologiquement la valeur propre du monde qui nous entoure, à commencer par la valeur immanente du monde de la vie. Ici, ce n'est plus seulement notre propre peur pour l'avenir qui entre en compte, c'est le sens positif que nous voulons encore donner à notre vie dans le monde, avec la reconnaissance de la richesse, de la beauté et de la valeur intrinsèque que comporte le monde en lui-même et même déjà pour lui-même, puisqu'il comprend la vie. Ces deux attitudes ou ces deux optiques ne s'opposent pas, mais je pense que la première est étroite et insuffisante si elle ne se marie pas à la seconde. Et dans celle-ci, la manière dont nous

percevons et concevons les animaux est essentielle. En suivant exclusivement la première logique, nous pourrions très bien aboutir à un contrôle technologique et technocratique de l'ensemble des paramètres dont l'équilibration continue permettrait d'assurer notre survie collective : l'oxygène, l'eau, le climat, les quantités et les formes de nourriture, les radiations, etc., tout le reste devenant alors indifférent de ce seul point de vue de la survie humaine. Au nom de cette survie, on pourrait donc aussi détruire tout le reste, trois milliards d'années d'évolution. C'est une version du *Meilleur des mondes*, humainement très appauvrissante et dégradante, et comme dans le meilleur des mondes, il faudrait programmer les êtres humains à l'accepter et s'en satisfaire. C'est d'ailleurs en train de se faire.

Que pensez-vous de ces mouvements qui interdisent de manger des animaux, des œufs, de boire du lait, parce que cela oblige les animaux à vivre dans des conditions qui ne sont pas naturelles ?

Cela fait partie d'un même mouvement de prise de conscience, et c'est normal qu'il tire un peu dans tous les sens. On ne va pas découvrir d'un coup, sans conflits, sans de longs affrontements entre des formes divergentes d'argumentation, LA solution, et LA voie unique, *the one best way* comme on dit dans le domaine technique, ni même *the second best way* comme on le dit maintenant dans le domaine moral et politique. Encore une fois, c'est une question de morale, d'éthique, de politique, de valeurs, en un mot de *praxis* au sens des Grecs et au sens de Marx. C'est comme la question des mouvements de défense des droits des animaux. Il y a là un risque de confusion, sur le plan de la nature et du fondement juridique des droits et des sujets de droits, et on peut mobiliser des gens dans cette confusion, mais à la longue cela n'aidera peut-être pas à clarifier et à faire avancer la cause générale. N'étant pas des personnes, les animaux n'ont pas à proprement parler des « droits » à notre égard, mais nous avons des obligations morales, individuelles et collectives

envers eux, dont la conscience et le respect témoignent de notre propre valeur humaine. Ce n'est pas difficile de comprendre cette différence, puisque c'est celle qu'on a longtemps appliquée aux enfants. Parler des droits subjectifs des animaux, cela ne fait que prolonger l'attitude qui réduit toute loi, toute obligation juridique légitime à une défense de droits subjectifs, puisqu'on n'ose plus, dans cette idéologie individualiste (américaine), parler d'obligations objectives et collectives, et donc réfléchir sur ces obligations. La position de Richard Rorty est exemplaire à cet égard. Mais pour revenir à la question posée, celle de la liberté des animaux et de notre droit éventuellement de les tuer et de les manger, cela peut être envisagé dans une perspective globale concernant l'avenir de l'humanité, mais aussi l'avenir du monde appréhendé dans la richesse ontologique propre qu'il possède. Une telle approche concrète laisse ouvert un grand champ de débats où bien des choses ne peuvent pas être réglées par principe, mais seulement par expérience et par sagesse, pourvu qu'il s'agisse d'une sagesse éveillée à la beauté et à la richesse irremplaçable de ce qui existe déjà par soi-même et qui ne nous appartient donc pas.

On pourrait alors utiliser le même raisonnement pour tuer des humains ?

Non, puisque comme je l'ai dit, il y a d'abord une question ontologique dans tout cela, et qu'entre les humains et les animaux, il y a cette différence essentielle qu'est la conscience symbolique, l'identité personnelle, la reconnaissance réciproque généralisée comme alter ego qui est la condition de l'identité subjective, etc.

Vous admettez qu'on peut tuer un animal mais pas un humain. Pourquoi ? Parce qu'il y a une médiation intellectuelle ou culturelle qui rend inacceptable de tuer quelqu'un, pour le manger par exemple ?

La vie serait inimaginable sans meurtre, mais en même temps, la vie humaine serait impensable sans l'interdiction du meurtre. On n'interrompt pas la vie de celui qu'on reconnaît comme *alter ego*, comme personne ; en le faisant, on rompt le pacte fondateur de la reconnaissance. Il faut accepter cette règle fondamentale comme une condition de la formation et de la transmission de l'humanitude. Mais cette règle n'a jamais été absolue dans aucune culture jusqu'à présent. Il était permis et glorieux de tuer l'ennemi, et il a été longtemps considéré, presque partout, comme juste et même nécessaire de condamner à mort le criminel, et même parfois de laisser mourir misérablement des populations entières. Les définitions de l'ennemi et du criminel ont été très variées, et elles furent aussi plus ou moins élastiques. Ce que je voudrais dire ici, c'est qu'on ne règle pas une fois pour toutes de telles questions avec des principes auxquels on conférerait une valeur absolue, et à partir desquels tout pourrait ensuite être déduit : le bien et le mal, le juste et l'injuste, le vrai et le faux, le beau et le laid, l'utile et l'inutile, le nécessaire et le superflu. Mais si la reconnaissance de l'autre comme personne, comme *alter ego* est la condition formelle de l'humanitude, cela crée une structure d'interrelations humaines à laquelle, sous des formes diverses, appartiennent alors nécessairement ces formes du jugement en termes de bien et de mal, de vrai et de faux, etc., dont les règles peuvent varier. La question du meurtre en est une, qui a une signification structurellement essentielle à l'existence humaine, et dont les projections sur les multiples situations concrètes pourtant peuvent varier. C'est à ce niveau, il me semble, qu'on peut reconnaître la possibilité d'un progrès moral de l'humanité, ou du moins, une tension vers l'accroissement de l'humanité en chaque courant de civilisation, où rien n'est jamais gagné, on l'a assez vu tout au long du XXe siècle qui devait être le siècle du progrès universel. Maintenant, avec les transformations extrêmement accélérées que nous imposons à l'ensemble de la planète avec nos manières de produire et de

consommer, de vivre et de nous reproduire, la conscience de la valeur en soi de la vie hors de nous et de sa participation fondamentale à la création continue d'un monde immensément diversifié et néanmoins équilibré et globalement harmonieux est sans doute devenue en même temps une condition de survie générale et un nouvel horizon essentiel de progrès moral pour l'humanité. Les conséquences de nos manières de vivre, de nos attitudes et de nos valeurs sur les animaux qui partagent la terre avec nous doit donc devenir un des tous premiers de nos soucis, pas seulement individuellement mais collectivement. S'il faut contenir une mondialisation dévastatrice par une mondialisation morale et politique, l'exemple de l'Inde pourrait à cet égard servir non pas seulement d'inspiration vague, mais peut-être indiquer le sens dans lequel devront aller des législations à venir. On ne peut pas admettre que la défense d'un quelconque « mode de vie » ou « niveau de vie » puisse avoir valeur d'absolu, comme Bush l'a invoqué pour répudier les engagements pris par les États-Unis à Kyoto.

Mais je reviens à la question : ôter la vie à un être vivant, c'est tuer, mais tuer un être humain, c'est un meurtre. La différence, je l'ai assez dit, c'est que nous reconnaissons entre êtres humains à chaque être humain cette capacité de se surplomber lui-même comme sujet par la conscience symbolique, de telle sorte qu'il est pour lui-même et pour autrui une personne dont la vie forme une totalité, dont l'existence transcende en tant que totalité consciente de soi toutes les expériences et tous les événements particuliers réels et possibles, de sa propre vie. Cette vie propre a donc du point du vue du sujet quelque chose d'absolu, dont il est seul à disposer ultimement tant qu'il est vivant. Et cette capacité de disposition ultime de soi est justement ce que nous entendons par la liberté humaine.

Et l'animal n'aurait pas cette totalité ?

Non. Il ne sort pas de la bulle du présent et son expérience objective de celle de la présence sensible ou imaginaire. Pour reprendre une expression que Deleuze a utilisée pour désigner le sujet humain mais qui justement ne correspond pas à sa spécificité, l'animal n'est pas tellement un individu qu'un « individu », dont l'être existentiel se divise sans cesse, sans totalisation réflexive, dans la diversité continue de ses expériences et de ses sentiments.

Mais vous disiez que ce présent s'étale dans le temps.

Oui, c'est son actualité qui se déploie en perdurant, sans se situer ni s'engager elle-même par rapport à un passé et à un futur. L'animal n'a donc pas de conscience morale, même s'il éprouve des sentiments d'affection, de fureur, d'excitation, de peur, de sollicitude, et sans doute bien d'autres qu'on pourrait distinguer encore, et d'ailleurs nos passions humaines ont souvent encore une part de leurs racines dans tout cela, comme on l'a toujours remarqué.

On pourrait imaginer que quelqu'un ne m'est pas sympathique, que je vis totalement dans mon présent, que je le tue exactement comme l'animal, dans un rapport direct avec ma conscience profonde et pas avec ma réflexion.

Ce serait un acte amoral, plus qu'immoral. Une sorte de réaction animale !

Mais notre conscience ne nous appartient pas. Celle de l'animal lui appartient, il coïncide avec elle. Il la « possède » et il est immédiatement imprégné par elle. Notre conscience morale à nous n'est que dans la reconnaissance. On ne l'aurait pas autrement. En tuant quelqu'un, on tue la condition d'existence de sa propre prétention à la conscience et à la reconnaissance par l'autre, qui implique la reconnaissance de l'autre (celles-ci sont structurellement réciproques, même si, dans la formation humaine, c'est la reconnaissance par l'autre qui précède puisque l'enfant naît dans l'animalité et

non immédiatement dans l'humanitude symbolique). Au fond, on ne tue pas instrumentalement ou indifféremment, pulsionnellement, quelqu'un avec qui on peut discuter. Comme je l'ai dit, il y a un pacte de reconnaissance à l'origine du langage, on entre dans le pacte.

Et cela pose alors un problème avec les animaux auxquels on a appris à parler et avec lesquels on parvient à communiquer conceptuellement. On a fait des expériences avec des singes qui commencent à parler d'une manière effective, c'est-à-dire conceptuelle. Certains peuvent donc y accéder, même s'il s'agit d'un conditionnement. Mais l'enfant aussi est conditionné, et c'est d'ailleurs en les élevant « comme des enfants » que l'on est parvenu avec certains singes à des résultats concluants et impressionnants. Une guenon à qui on a appris plus de 300 mots et des structures grammaticales déjà très élaborées, y compris celles des temps verbaux, du conditionnel, de l'interrogatif, de la sollicitation et de la demande d'autorisation, est parvenue à former des concepts qu'on ne lui avait jamais appris et à construire des signes linguistiques correspondants : par exemple à former l'expression oiseau d'eau lorsqu'on lui montrait pour la première fois un cygne. Elle a aussi dessiné un oiseau et une fleur, en disant que c'était un oiseau et que c'était une fleur lorsqu'on lui a demandé ce qu'elle avait dessiné. Il s'agit là indéniablement de concepts représentatifs, et non plus de simples signes communicationnels immédiats. Elle, cette guenon avec qui on parle, on ne peut plus la tuer comme ça, pour la manger par exemple comme un veau ou comme un poulet. Au pire, on fera une euthanasie, parce qu'elle est déjà dans le langage humain, et donc dans la conscience humaine. Entre l'homme et l'animal, il n'y a donc pas l'homme et l'animal, il n'y a donc pas un saut infranchissable séparant deux mondes étanches.

La science pourrait arriver à coupler l'homme et l'animal ? Cette expérience-là aurait-elle un sens ?

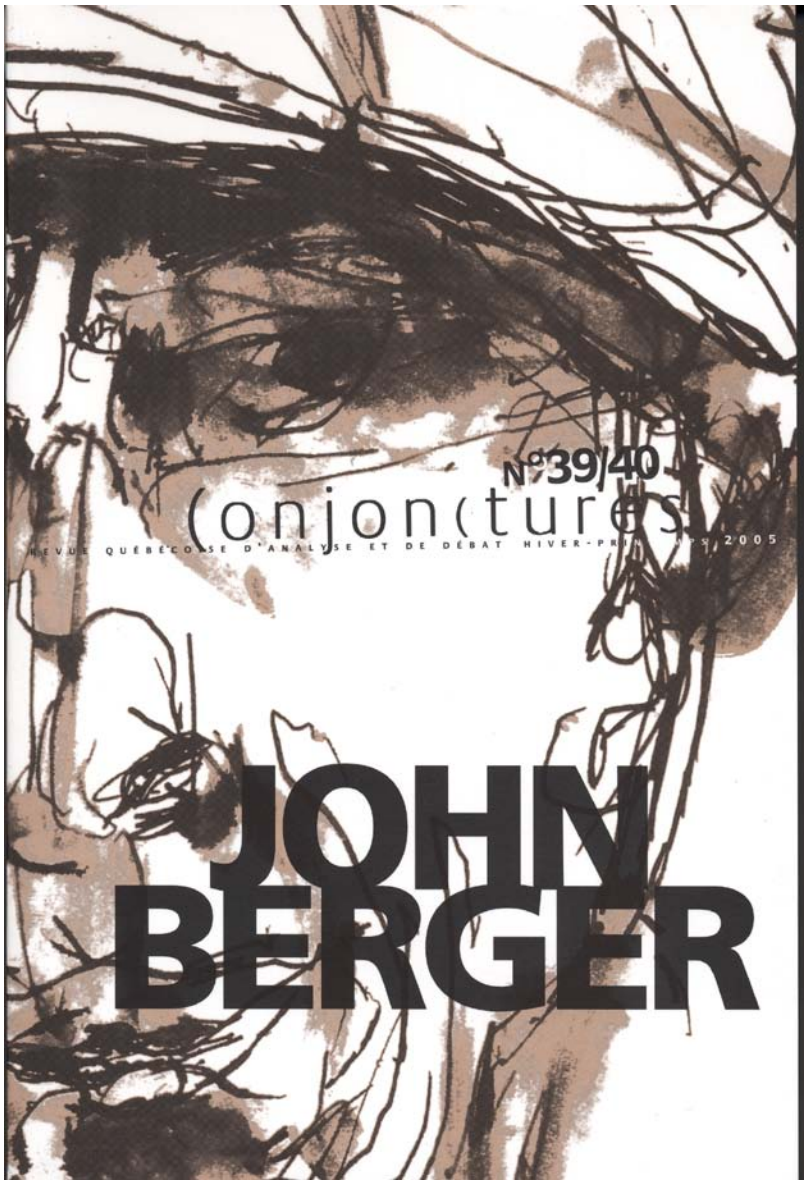
De même qu'on peut greffer des gènes de poissons sur des tomates, on pourra « produire » des embryons croisés d'homme et de singe, et progressivement toutes sortes d'autres hybrides animaux-humains. Comme l'humanitude n'est pas essentiellement une question d'espèce biologique, mais de participation symbolique et culturelle, cela fera des *enfants* et il faudra élever ces enfants. On peut prévoir que ce seront des enfants assez particuliers, probablement difficiles et malheureux.

Références

Adolf Portmann, *La forme animale*, Paris, Gallimard, 1961.

André Pichot, *Petite phénoménologie de la connaissance*, Paris, Aubier, 1991.

Michel Freitag, *Dialectique et Société*, Vol. I : *Introduction à une théorie générale du symbolique*, Montréal, St-Martin, et Lausanne, L'Âge d'Homme, 1986.



N° 39/40

Conjonctures

REVUE QUÉBÉCOISE D'ANALYSE ET DE DÉBAT HIVER-PRINTEMPS 2005

JOHN BERGER

En dessinant

par John Berger
(1953)

Pour l'artiste, dessiner, c'est découvrir. Et il ne s'agit pas ici d'une phrase astucieuse, c'est tout ce qu'il y a de plus littéralement vrai. C'est l'acte concret de dessiner qui force l'artiste à regarder l'objet en face de lui, à le disséquer avec l'œil de son esprit et à le reconstruire ; ou, s'il dessine de mémoire, qui le force à draguer le fond de son cerveau pour découvrir le contenu de sa propre réserve d'observations passées. C'est un lieu commun, quand on enseigne le dessin, de dire que tout est dans le processus spécifique du regard. Une ligne, une zone de ton, n'est pas vraiment importante en tant que trace de ce que vous avez vu, mais dans ce qu'elle vous conduira à voir ensuite. En suivant sa logique pour vérifier son exactitude, vous trouverez la confirmation ou le démenti dans l'objet lui-même ou dans le souvenir que vous en avez. Toute confirmation ou infirmation vous rapproche de l'objet, jusqu'à ce que finalement, pour ainsi dire, vous soyez en lui : les traits que vous avez dessinés ne marquent plus le contour de ce que vous avez vu, mais le contour de ce que vous êtes devenu. Peut-être tout cela sonne-t-il inutilement métaphysique. En d'autres termes, on pourrait dire que chaque signe que vous avez tracé sur le papier est une pierre plate sur laquelle vous marchez pour en atteindre une autre, jusqu'à ce que vous ayez traversé votre sujet, comme si c'était une rivière, jusqu'à ce que vous l'ayez laissé derrière vous.

Ceci est très différent du processus ultérieur qui consiste à peindre une toile « finie » ou à sculpter une statue. Là, vous

ne traversez pas votre sujet, mais vous cherchez à le recréer et à vous y loger. Chaque coup de pinceau ou de ciseau n'est plus une pierre sur laquelle marcher mais une pierre qui a sa place dans une construction planifiée. Un dessin, c'est l'enregistrement autobiographique de la découverte d'un événement — vu, retrouvé ou imaginé. Un travail « fini », c'est une tentative de construire un événement en tant que tel. En ce sens, il est significatif de comprendre que c'est seulement quand l'artiste a atteint un niveau relativement élevé de liberté individuelle autobiographique que les dessins, comme nous les comprenons désormais, commencent à exister. Dans une tradition hiératique, anonyme, ils sont non nécessaires. (Je devrais peut-être souligner ici que je parle des dessins de *travail*, des études — bien qu'un dessin de travail ne soit pas forcément réalisé dans le cadre d'un projet particulier. Je ne parle pas des dessins au trait, des illustrations, des caricatures, de certains portraits ou travaux graphiques qui peuvent à bon droit prétendre à être des travaux « finis ».)

Un certain nombre de facteurs techniques élargissent souvent cette distinction entre une esquisse et un travail « fini » : le temps plus long qui est nécessaire pour peindre une toile ou sculpter un bloc de pierre ; l'échelle plus grande du travail ; le problème d'avoir à s'occuper simultanément de couleur, de qualité de pigment, de nuance, de texture, de grain, *etc.* — la sténographie propre au dessin est relativement simple et directe. Mais, néanmoins, la distinction fondamentale est dans le fonctionnement de la tête de l'artiste. Un dessin est essentiellement un travail privé, lié aux besoins propres de l'artiste, une statue ou une toile « finie » est essentiellement un travail public, un travail *présenté* — lié bien davantage aux exigences de la communication.

Il en découle une distinction semblable du point de vue du spectateur. Devant une peinture ou une statue, il a tendance à

s'identifier au sujet, à interpréter les images pour elles-mêmes ; devant un dessin, il s'identifie avec l'artiste, se servant des images pour acquérir l'expérience consciente de voir comme s'il voyait à travers les yeux de l'artiste.

Comme je regardais la feuille blanche de mon carnet de croquis, j'étais plus conscient de sa hauteur que de sa largeur. C'étaient les bords du haut et du bas qui étaient névralgiques, car, entre les deux, j'avais à reconstruire la façon qu'il avait de s'élever du sol ou, si l'on pense à l'inverse, la manière dont il se maintenait au sol. L'énergie de la pose était principalement verticale. Tous les petits mouvements latéraux des bras, le cou tourné, la jambe qui ne soutenait pas son poids, étaient reliés à la force verticale, comme les branches pendantes et traînantes d'un arbre sont liées à la hampe verticale du tronc. Mes premiers traits devaient exprimer cela ; devaient le faire tenir debout comme une quille mais, en même temps, devaient impliquer que, contrairement à une quille, il était capable de mouvement, capable de réajuster son équilibre si le sol venait à pencher, capable pour quelques secondes de bondir en l'air contre la force verticale de la gravité. Cette capacité de mouvement, cette tension de son corps, irrégulière et temporaire plutôt qu'uniforme et permanente, devaient être exprimées en relation avec les bords du papier, avec les variations des deux côtés d'une ligne droite allant du creux du cou au talon de la jambe soutenant son poids.

Je cherchais les variations. Sa jambe gauche supportait son poids et donc le côté gauche de son corps, le côté à l'arrière-plan, était tendu, soit droit, soit anguleux ; le côté le plus proche, le droit, était en comparaison détendu et fluide. Des lignes arbitraires latérales couraient au travers de son corps, allant de tracés courbes à des points aigus — comme les torrents qui ruissellent des collines vers les ravins abrupts et étroits de la façade des falaises. Mais, bien sûr, ce n'était pas

si simple. Sur son côté relâché, le plus proche, son poignet était tendu et la dureté de ses articulations rappelait la ligne ferme de ses côtes de l'autre côté — comme les cairns sur les collines rappellent les falaises.

Je commençai maintenant à voir de façon différente la surface blanche du papier sur laquelle je m'apprêtais à dessiner. De page propre et lisse, elle devint espace vide. Sa blancheur devint une zone de lumière opaque et infinie au travers de laquelle il était possible de se mouvoir mais pas de voir. Je sus que, quand je tracerai une ligne sur elle — ou *à travers* elle —, j'aurais à contrôler la ligne, pas comme le conducteur d'une voiture, sur un seul plan : mais comme le pilote dans l'air, le mouvement étant possible dans les trois dimensions.

Cependant, quand je marquai un point, quelque part entre les côtes les plus proches, la nature de la page changea encore une fois. La zone de lumière opaque cessa tout à coup d'être sans limite. Toute la page était changée par ce que j'avais dessiné, comme l'eau d'un récipient en verre change dès que vous y mettez un poisson. C'est alors le poisson seul que vous regardez. L'eau devient simplement la condition de sa vie et l'endroit où il peut nager.

Puis, comme j'allai de l'autre côté du corps pour esquisser le contour de l'épaule la plus éloignée, un autre changement se produisit encore. Ce n'était pas juste comme si on mettait un autre poisson dans le récipient. La deuxième ligne altéra la nature de la première. Alors qu'auparavant la première ligne n'avait pas de but, maintenant sa signification était fixée et confirmée par la deuxième. Ensemble, elles maintenaient en place les côtés de la zone qui se trouvait entre elles, et cette zone, tendue par la force qui avait d'abord donné à toute la page la possibilité de la profondeur, se détacha en suggérant une forme compacte. Le dessin avait commencé.

La troisième dimension, la compacité de la chaise, du corps, de l'arbre, est, au moins en ce qui concerne nos sens, la preuve même de notre existence. Comme je regardais le modèle, je m'émerveillai du simple fait qu'il *fût* compact, qu'il occupât l'espace, qu'il fût bien davantage que le résultat de dix mille visions de lui considérées de dix mille points de vue différents. Dans mon dessin, qui était forcément une seule vision, d'un seul point de vue, j'espérais peut-être laisser entrevoir ce nombre illimité d'autres facettes. Mais pour l'instant, il s'agissait seulement de construire et de raffiner des formes jusqu'à ce que leurs tensions commencent à ressembler à celles que je voyais sur le modèle. Il aurait été bien sûr facile, par quelque erreur d'exagération, de faire éclater le tout comme un ballon ; ou tout aurait pu s'effondrer comme de l'argile trop fine sur le tour du potier ; ou se déformer irrémédiablement et perdre son centre de gravité. Néanmoins, la chose était là. Les possibilités infinies et opaques de la feuille blanche étaient devenues singulières et claires. Ma tâche maintenant consistait à coordonner et à mesurer ; pas à mesurer en pouces comme quelqu'un pourrait mesurer une once de raisins secs en les comptant, mais à mesurer selon le rythme, la masse et le déplacement : évaluer les distances et les angles comme un oiseau volant à travers un treillis de branches ; visualiser le plan du sol comme un architecte ; sentir la pression de mes lignes et de mes griffonnages par rapport à la surface du papier, comme un marin sent sa voile qui faseye ou se tend pour tirer un bord plus ou moins près de la surface du vent.

J'évaluai la hauteur de l'oreille par rapport aux yeux, les angles du triangle gauchi formé par les deux mamelons et le nombril, les lignes latérales des épaules et des hanches — penchant l'une vers l'autre pour éventuellement se rencontrer, la position relative des phalanges de la main la plus éloignée, directement au-dessus des orteils du pied en arrière-plan. Je ne cherchai cependant pas seulement ces propor-

tions linéaires, les angles et les longueurs de ces bouts de corde imaginaires tendus d'un point à un autre, mais aussi le rapport entre les plans, entre les surfaces qui avancent et s'éloignent.

Si l'on regarde l'anarchie des toits d'une ville sans plan d'urbanisme, on trouve les mêmes angles d'éloignement dans les pignons et les lucarnes de maisons tout à fait différentes — de sorte que si l'on étirait un plan particulier quelconque au travers de tous les plans intermédiaires, il coïnciderait sans doute parfaitement avec un autre ; exactement de la même manière, on trouve des extensions de plans identiques dans différentes parties du corps. Le plan qui descendait en pente depuis le haut de l'estomac jusqu'à l'aine coïncidait avec celui qui, vers l'arrière, allait du genou le plus proche au bord extérieur tranchant du mollet. L'un des plans intérieurs, doux, tout en haut de la cuisse de la même jambe, coïncidait avec un petit plan qui s'éloignait en contournant le tracé du muscle pectoral en arrière-plan.

Et ainsi, comme une sorte d'unité prenait forme et que les lignes s'accumulaient sur le papier, je pris conscience une fois de plus des tensions réelles de la pose. Mais cette fois avec plus de subtilité. Il ne s'agissait plus seulement de réaliser cette tension verticale prédominante. J'étais devenu plus intimement lié à la silhouette. Même les plus petits phénomènes avaient acquis une urgence et je devais résister à la tentation d'exagérer toutes les lignes. J'entrais dans les espaces estompés et cédais aux formes qui émergeaient. Je me mis aussi à corriger : en dessinant par-dessus et en travers des premiers traits pour rétablir les proportions ou pour trouver une façon d'exprimer certaines découvertes moins évidentes. Je vis que la ligne qui tombait du centre du torse depuis le creux du cou, entre les mamelons, sur le nombril et entre les jambes, était comme la quille d'un bateau, que les côtes formaient une coque et que la jambe au premier plan, détendue,

traînait dans son mouvement vers l'arrière comme une rame à la dérive. Je vis que les bras, pendant de chaque côté, étaient comme les brancards d'une charrette, et que la courbe extérieure de la cuisse qui portait le poids du corps était comme le pourtour rigidifié de la silhouette d'un crucifix. Et pourtant, ces images, bien que je les aie choisies avec soin, déforment ce que je cherche à décrire. J'ai vu et reconnu quelques faits anatomiques tout à fait ordinaires ; mais je les ai aussi ressentis physiquement — comme si, en un sens, *mon* système nerveux avait habité *son* corps.

Je peux décrire plus directement quelques-unes des choses que j'ai reconnues. Je remarquai comment, sous le pied de la jambe dure, plantée, qui supportait le poids du corps, il y avait un espace dégagé sous l'arche du cou-de-pied. Je remarquai comment, subtilement, la paroi abdominale raide s'élidait dans les plans atténués et soudés de la cuisse et de la hanche. Je remarquai le contraste entre la dureté du coude et la douceur vulnérable de l'intérieur du bras au même niveau.

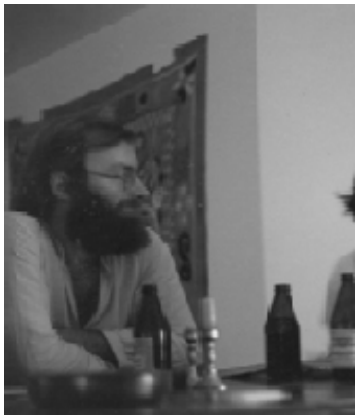
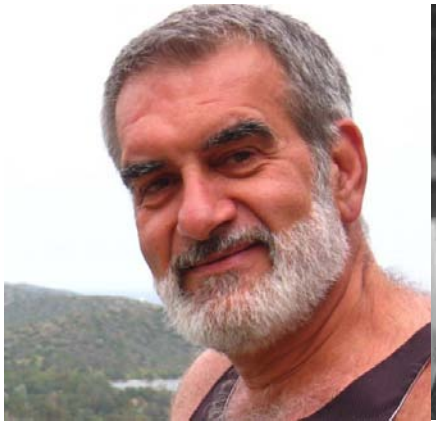
Alors, très vite, le dessin a atteint son moment de crise. Ce qui revient à dire que ce que j'étais en train de dessiner a commencé à m'intéresser autant que ce que j'aurais pu encore découvrir. Il y a un moment, dans chaque dessin, où c'est ce qui arrive. Et j'appelle cela un moment de crise parce qu'à ce moment-là, le succès ou l'échec du dessin est vraiment décidé. On commence désormais à dessiner selon les exigences, les besoins du dessin. Si le dessin est déjà un tout petit peu vrai, alors ces exigences vont sans doute correspondre à ce que l'on peut encore découvrir par une recherche en règle. Si le dessin, au fond, est faux, elles accentueront l'erreur.

Je considérai mon dessin en cherchant à voir ce qui avait été déformé : quelles lignes ou quels ombrages avaient perdu leur nécessaire importance d'origine au milieu des autres ; quels gestes spontanés étaient passés à côté d'un problème, quels autres avaient été instinctivement justes. Cependant,

même ce processus n'était qu'en partie conscient. À certains endroits, je pouvais clairement voir qu'un passage était maladroit et exigeait qu'on vérifie ; à d'autres, je permettais à mon crayon de voltiger — un peu à la manière d'une baguette de sourcier. Une forme se ferait jour, entraînant le crayon à faire un ombrage qui pourrait accentuer à nouveau sa distance ; une autre pousserait le crayon à appuyer une ligne, ce qui pourrait la projeter plus en avant.

Maintenant, quand je regardais le modèle pour vérifier une forme, je le regardais différemment. Je le regardais, pour ainsi dire, avec plus de connivence : pour trouver uniquement ce que je voulais trouver.

Alors, la fin. À la fois ambition et déception. Alors même qu'à mes yeux mon dessin et l'homme en chair et en os coïncidaient — de sorte que, pour un moment, il n'était plus un homme qui posait mais un habitant du monde que j'avais à moitié créé, une expression unique de mon expérience — alors même que je voyais cela avec l'œil de mon esprit, je voyais en fait à quel point mon petit dessin était inadéquat, fragmentaire, maladroit.

Je tournai la page et entrepris un autre dessin qui commençait là où le précédent s'était arrêté. Un homme debout, son poids plutôt sur une jambe que sur l'autre…

Traduction : Véronique Dassas et Jean-Michel Sivry.