

# ITHAQUE

Volume 1 • numéro 2 • avril 2002

Le journal de

philosophie

des étudiants de l'Université de Montréal



Jacques-Louis David - Le serment des Horaces - Paris, musée du Louvre

Là se dresse la porte donnant  
sur les chemins de la Nuit et du Jour  
- Parménide



## Comité de rédaction

**Dominique Lepage**  
Platon  
rédactrice en chef

**Alexis Lapointe**  
Habermas  
responsable des communications

**Dave Anctil**  
Weber  
administrateur

**Nino Gabrielli**  
Grevisse  
correcteur en chef

**Louis-Philippe Joly**  
Pythagore  
Ombudsman

## Prochain numéro :

### dossier l'esthétique

La date de tombée sera fixée en septembre 2002. Les textes doivent être d'une longueur maximale de dix pages à interligne double.

Nous n'accepterons **qu'une seule** version de chaque texte. Il faut aussi mettre les notes en **fin de document**.

Les étudiants des autres départements qui aimeraient nous faire part de leurs réflexions sont les bienvenus.

Envoyez vos textes à *Ithaque* à l'adresse suivante :  
journal\_ithaque@hotmail.com

ISSN : 1703-1001

Association des étudiants de philosophie  
de l'Université de Montréal

- 4 **Éditorial**  
Dominique Lepage
- 4-5 **Pourquoi acheter du café équitable est une responsabilité individuelle et sociale et où s'en procurer sur le campus**  
Nino Gabrielli
- 6 **La B.D. : Ce brave Meletos**
- 7 **Dossier sur la philosophie politique**
- 8-11 **La lumière du domaine public : Hannah Arendt et le dialogue avec les Anciens**  
Dave Anctil
- 12-16 **Faut-il avoir peur du vertige de babel?**  
Abdenour Berkani
- 17-19 **Le chemin de la politique pensé comme continuité de la vie : une route parfois bien glissante**  
Paul Le Bas
- 20-25 **La nation comme fonction et le principe de territorialité comme critère d'exclusion**  
Benoît Dubreuil
- 25-29 **Reposer la question nationale**  
Mathieu Bock-Côté
- 30 **La B.D. Ma douce Xanthippe**
- 31-37 **Politique et philosophie : un entretien avec le philosophe Jean Roy**  
Par Dave Anctil
- 38-41 **Autour de la nouvelle traduction de la République de Platon : un entretien sur le travail de traducteur avec le professeur Georges Leroux**  
Par Nino Gabrielli
- 42-45 **La solitude d'Orphée**  
Dominique Lepage

# Éditorial

Le premier numéro d'*Ithaque* semble avoir reçu un accueil appréciablement enthousiaste. Aussi avons-nous décidé de récidiver. Nous vous présentons fièrement le second numéro, qui mijote depuis quelques mois dans les cuisines de l'équipe de rédaction...

Mentionnons que ladite équipe a connu quelques changements en cours de route. Notre méticuleuse Grévisse, Catherine Leroux, a dernièrement quitté l'équipe de rédaction. Nous tenons à la remercier pour son travail ainsi que pour l'enthousiasme avec lequel elle a participé à nos ludiques réunions et congrès... Nous nous rappellerons son incontournable mot journalistique : « La une est morte, vive la une ! ». Lui faisant écho, nous dirons : Grévisse est mort, vive Grévisse ! Catherine a laissé sa place à Nino Gabrielli, à qui nous souhaitons la bienvenue en terre d'*Ithaque*.

Nous vous présentons donc, dans ce numéro, un dossier consacré à la philosophie politique, un domaine de pensée qui semble rassembler plusieurs étudiants au département de philosophie de l'Université de Montréal. Plusieurs, étudiants et professeurs, ont fait honneur à notre invitation et ont offert des contributions dont l'ensemble est plus qu'intéressant.

Le bouillonnement actuel des grands bouleversements mondiaux en vue d'une controverse mondialisation, où se heurtent, entre autres, les élans du nationalisme et du cosmopolitisme, nous rappellent avec toujours plus d'insistance aux questionnements sur l'appartenance, l'identité, nationale et individuelle, le sens de la citoyenneté... Sommes-nous ou faut-il être... Citoyens du monde ? Citoyens d'une nation ? Et alors, selon quels critères ? ... Citoyens d'une nation québécoise ?

Les contributions reçues proposent à ce sujet un parcours riche et substantiel, dont une entrevue avec M. Jean Roy, qui a pensé avec une grande acuité les dangers des excès de ce qu'il appelle *Le Souffle de l'espérance*. Fidèle à la tradition philosophique, certains textes mettent à profit le riche et incontournable enseignement des Anciens. À ce sujet, M. Georges Leroux nous a accordé une entrevue au sujet de sa nouvelle traduction de *La République* de Platon.

Mais, au risque de décevoir ceux qui s'attendaient à pouvoir à nouveau lancer l'outrageux qualificatif d'« interminable » concernant mon éditorial, je ne m'étendrai pas ici davantage. Je me contenterai de remercier chaleureusement tous ceux qui ont contribué à la réalisation de ce second numéro d'*Ithaque*, et de souhaiter au lecteur d'y faire un agréable séjour !

NINO GABRIELLI

## Pourquoi acheter du café équitable est une responsabilité individuelle et sociale et où s'en procurer sur le campus

« [...] aucune société ne peut fonder son confort et sa paix sur l'exploitation des sociétés lointaines. »

Wajdi Mouawad,

*Lettre ouverte aux gens de mon âge,*  
Le Devoir, 27 septembre 2001

Il est grand temps que la société occidentale se penche sérieusement sur les fondements de sa prospérité, de son confort, de son luxe immonde. Car ce luxe, le plus souvent, engourdit et aveugle la conscience et le souci altruiste ; nous voulons dire : derrière cette table où nous écrivons, ces pneus qui nous mènent aux quatre coins de la ville, au soleil bleu blanc rouge de nos désirs, derrière le morceau de chocolat offert candidement à l'amoureuse, se cachent sang et sueur d'êtres humains, labeur et douleur. Nous ne nous

appesantirons pas sur le sujet. La responsabilité est quelque chose qui se sent de l'intérieur, qui transcende les normes, qui se vit ; qui se *réalise*. Nous voulons vous entretenir de choses concrètes, concerner. Nous voulons vous parler de café équitable.

En deux mots, qu'est-ce au juste que le café équitable ? Selon le site Internet [www.cafevrac.com](http://www.cafevrac.com), pour pouvoir se prévaloir de l'appellation « équitable », un organisme de commerce équitable (O.C.E.) doit répondre aux normes

suivantes : acheter directement et de façon régulière aux coopératives de petits producteurs à un prix qui tient compte de leur besoin (ce qui leur permet d'investir dans le développement durable de leur communauté), tout en leur fournissant des prêts avantageux et en payant à l'avance une partie de la récolte. Les O.C.E. s'engagent, de plus, à sensibiliser les consommateurs aux enjeux du commerce international. Les producteurs impliqués doivent, quant à eux, assurer le partage équitable des revenus et la participation des paysans à la gestion de leur organisation en plus d'utiliser des techniques agricoles respectueuses de l'environnement. De ces seules balises, le café équitable a donc un net avantage, côté justice sociale, sur celui des grands producteurs. Il élimine la barrière des distributeurs qui, en s'octroyant un profit

prohibitif, favorisent l'écart entre les très riches et les très très pauvres dans les pays du café.

La fin de la dictature des lois du marché signifie aussi que des conditions de travail et un salaire relativement décentes peuvent être alloués aux ouvriers du café. Nul besoin, vraiment, d'en dire plus. Café équitable : café intelligent. Café responsable, fer de lance et symbole d'une nouvelle consommation qui inévitablement verra le jour à travers une prise de conscience graduelle à l'intérieur de notre génération. Vendu en grains, ce café est un peu plus cher que le café traditionnel. Plus onéreux, il serait ridicule, cependant, de le juger par son prix de vente. Bien sûr qu'il est plus dispendieux, puisqu'il n'est pas le fruit de l'exploitation ouvrière. Comme nous le laissons entendre plus haut, il faut que le regard du consommateur se projette derrière l'écran créé par les prix chocs et songe un peu aux conséquences de ses achats. Le coût du café équitable se rapproche sensiblement de ce que pourrait être celui du café en général s'il était produit honnêtement. L'argument monétaire ne tient tout simplement pas : choisir un café simplement

par son prix dans une situation où les deux types de produits (équitable/non-équitable) sont à notre portée et où nous connaissons les vertus du commerce équitable est un acte d'indifférence méprisante.

Il n'y a pas de raison, pensons-nous, lorsque nous avons ces informations, de continuer à acheter notre café Van Houtte à la cafétéria de l'Université (qui est, soit dit en passant, approximativement deux fois plus cher que le café équitable vendu dans les cafés étudiants du campus). Ni de se procurer, pour le caprice du goût (le café équitable est d'excellente qualité), ou d'autres raisons du même type, un café commercial plutôt qu'équitable, si ce dernier nous est accessible. Justifierions-nous l'abus de sociétés lointaines par les caprices du palais? Certes pas, s'il nous reste un fond d'humanité. Acheter du café équitable est un excellent moyen pour combattre l'invisible injustice engendrée par la consommation irréfléchie. Par ailleurs, c'est une façon, pour les intéressés, de tirer une balle dans le pied du capitalisme, de cesser de financer un parti, une idéologie que nous répugnons tous. Pour que le feu de l'enfer arrête de brûler, il nous

suffit de couper l'oxygène (et quand je dis enfer, je pèse mes mots). Il n'est pas faux de nommer Maxwell House, Folgers, Nabob, Nike, Gap, McDonald's aussi (pour ne nommer qu'eux), des « partis politiques ». Par leurs poids économique et social (l'un étant synonyme de l'autre), ces partis privés sont au centre des décisions politiques occidentales. Acheter de manière éthique, finalement, c'est cesser de faire collusion avec quelques énormissimes industries, qui rabaisent sous le signe du marché et du dollar l'implacable dignité humaine. La plupart des Cafés étudiants sur le Campus vendent du café équitable et ce, pour moins cher que les autres cafés de l'Université. Combien de temps encore lèverons-nous notre tasse à la honte? Il est grand temps de s'ouvrir les yeux. Tout cela ne signifie pas d'être parfait et d'adopter une forme de missionnariat de la consommation, mais est une sommation à faire sa part...

Eh oui, comme quoi la philosophie, en plus de ne servir à rien, peut servir à quelque chose. Et sur ce dernier point, je ne suis pas ironique.

### Quelques cafés étudiants utilisant du café équitable sur le campus...

---

Café d'Aménagement, pavillon Darlington, local 0056

---

Café de chimie « Café-in », pavillon principal, local G-717

---

Café d'anthropologie, pavillon Lionel-Groulx, local C-3029

---

Café de droit « Acquis de droit », pavillon Maximilien-Caron, local A-2470

---

Café d'éducation, pavillon Marie-Victorin, local C-219

---

Café de géographie (pour l'instant, en sac seulement...), pavillon 520 Côte-Ste-Catherine, local 103

---

Café de Musique, pavillon de la Faculté de Musique, local b-261

---

Café des résidences, 2350 Édouard-Montpetit, rez-de-chaussée

---

...ces indications sont partielles et ont été fournies par les cafés qui ont répondu à notre appel.

### Quelques cafés qui n'offrent pas du café équitable et que nous vous encourageons à boycotter...

---

Cafétéria du 3200 Jean-Brillant

---

Toutes les succursales de *A.L. Van Houtte* de l'Université

---

#### Pour plus d'informations, sur Internet :

---

(Sur le commerce équitable et son histoire...)

---

[www.transfairusa.org](http://www.transfairusa.org)

---

[http://www.equiterre.qc.ca/cafe/intro\\_unjustecafe/introcafe.html](http://www.equiterre.qc.ca/cafe/intro_unjustecafe/introcafe.html)

---

<http://www.cafe-frac.com/equitable.html>

---

<http://incommon.web.ca/francais/cafe/texte.html>

---

(Pour connaître les 57 points de vente montréalais...)

---

<http://www.transfair.ca/coffee/retail.html>

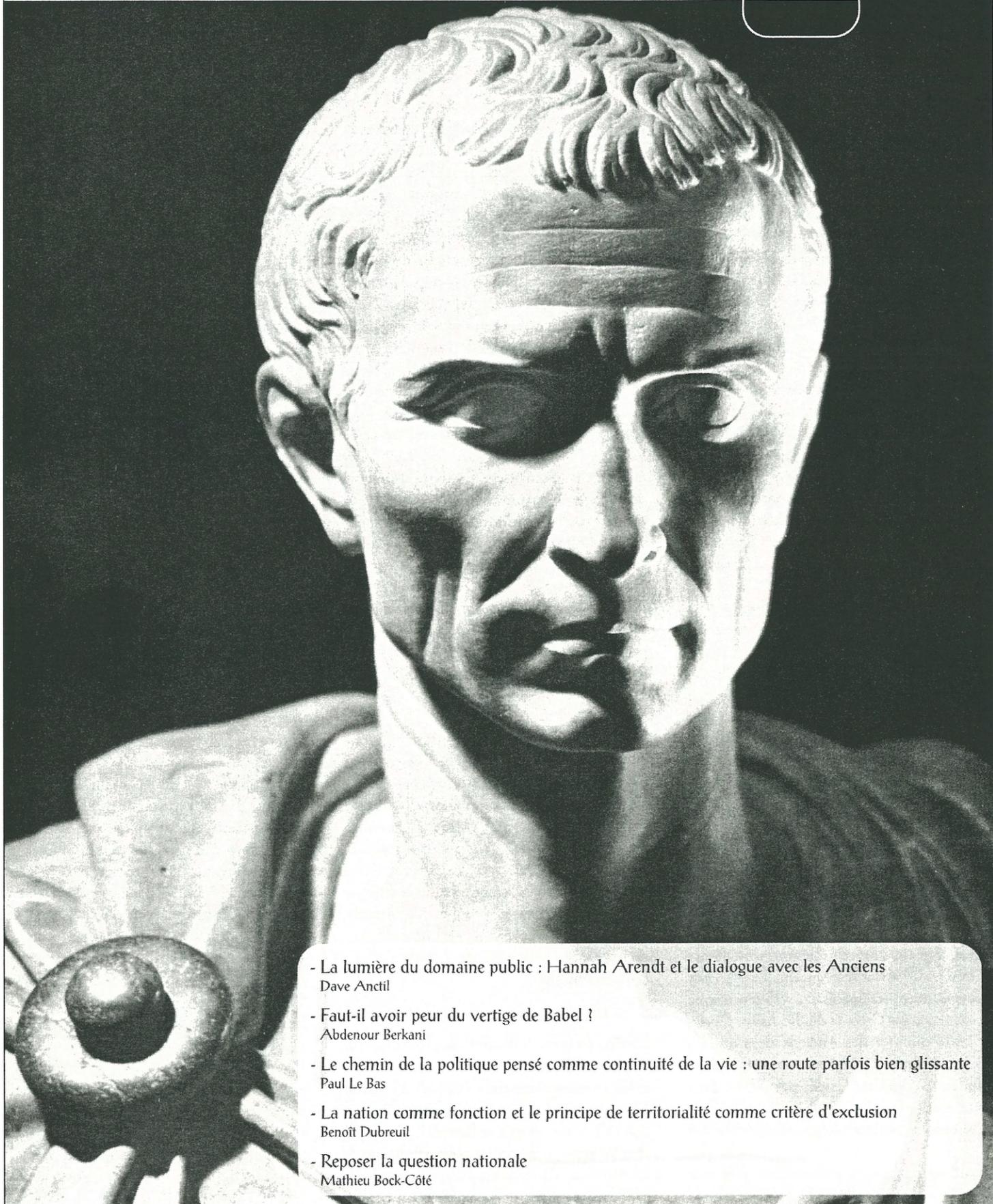
---

# CE BRAVE MELETOS



SOCRATE... HIPS!... TOI, LE SUPPOSÉ GRAND PENSEUR, DIS-MOI HIPS! SI CETTE COUPE EST À MOITIÉ PLEINE OU À MOITIÉ VIDE! ... HA, HA, HIPS! ...





- La lumière du domaine public : Hannah Arendt et le dialogue avec les Anciens  
Dave Ancil
- Faut-il avoir peur du vertige de Babel ?  
Abdenour Berkani
- Le chemin de la politique pensé comme continuité de la vie : une route parfois bien glissante  
Paul Le Bas
- La nation comme fonction et le principe de territorialité comme critère d'exclusion  
Benoît Dubreuil
- Reposer la question nationale  
Mathieu Bock-Côté

# La lumière du domaine public :

## Hannah Arendt et le dialogue avec les Anciens

Les Anciens. Le simple fait de prononcer ce nom nous ramène, semble-t-il, à un passé qui ne nous appartient plus, à un âge héroïque dont nous ne savons plus mesurer la valeur. Il n'y a jamais eu époque aussi peu consciente de la guerre que la nôtre. Les Anciens vivaient pour leur part à un âge où le conflit armé était perpétuel. N'empêche, les Grecs inventèrent la démocratie et la philosophie. Les Romains réussirent à donner à ce monde chaotique une certaine unité, un ordre de paix, en construisant par la guerre, mais aussi par la culture, la politique et les techniques, l'Empire qui devint la source de la puissance occidentale.

Une grande pensée contemporaine assume l'héritage des Anciens autrement que par un travail philologique. Je veux parler de celle de Hannah Arendt, Juive allemande exilée aux États-Unis pendant la guerre. Contrairement à Léo Strauss (lui aussi exilé), qui ne voit pas grand chose de nouveau dans le monde moderne qui ne fût déjà expérimenté et pensé dans l'Antiquité, Hannah Arendt sait pour sa part mesurer la *différence* plus que personne. Pour elle, la modernité est radicalement coupée de ses origines anciennes. Le récit de cette déchirure historique commence avec *Les origines du totalitarisme* (1951). Cette œuvre monumentale est celle qu'Arendt poursuivra, au fond, toute sa vie.

Mais les pénétrantes et parfois déroutantes analyses de ce texte imposant n'arrivent pas à fonder un schème de pensée qui puisse interpréter la crise moderne. *Condition de l'homme moderne* (1958)<sup>i</sup> sera la réponse – elle aussi inachevée – à ce problème. Nous retrouvons ainsi notre programme modeste : Hannah Arendt et les Anciens. Car Arendt marque notre irrémédiable différence avec l'expérience des Grecs et des Romains. Quelle utilité à discuter des Anciens alors que les sciences humaines, analytiques et méthodiques, sont en plein essor ? Quelle pertinence dans cette méthode à la fois phénoménologique et historique, anthropologique et spéculative ?

Beaucoup reprochent à Arendt cette référence constante aux Anciens.<sup>ii</sup> Nous reviendrons

plus loin à ce faux procès. Avant, nous aimerions toutefois identifier ce qui est au cœur de sa critique de la modernité : *la perte de sens du politique comme domaine public et comme action*. Car la politique présuppose l'existence d'un domaine public, d'un « espace » aux sens physique et symbolique où pourra se jouer le « jeu » politique, impliquant à la fois la « coopération » et la « compétition ». Nous ne pouvons ici, pour des raisons évidentes d'espace, résumer toute l'ampleur de l'anthropologie phénoménologique de *Condition de l'homme moderne*, qui distingue les domaines de la *vita activa* (en opposition à la *vita contemplativa*) : ceux du travail, de l'œuvre et de l'action. C'est pourtant dans cette interprétation des domaines d'activité humaine qu'Arendt construit aussi sa critique de la modernité, en montrant les processus subversifs du domaine politique à l'œuvre dans l'histoire, processus qui entraînent une série d'aliénations pour l'homme moderne. Nous nous contentons dans cet article de comprendre l'action dans sa relation au domaine public, et d'illustrer les expériences anciennes du politique qui lui permettent de construire sa phénoménologie.

Cette vision phénoménologique du politique commence par une précision importante : « *En politique, plus qu'ailleurs encore, nous ne possédons aucun moyen permettant de distinguer entre l'être et l'apparence. Dans le domaine des affaires des hommes, l'être et l'apparence sont réellement une seule et même chose.* » (ER : 140-141) Cette sentence est à la fois le départ et l'arrivée de l'œuvre de Arendt. Voyons comment elle se traduit concrètement dans sa pensée de l'action et du domaine public.

### L'action et le domaine public

L'action est le mode d'activité qui révèle l'agent. Elle se comprend par les termes d'« initiative » et de « commencement ». (CHM : 231-238) L'homme peut initier des processus par son agir : c'est la source de sa liberté. Il peut aussi agir au sens où il commence quelque chose de nouveau, d'inattendu ; puisqu'il est unique, qu'il est lui-même un « commencement » en

venant au monde, l'homme est capable de se révéler lui-même en tant qu'individu. L'action est donc bien différente de l'œuvre (*work*) ou du travail (*labor*), car elle est, ainsi que son résultat, « intangible » : elle repose sur le « *réseau de relations et les histoires jouées* », c'est-à-dire sur l'interaction et la communication, inhérentes à chaque communauté politique. (CHM : 238-245) Ainsi, les actions ne « produisent » rien, mais elles peuvent engendrer des histoires, des monuments et des œuvres qui transmettront l'expérience et le sens des actions passées. Mais l'action dépend pour beaucoup d'un *contexte* qui la rend sinon possible, du moins signifiante : elle nécessite la pluralité, parce qu'« agir » veut aussi dire « agir en commun ». L'action implique alors une communauté politique et l'établissement d'un espace public *inter homines*.

Maintenant, voyons comment l'auteur thématise un tel concept de l'espace public. Dans *Condition de l'homme moderne*, Arendt affirme que le sens du mot « public » doit être interprété par rapport à deux phénomènes relatifs, mais néanmoins distincts. En premier, il signifie : « *tout ce qui paraît en public* », « *peut être vu et entendu de tous* », « *jouit de la plus grande publicité possible* ». (CHM : 89-92) En ce sens, la sphère publique est ce monde de l'apparence, de la manifestation ou encore de la phénoménalité. La réalité humaine est celle qui passe par les sens et par l'interprétation de cette sensibilité ; c'est aussi pourquoi l'homme a besoin d'un domaine public de l'apparaître *qui soit reconnu comme tel*, qui lui soit propre. Certes, les hommes connaissent aussi une vie privée, celle de l'intimité et de la subjectivité, mais cette réalité-là se prête mal à la publicité. L'amour, la souffrance et les autres expériences-limites ont une part d'incommunicabilité qui doit être reconnue et protégée selon Arendt. D'autres aspects de la vie intime n'ont pas la « dignité » de la publicité : n'ont pas, en d'autres mots, un rôle à jouer dans l'échange et la communication, parce qu'ils relèvent d'une expérience trop circonscrite, trop individuelle, et qui ne se partage donc point.

Ensuite, le mot « public » signifie : le « *monde lui-même en ce qu'il nous est commun à tous et se distingue de la place que nous y possédons individuellement.* » (CHM : 92-99) Par « monde », Arendt n'entend pas l'univers où la nature, mais bien les mondes créés par les hommes, ceux qu'ils ont construits en commun et qu'ils considèrent comme leur appartenant, mais qui leur sont aussi distincts. L'exemple que l'auteur emploie pour illustrer son propos est celui d'une table : celle-ci est commune à tous ceux qui sont assis autour d'elle, mais distincte de leur réunion; telle la sphère publique, elle possède sa réalité propre, elle « *relie et sépare en même temps les hommes.* » (CHM : 92) Cette double caractéristique du domaine public comme « communauté politique » – c'est-à-dire à la fois en tant qu'il relie et sépare, ou encore qu'il favorise la coopération tout en permettant la distinction – est d'une importance politique fondamentale : elle permet à une vie publique (une *res publica*) en communauté de prendre forme; mais, plus spécifiquement, elle rend aussi possible l'établissement d'un lieu de gestion du conflit (de l'*agôn*), donc d'un ordre politique qui structure les relations en vue du bien commun.

On voit ainsi que la sphère publique, l'espace proprement politique, est une condition existentielle fondamentale pour l'homme : elle crée les conditions d'une solidarité essentielle à la survie commune; elle permet au conflit (intérieur) de prendre une forme politique plutôt que violente; elle donne enfin la possibilité à l'homme d'être vu et reconnu, de s'illustrer et de magnifier une grandeur, une gloire. Ce dernier élément a été souligné par Aristote dans son *Éthique à Nicomaque*, en tant que la participation aux affaires communes permettrait à l'homme de s'immortaliser.<sup>iii</sup> Mais cette « immortalité terrestre », pour l'opposer à la vie éternelle dans un monde métaphysique, est intimement liée à la parole et à la transmission de cette parole par le récit (donc à l'existence et la survie de la communauté politique elle-même). C'est ce que les Anciens appelaient la *lumière du domaine public* (opposée à la noirceur du domaine privé, de l'*oikos* ou du *domus*). (CHM : 91)

Nous reviendrons à cette idée plus loin. Pour l'instant, il est essentiel de noter une autre implication existentielle fondamentale de la sphère publique à l'intérieur de la communauté politique. Cette caractéristique est à la fois le crépuscule et l'aurore de la pensée d'Arendt : il s'agit du fait de la *pluralité*

humaine. L'importance de ce concept pour Arendt prend le plus souvent cette forme : « [...] *ce sont des hommes [men] et non pas l'homme [Man], qui vivent sur terre et habitent le monde.* » (CHM : 41) Ce que le domaine public permet, c'est la rencontre d'individus en tant qu'individus, en tant qu'entités distinctes et uniques qui se voient et s'entendent, et, par un même mouvement, se *révèlent et se distinguent en partageant un même monde.* Le domaine public est le lieu par excellence de l'apparence, de la manifestation et de la révélation, mais aussi de l'interprétation et de la différenciation. Il est donc aussi et surtout l'espace commun qui unit et distingue les hommes par l'action. (CHM : 231) L'espace public les distingue et les conduit à *vouloir se distinguer* : à se prémunir à la fois contre le « non-apparaître » de la non-existence publique, de ce qui n'a aucune reconnaissance (par exemple l'esclave ou l'enfant), et à se prémunir aussi contre l'indifférenciation de l'anonymat et de l'esseulement. Une *manifestation* de la pluralité implique une certaine égalité et un minimum de distinction, et cet état de chose sous-tend une communauté politique, qui implique à son tour une compréhension commune, un sens commun pour que naissent un jugement, des pratiques et des accords.

La source de la *liberté* se trouve ainsi dans la pluralité humaine rendue possible uniquement à l'intérieur d'une communauté politique : la condition de cette pluralité, de sa manifestation et de sa réalisation, est donc l'existence d'un espace public dans lequel les hommes peuvent apparaître, pluriels, dans leur singularité. Mais si le domaine public permet la pluralité, il en dépend aussi fortement. S'il cesse d'être le lieu où se rencontrent des hommes distincts préparant l'action commune, il devient le lieu de l'indifférencié; cessant alors de révéler et de distinguer les acteurs, cet espace n'a plus de vie publique réelle et se tarit pour ne devenir qu'une « essence commune », qui n'a plus rien à voir avec la communauté politique *per se*. La concrétisation politique de la déperdition du domaine public, de sa perversion, est donc la domination et l'esseulement – deux caractères centraux du totalitarisme. Ces éléments anti-politiques, Arendt les identifie comme étant le propre du processus de la « montée du social » au cœur de la modernité. (CHM : chapitres II et VI)

Il convient donc de retrouver le sens du politique mis à mal plus que jamais dans la société moderne. C'est aussi pourquoi Hannah Arendt recherche chez les Anciens

une origine du politique qui puisse aussi s'inscrire en faux contre le processus de socialisation moderne.<sup>iv</sup>

### Grecs et Romains : la tradition fondatrice

Arendt est en dialogue constant avec les Anciens. Cela ne tient pas seulement à son « style » ou à son éducation classique-philosophique allemande; ce dialogue est beaucoup plus profond – et sûrement une marque indélébile de son ancien professeur, un certain Martin Heidegger... Nous ne pouvons faire ici une étude comparative entre ces deux penseurs, à la fois si opposés et si proches – particulièrement dans leurs rapports divergents avec les Anciens. Une telle comparaison rendrait justice à la nécessité de penser *dans* la tradition pour penser *contre* elle – du moins contre certaines de ses évolutions.<sup>v</sup>

Mais quelle est donc cette « tradition » à laquelle fait référence Hannah Arendt? Ici, nous entrons dans une *pensée* de l'histoire qui n'a rien à voir avec une *philosophie* de l'histoire. Arendt interprète le monde à l'aide des ressources du langage. Il n'y a rien là de contradictoire avec la politique, parce que celle-ci se réalise à travers celui-là. Ces fragments d'histoires disponibles nous permettent de comprendre des expériences aujourd'hui passées, mais qui gardent néanmoins toute leur signification selon Arendt : puisque la « culture » est devenue un « champ de ruines », cela nous permet de « découvrir le passé pour notre propre compte », de lire « ces auteurs comme si personne ne les avait lus avant nous ». <sup>vi</sup> Plutôt que de collectionner, de classer et de situer ces artefacts, comme le font les philologues, Arendt y trouve des ressources essentielles mais non suffisantes pour interpréter le monde politique d'aujourd'hui; mais aussi et surtout afin de *re-fonder* un langage politique à partir d'une tradition qui, bien que « brisée », nous reste néanmoins commune à tous : elle survit encore aujourd'hui dans notre vocabulaire, et ces traces sont d'autant plus des trésors de sens qu'ils sont chargés d'une sagesse pratique.<sup>vii</sup>

Ainsi, comment voudrions-nous écrire de la philosophie ou de la théorie politiques en évitant la « mélancolie des Anciens » (accusation récurrente adressée à Arendt par ses critiques), il faut bien admettre que toute notre culture philosophique, mais aussi notre culture politique, se définit constamment par rapport aux Grecs et aux Romains. Selon le mot d'Arendt : « *La polis grecque continuera*

d'être présente au fondement de notre existence politique [...] aussi longtemps que nous aurons à la bouche le mot "politique".<sup>viii</sup>

Mais si Arendt admet, souligne et témoigne du fait que le « fil de la tradition est rompu », pourquoi maintenir ce dialogue avec la tradition classique ? Parce que penser les expériences politiques des Grecs et des Romains ne revient pas simplement à éduquer notre jugement politique par l'Histoire. Il se trouve que les Anciens ont vécu une série de bouleversements politiques, révolutionnaires, qui sont riches des problèmes de cette tradition elle-même, ainsi que de son langage politique hérité. Cet héritage d'expériences politiques doit être reconnu et raconté, pour nous aider à « penser ce que nous faisons », afin de mesurer notre « condition ». (CHM : 38) Dans son article « Qu'est-ce que l'autorité » tout comme dans *Condition de l'homme moderne*, Arendt montre à quel point les expériences politiques grecque et romaine s'opposaient, même si la deuxième a beaucoup hérité de la première. Mesurons quelque peu cette opposition entre *polis* et *patria*.

Dans l'Antiquité, le *bios politikos* grecque passe historiquement de l'*agora* à l'intérieur de la *polis* grecque, à la *res publica* bien particulière de la *patria* romaine. La conception de l'acteur et du rôle politiques s'est donc aussi transformée.

À l'époque de la Cité-État, nous explique Arendt, l'« isonomie » garantissait l'égalité des citoyens : parce que les hommes étaient perçus comme « naturellement (*phusei*) inégaux », ils nécessitaient un artifice institutionnel (une *polis*) qui les rendraient « légalement égaux ». Le *nomos* grec instaure ainsi l'égalité entre les personnes, mais aussi leur liberté, à l'intérieur du domaine politique, en en faisant des citoyens. (ER : 39-40) La raison de cette interconnexion nécessaire entre l'égalité et la liberté se trouve donc dans une conception ancienne de la liberté citoyenne : en tant qu'elle est située et vécue dans le domaine public commun (*koinos*), qui s'oppose au domaine servile de la vie privée (*oikos*), et comme nécessitant aussi un artifice, la *polis*, ainsi que la présence et la reconnaissance des autres sur l'*agora*.<sup>ix</sup>

La véritable fondation de Rome, selon Arendt, commence avec le « consensus omnium » qui instaure la paix entre patriciens et plébéiens. Ensuite, la république romaine, avec son accent mis sur la loi (*lex*), amena des modifications

significatives à la vie publique en permettant une certaine exportation de la personnalité juridique en dehors de l'espace circonscrit de la *res publica*. Car, contrairement au *nomos* grec, la *lex* romaine n'est pas quelque chose de pré-politique, mais signifie plutôt originellement une « relation intime » qui lie des partenaires dans une promesse de coopération future. (ER : 276-277)

La différence que sous-tend cette compréhension de la loi prend alors toute son importance dans cette nouvelle personnalité juridique qu'implique la citoyenneté :

« La distinction entre une personne privée se trouvant à Rome et un citoyen romain était que ce dernier avait une *persona*, nous dirions aujourd'hui personnalité juridique ; c'était comme si la loi lui attribuait le rôle qu'il lui faudrait jouer sur la scène publique, à condition cependant que sa propre voix pût se faire entendre. [...] Sans la *persona*, il n'y aurait plus qu'un individu sans droits ni devoirs, un « homme naturel » peut-être – c'est-à-dire un être humain ou *homo* au sens premier de ce mot, qui désigne quelqu'un d'extérieur au domaine de la loi et au corps politique constitué par les citoyens, un esclave par exemple – mais assurément un être sans nulle signification politique. » (ER : 153-154)

*Lex* et *nomos* sont donc distincts, mais ils ont néanmoins un rôle politique commun fondamental selon Arendt :

« Une loi est donc quelque chose qui unit les hommes, et elle s'applique non par une action violente ou un diktat mais grâce à un accord et une convention. L'établissement de la loi, ce lien durable qui succède à la violence de la guerre, est donc lui-même lié à la parole et à la réplique, et par conséquent à quelque chose qui, d'après la conception grecque et la conception romaine, se trouvait au centre de toute dimension politique. »<sup>x</sup>

Mais la fondation de la *patria*, selon la trilogie de la tradition autorité-culture-religion, est bien différente selon Arendt de l'expérience grecque d'un espace politico-public des apparences à l'intérieur de la *polis*. Pour les premiers, cette fondation est à la fois unique et expansionniste, donc centralisée autour de Rome, mais initiant aussi un *Imperium* toujours grandissant ; pour les Grecs, la fondation est peu importante, répétable, parce que la politique prend naissance après cette fondation, qui devient en ce sens instrumentale par rapport à la vie publique qui y succède.

Les constitutions de Rome et d'Athènes s'opposent donc en ce que la première est unique, puissante, autoritaire et symbolique (« éternelle » selon l'expression), alors que la seconde est locale et instrumentale.

La différence entre Grecs et Romains se mesure ici par leurs insuffisances respectives. Les Romains ont initié une possibilité politique fondamentale, celle de la paix durable grâce à la *pax romana*, qui implique d'épargner les vaincus (*parcere subjectum*), mais relève aussi d'une législation stable ou « l'inviolabilité des accords et des traités (*pacta sunt servanda*) » est officialisée. (CHM : 310) L'expérience grecque de la politique ne pouvait surmonter ainsi les deux défauts principaux de l'action : son irréversibilité et son imprévisibilité. La solution politique à l'irréversibilité des processus enclenchés par l'action est l'instauration du pardon. (CHM : 301-309) Contre l'imprévisibilité des événements qui suivent les actions, on peut instituer la promesse. (CHM : 310-314) Les Romains sont donc ceux qui ont le plus à nous apprendre au sujet de la politique selon Arendt : ils ont mis au centre de leurs préoccupations la législation, la fondation politique et la relation publique institutionnalisée. La gloire de Rome réside donc d'abord dans le fait qu'elle donna à son Empire les institutions d'une paix stable et fondatrice du droit.

C'est aussi à l'aide d'une interprétation pénétrante et critique d'Aristote que Hannah Arendt construit sa propre pensée politique. Observons brièvement, en terminant, cette lecture critique.

Le chapitre II de *Condition de l'homme moderne*, « Le domaine public et le domaine privé », est une véritable entreprise généalogique des concepts politiques fondamentaux qui constituent la trame de toute la pensée d'Arendt : action ; parole ; distinction public/privé ; pluralité ; espace des apparences ; persuasion et jugement... Le *bios politikos* à l'intérieur de la *polis*, Aristote l'explique pour sa part à l'aide de deux définitions de l'homme devenues célèbres : l'homme en tant que *zôon politikon* (animal politique), et l'homme comme *zôon logon ekhon* (animal capable de langage). (CHM : 64) Ces définitions aristotéliennes de l'homme, explique Arendt, ne sont pas proprement d'Aristote, mais bien de l'expérience politique grecque de son temps. Le Stagirite tendrait plutôt à privilégier, comme son maître Platon, le *bios théôretikos*, mais à la différence de Platon, il voyait dans le citoyen

le modèle de la « vie bonne » – même si cette vie publique, pourtant libérée du monde esclave des « processus biologiques », lui semblait inférieure à l'existence recluse et contemplative du philosophe. (*CHM* : 74-75)

Chez Aristote, en effet, la distinction entre la *sophia* et la *phronèsis* recoupe la séparation métaphysique entre le monde « supra- » et « sub- » lunaire. Le premier est de l'ordre de la science métaphysique ; alors que le second monde, celui dans lequel nous habitons, est de l'ordre de la physique. Chez les Grecs et particulièrement chez Aristote, l'homme est un être politique et le bonheur (*eudaimonia*) est la fin de son action. Puisque le bonheur implique un certain degré d'autarcie, l'homme a besoin de la Cité pour le réaliser (la politique devient ainsi à la fois la fin et la condition de possibilité de l'éthique). L'action humaine, selon Aristote, est toujours circonstanciée, avec des facteurs et des contextes concrets et changeants, et le bonheur doit aussi être compris comme résultant d'une activité (*energeia*). Le bonheur est une activité de l'âme (*psychè*) conforme à l'excellence (l'*aretè*), il correspond ainsi à l'exercice différencié de la raison humaine, car la raison est de deux ordres : spéculative (*sophia*) et pratique (*phronèsis*). La contradiction dans ses écrits est ici à son apogée, car Aristote affirme à la fois que le bonheur dépend des relations humaines (bonheur pratique) et qu'il est à son summum dans la solitude autarcique du philosophe (bonheur théorique). Plusieurs passages de l'*Éthique à Nicomaque* nous indiquent qu'Aristote privilégiait néanmoins cette vie recluse qu'implique le soliloque philosophique...

Arendt reprend à son compte cette tension, qu'elle considère comme centrale à la tradition philosophique. La politique fut pensée par les philosophes, de Platon à Marx, comme un instrument conduisant au bonheur, à la réalisation du *summum bonum* quel qu'il soit. Or, nous rappelle-t-elle, la politique *vaut en elle-même* parce qu'elle est une activité humaine fondamentale. L'homme est politique non pas « essentiellement », mais bien parce qu'il est un être relationnel capable d'instituer des modalités d'interaction qui ne se limitent pas à la violence ou à la domination. Contre ces phénomènes distincts, l'homme peut créer du pouvoir, c'est-à-dire agir en commun afin de mettre en place les conditions de sa propre liberté. Cette leçon, les Anciens peuvent nous la réapprendre à chaque fois que la liberté politique, la plus fondamentale, est menacée par la tyrannie et la domination. Toujours républicaine, cette liberté s'inscrit dans un domaine de la publicité qui doit être préservé, et, donc, refondé perpétuellement.

#### « *Constitutio libertatis* » ou la (re-)fondation révolutionnaire de la liberté

Le dialogue avec les Anciens, au centre de l'œuvre d'Arendt, ne doit donc pas être interprété comme une volonté de trouver une situation mimétique des expériences politiques particulières de ceux-ci. Cela ne veut pas dire que le *sens* politique de ces expériences ne peut pas, lui, être retrouvé, renouvelé et remémoré. C'est peut-être alors l'inspiration originale des Anciens qui est le plus utile politiquement. Telle est l'idée au cœur des révolutions : retrouver

quelque chose de perdu, d'usé, d'usurpé et d'enseveli afin d'en faire quelque chose de nouveau, un ordre de liberté qui brillera d'une gloire transcendant les âges.

À preuve, nous n'avons qu'à penser aux Révolutions américaine et française. Dans son *Essai sur la révolution*, Arendt nous rappelle une leçon essentielle du politique qui tend à être occultée dans toute justification de la domination : son aspect volontariste. Les hommes sont distincts mais possèdent tous la faculté d'agir que présuppose l'instauration d'un régime de liberté. Comme l'indique à ce sujet Robert Legros : « *Dire que les hommes peuvent exister dans la pluralité, qu'ils détiennent cet étrange pouvoir d'interrompre des processus naturels, sociaux et historiques, donc une faculté de commencer ou d'engendrer un événement, de se singulariser, c'est dire en un mot qu'ils ont le don de la liberté.* »<sup>xii</sup>

Dans les mots de Arendt, en terminant : « *When the Athenian city-state called its constitution an isonomy, or the Romans spoke of the civitas as their form of government, they had in mind a concept of power and law whose essence did not rely on the command-obedience relationship and which did not identify power and rule or law and command. It was to these examples that the men of the eighteenth-century revolutions turned when they ransacked the archives of antiquity and constituted a form of government, a republic, where the rule of law, resting on the power of the people, would put an end to the rule of man over man, which they thought was a "government fit for slaves."* »<sup>xiii</sup>

<sup>i</sup> Pour les ouvrages principaux d'Arendt employés dans ce texte, nous utiliserons les abréviations suivantes : *CHM* : *Condition de l'homme moderne*, trad. Georges Fradier, Éd. Calmann-Lévy « Pocket », 1983 ; *ER* : *Essai sur la révolution*, trad. Michel Chrestien, Gallimard, 1967.

<sup>ii</sup> Pour cette discussion, nous renvoyons aux articles suivants : Barbara Cassin, « Grecs et Romains : les paradigmes de l'Antiquité chez Arendt et Heidegger », in *Politique et pensée – Colloque Hannah Arendt*, 1989 (réédité chez Payot en 1996) ; J. Peter Euben, « Arendt's Hellenism », Jacques Taminiaux, « Athens and Rome » et Hauke Brunkhorst, « Equality and elitism in Arendt », in *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, Cambridge University Press, 2000.

<sup>iii</sup> *Éthique à Nicomaque*, [1177 b 31]. *Op. cit.*, *CHM*, p.96.

<sup>iv</sup> Je crois qu'il convient d'interpréter cet appel aux Anciens chez Arendt comme une tentative d'échapper au langage (anti-)politique des philosophes, mais aussi au langage « causaliste » des sciences sociales.

<sup>v</sup> Pour une telle comparaison, on pourra lire le brillant essai de Jacques Taminiaux, *La fille de Thrace et le penseur professionnel*, Payot, 1992. Voir aussi Barbara Cassin, « Grecs et Romains : les paradigmes de l'Antiquité chez Arendt et Heidegger », voir *supra* note i.

<sup>vi</sup> « La crise de la culture », Gallimard, 1972, p.262.

<sup>vii</sup> Voir l'introduction à *Between Past and Future*

(maladroite traduction française : *La crise de la culture*, *supra*).

<sup>viii</sup> *Vies politiques*, Gallimard, 1972, p.304.

<sup>ix</sup> Voir Habermas, *L'espace public*, Payot, 1993, pp. 15-16.

<sup>x</sup> *Qu'est-ce que la politique ?*, trad., Sylvie Courtine-Denamy, Seuil, 1995, p.157.

<sup>xi</sup> « Hannah Arendt : une compréhension phénoménologique des droits de l'homme », in *Études phénoménologiques – Hannah Arendt*, tome 1, no. 2, 1985.

<sup>xii</sup> « On violence », in *Crisis of the Republic*, Harvest Book, 1972, p.139.

# Faut-il avoir peur du vertige de Babel ?

« Faire en sorte que chacun soit habité par la culture de tous les peuples de tous les temps. »

Roger Garaudy,  
Pour un dialogue des civilisations, 1977, p.94

## Le préjugé anti-cosmopolite

On a beau le savoir et y être habitué, on est toujours surpris de l'effet que peuvent produire les mots sur les consciences. Dans la langue française le mot « cosmopolite » n'apparaît dans le *Robert* qu'en 1842. Certes, il était présent dans l'Encyclopédie de d'Alembert, mais pour y être tourné en ridicule. On se rit du cosmopolite : « ce qui n'est pas d'un seul lieu, d'un seul endroit ». Au Moyen âge l'expression « homme du monde » est ambiguë, inspirant à la fois admiration et respect, mais aussi dérision et raillerie d'une mondanité superficielle. Le terme est d'emblée suspect car il se trouve dans sa tentative d'expression en prise directe avec ce que Guy Scarpetta appelle « un dispositif d'enracinement », et que je définis comme un « refuge identitaire ». Ce dispositif dont on peut repérer les grandes lignes dans les grandes idéologies nationalistes de la fin du XIXe siècle et que l'on retrouve tout au long du XXe, concentre en son sein et en son sol un certain nombre de thèmes aisément identifiables : « nation excédant l'individu, instinct de la race, force, antidémocratie, sang et sol, paganisme, refus conjugué de l'universel et du monothéisme, perception de la langue comme fait de nature, de l'étranger comme menace, de la culture moderne comme décadence, le tout soutenu par un archaïsme de fond »<sup>i</sup>. Dès lors prendre conscience de ce dispositif pour ne plus en être ni dupe, ni victime, c'est là le premier geste cosmopolite. « Le savoir, y résister, tenter l'interminable position d'une traversée systématique, d'un exil essentiel, d'une diaspora sans fin reconduite, d'une mouance, d'un arrachement à tout ce qui enrachine, qui fixe et qui fige, percevoir qu'aucune valeur n'est localisable et qu'aucune langue n'est toute, ce n'est rien d'autre, au fond, le cosmopolitisme »<sup>ii</sup>. Ainsi le cosmopolitisme se définit-il péniblement un espace dans un champ miné de préjugés. Ces préjugés enracinant et enracinés, identifient dès lors tout ce qu'ils jugent (ou plutôt préjugent) comme la cause de leurs maux et mettent la modernité, les Juifs, les intellectuels, les artistes

et les cosmopolites dans le même sac. Tout ce qui sort de l'ordinaire de l'horizon limité de son terroir est suspect. C'est pourquoi la subversion cosmopolite est à chercher plus dans l'art, la littérature, dans le domaine de la culture plus que dans le champ du politique, qui lui, est le lieu, précisément qui entretient, par la démagogie, le dispositif d'enracinement. C'est pourquoi toute idéologie nationaliste tend d'abord à discréditer les intellectuels en en faisant à la fois la cause et le symptôme de la décadence de la nation. Dans la mesure où l'intellectuel annonce et incarne les valeurs d'individualité, de nouveauté et d'ouverture propres à la modernité, il est catalogué comme le pourfendeur des valeurs de la tradition. Parce que l'intellectuel, comme l'artiste, s'affiche sans patrie et sans frontières (au sens propre comme au figuré), il innove la rupture et le déracinement en se posant comme créateur de ses propres normes contre toute tradition ou appartenance. En même temps, paradoxe salvateur et légitimant, tout intellectuel s'exprime dans sa langue et non dans une langue universelle; cela témoigne d'une chose, c'est que l'universalisme dont est porteur le cosmopolitisme n'est pas une uniformisation des langues et des cultures, mais au contraire le maintien de la diversité linguistique et culturelle. C'est parce que l'activité artistique et intellectuelle n'est pas simple œuvre de destruction qu'elle sauve plus en acceptant de déconstruire qu'en maintenant les choses telles qu'elles sont. Au fond n'est-ce pas en ne risquant rien que l'on se trouve à risquer de tout perdre ? « Le sens de la modernité culturelle... est de traverser des explosions d'identité, des déflagrations de traditions, et arriver malgré tout à ne pas y sombrer, et en dégager un geste tout à la fois universel et particulier »<sup>iii</sup>. On peut aller même jusqu'à dire que ce qui est universel dans le geste, c'est le fait même qu'il garde toute sa particularité : « Aucun écrivain n'écrit en espéranto : et même il s'agirait plutôt de saisir que c'est en dégageant l'extrême singularité de sa langue, qu'un écrivain

a quelques chances de lui donner une valeur universelle. »<sup>iv</sup> Une telle vision du cosmopolitisme en tension entre l'universel et le particulier permet de rester vigilant face à d'éventuelles dérives « universalisantes », qui, sous prétexte de faire de tous les hommes des frères, en font des brebis, attelant leur liberté aux verts pâturages des promesses utopiques.

## Les illusions du cosmopolitisme.

Pour faire un peu de lumière en cette affaire, il convient de proposer une vision de départ problématique du cosmopolitisme, pour éviter de sombrer dans l'unilatéralisme d'une démarche aveuglée par ce qu'elle entend démontrer, et qui sombre, sans prendre acte des objections, dans une pétition de principes des plus dangereuses pour la liberté et la vérité. Deux écueils doivent être évités dans ce cheminement : un éloge trop hâtif, romantique et passionné du cosmopolitisme, et un rejet réactionnaire qui se braque comme un cheval timoré devant l'effrayant inconnu de la nouveauté et de l'étrangeté. Dans cette optique il convient d'éclairer, à la lumière des interrogations soulevées en introduction, la spécificité sémantique même du mot « cosmopolitisme » et de ses dérivés lexicaux (cosmopolitique, cosmopolite, cosmopolitain...), en prenant bien soin de ne pas les confondre comme cela est souvent le cas avec des phénomènes périphériques tels que la mondialisation, le mondialisme ou la globalisation, dont il faut le distinguer.

La liberté, disait Valéry pour nous mettre en garde, est « un mot qui chante », un miroir où l'on s'enferme dans l'orgueilleuse illusion de nos propres capacités, un mot qui charme et qui peut comme le chant des sirènes conduire au pire. On a versé le sang au nom de la liberté, on a enfermé, brûlé, détruit au nom de la liberté. On peut tuer impunément son voisin si l'on confond la liberté et la licence et qu'on croit qu'être libre c'est faire ce que l'on veut. On peut se croire comme Raskolnikov, l'étudiant de Dostoïevski dans *Crime et châtiment*, au dessus des lois des hommes, et s'arroger ainsi le droit de tuer au nom de l'humanité. Le cosmopolitisme est aussi un mot qui chante et qui fait chanter. C'est un mot qui de suite

suscite le silence respectueux que l'on éprouve toujours devant les choses que l'on ne comprend pas et dont on sent que la noblesse mystérieuse nous dépasse. Le cosmopolitisme est par certains aspects une idée creuse parce que trop exaltée et qui peut donner le vertige, un vertige qui comme celui de la liberté peut aussi bien donner des ailes que donner la nausée. Or les modernes que nous sommes, instruits par Thomas More (*L'utopie ou sur la meilleure constitution d'une république*, 1516) et spectateurs de l'effondrement des grands idéaux du XX<sup>e</sup> siècle (cf. Lyotard, *La postmodernité*), ne sommes plus dupes des contes de fées. Pour s'affranchir de cette séduction trompeuse de l'idée imprécise que l'on se fait du cosmopolitisme, il faut la juger à l'aune d'une idée elle-même séductrice, la liberté, mais qui peut si l'on ne la confond pas dans ce cas précis avec le bien-être, nous servir d'étalon de mesure pour notre réflexion. Nous devons en effet mesurer ici la valeur éthique (avant de mesurer la valeur politique) de l'idée cosmopolitique en se demandant si elle constitue une chance ou une menace pour la liberté humaine. Le cosmopolitisme est-il le plus haut degré de la civilisation, ou bien le niveau zéro de la liberté? Est-il un caractère propre à la civilisation, ou signifie-t-il la fin des grandes civilisations et par conséquent de toute civilisation. Signifie-t-il la survivance des libertés et identités particulières, mêmes minoritaires, ou un alignement conformiste sur un corpus culturel de valeurs éthiques et esthétiques imposées par un modèle dominant? Peut-on en dernier ressort faire un éloge aveugle du cosmopolitisme sans en dénoncer les dangers?

Pour répondre à ces préoccupations légitimes, il convient d'emblée de séparer, au sein de l'idée même de cosmopolitisme, le versant esthétique du versant éthique, prenant bien conscience que le premier souvent tente de se faire passer pour le second. En effet ce qui attire dans le cosmopolitisme, c'est la liberté même des grands espaces et la sensation de se croire sans limites, sans frontières, ouvert à l'infini. C'est la liberté de s'affranchir par des sandales de vent de l'étroitesse culturelle vieux jeu d'une nation ou d'une région, d'échapper aux mythes et superstitions d'un espace-temps donné; c'est le vertige du déracinement. C'est la beauté de l'autre, des autres, de la différence et de la richesse, la fraîcheur d'amitiés nouvelles et audacieuses, contre le repli sclérosant sur soi et sa « petite » culture locale fatiguée d'elle-même. L'esthétique de l'idée (en tant qu'idéal de vie

cosmopolitique), s'appuie ainsi sur une éthique de la liberté, qui nous présente l'image d'un homme idéal qui serait comme le décrit non sans ironie Pascal Bruckner<sup>v</sup> : « un homme neuf, non plus l'homme isolé de jadis, cloîtré dans son terroir, mais l'homme relié et mobile somme de toutes les sagesse antérieures, l'individu sans frontière, adaptable aux mégapoles tentaculaires comme aux échanges planétaires. Or ce qui sur un plan esthétique semble tout à fait désirable, n'est-il pas sur un plan éthique tout à fait condamnable, voire absurde? » En effet, le désir du vent, de l'illimité et de l'infini, n'est-il pas aussi un désir du vide? Dans le *Philebe* (30a-30e), Platon, traitant du plaisir, fait dire à Socrate contre Protarque que la soif de l'illimité n'est pas un signe de sagesse et que chercher le plaisir dans l'illimité, c'est succomber au flot perpétuel du devenir et se perdre dans la multiplicité éclatée de l'univers. Par conséquent le désir d'infini est une soif du néant. Ainsi de même que le plaisir défini par l'illimité conduit à son contraire, l'insatisfaction permanente, on peut se demander si un cosmopolitisme qui serait désir d'infini ne serait pas à proprement parler « une quête du vent », qui conduirait, alors qu'il cherche la liberté, à son contraire, c'est-à-dire l'aliénation dans un infini qui, en devenant le vide, devient prison. Dès lors l'homme cosmopolite qui illustre cette quête du vent, n'est-il pas lui aussi vide de sens? Et rempli du néant des espaces qu'il traverse (ou qui le traversent)? Le sujet cosmopolite n'est-il pas un anti-sujet? De même peut-on se demander si la quête esthétique de la beauté et de la richesse d'autrui ne cache pas la conscience de sa propre laideur et pauvreté? La quête éthique de l'autre n'est-elle pas une fuite éthique de soi-même? En effet dans quelle mesure peut-on s'ouvrir au style de vie d'une autre civilisation sans renoncer un tant soit peu à la sienne? Peut-on faire l'expérience de l'altérité sans être soi-même altéré? Dès lors si l'expérience de la civilisation passe par la découverte d'une culture donnée, la sienne, l'ouverture aux autres civilisations constitue-t-elle un gain ou une perte? Encore une fois le cosmopolitisme est-il LA civilisation ou « l'a-civilisation »? Et là encore la position de Pascal Bruckner dans son vif essai sur ce qu'il appelle le vertige de Babel, nous éclaire par son caractère emporté : « Or le mondialisme n'est rien moins que cosmopolite; s'il peut tout avaler, classifier, digérer, c'est qu'il commence par annuler les cultures qu'il vide de l'intérieur, dépèce et décharne pour les restituer ensuite, embaumées comme des momies dans leur sarcophage, tuant à la fois leur profondeur et leur singularité. Il est une

pompe aspirante qui avale rites, folklores, légendes, comme si le divertissement hollywoodien ou dysnéen était l'aboutissement et la fin de toutes les histoires de la planète. »<sup>vi</sup> Au-delà de la colère et de la confusion pour le moins regrettables qu'il maintient dans son essai entre américanisation, mondialisation, mondialisme et cosmopolitisme, Bruckner nous permet de rester vigilants quant à la dissolution culturelle que pourrait constituer un désir de cosmopolitisme qui se traduirait par l'établissement d'une « sous-culture » conformiste mondiale autour de valeurs éthiques et esthétiques émanant d'un modèle culturel américain dominant, qui conduirait, au contraire de ce qu'il recherchait, c'est-à-dire la fin de la différence et de l'originalité, dans une répétition superficielle, ennuyeuse et morbide du même, se soldant par une pauvreté culturelle affligeante. Bien que Bruckner nuance sa pensée en montrant qu'au fond l'Amérique est la première victime de l'américanisation, il continue d'identifier le cosmopolite et le touriste, et, ce faisant, met Faulkner et Mickey dans un même panier et fait des voyages de Thomas E. Laurence un séjour au club Méditerranée.

Car en effet si le cosmopolitisme est le goût du pluriel, ce n'est pas pour nier les différences qui rendent ce pluriel possible. Mettre toutes les civilisations sur un plan d'égalité peut en effet témoigner de deux choses :

1° soit qu'elles nous sont toutes égales parce qu'au fond nous y sommes indifférents,

2° soit que nous leur accordons *a priori*, sans prendre acte de leurs productions culturelles, un même respect basé sur la tolérance de la différence, de ce qui en toute rigueur ne peut être comparé qu'à l'intérieur de ses propres critères de valeurs normatifs et esthétiques, et non en rapport avec ce qui est le fruit d'une autre culture. Une grande difficulté demeure sur le plan esthétique : comment alors confronter les deux types de cultures l'une à l'autre, en dehors d'un rapport de rivalité et de conflit? En somme, un dialogue des cultures est-il pensable sans cette tension conflictuelle indispensable à tout dialogue? Sur quelles notions de la valeur, du goût ou du beau s'appuyer pour apprécier des œuvres hétéroclites? (cf. Gadamer in *L'héritage de l'Europe*) La difficulté peut être relativisée si l'on considère que les mêmes problèmes se présentent pour le jugement que l'on porte sur les œuvres d'art à l'intérieur d'une même culture. Elle peut aussi être accrue si l'on prend acte que ces considérations esthétiques

peuvent être transposées dans le domaine éthique et soulever la question brûlante de la commensurabilité des différentes conceptions du Bien (cf. Taylor et Rawls).

C'est pour pouvoir éviter un maximum de confusions dans les réponses que l'on pourrait apporter à ces questions qu'il convient de distinguer le phénomène social d'une mondialisation qui unifie tout sur le modèle de la société de consommation et de loisir américaine (cf. David Riesman in *La foule solitaire*), du cosmopolitisme qui en même temps qu'il est une conscience aiguë et respectueuse de la différence de l'autre, prend d'autant plus la mesure de sa propre différence. Le cosmopolite peut être un caméléon qui renvoie les reflets chatoyants mais incolores de la mondialisation, qui nie les différences entre les cultures au nom d'un universel pauvre : celui des loisirs et de la consommation actualisant un bien-être conformiste contre lequel Tocqueville<sup>vii</sup> nous mettait déjà en garde en 1856, dans *L'ancien régime et la révolution*. Cependant il ne faut pas identifier cosmopolitisme et MacDonald. C'est pour cela qu'il faudra avant toute chose s'entendre sur ce que l'on met derrière mondialisation, globalisation, américanisation et cosmopolitisme, pour arriver à une clarté conceptuelle qui évite la nausée devant ce que Bruckner appelle la « bouillie babélique ». Pour aboutir à une idée claire d'une réalité elle-même confuse, il faut passer par la froide et tranchante rationalité descriptive et déductive du concept. Au-delà du cosmopolitisme comme image et métaphore, l'idée a besoin d'une définition claire et distincte - bien distincte - qui nous permette, en sachant ce que le cosmopolitisme n'est pas, de nous poser les bonnes questions pour trouver ce qu'il est vraiment.

### **Mondialisation, Globalisation, Américanisation.**

La mondialisation est avant tout une notion héritée des sciences économiques et qui désigne l'élargissement du champ d'activité d'une entreprise ou d'une économie au-delà du territoire national ; soit que les firmes commercent avec les firmes d'autres pays en développant l'importation et l'exportation, soit qu'elles investissent ou prennent le contrôle de sociétés étrangères, on parle alors de firmes multinationales<sup>viii</sup>. Cette mondialisation de la production engendre une interdépendance des marchés et notamment des marchés financiers, et à terme une interdépendance des économies nationales elles-mêmes, de sorte qu'un problème survenant dans l'économie

de tel pays aura nécessairement des répercussions sur l'ensemble des pays avec lesquels il était lié. D'économique, cette notion est vite devenue culturelle, car après la production, ce sont les modes de consommation qui sont devenus mondiaux, avec, et c'est ce que dénonce Bruckner, l'émergence d'un mimétisme culturel dans différents domaines (modes vestimentaires, nourriture, loisirs), qui engendre une société de consommation de masse, dans laquelle les individus se plient tous à répéter les mêmes règles de vie conformistes. Par extension chacun a fini par mettre dans cette notion ce qu'il voulait, de sorte que c'est devenu un mot générique bouc émissaire de tous les maux de la planète. La mondialisation est devenue synonyme de la fin des cultures dans l'avènement d'une acculturation qui sans cesse reproduit du même et de l'un.

Mais si l'on a pu mettre dans cette notion autant de choses, c'est précisément que sa force plastique le permettait. En effet la notion de monde comporte en son sein une dimension qui l'ouvre sur l'infini. Le monde, c'est en même temps mille mondes. Contrairement à ce à quoi l'on veut réduire la notion de monde, c'est-à-dire une totalité englobante et uniformisante, le monde est « di-vers » et non « uni-vers ». Il n'est pas un tout englobant les choses en une unité cohérente et harmonieuse, mais la multiplicité chaotique des choses libres dans leurs différences. La mondialisation actuelle ne marque pas une unification croissante mais une prolifération des différences d'autant plus conscientes d'elles-mêmes qu'elles sont confrontées aux autres. Ces particularités éthiques, esthétiques, culturelles, religieuses, nationales ou locales sont porteuses d'une grande force de résistance aux déterminismes culturels qui se voudraient uniformisateurs. « *Il n'y a rien qui soit d'un seul bloc dans ce monde, tout y est mosaïque* », <sup>ix</sup> écrit Balzac pour justifier la fugitivité de ses insaisissables personnages. Cette métaphore de la mosaïque pour désigner le personnage peut être transposée à l'ensemble métaphorique plus vaste, pour filer l'image de la comédie humaine, en tant qu'ensemble d'individus formant la société. C'est précisément parce qu'il n'y a rien qui soit d'un seul bloc qu'il ne faut pas s'imaginer l'avènement du cosmopolitisme comme une unité totalisante qui ferait de la « cité du monde » un seul bloc, mais au contraire comme une mosaïque, un miroir éclaté d'individualités, de spécificités, de particularités régionales, nationales, culturelles, linguistiques et autant de différences existant encore

à différents niveaux de la société civile et des individus eux-mêmes. Au fond le cosmopolitisme c'est le multiple légitimé par l'Un, une éternelle dynamique du même et de l'autre. Non seulement le cosmopolitisme n'est pas totalitaire, et quand bien même il se voudrait totalitaire, il ne pourrait l'être, car rien ne saurait être d'un seul bloc.

Enfin on peut constater, au moins depuis la chute du mur de Berlin, un rejet généralisé de tout ce que la mondialisation charrie comme enjeux, objectifs et conséquences (cf. les sommets des grandes puissances à Gènes en 2001 et du G7 à Lyon, qui mobilisent toujours un nombre de plus en plus important et bien organisé de groupes anti-mondialisation). Or ce rejet est dû à une mauvaise compréhension ou une vision qui confond les moyens et les fins de cette dernière. La mondialisation utilise en effet un canal qui est l'économie, le capital, qui alimente la phobie d'une domination des plus forts sur les plus faibles. Mais le capital n'est que la forme d'un fond qui même s'il demeure invisible à lui-même, est tout autre. En effet l'argent ne saurait être à lui-même sa propre fin, et le commerce, s'il met les hommes en concurrence, les fait aussi se rencontrer et se rapprocher. Là encore le principe kantien de l'insociable sociabilité est en œuvre dans la mesure où la nature, pour rapprocher les hommes, parfois même malgré eux, emprunte le chemin des passions humaines insociables. La cupidité semble alors un moteur des plus efficaces, pour pousser à la coopération les hommes de divers continents. **Le cosmopolitisme n'est pas un optimisme aveugle et de même que le moderne ne supprime pas l'ancien mais lui donne encore plus de valeur, l'universel ne supprime pas le particulier mais au contraire l'éclaire et le justifie.**

Ainsi, il convient de voir dans la mondialisation un désir de diversité qui entend se réaliser. Peut-être faut-il alors se demander si l'on ne confond pas dans un abus de langage deux notions totalement différentes, mondialisation et globalisation, qui s'appuient sur des présupposés philosophiques radicalement différents.

Contrairement au mondial, le global part d'un principe englobant qui enferme la diversité dans la totalité. Le principe de globalité ne nie pas les différences mais il en développe une définition exclusive (tout est ceci ou cela) et inclusive (ce qui est différent est inclus dans le même genre) et non pas

interactive ou associative. Si la mondialisation se construit sur les différences, la globalisation se construit sur les points communs. En partant d'un même modèle, la globalisation gomme les différences, aplanit les aspérités et produit des types de comportements prédéterminés, et propose un même mode de production, de vente, de consommation et de développement, supposés identiques entre les peuples. L'image la plus évocatrice que l'on puisse donner du phénomène, c'est l'affiche du film *Le dictateur*, interprété par Charlie Chaplin, où ce dernier tient sa main appuyée sur le globe terrestre. Cette globalisation se traduit de manière concrète, bien que parfois virtuelle, par les interconnexions des marchés financiers qui régissent par les mêmes lois et mécanismes, tendent à former des systèmes et réseaux fermés et uniformes. Si bien que l'on s'aperçoit qu'au fond, lorsque l'on parle de mondialisation, les présupposés philosophiques du rapport à la diversité et à la différence sont en réalité ceux impliqués par la globalisation. Dans son ouvrage *The consequences of Modernity*<sup>8</sup>, A. Giddens définit la globalisation comme suit : « Les médias ramifiés à travers le monde, les réseaux et systèmes en général qui obligent à intensifier les relations symboliques et sociales, tout ce qui entraîne l'influence réciproque des événements locaux et des événements lointains ». Cette définition induit bien l'effet d'enchaînement et d'interdépendance des éléments à l'échelle planétaire qui pèse comme une contrainte faisant d'autant plus sentir l'effet claustrophobique du phénomène de globalisation. En un mot, des poissons dans un aquarium ! Ajoutons-y le ton indigné d'une culture qui se sent menacée, et l'on obtient un troisième terme source de confusion, l'américanisation.

Enfin l'américanisation est un mythe social des pays non-américains qui voient dans des modes de vie auxquels par ailleurs ils adhèrent volontiers, partout le reflet paranoïaque d'une domination américaine. Une Amérique (entendons par là les Etats-Unis si l'on est dans un pays non-américain mais néanmoins développé, ou l'Occident tout entier si l'on est par exemple un pays arabe) qui tente d'imposer une vision totalisante du monde qui homogénéise les comportements, les savoirs, les modes, mêmes alimentaires, les valeurs et idéaux moraux et bien-sûr le modèle économique du libéralisme.

De cette confusion lexicale entre des termes qui sont à la fois proches et éloignés, car s'impliquant l'un l'autre tout en s'excluant

par certains aspects, ressort la nécessité d'opposer à l'obscurité d'un champ lexical flou, un champ conceptuel clair, qui nous donne une définition précise du cosmopolitisme.

### **Le cosmopolitisme : tentative de redéfinition entre citoyen du monde et communauté universelle.**

Ce qui se conçoit bien s'énonce clairement et les mots pour le dire viennent facilement, et l'action qui découle du savoir que permet une idée claire est beaucoup plus juste, plus adéquate, plus efficace, d'autant plus que sa conscience d'elle-même et de ce qui l'anime est grande et claire. C'est pourquoi nous avons besoin d'une définition claire et circonspecte du cosmopolitisme, à la fois conceptuelle et concrètement incarnée dans la réalité politico-sociale du monde. Les mots pour le dire ? Ce n'est certainement pas ce qui manque.

Le cosmopolitisme c'est l'unité politique du monde en une seule cité, le monde un et unifié. Le cosmopolitisme c'est la paix universelle (Erasmus, Kant). C'est la liberté politique et géographique des hommes ignorant les frontières et les barrières culturelles par une libre circulation. Le cosmopolitisme c'est la conscience que l'humanité forme une unité au-delà de toute distinction de race et de culture dans laquelle tous les hommes ont une égale dignité et appellent un même respect, voire un même amour. Le cosmopolitisme c'est la tolérance à l'égard de la différence, c'est la foi dans le progrès de l'histoire et dans la perfectibilité des hommes, la foi dans la culture et la civilisation. On peut, à travers ce cortège de définition ou plutôt de courtes assertions, circonscrire un champ lexical propre à la notion de COSMOPOLITISME : unité, paix, liberté, progrès, civilisation, humanité, dignité, droit, interdépendance, tolérance, amitié... Mais tous ces mots qui sont autant de points de repères pour circonscrire l'idée du « phénomène » cosmopolite, gardent le cosmopolitisme à l'état obscur et disloqué de phénomène et ne nous permettent pas d'aboutir à une clarté conceptuelle satisfaisante.

Le cosmopolitisme reste une idée vague (si tant est qu'une idée puisse s'offrir le luxe d'être vague ou que l'on puisse appeler quelque chose de vague une idée), une intuition sourde, éparse, omniprésente mais insaisissable à l'œil exigeant du concept désireux de tracer des limites et des fonctionnalités. Toujours en effet il y a des situations dont l'ensemble des caractéristiques se ramène à, ou éveille en nous,

l'obscur et inaccessible conscience du phénomène cosmopolite. Cependant le phénomène demeure dans une obscure clarté, ou plutôt comme un brillant soleil qui, bien que masqué par d'épais nuages, n'en n'éclaire pas moins les hommes. Pour définir le cosmopolitisme, Peter Coulmas<sup>xi</sup> emprunte un chemin pour le moins significatif. Le cosmopolitisme dit-il : « *c'est l'idée d'un citoyen du monde, qu'aucune origine maternelle chronique, aucune communauté territoriale, aucune loi exclusive ne lie à un lien précis et qui au contraire, guidé par son esprit et ne tenant aucun compte des frontières jugées arbitraires revendique le monde entier pour lui et pour tous les autres être humains se sentant ou voulant partout se sentir chez lui* ». Cette définition s'étale sur deux champs conceptuels : celui de l'individu et du groupe. Dès lors deux sens en émanent ; deux choses fondent le cosmopolitisme :

- le citoyen du monde se sent partout chez lui
- la cosmo-cité abstraite dans la conscience de l'unité de l'humanité

Or la première chose qui vient ici à l'esprit de Peter Coulmas tentant de définir le cosmopolitisme c'est l'idée d'un « citoyen » du monde, donc d'un individu, sujet-acteur de sa propre liberté. Dans un second temps vient autrui, là encore en tant que sujet, dans l'intérêt porté à l'autre en tant qu'autre étranger, semblable et différent. Ce n'est qu'après cela que l'idée d'une communauté prend forme par le processus mental de l'addition, de l'agrégation des sujets-citoyens du monde. On peut ici être tenté de reprocher à l'historien des idées qu'est Coulmas de définir le « cosmopolite », là où il entendait définir le « cosmopolitisme », de ramener le phénomène à un de ses éléments. Mais le reproche serait à mon sens injuste bien que justifié (comme tout reproche) car l'erreur ici a une valeur heuristique déterminante pour notre propos. En effet, en voulant définir, donc clarifier, le phénomène vague du cosmopolitisme pour lui donner un ancrage concret, on en vient à définir ce qui est le plus à même de lui donner une chair, c'est-à-dire le sujet cosmopolite, précis et incarné. **L'obscurité conceptuelle du phénomène du cosmopolitisme, s'éclaire par le sujet et son essence insaisissable s'incarne dans la réalité physique concrète du sujet cosmopolite.** C'est parce que l'individu libre entendu comme sujet affranchi de ses déterminations est le pari épistémologique de la Modernité que le cosmopolitisme doit être revu à sa lumière. Est-ce là un gain ou une

perte?, on ne saurait le dire encore. Mais parmi les multiples horizons identitaires qui s'ouvrent à l'individu moderne, l'horizon cosmopolite, s'il peut effrayer les esprits timorés, est me semble-t-il un horizon qu'il faut autant que faire se peut tenter de maintenir ouvert. Parce que l'identité cosmopolite n'est pas exclusive mais inclusive des autres identités (nationales, régionales, religieuses, culturelles), la porte qu'elle ouvre permet de dépasser le conflit stérile des différences sans passer par la résignation à une culture de masse mondialement admise comme référence.

### Conclusion : Pourquoi redéfinir le cosmopolitisme ?

Michel Foucault nous a appris que la façon dont une société se représente elle-même,

l'image qu'elle se donne d'elle-même et qui constitue, par sa situation, ses fins et ses moyens, son identité, conditionne à terme son devenir. C'est pourquoi il semble impérieux de se faire une idée aussi précise et juste que possible d'une humanité dont le but conscient (du fait du progrès de la civilisation), ou inconscient (du fait de la nature), étant un État (ou état) cosmopolitique, entreprend l'effort à fournir pour aller dans ce sens. Dès lors il apparaît comme un impératif catégorique de contribuer dans toute la mesure de nos forces à la réalisation de ce degré ultime de civilisation pour l'humanité. Et si l'idée d'un État cosmopolitique ou d'une confraternité de citoyens du monde reste en suspend comme un horizon qui recule toujours à mesure que l'on avance, il n'en reste pas

moins que, parce qu'on se doit précisément de le réaliser, cela signifie en dernier ressort qu'on le peut : « *Le but reste toujours pour lui à l'horizon, mais en même temps le mouvement qui tend vers cette fin dernière, s'il peut bien souvent être entravé, ne peut jamais totalement rétrograder* »<sup>xii</sup>. Bien-sûr que le vertige babélien peut mener l'humanité à sa chute, et peut-être, diront certains, avons-nous définitivement perdu le cœur de la grande Babylone. Peut-être est-il même inutile de nous rêver tous devenant cosmopolites. Peut-être est-ce même impossible, mais si l'homme ne faisait rien que pour le certain et pour l'utile, certainement il ne ferait pas grand chose.

<sup>i</sup> Scarpetta Guy, *Eloge du cosmopolitisme*, p.91, Éditions Grasset, collection Figures, Ligugé 1981, 304 pages.

<sup>ii</sup> *Ibid.*, p.25.

<sup>iii</sup> *Ibid.*, p.96.

<sup>iv</sup> *Ibid.*, p.107.

<sup>v</sup> Bruckner Pascal, *Le vertige de Babel*, Éditions du Seuil, collection Arléa, Evreux dans l'Eure, Décembre 1999, page 11.

<sup>vi</sup> *Ibid.*, p.20.

<sup>vii</sup> Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, Tome 2, 4<sup>e</sup> partie, Chap.VIII, éditions Folio Histoire, La flèche, 1995 : « *Les âmes ne sont*

*pas énergiques...il se rencontre peu de grands dévouements, de vertus très hautes très brillantes et très pures...il y a peu de plaisirs très délicats...peu de politesses dans les manières... On ne rencontre guère d'hommes très savants... Le génie devient plus rare...Il y a moins de perfection...Le spectacle de cette uniformité universelle me glace, et je suis tenté de regretter celle qui n'est plus.* »

<sup>viii</sup> Peut-être me permettrai-je ici en toute humilité de manifester mon désaccord avec la définition que donne Monsieur Pierre-André Taguieff, dans son livre *Résister au bougisme*, démocratie forte contre mondialisation techno-marchande, de la globalisation comme « processus d'unification du champs économique-financier mondial » qui bien que synonyme en français de mondialisation,

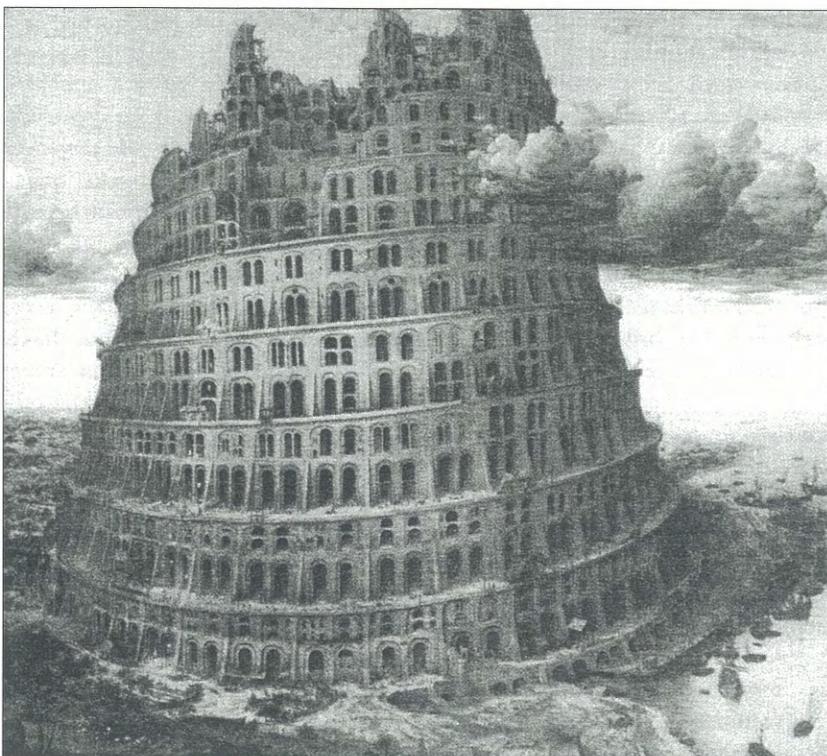
recouvre d'autres réalités (juridique notamment) et implique d'autres enjeux comme nous le montrerons plus loin.

<sup>ix</sup> Balzac, Préface à *Une fille d'Eve, La comédie humaine*, 1839, Gallimard, Pléiade, vol. 2, p.265.

<sup>x</sup> Giddens A., *The consequences of Modernity*, Cambridge, 1990, page 64.

<sup>xi</sup> Coulmas Peter, *Les citoyens du monde, Histoire du cosmopolitisme*, Ed. Albin Michel, Coll. Idées, Paris, 1995, p.47.

<sup>xii</sup> Kant Emmanuel, *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*, Garnier Flammarion, Paris 1979, p.78.



Pieter Bruegel l'Ancien, La Tour de Babel (II), vers 1564, huile sur bois, 60 x 74 cm, Museum Boymansvan-Beuningen, Rotterdam.

## La Tour de Babel

## Le chemin de la politique pensé comme continuité de la vie : une route parfois bien glissante

«Mettez de la compréhension active en lieu et place de l'irritation réactive et vous dominerez les choses.»

Franz Kafka

J'aimerais rapidement retracer dans cet article le parcours que suit la pensée foucauldienne en tant que véritable renouvellement de l'analyse du concept de pouvoir devenant "biopouvoir", ceci dans l'idée de dénoncer ensuite la dérive possible de la politique pensée comme continuité de la vie. Ce qui m'intéresse ici dans le projet foucauldien de vouloir, au sujet du biopouvoir, «savoir si ça pouvait être dit, et jusqu'où ça pouvait être dit», c'est de mesurer, avec le recul nécessaire, les implications d'une thèse (surtout dans sa reprise par les successeurs de Foucault) défendant une impressionnante dissémination du pouvoir, pour ne pas dire son aggravation, voire son enflure.

Pour cela, il faut nécessairement comprendre ce en quoi consiste le biopouvoir, et pour comprendre ce qu'est le biopouvoir, il faut déjà savoir ce que Foucault pense du concept de pouvoir.

C'est principalement dans les années 1970 que Foucault produit et développe une pensée sur le pouvoir, notamment à l'occasion de son cours prononcé au Collège de France en 1976, publié en 1997 sous le titre «Il faut défendre la société»<sup>1</sup>, et du premier volume de l'*Histoire de la sexualité* intitulé *La Volonté de savoir*<sup>2</sup>. Ces années 70 représentent une étape fondamentale parce qu'elles constituent à elles seules un véritable tournant à partir duquel se met en place l'analyse du «biopouvoir».

### Une conception inédite du pouvoir

Pour Foucault, le pouvoir fonctionne avant tout, avant d'être une puissance, une structure ou une institution ; il est une situation stratégique complexe dans une société donnée. Il n'est ni central, ni unilatéral, ni dominant. Ici, nul pouvoir n'est absolu, seuls existent des réseaux de pouvoir au sein desquels il n'y

a pas *du* pouvoir mais *des* pouvoirs, des relations de pouvoir, des tactiques locales changeantes, en un mot, des «micropouvoirs» qui renvoient à des formes multiples, mobiles, changeantes. À la question de l'essence du pouvoir, Foucault préfère de loin celle de son exercice réel. Avec une analyse du «comment», l'investigation critique de Foucault se démarque de la vision communément répandue d'un pouvoir venu d'en haut, unifiant et substantialisé, qui pourrait se détenir sans s'exercer. Pour Foucault, le mode d'action du pouvoir est plutôt de l'ordre de *la conduite des conduites*: gouverner est structurer le champ d'action éventuel des autres<sup>3</sup>. «Action sur des actions possibles», le pouvoir agit donc de façon multiforme, il incite, induit, détourne, plus qu'il contrevient, interdit et empêche. Le pouvoir est ce qui circule dans toute l'épaisseur du tissu social. Foucault entend donc dépasser les théories classiques sur le pouvoir, la souveraineté, la domination, la répression et les idéologies. Il souhaite écarter ces «vieux» discours qu'il qualifie d'incomplets et d'inadéquats pour penser la réalité du pouvoir, pour comprendre les effets concrets et quotidiens du pouvoir sur les individus.

L'historiographie foucauldienne se présente alors comme tentative de renversement de l'histoire officielle du pouvoir (au sens de l'histoire que le pouvoir raconte sur lui-même). Parce que le pouvoir craint la vérité, il doit la faire taire. L'efficacité du pouvoir dépend étroitement de ce qu'il parvient à dissimuler la réalité de ses mécanismes. Pour Foucault, l'hypothèse juridico-répressive du pouvoir est une imposture qu'il faut alors dénoncer. Le soupçon de principe à l'égard du pouvoir va donc bien de pair avec l'idée que le pouvoir est disséminé dans la société. C'est peut-être là l'une des thèses les moins contestables de

Foucault, affirmant que le pouvoir est présent partout dans la société, que ces micropouvoirs existent en chaque lieu et que nous devons les découvrir comme enserrés dans des complexes discursifs et des stratégies portant sur les corps. Le déplacement de perspective - des formes politiques et du pouvoir vers les techniques et les stratégies d'un pouvoir plus diffus - va désormais agir sur les corps. C'est que la prise sur les corps ne va pas se limiter à la discipline des individus, mais va s'accompagner d'une véritable régulation des populations, à travers des procédures portant à la fois sur la santé, l'hygiène publique, la natalité et la mortalité des groupes qui peuplent un territoire.

### Les manifestations du pouvoir sur la vie

Foucault souhaite ainsi analyser ce qu'il considère comme un renversement dans l'histoire concrète du pouvoir, une révolution qu'il se propose de thématiser en expliquant qu'à partir des XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles, le pouvoir n'est plus uniquement centré sur les disciplines et ne s'applique pas seulement sur les individus, mais prend la forme de la gestion et de l'administration de la population : il devient «*biopouvoir*». L'histoire de la sexualité nous révélerait ainsi l'action du pouvoir individualisant dont le but est de surveiller et contrôler les conduites des individus pour mieux les modeler. Le cinquième chapitre de *La Volonté de savoir* («Droit de mort et pouvoir sur la vie») aborde la notion de biopouvoir en opposant le droit de mort du souverain ancien au pouvoir moderne sur la vie : à l'ancien droit de glaive du Prince dont la particularité est de faire mourir *ou* de laisser vivre s'ajoute un pouvoir normatif et régulateur chargé de faire vivre *et* de laisser mourir. La biopolitique désigne ce qui fait entrer la vie et ses mécanismes dans le domaine de calculs explicites. Le biopouvoir s'exerce en fait dans la double forme d'un savoir qui a le rôle de normativiser la population, et d'une théorie biologique de la race qui sélectionne les groupes dont la vie est gérée. Ce qu'il faut retenir, c'est qu'à partir de cette définition du pouvoir comme

«biopouvoir», Foucault est amené non à abandonner complètement l'idée que les rapports de domination effectifs donnent lieu à un exercice disciplinaire du pouvoir, mais à constater l'existence d'un double exercice du pouvoir : tout d'abord, un pouvoir disciplinaire qui s'applique toujours sur les corps et les individus ; puis, un pouvoir qui prend désormais en compte la vie à l'échelle de la population. Autrement dit, il demeurerait des traces du pouvoir monarchique, du droit de la souveraineté, de la loi, de la violence et des rituels visibles du pouvoir, mais d'autres mécanismes autrement puissants auraient pris en charge la vie des hommes depuis le XVIII<sup>e</sup> siècle.

La biopolitique devient ce qui fait du pouvoir un agent de transformation de la vie humaine, et l'analyse de Foucault nous apprend que le biopouvoir se serait constitué autour de deux pôles principaux : premièrement, autour du dressage des corps, c'est-à-dire la majoration de leurs aptitudes, l'extorsion de leurs forces, la croissance parallèle de leur utilité et de leur docilité, tout cela étant assuré par des procédures de pouvoir qui caractérisent les disciplines. Dans le vocabulaire foucauldien, ce premier axe s'appelle l'« anatomopolitique ». Deuxièmement, l'autre pôle du biopouvoir est celui de la biopolitique proprement dite : il concerne les contrôles régulateurs des populations au travers de la démographie, de la régulation des naissances, du contrôle de la santé, de la longévité, etc. Foucault emploie alors le terme de « biopolitique de la population ». Ce pôle est centré sur l'espèce humaine et ce sont ici les catégories scientifiques - l'espèce, le groupe, la population, etc. - et non les catégories juridiques qui deviennent l'objet d'une attention politique soutenue. À une première prise de pouvoir sur le corps réalisée sur le mode de l'individualisation (sur l'*homme-corps*), s'ajoute ainsi une seconde prise de pouvoir, cette fois « massifiante » et englobante (sur le *corps-espèce*). De cette technologie binaire, à la fois anatomique et biologique, individualisante et spécifiante, est né le centre d'un pouvoir sur la vie. S'observe donc une évolution caractérisée plus généralement par le passage du juridique au biologique. La mise en place de cette technologie à double face caractérise « un pouvoir dont la plus haute fonction désormais n'est peut-être plus de tuer mais d'investir la vie de part en part »<sup>4</sup>.

Voilà comment se résume schématiquement cette transformation massive au travers de

laquelle l'ancien droit de vie et de mort est, non pas totalement remplacé, mais bien plus complété par ce droit nouveau qui s'y juxtapose progressivement. Je n'ai malheureusement pas ici le loisir d'entrer davantage dans les détails d'une analyse du biopouvoir, mais ce premier aperçu suffira j'espère à mesurer l'importance et à pressentir les implications de la thèse d'un pouvoir caractérisé par sa capillarité, par sa dissolution et son impressionnante expansion dans cette situation où le biologique se réfléchit dans le politique. Si le rôle, que se donne Foucault lui-même, de révéler les véritables mécanismes du pouvoir, s'avère être un travail positif et qui apparaît intéressant en pensant un excès, un débordement du pouvoir non réductible au juridique, il ne faudra pas pour autant oublier de se demander quel peut être le véritable prix à payer de cette fécondité et d'une telle transformation. Certes, le pouvoir n'est plus uniquement celui qui réprime et châtie ouvertement pour devenir aussi et surtout celui qui régule la force des corps et des populations, mais en présentant cette extension considérable du pouvoir qui s'infiltré finalement partout, j'aimerais montrer le risque qu'à la thématique foucauldienne de s'emballer, de déraiper - presque au sens propre du terme - c'est-à-dire glisser plutôt involontairement, ici du politique au non-politique. Avançons davantage dans l'exploration de l'étendue du biopouvoir pour y rencontrer par exemple la thématique du racisme biologisant.

### Le racisme biologisant

Dans l'étude des programmes d'accroissement des forces de vie, Foucault aborde la question de la crainte de la dégénérescence de la race. Pour aller à l'essentiel, il explique que le biopouvoir est en parfaite mesure de placer le racisme dans les calculs politiques, de telle sorte que ce dernier s'inscrive aussi comme mécanisme fondamental du pouvoir. Du thème de la guerre historique, de celui des batailles au sens strictement belliqueux, des victoires et des défaites, Foucault constate le passage au thème biologique de la lutte pour la vie. Du souci de la pureté du lignage découlent les théories eugénistes, le racisme et le génocide. Bien plus qu'un simple mépris ou une haine presque « traditionnelle » des races les unes pour les autres, le racisme apparaît surtout comme une théorie - que certains veulent scientifique - de la hiérarchisation des races, c'est-à-dire la qualification de certains groupes ethniques, populations ou parties de populations comme biologiquement supérieures ou, au contraire, inférieures à d'autres.

Curieusement, si le biopouvoir peut prendre ici une forme étatique, le racisme s'échappe à nouveau du domaine politico-juridique pour justifier un droit de tuer du biopouvoir : il s'agit d'éliminer la « mauvaise race », celle qui menace de contaminer la mienne, qui devient donc un danger non plus uniquement politique mais véritablement biologique. Le racisme biologisant fait alors jouer et accentue la vieille relation, à la base strictement guerrière, du « tuer pour vivre ». Le génocide devient l'achèvement des pratiques d'organisation politique de la vie. Le biopouvoir entraîne donc aussi la perspective de la mort d'une population entière, l'extermination systématique du *genos*, c'est-à-dire d'une race. Il contribue à ce qu'on arrive paradoxalement, au nom de la vie et de l'existence biologique d'une population, à la destruction méthodique et rationnelle d'un autre groupe humain. L'ennemi à tuer n'est plus un adversaire au seul sens politique du terme, mais une menace pour l'unité et l'espèce, tel un virus à éradiquer, un germe microbien dont la destruction serait la meilleure garantie de protection. Éliminer l'espèce inférieure, celle qui, tel un corps étranger, risque de contaminer la mienne, c'est donc protéger et défendre ma propre race, que je prétends supérieure. Puis, cette fois au sein même de mon groupe, mettre à mort les éléments jugés anormaux ou parasites, afin de purifier, renforcer et assurer la régénération de ma race : « la mort de l'autre, ce n'est pas seulement ma vie, dans la mesure où ce serait ma sécurité personnelle ; la mort de l'autre, la mort de la mauvaise race, [...] c'est ce qui va rendre la vie en général plus saine ; plus saine et plus pure »<sup>5</sup>. Voilà pourquoi le racisme meurtrier peut s'inscrire au cœur de l'exercice du biopouvoir chargé de gérer la vie. Nous comprendrons sans mal pourquoi Foucault choisit les exemples particulièrement révélateurs du nazisme et du régime soviétique de la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle, illustrant tous deux au mieux le plus haut degré du régime disciplinaire au sein duquel les régulations biologiques furent sans doute les plus radicales, où fut représenté le développement le plus complet des mécanismes du biopouvoir : « Apparaissent dans l'histoire le déploiement des possibilités des sciences humaines et sociales ainsi que la possibilité simultanée de protéger la vie et d'autoriser l'holocauste »<sup>6</sup>.

Si le biopouvoir, dans ses mécanismes vise à faire vivre une population ou une nation, s'exerce en contrepartie - ou plutôt *parallèlement* - la capacité d'en faire disparaître un pan tout

entier. L'originalité de la thèse de Foucault sur le racisme d'État est de montrer comment celui-ci a pris appui sur un véritable investissement pour la vie. Mais jusqu'où se propage le biopouvoir? Peut-on et doit-on parler de limites? Existence-elles d'elles-mêmes? Doit-on les fixer et, si oui, comment?

### La politique comme continuité de la vie : le risque de dérive *continuiste*

Ainsi, le biopouvoir investit la vie tant qu'il peut et de part en part, si bien que la vie biologique semble complètement envahir la scène politique moderne. Pour certains «foucauldien», l'homme moderne - aussi bien celui des totalitarismes que celui des actuelles démocraties! - entièrement politique, se découvrirait corps biologique à la merci du pouvoir. C'est en tout cas la thèse que développe, dans le sillage des analyses de Foucault, le philosophe italien Giorgio Agamben. Dans son ouvrage intitulé *Homo sacer, Le pouvoir souverain et la vie nue*<sup>7</sup>, il présente ainsi une «thanatopolitique» dont l'activité des camps de concentration et d'extermination serait l'expression la plus vive. Ce biopouvoir s'expliquerait par la réduction préalable des individus à ce qu'il nomme la «vie nue». Il faut alors bien comprendre le sens - mais surtout les conséquences - de ce terme central de la pensée d'Agamben, pour réaliser à quel point une dangereuse perspective y est, à mon avis, envisagée.

Pour introduire sa thèse, le philosophe rappelle (très clairement d'ailleurs) l'utilisation grecque antique de la distinction fondamentale entre *zoé* et *bios* pour désigner ce que nous entendons par le mot unique «vie». Alors que la *zoé* exprime le simple fait de vivre, le *bios* désigne la forme ou la façon de vivre propre à un individu ou à un groupe. Contrairement à la *zoé* qui est un terme invariablement employé au singulier, le *bios* indique la vie qualifiée, un mode de vie particulier. Dans la *polis*, la *zoé* est strictement confinée, comme simple vie reproductive, à la sphère du domaine privé et domestique, l'*oïkos*. Le simple fait de vivre (*to zen*) est donc opposé à la vie politiquement qualifiée (*to eu zen*). C'est effectivement en référence à cette définition que Foucault résume le processus à travers lequel, au seuil de l'âge moderne, la vie naturelle va peu à peu être intégrée aux mécanismes du pouvoir qui se transforment en biopouvoir. Et Agamben de rappeler, à juste titre, le passage particulièrement significatif du dernier chapitre de *La Volonté de savoir* : «L'homme, pendant des millénaires, est

resté ce qu'il était pour Aristote : un animal vivant et de plus capable d'une existence politique; l'homme moderne est un animal duquel sa vie d'être vivant est en question»<sup>8</sup>.

Agamben mesure ainsi l'impact de l'introduction de la *zoé* dans la sphère du politique et y voit un processus de la «vie nue» comme telle, ce qui constitue, sans problème pour lui, «l'événement décisif de la modernité et marque une transformation radicale des catégories politico-philosophiques de la pensée classique»<sup>9</sup>. Cette déclaration se fait si expressément qu'il prolonge et inverse l'expression foucauldienne en précisant que les hommes ne seraient pas seulement des animaux dont la politique met en jeu leur vie d'êtres vivants, mais aussi des citoyens dont le corps naturel serait en jeu leur être politique même. Selon Agamben, le biopouvoir réduit l'homme à nu, voire à rien, et réduit également les droits de ce dernier à cette même nudité. La vie nue est la vie *tuable* de l'*homo sacer*, obscure figure du droit romain archaïque dans lequel la vie humaine est impunément supprimable. En amplifiant considérablement l'implication croissante de la vie naturelle de l'homme dans les mécanismes et les calculs du pouvoir, Agamben commence à se démarquer de la pensée de Foucault qui n'envisage pas ainsi les conséquences de ce soi-disant dépouillement. Avec Agamben, l'entrelacement du pouvoir et de la vie devient si serré que le politique s'en trouve dépolitisé. C'est là la formulation du problème crucial entre continuité et discontinuité : doit-on penser la politique comme continuité de la vie où le politique s'articule sur le vivant? Ou bien la problématique selon laquelle le politique est arrachement sur le vivant et à la nature? Peut-on soutenir que la totale dépossession et privation des droits juridico-politiques de l'homme puisse se prolonger et se compléter par la privation du droit à la vie? C'est en tout cas une réponse affirmative qu'envisage Agamben en transformant le risque de cette perspective continuiste - déjà décelable chez Foucault - en un danger bien réel. Une telle dissolution du pouvoir réalise en fait un glissement tout aussi inquiétant que subreptice du politique au non-politique, voire à l'anti-politique. Agamben se réapproprie en fait la thématique foucauldienne du biopouvoir dans la perspective d'une «indifférenciation de la modernité», bien au-delà des hypothèses de Foucault. C'est en ce sens que je parle de *dérive*. En fait, l'idée centrale d'Agamben est que l'émergence et l'envahissement de la vie nue dans la sphère du politique constitue le noyau originaire

du pouvoir souverain : «On peut dire que la production d'un corps biopolitique est l'acte original du pouvoir souverain»<sup>10</sup>. Selon lui, la transformation du pouvoir indiquée par Foucault aurait toujours opéré à l'intérieur du concept de souveraineté, qui se comprendrait originairement comme déterminante d'une zone vitale exposée absolument au pouvoir.

La conséquence est, à mon sens, aussi claire qu'immédiate : nous nous perdons de plus en plus dans les brouillards de l'indifférenciation, dans l'impossibilité de distinguer entre ce qui est politique et ce qui ne l'est pas. Le danger est qu'en transférant ainsi tous les problèmes de la modernité à la biopolitique, on se prive de tout moyen de différencier les conditions de l'existence politique et les modalités de son anéantissement. Penser si loin la politique comme continuité de la vie, c'est contribuer à *annuler* l'essence du politique, voire à l'*annihiler* - mais ce serait là y voir une intention délibérée...

<sup>1</sup> «Il faut défendre la société», Cours au Collège de France, 1976, Paris, Gallimard/Le Seuil, Collection Hautes Etudes, 1997.

<sup>2</sup> *La Volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976.

<sup>3</sup> Remarquons ici que Foucault semble indifférent à la distinction pourtant fondamentale qu'opère Hannah Arendt entre pouvoir comme domination et pouvoir comme «modalité de l'agir en commun». Il paraît alors plus proche de Weber et des approches du phénomène politique en terme de rapport de force ou de stratégies.

<sup>4</sup> *La Volonté de savoir*, *op. cit.*, p. 183.

<sup>5</sup> «Il faut défendre la société», *op. cit.*, p. 229.

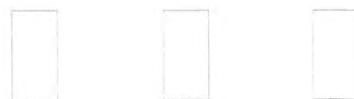
<sup>6</sup> Conférence à l'Université de Stanford, oct. 1979, enregistrement du Fonds Michel Foucault, IMEC, Paris.

<sup>7</sup> G. Agamben, *Homo sacer, Le pouvoir souverain et la vie nue*, trad. M. Raiola, Paris, Seuil, 1997.

<sup>8</sup> *La Volonté de savoir*, *op. cit.*, p. 188.

<sup>9</sup> *Homo sacer*, *op. cit.*, p. 12.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 14.



## La nation comme fonction et le principe de territorialité comme critère d'exclusion

L'étude du nationalisme a pris, depuis une quinzaine d'années, une ampleur considérable dans les travaux des politologues et des philosophes du politique. Ceux-ci, forts de leur expérience dans l'étude des « idées » politiques, ont plus souvent qu'autrement compris le nationalisme comme un projet ou une visée éthique, ayant pour but d'attribuer une substance éthique, une moralité objective, à une communauté, c'est-à-dire que l'étude du nationalisme s'est souvent limitée à un examen *psychologique et/ou normatif* du nationalisme chez certains penseurs particuliers. On a multiplié les études sur la « conception de la nation » chez tel auteur, de même que sur les prétentions « normatives » qui s'attachaient à telle ou telle conception de la nation. En d'autres mots, les philosophes ont mené un examen proprement philosophique de l'idée de la nation, telle qu'on la retrouve chez des auteurs particuliers ou dans une sphère publique particulière.

Certains auteurs ont cherché à établir une classification complète des nationalismes, ils ont cherché à répertorier l'ensemble des « formes possibles d'identité collective ». On a ainsi regroupé sous un même vocable des nationalismes qui se définissaient d'une façon semblable, c'est-à-dire qu'on a regroupé les nationalismes en fonction du contenu identitaire qu'ils proposaient. Le nationalisme fut donc présenté comme l'expression collective des identités individuelles qui se voyaient rassemblées dans un universel concret. Cette *stratégie méthodologique* permit dès lors la création d'une nouvelle discipline, consacrée à l'étude comparée des nationalismes. Il devint donc possible de les confronter l'un à l'autre, de la même façon que l'on compare les idées politiques. Cela permettait du même coup d'établir la valeur « morale » d'un nationalisme par rapport à un autre, ce qui équivalait en quelque sorte à déterminer la validité normative des nationalismes, de façon à distinguer les nationalismes « acceptables » des nationalismes « inacceptables ».

Bien sûr, le nationalisme est une idée qui, lorsqu'elle est énoncée par un sujet dans la

sphère publique, s'accompagne presque nécessairement de prétentions normatives. Bien sûr, le nationalisme possède une existence psychologique, ancrée dans l'identité des individus. Mais cette compréhension du nationalisme en tant qu'« idée politique » ne nous permet pas de justifier l'existence du nationalisme en tant que « fait social ». Le discours éthique qui se construit, lorsque deux individus, se reconnaissant mutuellement comme sujets raisonnables, discutent de la « validité » de certains modes de représentation identitaire, ne nous permet en rien de comprendre comment le nationalisme, à l'échelle d'une société, peut exister parfois sous telle forme, parfois sous telle autre, et parfois pas du tout.

Les conséquences de cette réduction sont souvent fâcheuses : lorsque des professionnels de l'étude des idées politiques viennent sur la place publique, pour déterminer la supériorité morale de tel nationalisme sur tel autre, ils passent sous silence les conditions réelles d'émergence du nationalisme. C'est-à-dire qu'ils interprètent la nation comme un sujet raisonnable, capable d'énoncer des idées politiques dont on peut déterminer la validité normative. Il devient dès lors possible de déterminer le caractère droit ou répréhensible d'une forme de représentation, existant à l'échelle d'une collectivité. Il ne s'agit pas d'un dérapage anodin, puisqu'il n'y a qu'un pas entre la condamnation du mode de représentation qu'une collectivité a d'elle-même, et la condamnation de cette société elle-même. En condamnant la représentation qu'une collectivité a d'elle-même, on peut du même coup rejeter toute revendication institutionnelle provenant de cette collectivité, bien que les transformations institutionnelles soient souvent un passage nécessaire pour modifier la dite représentation.

Il faut donc sortir de cette confusion qui associe la légitimité des projets politiques à la légitimité d'un mode d'appartenance ou de représentation présent dans une collectivité. Il ne s'agit la plupart du temps que d'une ruse philosophique permettant d'affirmer la supériorité d'une collectivité sur une autre

de façon à « supporter » une structure de domination. C'est un peu comme de dire : si ma collectivité était à la place de votre collectivité, elle se conduirait beaucoup plus décevantement.

Nous désirons ici prendre à contre-pied cette conception du nationalisme comme fait psychologique ou moral, pour le présenter plutôt comme un « fait social », au sens de Durkheim.<sup>1</sup> Bien entendu, notre intention n'est pas d'abandonner tout discours normatif sur le nationalisme, mais tout simplement de « dé-politiser » le débat, afin de mieux le poser. Ce n'est pas parce qu'on opère une lecture du suicide comme fait social qu'on adhère au suicide comme fait moral. C'est tout simplement parce que toute action politique voulant influencer l'occurrence du suicide dans un contexte social particulier doit être précédée d'une étude du suicide en tant que fait social.

Il nous importe donc de rejeter d'emblée la compréhension de la nation en tant que concept normatif ou en tant qu'idée politique. Nous proposons plutôt une approche fonctionnaliste, qui présente la nation comme une fonction prenant place à l'intérieur d'un système social : la fonction-nation. Nous argumenterons que cette fonction joue d'abord un rôle d'exclusion ou, pour être plus précis, de discrimination. Le rôle de la fonction-nation est d'établir les limites de la collectivité, de déterminer des critères objectifs d'adhésion à cette collectivité, c'est-à-dire de tracer une frontière entre les *membres* et les *non-membres*.

On comprend ainsi que la fonction-nation permet de faire la distinction entre un *nous* et un *eux*, en établissant un critère de discrimination permettant d'établir, de la manière la plus précise possible, quels sont les individus qui appartiennent à ce *nous*. On peut imaginer une situation limite où la fonction-nation ne jouerait aucun rôle, à savoir la situation où un groupe sociétal parfaitement intégré n'aurait aucun contact avec aucun autre groupe sociétal. En effet, si on imagine, par

exemple, une collectivité insulaire qui n'entreprendrait aucun contact avec aucun autre groupe, alors, dans cette situation, la fonction-nation ne se manifesterait pas, car il n'y aurait aucune nécessité de déterminer des critères d'adhésion à cette communauté, c'est-à-dire que tous les individus « disponibles » en seraient membres.

Mais cette situation limite se manifeste plutôt rarement, de sorte que, dans la plupart des cas, la fonction-nation joue un rôle significatif. Elle peut se manifester d'une manière forte dans les discours politiques, à savoir lorsque le *membership* en place est problématique et que des pressions internes et/ou externes se font sentir pour le modifier; mais elle peut également se manifester d'une manière relativement faible, voire imperceptible, lorsque de telles pressions sont peu ou pas présentes, c'est-à-dire lorsque le *membership* en place ne pose pas de problème.

Il faut donc mentionner tout de suite une des caractéristiques principales de la fonction-nation : elle s'exprime selon une échelle quantitative, c'est-à-dire avec plus ou moins de force selon les contextes. À côté de cette existence *quantitative*, la fonction-nation possède également une existence *qualitative*, c'est-à-dire qu'elle s'exprime différemment en fonction du contexte. Nous entendons par là que les critères selon lesquels sera déterminé le statut de membre d'un groupe seront déterminés en fonction de deux exigences : 1) l'exigence d'efficacité et 2) l'exigence de disponibilité. La première exigence signifie qu'un critère de discrimination sera sélectionné en fonction de son efficacité à tracer le plus justement possible la frontière entre les membres et les non-membres du groupe. C'est-à-dire qu'un critère pouvant être tout à fait efficace pour déterminer l'adhésion à un groupe particulier à un moment donné de son histoire pourra se révéler tout à fait inefficace dans un autre contexte. La deuxième exigence signifie la chose suivante : un groupe cherchera d'abord à déterminer un critère de discrimination à partir des matériaux culturels disponibles en son sein. En résumé, la fonction-nation s'exprimera différemment à l'intérieur d'un groupe selon 1) la composition du groupe et les structures institutionnelles qui le caractérisent et 2) les matériaux culturels disponibles à l'intérieur de ce groupe.

Voici maintenant un exemple qui nous permettra d'illustrer ce que nous entendons par ces deux exigences :

Imaginons premièrement un groupe sociétal dont l'identité est d'abord constituée par l'adhésion à une religion déterminée. Imaginons ensuite que ce groupe est entouré de voisins partageant des religions différentes. Disons ensuite qu'il n'existe pas réellement d'échange de membres entre ces différents groupes et donc qu'il existe des frontières (physiques ou institutionnelles) étanches entre eux. Il est fort probable que la religion du groupe sociétal jouera un rôle central dans la définition du *membership* de ce groupe: on donnera le statut de membre à toute personne qui partagera cette religion. Dans cette situation, la *religion* comme critère de discrimination répondra à la fois aux exigences d'efficacité et de disponibilité des matériaux culturels.

Imaginons cependant qu'au fil des ans, cette société s'engage dans une laïcisation considérable et que les institutions religieuses qui la caractérisaient en viennent à jouer un rôle périphérique dans la structure de la vie du groupe. Imaginons qu'en même temps, des échanges de membres commencent à apparaître entre ce groupe et les groupes voisins. Des individus provenant des autres groupes commencent à s'intégrer à ce groupe, ce qui entraîne une modification considérable des matériaux culturels disponibles à l'intérieur de celui-ci, de sorte que le critère de la religion devient de moins en moins efficace pour déterminer le statut de membre et correspond de moins en moins aux matériaux culturels disponibles. Il est dès lors vraisemblable qu'un autre critère (plus efficace) devra être établi, ce qui sera fait en cherchant d'abord parmi les matériaux disponibles, afin de distinguer les membres des non-membres.

Une telle transformation n'aurait, bien entendu, pas eu lieu, s'il n'y avait pas eu une altération de la structure de base du groupe sociétal. Mentionnons également qu'il était nécessaire que cette altération soit considérable, du moins assez considérable pour qu'on puisse observer une modification significative à l'échelle macroscopique. En effet, s'il n'y avait eu que quelques individus de religions différentes qui s'étaient intégrés à un groupe de plusieurs millions de membres, la pression n'aurait pas été suffisante pour entraîner une modification de la fonction-nation.

### La territorialité comme critère d'exclusion

Parmi les différents critères permettant de déterminer l'adhésion à un groupe, il en est un qui mérite d'attirer notre attention d'une façon particulière. D'abord, parce qu'il se distingue des autres d'une façon notable, mais aussi à cause de son importance dans les nationalismes contemporains. Il s'agit du critère de territorialité, celui qui nous permet de déterminer le statut de membre à partir du lieu de résidence des individus. Tout individu habitant sur un territoire donné doit adhérer au groupe ayant responsabilité sur ce territoire. Le territoire en question est habituellement défini par des frontières précises, qui ont pour rôle de contrôler les entrées et les sorties.

Il est également intéressant de remarquer que les règles d'entrée et de sortie sur un territoire seront elles-mêmes déterminées par le statut de membre du demandeur. Par exemple, la procédure à suivre pour entrer dans un pays comme la France est déterminée par la nationalité de la personne demandant à entrer, c'est-à-dire que le groupe d'accueil n'est pas indifférent (ou *difference-blind*) face au groupe d'origine du requérant. Certains individus pourront entrer et sortir sans aucune restriction (les Européens sur le territoire de l'UE), d'autres devront montrer un passeport ou une pièce d'identité, d'autres devront faire une demande de visa, impliquant certaines contraintes et restrictions en fonction de l'origine du requérant. Les frontières déterminent donc un territoire qu'on présume « occupé » par un groupe et les modalités d'accès à ce territoire (donc au groupe) seront déterminées par le groupe-territoire d'origine du requérant.

Cette manifestation de la fonction-nation apparaît comme particulièrement insolite dans l'histoire de l'humanité. Pourquoi le critère de *territorialité* comme critère d'exclusion est-il soudainement apparu, et pourquoi s'est-il généralisé? Il faut d'abord marquer en quoi consiste sa grande originalité. Contrairement aux autres critères d'exclusion, l'élément « objectif » auquel il se réfère est d'ordre spatial. L'adhésion à un groupe n'est donc pas déterminée par une qualité qui serait inhérente au membre lui-même, ce qui est pourtant le propre de tous les autres critères d'exclusion : la naissance, l'appartenance à une religion, la connaissance d'une langue particulière (ou l'accent), la couleur de la peau, un mode vestimentaire particulier, la pratique

de certains rituels... Tous ces critères concernent l'individu lui-même, en ce qu'il possède telle ou telle qualité. Le critère de la territorialité, quant à lui, n'implique aucune qualité particulière chez l'individu.

Revenons à notre question : pourquoi le principe de territorialité comme mode d'exclusion est-il apparu et pourquoi s'est-il généralisé? Il faut d'abord mentionner que ce critère a d'abord été introduit par des groupes assez nombreux, ce que l'on peut facilement comprendre, puisqu'il est impossible d'établir et de protéger des frontières précises pour un groupe ne comptant que quelques centaines d'individus. Le critère de territorialité répond donc au critère d'efficacité *uniquement* pour les groupes qui sont assez nombreux. À vrai dire, lorsque le groupe est assez nombreux et occupe un territoire assez bien défini, le critère de territorialité devient d'une très grande efficacité pour déterminer l'adhésion au groupe. Si les voisins ne sont pas trop belliqueux et s'il est possible d'établir des frontières précises qui seront reconnues par l'ensemble des groupes voisins (ce qui est le propre du système étatique s'étant mis en place en Europe au cours des derniers siècles<sup>ii</sup>), le critère de territorialité devient rapidement d'une efficacité extrême.

Prenons par exemple un pays qui compte 4000 km de frontière (terrestres et maritimes) et une population de 60 millions d'habitants, si les habitants de ce pays se partagent la tâche également, cela laisse un peu moins de 7 cm à surveiller pour chacun des habitants, ou encore 15 habitants pour protéger chaque mètre de frontière. Voilà qui représente un rapport coût-bénéfice très avantageux. Mais il n'en va pas toujours ainsi. Admettons un groupe d'une centaine de membres qui occupe un territoire de 10 km par 10 km (donc avec un périmètre de 40 km), chaque membre doit surveiller 400 mètres de frontière, ce qui est 5714 fois moins avantageux. Le principe de territorialité permet donc de réaliser des économies d'échelle considérables.

Mais les économies d'échelle ne sont pas les seuls avantages comparatifs du principe de territorialité. Ce dernier permet également de distinguer avec un minimum d'effort les membres des non-membres. Une fois la frontière tracée, ceux qui se trouvent à l'intérieur deviennent membres et ceux qui demeurent à l'extérieur ne le sont pas. Cette façon de faire permet d'éviter de nombreux problèmes pratiques associés à d'autres critères d'exclu-

sion. Par exemple, si un groupe attribue le statut de membre sur le critère du « sang », un individu devra donc démontrer que ses ancêtres appartenaient à ce groupe, ce qui sera parfois très difficile, car il devra mener un travail généalogique particulièrement exigeant et pas toujours concluant. La chose se voit compliquée par le fait qu'on ne sait jamais trop en quoi consistait le *membership* « originaire » devant servir de point de référence. On utilise souvent le nom de famille afin de déterminer quel individu a bel et bien le droit d'appartenir au groupe. Dans certaines situations, cependant, une telle façon de faire peut engendrer des problèmes très complexes. Pensons, par exemple, au statut de citoyen en Israël. D'une part la religion juive se transmet par la mère, mais d'autre part le nom de famille se transmet habituellement par le père. Il devient donc très difficile de déterminer le statut de membre à partir du critère « nom de famille » (comme on le fait en Allemagne ou dans d'autres pays européens), puisque ceux-ci perdent leur homogénéité dès que le mariage exogène devient une pratique régulière pour les femmes juives.

Des difficultés semblables sont rapidement esquivées par la mise en place du critère de territorialité. Ce critère est aussi avantageux en ce qu'il permet d'attribuer facilement un « statut » juridique de citoyen. La mise en place d'un tel statut est essentielle pour l'État moderne, qui doit savoir précisément sur qui *il a* juridiction et sur qui *il n'a pas* juridiction. Un État moderne doit pouvoir identifier chaque individu sur la planète comme « membre » ou « non-membre »; pour lui, l'existence de « demi-statut » représente une menace à sa fonctionnalité, ce qui n'était pas nécessairement le cas dans les sociétés traditionnelles (où le statut de membre pouvait être obtenu progressivement, suivant l'intégration de l'individu au groupe). En effet, le statut juridique de « membre » est essentiel pour mettre en place un système de taxation, un service militaire obligatoire, des droits-créances.

L'existence d'un critère objectif et officiel permettant de déterminer le *membership* est une exigence fonctionnelle pour tout État moderne. Si on construit un hôpital où seront offerts des soins gratuits pour l'ensemble des citoyens (membres), il faut avoir une façon de déterminer qui seront effectivement les citoyens: les soins de santé gratuits seront donc distribués à tous ceux qui possèdent la qualité *x* (déterminée par

un critère d'exclusion) et à personne d'autre. Il existe beaucoup d'autres critères en dehors de la territorialité qui permettent d'attribuer un « statut » juridique de citoyen : le « sang », la connaissance d'une langue *x* en sont d'autres. En Estonie et en Lettonie, par exemple, après la chute de l'URSS, le statut de citoyen a été attribué à la fois grâce au critère de « sang » et au critère « linguistique ». C'est-à-dire qu'il a d'abord été attribué à partir du critère de « sang », avec ensuite la possibilité de l'acquérir pour ceux qui démontraient une connaissance élémentaire de la langue nationale. Mais ces exemples ne viennent pas infirmer notre hypothèse, puisque la détermination du statut de citoyen a représenté pour les Lettons et les Estoniens un travail considérable, qui aurait été allégé s'ils avaient pu utiliser tout simplement le critère de territorialité, ce qui dans leur cas était particulièrement difficile, puisqu'ils avaient été récemment victimes d'une invasion étrangère (l'invasion soviétique de 1941 qui s'ensuivit d'une occupation de 50 ans) et d'une colonisation intensive de leur territoire. Le problème du *membership* a été beaucoup plus facile à résoudre en Lituanie, puisque ce pays n'a pas été victime d'une colonisation aussi intensive que ses deux voisins<sup>iii</sup>. Comme la minorité russe représentait en 1991 à peine 10 % de la population lituanienne (comparée à plus de 35 % des populations estonienne et lettone), le fait d'attribuer la citoyenneté à l'ensemble des Russes présents sur le territoire lituanien n'entraînait pas de problèmes fonctionnels majeurs.

Il ne faut donc pas croire que le critère de territorialité puisse être mis de l'avant par l'ensemble des groupes sociétaux. Gellner explique très bien dans *La nation et le nationalisme* comment ce qu'il appelle le « nationalisme » (auquel nous donnons cependant ici un sens plus large que celui de Gellner) est apparu lors de la construction de l'État moderne et du passage de la société agraire à la société industrielle. Or, ce ne sont pas tous les groupes sociétaux qui représentent ou ont représenté des sociétés « agraires », basées sur le travail de la terre et l'occupation continue d'un « territoire ». On peut donner l'exemple de groupes sociétaux traditionnellement nomades, comme les tribus algonquiennes de l'Amérique du Nord, les gitans ou les systèmes tribaux d'Asie centrale. On peut aussi donner l'exemple de groupes sociétaux dont l'existence a été essentiellement urbaine, c'est notamment le cas de ceux dont l'économie était d'abord et avant tout

« marchande », pensons notamment aux Juifs, qui n'ont jamais pu, jusqu'à tout récemment, occuper un « territoire » permanent. Il faut donc conclure que, bien que la territorialité ait été pour plusieurs groupes sociétaux une façon efficace de tracer la frontière entre les membres et les non-membres, pour d'autres groupes, l'utilisation d'un tel critère n'était pas du tout fonctionnelle.

Mais le critère de territorialité ne doit pas uniquement répondre au critère d'efficacité, il doit également prendre appui sur les matériaux culturels disponibles à l'intérieur des groupes sociétaux où il apparaît. Dans le cas de la création du système étatique européen (s'étant par la suite étendu à l'ensemble du monde), le critère de territorialité avait également pour avantage de déterminer, sur un territoire précis, une citoyenneté indifférenciée qui, au-delà de ses bénéfices fonctionnels, permettait de réaliser un certain idéal « universaliste ». Ainsi, la territorialité était non seulement un critère d'exclusion d'une efficacité fonctionnelle extrême, pouvant supporter les différentes entreprises de construction nationale, mais elle jouissait également d'une base morale solide, en ce qu'elle promettait un traitement *indifférencié* (équivalent, donc « équitable ») des citoyens.

La fermeture sur soi de l'État-nation lui permettait de présenter au monde extérieur un visage *universel*, tout en niant que l'acte même par lequel il avait tracé ses frontières étaient un acte d'exclusion motivé par des intérêts stratégiques (et par une exigence de fonctionnalité) tout à fait arbitraires du point de vue de la justice. Le critère de territorialité permettait donc de déterminer d'une manière efficace le *membership* des États modernes en construction, tout en s'ancrant dans des justifications morales de plus en plus disponibles à l'intérieur de ces États.

### La nation multi-sociétale

Nous avons examiné jusqu'à présent la nation comme une fonction permettant de déterminer le *membership* d'un groupe sociétal. Nous n'avons pas encore discuté de la possibilité pour une « nation » de contenir en son sein plus d'un « groupe sociétal ». La question est intéressante puisque, du moment où la *même* fonction-nation s'exprime au sein de groupes sociétaux différents, il ne peut plus y avoir de critère d'exclusion entre ces différents groupes.

Nous qualifierons de « multi-sociétale » une nation qui inclut différents groupes sociétaux pouvant être considérés comme relativement hétérogènes, mais ne possédant pas réellement de critère d'exclusion venant distinguer les membres d'un groupe sociétal des membres des autres groupes. Il existe à notre avis deux conditions générales à l'existence d'une telle nation multi-sociétale. Premièrement, il doit être tout à fait inutile pour les différents groupes sociétaux à l'intérieur de la « nation » de distinguer leur *membership* l'un de l'autre. Cette condition est violée dès lors qu'il existe une domination effective (qu'elle soit culturelle, économique ou politique) d'un groupe sur un autre. En effet, il devient alors nécessaire pour le groupe dominé de distinguer son *membership* de celui du groupe dominant. Il peut également être nécessaire pour le groupe dominant de distinguer son *membership* de celui du groupe dominé. On observe notamment une telle situation lorsque le groupe dominant est minoritaire et ne peut se permettre d'ouvrir son *membership* au groupe majoritaire dominé sans risquer de perdre sa position dominante. Mais il y a également une deuxième condition à l'existence de nation multi-sociétale: il faut qu'il existe un ou plusieurs groupe(s) « extérieur(s) » dont les groupes sociétaux à « l'intérieur » de la nation veulent se distinguer, c'est-à-dire qu'il faut que les différents groupes sociétaux soient en présence d'un *autre commun*. Par exemple, la nation multi-sociétale peut se manifester lorsque des groupes sociétaux relativement semblables sont confrontés à d'autres groupes profondément différents.

On peut illustrer en partie la forme « multi-sociétale » de la fonction-nation en prenant pour exemple l'Union européenne et en expliquant comment celle-ci satisfait (du moins selon certains) aux deux critères que nous avons identifiés<sup>iv</sup>. L'Union européenne satisferait d'abord au premier critère, en ce qu'il ne serait plus vraiment nécessaire pour les différents groupes sociétaux européens de distinguer leur *membership* les uns des autres. Il en serait ainsi parce qu'ils ont un niveau de développement socio-économique équivalent et parce qu'il n'y a pas de migration massive d'un groupe à l'autre, qui viendrait altérer d'une façon considérable les structures sociales d'un groupe particulier. Elle satisferait également au deuxième critère, c'est-à-dire qu'il existerait des groupes extérieurs à l'Union européenne dont il serait nécessaire pour elle de distinguer son *membership*. Tout autant les groupes que l'Union européenne

seraient exclus parce que leur inclusion imposerait des coûts trop élevés au système (Europe de l'Est, Afrique du Nord), que les groupes d'avec lesquels l'Europe est en compétition pour le leadership culturel et économique mondial (les États-Unis, Japon). On peut ainsi envisager le débat sur la citoyenneté en Europe comme une querelle sur le *membership*, se déroulant à l'intérieur des limites fixées par les critères de fonctionnalité et de disponibilité des matériaux culturels.

Il faut également mentionner que la nation multi-sociétale peut reposer sur une inclusion unilatérale. C'est-à-dire qu'un groupe sociétal peut n'avoir aucune raison de distinguer son *membership* de celui d'un ou de plusieurs autres groupes, alors que cette exigence peut très bien exister pour les autres groupes. On se trouve alors en présence d'une inclusion unilatérale, c'est-à-dire qu'un groupe en inclura un autre qui cherchera quant à lui à s'exclure. On peut imaginer une situation semblable lorsque, par exemple, un groupe sociétal très majoritaire en domine un autre culturellement, politiquement et économiquement, de sorte que le groupe dominé s'assimile au groupe dominant sans que ce processus ne vienne altérer de façon considérable les structures du groupe majoritaire. Si le groupe majoritaire n'éprouve aucune difficulté à intégrer les membres faisant défection du groupe minoritaire, il n'y aura alors aucune raison pour lui de distinguer son *membership* de celui du second groupe.

### La nation comme fonction d'intégration

Nous avons jusqu'à présent laissé entendre que la fonction-nation était strictement déterminée par la configuration des différents groupes sociétaux. Nous l'avons donc comprise comme une variable dépendante, déterminée à la fois par les structures sociales et les pressions internes et externes auxquelles était soumis un groupe sociétal. Nous devons maintenant rendre justice au monde des idées et expliquer de quelle manière la fonction-nation peut être à son tour créatrice de structures sociétales. C'est que, dans la plupart des cas, les possibilités même d'intégrer un groupe sociétal seront déterminées par le « critère d'exclusion » caractéristique d'une manifestation particulière de la fonction-nation. C'est-à-dire que le fait pour un groupe sociétal d'utiliser tel ou tel critère d'exclusion ne sera pas neutre quant aux possibilités pour des non-membres d'intégrer ultérieurement ce groupe (et donc d'en modifier la composition).

Nous illustrerons ceci à l'aide d'un exemple. Imaginons d'abord qu'un groupe sociétal A définisse son statut de membre à partir de la couleur de la peau, parce que la totalité ou la presque totalité des membres partagent la même couleur de peau et parce que les membres du groupe B (dont il souhaite se distinguer) possèdent en vaste majorité une couleur de peau différente. Il deviendra alors particulièrement difficile pour un individu dont la couleur de la peau correspond à celle du groupe B d'intégrer le groupe A (qu'il appartienne de fait au groupe B ou non). Si cependant le groupe A ne se distinguait plus à partir de la couleur de sa peau, mais bien à partir d'une religion particulière (ou d'un territoire particulier), l'intégration à ce groupe deviendrait beaucoup plus facile pour un individu du groupe B.

Nous nous retrouvons donc avec une sorte de « bi-causalité », où le critère d'exclusion particulier par lequel s'exprimera la fonction-nation ne sera pas neutre quant aux possibilités ultérieures de modifier la composition de ce groupe. Un groupe qui se définit par le sang sera presque impossible à intégrer, alors qu'un groupe qui se définit par une langue ou une religion particulière pourra toujours l'être (mais cela demandera un travail considérable), et, finalement, un groupe qui se définit par un territoire sera assez facile à intégrer, du moment où l'on a accès au territoire.

### Conclusion

La compréhension de la nation comme « fonction » nous permet d'apprécier autrement le caractère dynamique des différentes définitions de la nation qui apparaissent dans l'espace public. Elle nous permet d'interpréter les querelles concernant « l'idée » de la nation comme des querelles sur le *membership* d'un ou de plusieurs groupes sociétaux, c'est-à-dire sur la façon d'attribuer le statut de membre.

Nous avons dit que les critères d'exclusion qui définissaient la fonction-nation devaient répondre à deux exigences : 1) l'exigence d'efficacité, c'est-à-dire la capacité d'un critère d'exclusion à cerner le plus précisément possible un groupe sociétal et à assurer le bon fonctionnement de ses institutions; 2) de même que l'exigence de disponibilité culturelle, c'est-à-dire qu'un critère d'exclusion doit être constitué à partir de matériaux culturels présents à l'intérieur du groupe sociétal. Certains critères d'exclusion peuvent ne pas être examinés à cause d'une incompatibilité avec les valeurs admises dans une

société. Admettons, par exemple, un groupe sociétal dont la totalité des membres sont blancs, il est possible alors que la « couleur de la peau » soit un critère d'exclusion très efficace pour ce groupe, mais il ne sera pas nécessairement admis pour autant. Si ce groupe est particulièrement sensible aux dangers qui peuvent surgir dès lors qu'on définit un statut de membre sur la base du critère « couleur de la peau », par exemple, si plusieurs des membres du groupe ont été victimes de racisme, il est alors fort probable que ce critère sera rejeté d'emblée, de sorte que la fonction-nation s'exprimera sous une autre forme, peut-être sous la forme d'une nation « civique », dans la mesure où le groupe sociétal est organisé en État et possède la souveraineté sur un territoire défini.

À l'inverse, notre façon de comprendre la nation comme une fonction d'exclusion nous oblige également à remettre en question la conception « universaliste » associée à la nation « territoriale ». Ce ne sont pas tous les groupes sociétaux qui sont à même de déterminer leur *membership* en fonction de l'occupation d'un territoire particulier. À vrai dire, cette façon de faire semble être propre aux sociétés modernes. La nation peut utiliser le critère de territorialité pour déterminer le statut de membre dès lors qu'elle est en mesure de protéger ses frontières et d'exercer un contrôle complet des entrées et des sorties. Il faut par ailleurs se méfier de l'apparence « universaliste » qui découle de l'exclusion territoriale, car la capacité de l'État à contrôler les entrées et les sorties est particulièrement significative, notamment parce qu'elle permet de traiter avec discrimination les gens en fonction de leur origine. Par exemple, il est très facile pour un Européen d'entrer au Canada, la plupart peuvent le faire en présentant tout simplement leur passeport. Par contre, il est extrêmement difficile pour un Congolais d'entrer au Canada, il lui faudra sans doute dépenser un temps et des sommes considérables pour réussir à traverser la frontière. Bien entendu, un Européen noir et pauvre pourra entrer au Canada avec la même facilité qu'un Européen blanc et riche; de même, un Congolais blanc et riche devra obtenir le même visa qu'un Congolais noir et pauvre. Cela ne signifie pas pour autant qu'il n'y ait pas une discrimination systématique, puisqu'on sait très bien que les Congolais sont noirs et pauvres, alors que les Européens sont blancs et riches. L'universalité du statut de citoyen à l'intérieur de l'État ne doit pas nous cacher la réalité

sociologique qui se trouve derrière cette « indifférence à la différence » : la territorialité est un modèle d'exclusion comme les autres, une manifestation de la fonction-nation.

Les récents développements menant à une plus grande intégration trans-étatique des groupes sociétaux viennent remettre en question les prétentions universalistes du modèle territorial. Il est considérablement plus facile aujourd'hui de comprendre comment les frontières elles-mêmes jouent un rôle d'exclusion permettant de déterminer le *membership* d'un groupe sociétal particulier. Dès lors que nous comprenons le rôle fonctionnel de la territorialité, l'illusion universaliste de l'État moderne ne tient plus. La seule citoyenneté universelle serait une citoyenneté mondiale, dont tous les humains jouiraient dès la naissance. Toute autre citoyenneté qu'une citoyenneté mondiale repose sur une distinction entre les membres et les non-membres. Il n'est donc plus possible aujourd'hui d'argumenter en faveur de l'action universelle de l'État à l'intérieur de ses frontières sans avoir tout d'abord questionné la justice même de ces frontières. Les demandes pour une solidarité universelle à l'intérieur de l'État doivent trouver une justification pour limiter cette solidarité à l'État lui-même.

C'est une chose, par exemple, que d'argumenter en faveur d'une solidarité universelle à l'intérieur de l'Europe, mais il ne faut pas oublier que les frontières de l'Europe ont été et seront déterminées d'une façon purement pragmatique. C'est-à-dire que l'adhésion à l'Europe est strictement déterminée par le niveau de développement socio-économique du demandeur : tout État risquant de mettre en danger l'équilibre du système européen (parce que trop pauvre ou trop instable) est rejeté d'entrée de jeu. C'est-à-dire que l'idée d'un *membership* « universel » est limitée par la nécessité d'assurer la stabilité et la prospérité du système. Les pays européens sont prêts à être solidaires entre eux, mais uniquement dans la mesure où cette solidarité ne vient pas mettre en jeu l'équilibre de leurs sociétés. La volonté des gens à être solidaires est toujours limitée par leur capacité à dénicher une position avantageuse dans un éventuel système de coopération. Cela ne signifie pas pour autant qu'un système de coopération ne puisse pas être avantageux pour tous les membres, mais nous avons de sérieuses raisons de douter qu'il en soit nécessairement ainsi. Les prétentions universalistes que l'État moderne affiche à l'intérieur

de ses frontières peuvent donc masquer des injustices à l'interne aussi bien qu'à l'externe, mais est-il vraiment nécessaire d'en faire la démonstration ?

<sup>i</sup> Durkheim fait la distinction entre le fait social et le fait moral, notamment en relation avec le suicide (1897). Le suicide d'un individu peut être compris comme un fait moral, mais le fait que l'on observe dans tel pays un taux de suicide beaucoup plus élevé que dans un autre doit être compris comme un fait social.

<sup>ii</sup> Pour comprendre la création de ce système, il convient de se référer systématiquement au fabu-

leux livre de Charles Tilly, *Capital, Coercion and the European State*, et plus particulièrement au chapitre VI intitulé : «The European State System». On peut lire à la page 181 : «During the last five hundred years, then, three striking things have occurred. First, almost all of Europe has formed into national states with well-defined boundaries and mutual relations. Second, the European system has spread to virtually the entire world. Third, other states, acting in concert, have exerted a growing influence over the organization and territory of new states. The three changes link closely, since Europe's leading states actively spread the system by colonization, conquest, and penetration of non European states. The creation first of a League of Nations, then of a United Nations, simply ratified and rationalized the organization of all the earth's people into a single state system.»

<sup>iii</sup> L'ironie de l'affaire est que si la Lituanie n'a pas été victime d'une colonisation russe aussi significative que l'Estonie et la Lettonie, c'est d'abord parce que, pendant la période soviétique, elle était beaucoup plus pauvre que ses voisins et n'aurait pas les mêmes conditions socio-économiques aux Russes qui désiraient s'y installer. En un sens, les désavantages comparatifs dont souffrait la Lituanie soviétique par rapport à ses voisins ont entraîné des avantages comparatifs significatifs pour la Lituanie post-soviétique.

<sup>iv</sup> Nous disons «en partie», puisqu'il n'y a pas en ce moment de consensus sur la question de la citoyenneté en Europe. La forme «multi-sociétale» de la fonction-nation n'est qu'un des côtés du débat, elle correspond grosso modo à la position des europhiles sur la citoyenneté.

MATHIEU BOCK-CÔTÉ

## Reposer la question nationale<sup>i</sup>

Il peut apparaître malaisé, et malavisé, de proposer à un journal de philosophie, aussi politique soit-elle, un article qui se veut explicitement nationaliste et indépendantiste. Communautarien, ça irait, libéral, ce serait mieux, mais indépendantiste ? Nationaliste ? Et pas seulement nationaliste en général, mais nationaliste québécois. Pas seulement nationaliste québécois, mais aussi, inévitablement compagnon de route du parti au pouvoir à Québec, soit le Parti québécois, dépositaire, pour l'instant, du projet indépendantiste. Un tel article aurait certes sa place dans *l'Action nationale* dira-t-on, peut-être même dans *Possibles*, pourquoi pas. Mais dans un journal de philosophie ? Soit il s'agit de provocation, soit, pire encore, on l'explique par l'incompréhension fondamentale de l'auteur de ce qu'est la philosophie.

Pourtant, nous proposons un tel article, qui est à la fois nationaliste, indépendantiste et péquiste. Pour ceux qui se plaisent à débattre par-delà la réalité, on n'y verra que de la vulgarité idéologique mal placée. Passons aux choses sérieuses enfin, dira-t-on. Quelle place le Parti québécois et ses militants ont-ils dans un lieu consacré à «l'élévation de la pensée» ?

La place suivante.

Sauf si elle se plaint à ce sophistiqué langage de cabinet où les principes s'affrontent à travers

de savants articles, publiés dans de savantes revues (de préférence en anglais, cela va de soi), la philosophie politique doit trouver son matériau premier dans une situation qu'il s'agit de thématiser, de mettre en récit. Dans l'Histoire. L'Histoire, finalement, toujours particulière, toujours située, contextualisée. Toujours ouverte, mais à partir d'une situation héritée, qui émerge du passé. Toute philosophie politique présuppose une méditation sur l'Histoire, une interprétation du devenir. Une philosophie politique qui n'est pas une philosophie *dans* l'Histoire est condamnée à demeurer dans les pages de ces savantes revues dont nous parlions, celle où la dissertation conjugue l'abstraction à l'aveuglement devant l'épaisseur historique inévitable de tout concept politique.

Est-ce à dire que penser politiquement, c'est penser une situation ? C'est bien de cela qu'il s'agit. Nous pensons ainsi au bel ouvrage de Fernand Dumont, *Raisons communes*<sup>ii</sup>, qui se veut justement un essai de «philosophie politique» parce qu'il s'engage à méditer sur l'horizon de sens d'une cité particulière, d'une communauté historique et de devenir<sup>iii</sup>. Nous pensons aussi au *Pari de la démesure*, de Michel Seymour, qui franchit avec courage le mur de l'engagement sans se perdre dans un militantisme orthodoxe.<sup>iv</sup>

Penser notre situation, notre rapport aux événements d'hier et l'interprétation qui en a été faite dans l'imaginaire collectif, penser ici, maintenant, l'actualité du devenir en en révélant les tendances lourdes et les virtualités émancipatrices. Pour un intellectuel d'ici, qu'est-ce à dire ?

Dans les termes de Milan Kundera<sup>v</sup>, puis d'Alain Finkielkraut<sup>vi</sup>, nous sommes une *petite nation*. «La petite nation est celle dont l'existence peut être à n'importe quel moment mise en question, qui peut disparaître et qui le sait». L'interprète qui s'inscrit dans notre tradition nationale doit nécessairement donner une tonalité existentielle à sa méditation québécoise. François-Xavier Garneau, premier historien du Canada français, qui répondait par sa plume à l'affirmation de Durham sur le caractère passager de notre présence dans l'Histoire, a mis en garde ceux qui oublieraient notre condition historique, ceux qui penseraient le Québec sans inquiétude. Une petite nation est une nation à l'identité incertaine, qui ne marque pas la cadence de l'Histoire, qui s'acharne à exister sans s'enfermer dans une survivance faisant d'aujourd'hui la répétition d'hier. Sommes-nous une petite nation ? À ceux qui en doutent, on leur rappellera que le Québec n'est en rien une évidence américaine. L'existence d'une réserve francophone en Amérique du Nord ne fait pas de doute, il y en aura une

longtemps. Mais l'existence d'un peuple, qui projette sa réalité dans une expression politique, d'un peuple qui se constitue en nation, est plus problématique. André Laurendeau l'a dit avec la lucidité qu'on lui a connue : il faut une vive volonté d'exister politiquement, d'animer ici un vivre ensemble qui ne se laisse pas dissoudre dans un espace public purement procédural. À leur façon, chaque fois originale, Lionel Groulx, Gérard Bergeron<sup>vii</sup>, Pierre Vadeboncoeur, Jacques Grand'Maison, Fernand Dumont ont tous fait de leur pensée l'expression d'une fidélité à la volonté nécessaire de persévérer dans notre expérience historique. Ils se sont placés dans la position de l'interprète, qui accepte sa situation historique et qui tente de l'élucider, formulant ainsi un horizon porteur d'avenir. Tous ont tenté de comprendre de l'intérieur notre condition historique, de la poursuivre, de l'ouvrir sur l'avenir sans la dégager d'un passé qui exige fidélité. Sans oublier l'impératif de Garneau : se rappeler notre existence précaire, ne jamais oublier l'inquiétude créatrice qui elle seule, permet une participation originale à ce qui nous dépasse. Notre existence doit être notre inquiétude. À notre façon, notre souci politique s'inscrit dans cette tradition ouverte.

Vieil adage philosophique (!) : traduire l'esprit de son temps dans la pensée. L'intention de ce bref essai sera plus modeste : proposer une interprétation de la situation politique actuelle du Québec, et cela, on le sait maintenant, dans une perspective nationaliste<sup>viii</sup> et indépendantiste. Pour ceux que ça choque, on le redira : nationaliste et indépendantiste, donc, dans la boîte de scrutin, péquiste.

### La fin d'un cycle historique

À la veille du Congrès national de mai 2000 du Parti québécois, Jean-François Lisée écrivait un essai qui eut un certain écho, vite étouffé par les ténors du PQ, qui eut toutefois le mérite de poser un regard lucide sur l'état actuel du mouvement souverainiste. *Sortie de secours*. Qu'y disait-il? Que devant l'impossibilité actuelle de réaliser politiquement l'indépendance, le gouvernement souverainiste au pouvoir à Québec devait s'engager dans une série de référendums sectoriels, visant à créer un consensus québécois assez vaste capable de faire fléchir le gouvernement fédéral, dans une renégociation asymétrique des pouvoirs partagés entre l'autorité centrale et le gouvernement du Québec<sup>ix</sup>. On a rejeté cette proposition stratégique. Avec justesse ou non, il ne convient pas d'en discuter

dans cet article. On discutera cependant avec profit de l'analyse du contexte historique que présuppose ce virage stratégique proposé aux indépendantistes.

On a pu croire, au lendemain du dernier référendum, que la question de la souveraineté n'était mise en suspens que temporairement, qu'il s'agirait de la reprendre assez rapidement pour jouer de nouveau ce qui apparaissait, aux yeux de certains optimistes, comme un match nul entre les souverainistes et les fédéralistes. Jacques Parizeau, premier ministre et chef du Parti québécois à l'époque, n'avait-il pas dit que cette fois, « on n'attendrait pas quinze ans ». Mario Dumont disait avec conviction qu'il ne s'agissait pas d'une défaite, et qu'on irait « rapidement en prolongation ». Que dire? Qu'en dire? Si près du but, les chefs souverainistes, et plusieurs militants de la cause nationale, ont cru possible de forcer le destin pour engager le Québec, à brève échéance, dans un nouveau et dernier rendez-vous référendaire, celui-là décisif, bien-sûr, parce que les souverainistes le gagneraient.

Heureux parce qu'ils touchaient presque au but, les souverainistes n'ont pas compris la dimension proprement dramatique de cette « étrange défaite ». Loin d'annoncer un nouveau moment politique qui leur bénéficierait, le référendum de 1995 amorçait la clôture d'une fenêtre historique favorable à l'affirmation politique québécoise. Autour de 1999-2000, les analystes les plus avisés de la question politique québécoise ont pris conscience de l'impasse fondamentale dans laquelle se situaient désormais les souverainistes qui, encore sur le pied de guerre, se croyaient à 50 000 vote d'une victoire<sup>x</sup>. La fenêtre historique favorable à l'affirmation politique du Québec<sup>xi</sup>, qui s'était ouverte en 1960 avec la politisation du nationalisme traditionnel, s'est conclue, on le reconnaîtra, par l'échec de tous les projets politiques qui pensaient l'autonomie québécoise soit sous la forme d'une souveraineté plus ou moins associée, soit dans une redéfinition symbolique et politique du mode d'appartenance québécois à la fédération canadienne. Il serait donc malaisé de dire que seuls les souverainistes ont échoué dans leur projet politique. Les nationalistes autonomistes, comme Léon Dion<sup>xii</sup>, les héritiers d'André Laurendeau, ceux qui s'accrochaient encore au rêve canadien auquel Trudeau a mis fin<sup>xiii</sup>, ont vu leur projet politique s'effondrer devant le Canada de Trudeau. Non pas que la tradition autonomiste, souverainiste ou non, soit éteinte au Québec.

Elle demeure encore fortement majoritaire<sup>xiv</sup>. Même les fédéralistes du Parti libéral du Québec doivent encore faire leur révérence à la statue autonomiste avant de s'engager dans une proposition constitutionnelle à intégrer à leur éventuel programme de gouvernement<sup>xv</sup>. Michel Seymour note que « les Québécois ont historiquement envisagé deux grands modèles pour gouverner les relations entre le Québec et le Canada : la fédération multinationale et la souveraineté partenariale ». <sup>xvi</sup> Lorsqu'on parle de l'échec des autonomistes, on évoque l'incapacité de constitutionnaliser la spécificité québécoise malgré les nombreux débats des dernières décennies. Ils ont échoué à convaincre le Canada anglais et ses différentes autorités politiques de redéfinir fondamentalement la constitution canadienne par reconnaissance du mode d'appartenance spécifiquement québécois à la fédération<sup>xvii</sup>. Les souverainistes, quant à eux, ont échoué dans leur volonté de faire du Québec un pays souverain, peu importe le degré d'association qu'ils étaient prêts à engager avec le Canada fédéral<sup>xviii</sup>. D'un côté comme de l'autre, c'est l'échec. Cul-de-sac. Impasse. Blocage. Mots forts qui s'imposent, et qui révèlent finalement assez bien la situation actuelle que nous nous proposons de penser.

### Devant l'impasse, que faire?

Le projet de souveraineté, tel qu'il est encore aujourd'hui interprété, se pense à travers l'expérience historique québécoise du dernier demi siècle. Son vecteur principal, le Parti québécois, est l'exact reflet de cette période historique qui s'éteint. Il est bien possible que demain, il en soit de même du PQ.

Le langage politique souverainiste a su dire son contexte. Celui de l'affranchissement a servi à dire l'aspiration nationale à sa naissance. Affranchissement d'une condition colonisée. Pour ne plus être « nègres blancs d'Amérique »<sup>xix</sup>. Le langage de la reconnaissance, de la reconnaissance déçue, a dit le projet national à l'aube des années 90<sup>xx</sup>. On doit penser - et là, comme on l'annonçait initialement, nous devenons explicitement nationaliste, indépendantiste, donc péquiste - la question du langage politique, la question du langage signifiant, capable de donner un souffle nouveau, original, inspiré, au projet de souveraineté en l'inscrivant dans une trame narrative porteuse d'horizons de sens à dimension existentielle.

Que faire? Une autre façon de se demander : Que dire? Comment le dire? Devant l'impasse

qui se révèle, la question du langage politique et de l'imaginaire du projet national apparaît non seulement comme une question essentielle, mais urgente en ce qui a trait à la recomposition politique du mouvement souverainiste.

Impasse de qui, impasse de quoi? D'abord, du nationalisme, qui n'apparaît plus comme le vecteur principal des énergies québécoises, qui n'est plus la force structurant le paradigme interprétatif de notre communauté politique. Crise du souverainisme, ensuite. Selon une formule consacrée ces temps-ci au Parti québécois, «si chaque jour qui passe nous convainc de la nécessité urgente de l'indépendance, ce même jour nous indique l'improbabilité d'une réalisation du pays à court et moyen terme». Enfin, crise du Parti québécois. Parti parmi d'autres dans l'espace politique québécois? C'est tout le contraire. Le Parti québécois, pour ceux qui se situent dans une perspective authentiquement nationaliste, demeure le vecteur historique de notre affirmation politique et nationale. Plaidoyer partisan? Bien-sûr, mais dans la mesure ou un projet politique comme l'indépendance, et une force historique comme le nationalisme, ne peuvent faire l'économie d'une incarnation partisane afin de se réaliser. Le projet national exige une prise en main politique, celle du Parti québécois, qui doit se montrer à la hauteur de sa vocation historique. Un engagement pour l'indépendance du Québec implique donc, d'une façon ou l'autre, pour l'intellectuel, de devenir un militant, sinon un compagnon de route du Parti susceptible de traduire ce projet en acte. Comme le disait avec justesse Michel Seymour :

«l'on a tort d'adopter à l'égard des pouvoirs politiques québécois la même attitude qu'à l'égard de n'importe quel autre État. Le gouvernement en place au Québec, celui du Parti québécois, n'est pas un gouvernement comme les autres. Il est engagé dans une entreprise relativement subversive par rapport à l'ordre établi. Il se trouve en porte à faux par rapport à l'establishment officiel et par rapport au statu quo constitutionnel. Il est attaqué par les autres gouvernements en place qui cherchent à le déstabiliser. Cela fait aussi partie, qu'on le veuille ou non, des rapports de force politiques. Aussi, en adoptant une posture radicalement critique, neutre et distante à l'égard des pouvoirs publics québécois, les intellectuels québécois perdent peut-être de vue encore plus la réalité politique dans laquelle ils se trouvent. Ils croient être parvenus à s'affranchir d'une certaine québé-

citade, alors qu'en réalité ils reproduisent une attitude bien typique de chez nous, issue du terroir québécois, et qui consiste à dénigrer les autres Québécois. Bref, ils sont dépourvus de solidarité nationale»<sup>xxi</sup>.

Mais le problème apparaît ici. Le Parti québécois est en crise, crise évidente. Il s'inscrivait pleinement dans la structure historique de la Révolution tranquille, et du cycle historique ouvert par elle. Il doit aujourd'hui se repenser, repenser son positionnement historique, son inscription politique dans l'espace public québécois. Il ne peut plus se placer dans la continuité de la Révolution tranquille. Celle-ci est faite, elle n'est plus à faire. Elle n'appelle plus à l'action, mais à l'élucidation, à l'interrogation. Le Parti québécois, rejeton de la Révolution tranquille, peut-il s'en émanciper? Autrement dit, le Parti québécois peut-il reprendre son souffle, reformuler ses idéaux, dégager un nouvel horizon? Sur quelles virtualités politiques propres à notre époque le Parti québécois peut-il reformuler le discours national dont il est le porteur?

Le Parti québécois doit se déprendre lui-même de la Révolution tranquille, cesser de voir l'indépendance comme le terme de celle-ci, comme son achèvement. Rester dans cette posture, c'est faire l'économie de l'histoire en mouvement pour se raccrocher à ce qui est révolu. Il n'y a d'avenir pour l'indépendance politique que consciente du contexte historique dans laquelle on l'espère, dans lequel on pense la réaliser.

### Pour un discours politique

Quelles virtualités le mouvement souverainiste doit-il actualiser pour s'inscrire dans les courants les plus porteurs de notre époque? Comment inscrire l'indépendance dans un contexte de sens qui, justement, lui redonne sens, pour user du langage populaire, qui puisse lui donner une «nouvelle jeunesse», l'éternelle jeunesse d'un vieux projet?

L'impasse politique du souverainisme est une impasse du politique. On doit ainsi penser les récentes expériences politiques de notre temps qui illustrent la possibilité d'un renouveau national.

•••

1995. En France, l'élection présidentielle avance à grands pas. Deux candidats se disputent l'appui de l'électorat, celui de centre gauche, Lionel Jospin, qui poursuit sans trop d'originalité

quatorze ans de mitterrandisme. Celui de centre-droit, Édouard Balladur, candidat de la droite libérale, centriste, pragmatique. Socialisme libéral contre libéralisme social, on cherchera la nuance. Et les mécontents n'ont qu'à voter Le Pen, candidat éternel de l'extrême droite protestataire aux coups de gueule insignifiants. Un oublié, Jacques Chirac, celui déclaré perdant avant même l'élection, celui qui hier encore était le héraut de la droite parlementaire, aujourd'hui cantonné dans son rôle de faire valoir du candidat RPR-UDF. Candidat héritier du gaullisme. Mais que fait le gaulliste Chirac dans cette campagne? Rien. Il se cherche. Il ne sait quel discours emprunter pour exister politiquement. Homme d'intuition, populiste, il sent la richesse d'un filon contestataire qui s'est exprimé quelques années plus tôt, dans le cadre du référendum de Maastricht, où il a pourtant appuyé le camp des élites contre ceux qui défiaient le discours ambiant.

Sur l'insistance de Denis Tillinac, il en vient à rencontrer un groupe d'intellectuels de gauche, mais républicains et nationaux, qui croient en sa possible victoire, à condition qu'il sache incarner une virtualité contestataire inactualisée alors dans l'espace public français. Contestataire? Bien sûr. Il s'agit de formuler un discours qui saura défier les dogmes socio-libéraux, les certitudes du centre mou et hégémonique, qui saura aussi traduire dans une parole sensible le malaise des citoyens par rapport à une politique qui, sous couvert de pragmatisme, se déréalise chaque jour davantage. Contre la politique technicisée, qui légitime l'indécision avec «les contraintes économiques du marché mondial», qui plaide l'incapacité de l'État républicain devant «les exigences de la construction européenne», il importe alors de formuler un projet explicitement politique, qui ne s'enferme plus dans la langue de bois et ose parler avec des mots qui ne semblent pas sortir d'une boîte de communication. Devant l'hégémonie de l'économique et du social, lorsque la gestion succède à la gouverne, et la communication à la conviction, affirmer le primat du politique est un geste contestataire, plus signifiant et porteur d'ailleurs que l'activisme gauchiste qui se perd en slogans sans s'inscrire de façon crédible dans l'espace public.

Usant d'un langage républicain, défiant le conformisme médiatique et jurant de s'en prendre à la *fracture sociale* qui fissurait la France en deux, cessant l'idolâtrie envers les élites branchées et mondialisées, plaidant

pour un État fort qui ne croule pas sous la bureaucratie, un État volontaire qui ne s'épuise pas dans les règlements, il apparaît comme le candidat qui défie l'establishment en transcendant les appartenances partisans traditionnelles. Sans non plus se perdre dans l'orthodoxie des doctrinaires. Une parole forte, assurée, une parole qui ne semble pas tamisée par une expertise en marketing, et un engouement populaire apparaît. Chirac n'est plus le troisième homme, c'est celui qui défie les deux autres, il ne se bat plus contre l'un ou l'autre, il affirme des vérités profondes, il propose un langage qui transperce le malaise, la désillusion, le désenchantement de citoyens qui, à force de se sentir étrangers à l'espace public, se replient sur eux-mêmes, renoncent aux grands projets, au politique, pour cultiver leur jardin. À ce moment, Chirac ne convainc pas, il inspire. Il n'argumente pas, il appelle. Il n'explique pas, il exprime.

Et celui qu'on croyait vaincu, celui dont on disait qu'il avait autant de chance de devenir président que le Québec souverain, est élu président de la République. Le soir de son élection, le soir de sa victoire, ce sont des dizaines de milliers de Français qui vont célébrer sur les Champs Élysées. Pas de vieux gaullistes tenant mordicus à conserver le monopole de la légitimité sur les institutions de la V<sup>ème</sup> République. Des jeunes, des dizaines de milliers de jeunes qui, spontanément, vont acclamer le candidat qui défie le système sans pour autant se perdre dans l'activisme. Ils acclament le candidat qui porte un espoir, qui incarne la possibilité du politique, défiant le discours socio-libéral. Le candidat authentique qui dit de la France qu'elle peut encore et doit encore être elle-même malgré l'Europe, malgré les contraintes des marchés mondiaux, malgré la mondialisation. Au nomadisme des temps présents, la réponse qui a su porter espoir fut celle du politique, de la volonté générale, du ressaisissement de soi. Malgré ce qu'en disaient les sondes et les agents de marketing, maître *es* manipulation de l'opinion, un authentique souci d'élévation s'est manifesté. Un souci qu'on croyait vieillot. Ringard. Archaïque. Un souci qu'on croyait bon pour les vieux gaullistes, pas pour les nouvelles générations. Et bien non. Tous les post-modernes avaient beau chanter avec Fukuyama la fin de l'Histoire, l'Histoire s'était manifestée, imprévue, capricieuse, pour répondre, dans la figure d'un souci politique, à l'appel de l'élévation qui se faisait entendre dans l'espace public.

•••

Moment fugace ? Convulsion tardive du cadavre gaulliste ? Il semble que non. Parce qu'une contestation analogue, quelques années auparavant, était apparue, à travers le refus vif de Maastricht. À ceux qui disaient non, on prédisait l'appui maximal de 20 % de la population. Ils ont frôlé le 50 %. S'adapter à l'inéluctable, c'est à peu près la salade idéologique que nous proposons les socio-libéraux du centre mou. Et pourtant, lorsqu'on leur en donne l'occasion, les peuples semblent dire non, semblent croire à la possibilité d'une autre appréhension fondamentale du vivre-ensemble. Demeure enfoui dans la conscience collective, à travers certaines images fortes, un souci d'élévation, nécessairement politique, qui indique une volonté de ressaisissement. Ceux qui savent proposer un langage qui correspond à ce souci d'élévation, qui transcende le malaise légitime des peuples qui ne se reconnaissent plus dans l'espace public qu'on leur propose, ceux-là sont appelés à proposer une alternative fructueuse de l'ordre socio-libéral. De la social-démocratie au néolibéralisme, il y a la même évacuation du politique. Il y a ce même souci obsessionnel pour le bien-être, et incidemment, cette même méconnaissance du bien public, du bonheur public dont nous parlait Hannah Arendt. Cette même évacuation d'un langage qui ne segmente pas la communauté et qui appelle plutôt à son élévation partagée dans une parole commune, dans de grands mots, qui sont la condition d'un regard sur soi ouvert à la transcendance. Il y a plusieurs réponses possibles à l'hégémonie socio-libérale du centre mou. La plus visible, celle des manifestants de Seattle, donne certes à réfléchir, mais demeure désordonnée, sans projection politique. Il y a aussi la reprise d'un discours politique, celui qui a permis au NON à Maastricht de faire trembler les eurolâtres. Celui qui a permis à Chirac de défier les socio-libéraux jospino-balladuriens puis de gagner l'élection présidentielle dans une ambiance de ferveur populaire. Celui qui, aujourd'hui, fait de Jean-Pierre Chevènement le troisième homme, l'homme imprévu illustre la prégnance d'un malaise fondamental propre à l'époque et se propose de fronder les pseudo-évidences séniles avec des évidences frondeuses, celles qui placent le souci d'élévation au centre du langage politique.

•••

Ce souci d'élévation est-il franco-français ? Il semble bien que non. La désaffection envers l'espace public et le politique est présente partout en Occident, soit sous la forme d'un refuge dans les partis contestataires, soit dans un vote sans enthousiasme et clientéliste, soit dans la recherche d'un nouveau discours que formulent la plupart du temps des groupes militants ou activistes. Les grands partis recueillent encore le vote citoyen, le vote des citoyens qui ne veulent pas perdre leur suffrage dans une contestation stérile, mais qui espèrent voir une alternative significative émerger dans l'espace public. La possibilité d'un autrement, d'une autre appréhension du politique, qu'aucune fatalité ne condamne à s'enfermer dans le langage socio-libéral, du socialisme libéral et du libéralisme social.

Qu'est-ce à dire pour nous, au Québec ? Pour nous, souverainistes ? Y a-t-il un espoir raisonnable que nous soyons à même d'incarner ce défi à l'ordre socio-libéral, que nous pensions le projet de souveraineté dans le langage du ressaisissement de soi, de la reprise en main politique d'un peuple voyant dans l'indépendance la possibilité de penser son vivre-ensemble autrement ? Après le langage de l'affranchissement, après le langage de la reconnaissance, peut-on formuler notre projet dans le langage du ressaisissement ?

On en revient à la nécessaire intuition qui rend possible l'émergence d'un langage original capable de dire autrement notre époque. Le projet d'indépendance n'a de sens que s'il est formulé dans un discours existentiel et politique, qui sait formuler en ses mots le malaise contemporain. La formulation de ce nouveau langage ne peut cependant être le tout de la réflexion souverainiste. Devant nous, la stratégie a ses exigences. On doit donc conjuguer deux niveaux de réflexion, soit la réflexion sur la mutation du champ symbolique de l'indépendance, et la réflexion sur la conduite politique du Parti québécois et du mouvement souverainiste. L'urgence d'agir, évidente, ne doit pas prendre le visage d'un appel à un référendum immédiat sur la souveraineté. On ne décrète pas la venue de l'Histoire. On doit être sensible au moment propice qui favorise l'action et l'apparition d'un discours fort. Mais l'Histoire ne se joue pas qu'au quotidien. Elle a ses moments d'intensité. La réalisation de l'indépendance sera un de ces moments. C'est la posture que doivent adopter les souverainistes : consciente de la politique réelle, mais prête à saisir

l'Histoire qu'ils auront encouragée à se manifester.

•••

Il apparaît impératif pour le camp souverainiste d'engager la redéfinition du champ paradigmatique dans lequel son action est située. Sortir tant de la Révolution tranquille que du moment perdu de Meech. On peut être nostalgique, à bon droit, d'une telle occasion perdue. Mais cette nostalgie est

insuffisante pour faire le pays. Elle est même vicieuse quand on aspire à réengager le mouvement dans une nouvelle appréhension de la question nationale.

C'est de cela qu'il s'agit : poser autrement la question nationale. Pas essayer coûte que coûte de gagner dans les temps présents, pas forcer des portes définitivement verrouillées. Poser autrement notre rapport au projet en illustrant sa virtualité politique, sa capacité de poser un défi en forme d'espérance. Il faut

questionner la question nationale, nous péquistes, nous souverainistes, nous nationalistes. C'est ainsi qu'une espérance nouvelle pourra porter notre projet. Pas autrement. La conjoncture historique exige une lucidité radicale. Il importe de sortir de notre fatigue politique sans horizon. Pour mieux s'ouvrir au sens. Pour enfin sortir d'un présent immobile, et s'engager dans une ouverture prometteuse à demain.

<sup>i</sup> Voir «Pour les nationalistes québécois : que faire?», *Le Devoir*, 7 mars, section A7.

<sup>ii</sup> Fernand Dumont, *Raisons communes*, Boréal, 1995

<sup>iii</sup> *Raisons communes* s'inscrit ainsi en continuité avec *Genèse de la société québécoise* où Dumont, s'inscrivant dans la grande tradition des interprètes de notre condition historique, propose une mise en récit de notre devenir en tant que peuple en la faisant déboucher sur un moment de liberté politique où à la persévérance des anciens, s'ajoute le courage de la liberté, le courage d'assumer une fondation politique explicite pour le peuple québécois.

<sup>iv</sup> Michel Seymour, *Le pari de la démesure, l'intransigeance canadienne face au Québec*, L'Hexagone, 2001

<sup>v</sup> Milan Kundera, *Un Occident kidnappé* in *Le Débat*, n.27, novembre 1983, p.15.

<sup>vi</sup> Alain Finkielkraut, *L'ingratitude*, Québec-Amérique, 1999.

<sup>vii</sup> On lira avec intérêt, dans la conjoncture actuelle surtout, les différents livres de Gérard Bergeron sur les années impensées du nationalisme souverainiste, du Québec politique, celles qui sont évacuées de la mémoire collective, soit les années 83 à 88. *Notre miroir à deux faces*, Québec-Amérique, 1985, *À nous autres, aide-mémoire politique par le temps qui court*, Québec-Amérique, 1986. Sur cette période noire du nationalisme québécois (pour reprendre les mots de Jacques Parizeau, *l<sup>m</sup> des pestiférés*, lire Lysianne Gagnon, *Chroniques politiques*, Boréal express, 1985. Lire aussi, Jean-Paul L'Allier, *Les années qui viennent*, Boréal, 1987. Pour la reformulation du discours péquiste, Parti québécois, *Pour les souverainistes, reprendre l'initiative : plan d'action pour l'affirmation nationale du Québec*, 1987, 29p.

<sup>viii</sup> Nous disons bien un essai nationaliste, et non un essai sur le nationalisme. La nuance est de taille, et elle fait toute la différence.

<sup>ix</sup> On fait ici référence aux deux derniers chapitres de son livre, chapitres à la fois stratégiques et programmatiques, p.379-411. Dans la même veine d'analyse, et venant encore une fois d'un compagnon de route du Parti québécois, on lira de Claude Morin, *Les prophètes désarmés, Que faire si un référendum gagnant sur la souveraineté n'est pas possible?* Boréal, 2001.

<sup>x</sup> Selon la vulgate officielle du PQ, ils y croient encore.

<sup>xi</sup> L'analyse de Lisée est plus subtile, en ce qu'elle distingue trois cycles historiques qui s'entrecroisent et s'éteignent à la fin du siècle. Pour le bien de notre propos, nous reprenons l'idée en la formulant plus généralement.

<sup>xii</sup> Léon Dion, *Le duel constitutionnel Québec-Canada*, Boréal, 1995.

<sup>xiii</sup> Guy Laforest, *Trudeau et la fin d'un rêve canadien*, Septentrion, 1991.

<sup>xiv</sup> Louis Balthazar, *Le nationalisme autonomiste des Québécois* in Histoire des nationalismes au Québec du XIX<sup>ème</sup> au XXI<sup>ème</sup> siècle, PUL, 2001

<sup>xv</sup> Comité spécial du Parti libéral du Québec sur l'avenir politique et constitutionnel de la société québécoise, *Un projet pour le Québec, Affirmation, autonomie et leadership. Rapport final*, octobre 2001.

<sup>xvi</sup> Michel Seymour, op. cit. p.60. Louis Balthazar, dans son *Bilan du nationalisme québécois*, parle du fédéralisme du Parti québécois et du nationalisme du Parti libéral, pour illustrer la prégnance du «nationalisme autonomiste dans l'imaginaire politique québécois.» *Bilan du nationalisme québécois*, L'Hexagone, 1986, p.162-168.

<sup>xvii</sup> Très justes sur cette question sont les commentaires de Will Kymlicka, reconnaissant qu'une fédération multinationale doit nécessairement accepter que l'allégeance fondamentale des citoyens se dirige d'abord vers la nation à laquelle ils participent, ensuite, à la communauté politique fédérale. En contexte multinational, les fédérations sont d'abord des fédérations de peuples, et elles doivent articuler à cette réalité sociologique un imaginaire fédéral multinational et une pratique du fédéralisme s'en inspirant. *Le fédéralisme multinational au Canada, un partenariat à repenser*, in *Sortir de l'impasse, les voies de la réconciliation*, (dir.) Roger Gibbins et Guy Laforest, IRPP, 1998, p.15-54. Pour une expression très bien sentie du caractère spécifique de l'appartenance québécoise au Canada, lire Frédéric Demers, *Les monarchistes québécois* in *Argument*, vol.2, n.2, printemps-été 2001, p.85-101

<sup>xviii</sup> On lira avec profit, malgré son inclination explicitement fédéraliste, les articles de Alain Dubuc parus dans *La Presse* du 19 au 26 février 2000. Notamment, *Tourner le page, La fin d'un rêve, Le mur canadien, Penser en gagnant et La grande illusion*, qui tentent de dresser dans une perspective fédéraliste l'impasse politique québécoise.

<sup>xix</sup> Selon le titre du livre de Pierre Vallières, *Nègres blancs d'Amérique*, Parti pris, 1969.

<sup>xx</sup> Qu'on se rappelle la formule de Brian Mulroney qui disait vouloir faire entrer les Québécois dans la fédération dans «l'honneur et dans l'enthousiasme».

<sup>xxi</sup> Michel Seymour, *Misère de l'intellectuel* in *Argument*, vol.4, n.1, automne hiver 2001, PUL, p.111.



# MA DOUCE XANTHIPPE

MA MÈRE ME DISAIT TOUJOURS «XANTHIPPE, MA FILLE, CET HOMME-LÀ TE RENDRA MALHEUREUSE!». TU PASSES TES JOURNÉES DANS LA RUE À JASER AVEC DE JEUNES VAURIENS, TU NE VEUX MÊME PAS TRAVAILLER: ON A MÊME PAS ASSEZ D'ARGENT POUR S'ACHETER UN ESCLAVE!



LE SOIR, À LA PLACE D'ÉLEVER TES ENFANTS, TU PRÉFÈRES BOIRE TOUTE LA NUIT AVEC DE RICHES DÉBAUCHÉS. LE PIRE, C'EST QUE TU NE LEUR DEMANDES MÊME PAS DE T'EMBAUCHER COMME INTENDANT, PAR EXEMPLE! QUEL MODÈLE POUR TES ENFANTS! J'AURAIS DÙ ÉCOUTER MA MÈRE.



# SMACK!



FIN

J02

# Politique et philosophie :

## un entretien avec le philosophe Jean Roy

Professeur au département de philosophie depuis plusieurs années, Jean Roy est tout ce que l'on peut attendre d'un professeur d'université : passionné, réfléchi, extrêmement généreux de son temps, etc. Ce que je retiens personnellement de ses cours est autre chose cependant. Pour moi, le génie de ce professeur, en plus de son extraordinaire érudition, est son *enseignement*. Parce que la philosophie politique est aussi pour moi un sérum intellectuel, je suis probablement partial dans ce jugement; mais n'empêche que M. Roy est un réel conteur! Toujours une anecdote extrêmement révélatrice à l'esprit, il sait comment alléger un cours – certes toujours surchargé en sa compagnie! –, avec des histoires qui ont formé mon propre imaginaire intellectuel. Révolutionnaires, Nazis, Bolchéviques, Rois, Présidents, Généraux mais aussi Résistants, Religieux, Philosophes et Écrivains donnent une vie animée à un monde d'idées souvent complexes : ces personnages redonnent ses droits à la réalité humaine, celle des histoires que l'homme se raconte toujours à lui-même. Il y a là, me semble-t-il, une sagesse qui tend à être occultée de nos jours...

J'aimerais présenter M. Roy aux lecteurs d'*Ithaque* qui ne le connaissent pas, car il est déjà sur le point de nous quitter – et a, en conséquence, une charge d'enseignement allégée.

L'homme a étudié avec Paul Ricœur en France pour son doctorat (Paris X). Il a connu l'époque de Raymond Aron et de Jean-Paul Sartre. Entre les deux personnages, le choix fut pour lui évident. (On pourra lire de l'auteur sa critique virulente de Sartre dans « Un philosophe contre la démocratie », in *Subjectivité, démocratie et raison pratique*, dir. Lukas Sosoë, L'Harmattan, 1998). Pragmatique, allergique à l'utopisme et au fanatisme, à l'emportement débridé et aux déclarations imprudentes, Jean Roy avait d'emblée choisi, contre la vaste majorité des intellectuels de l'époque, le bon sens et l'ordre. Il en paya parfois le prix. Mais nous pouvons aujourd'hui nous rendre compte que sa

constance et sa sagesse pratique lui ont donné raison sur toute la ligne.

Cette entrevue tourne autour des dernières publications de Jean Roy. Son dernier livre particulièrement : *Le souffle de l'espérance – Le politique entre le rêve et la raison* (Bellarmin, 2000). Ouvrage monumental de 600 pages, c'est la synthèse d'une riche vie intellectuelle qui prend corps dans ce texte complexe, écrit dans une langue d'une rare élégance.

Ensuite, un article dense et à mon avis extrêmement pertinent, qui marque aussi une certaine nouveauté dans l'orientation des recherches de M. Roy : « L'art de se diviser et la tentation du bien » (publié dans *Laval théologique et philosophique*, 1995, I). L'auteur y formule des critiques à l'endroit de certains philosophes politiques contemporains (Rawls, Dworkin et Habermas entre autres), qui, selon lui, durcissent trop souvent « l'opposition du droit et du bien au point de devoir choisir l'un contre l'autre. » Pour M. Roy, la vérité – spécialement en politique! – se trouve probablement entre les deux pôles. Il milite donc pour « l'articulation dialectique de deux problématiques distinctes : celle de la justification dans laquelle l'inspiration kantienne se réactualise et celle de l'effectuation dans laquelle la référence hégélienne et aristotélicienne garde toute sa pertinence. » (p.100)

Dans ce texte, l'auteur termine sa réflexion avec l'exemple du conflit Québec/Canada qui illustre bien certains des aveuglements du libéralisme politique contemporain. Je crois avoir raison en disant que ce débat a commencé à l'intéresser particulièrement quand lui, anciennement libéral et fédéraliste, a compris l'impasse politique canadienne avec l'échec de l'Accord du lac Meech. Dans un débat pour la revue *L'Analyste* (31, automne 1990) il portait clairement ses nouvelles couleurs : « Tous les prétextes ont été bons pour couvrir, avec une mauvaise foi manifeste, le refus de consentir la plus petite apparence d'un pouvoir particulier au Québec. L'in vraisemblable saga du Lac Meech aura fait affleurer dans la

*lumière de l'espace public le spectacle affligeant de l'intolérance, de la mesquinerie et de la bêtise qui dominent encore de vastes secteurs de l'opinion à l'égard du Québec. » (p.11)*

Malgré ses réserves quant à la prise de position politique partisane, Jean Roy a toujours su choisir son camp et l'affirmer entre deux réflexions philosophiques. À l'époque du second refroidissement entre les superpuissances soviétique et américaine, M. Roy prenait encore une fois position à la fin d'un texte en faveur du camp américain et contre la terreur nucléaire (« La guerre civile planétaire », in *Les Cahiers de philosophie politique et juridique de l'Université de Caen*, no. 10, 1986). Face à certains intellectuels qui affichaient, par anti-américanisme, un préjugé favorable aux intentions de l'URSS, Roy concluait : « Encore une fois, l'opinion occidentale, en retard sur la réalité, considère volontiers son propre camp comme un vaste « complexe militaro-industriel », cependant que la stratocratie soviétique a toujours le bénéfice du doute. »

Adressons-nous maintenant à un philosophe passionné par le politique. Car par-delà les têtes impressionnantes de nos professeurs, l'on retient le plus souvent d'eux la présence du cœur.

•••

DA : Bonjour M. Roy et merci pour cette entrevue au nom de toute l'équipe d'*Ithaque*!

JR : Le plaisir est aussi pour moi vous savez!

DA : Votre dernier livre, *Le souffle de l'espérance – Le politique entre le rêve et la raison, est consacré à la question des utopies politiques. De Platon à Marx, en passant par les révolutionnaires et les sectes utopistes, vous identifiez une certaine continuité, principalement en ce qui concerne les visées politiques vers la Societas perfecta. Ce que vous analysez – et ce que vous combattez! – semble être la*

*contribution des intellectuels à la construction théorique de « sociétés idéales », et les dangers qu'impliquent de tels projets insensibles à la réalité historique et politique. Qu'est-ce qui a motivé chez vous cet intérêt pour les utopies ainsi que la puissante déconstruction que vous leur imposez dans ce livre ?*

JR : Il n'est pas nécessaire d'avoir beaucoup vécu pour savoir que l'homme souffre et n'est pas heureux. Nous butons sans cesse sur une forme ou l'autre du mal. Leibniz distingue mal physique, mal moral et mal métaphysique. Mais nous rêvons d'un dépassement total du mal. La religion chrétienne nous enseigne que nous sommes des êtres finis et méchants : nous ne pourrions goûter le Bien total que dans l'au-delà. Autrement dit nous ne connaissons que des sociétés imparfaites. Certes, il y a des injustices dans la société que nous pouvons corriger. Certaines sociétés, il est vrai, sont plus supportables que d'autres mais aucune n'est parfaite, aucune n'est totalement acceptée. Toutes les sociétés sont mauvaises, plus ou moins. Ce qui n'est pas une raison suffisante pour désarmer. Il faut donc s'armer de courage pour affronter la dureté de la vie sans se raconter des histoires. D'autre part, il y a aussi le mal que nous aurions dû éviter mais que nous avons pourtant commis. Au-delà des structures sociales, il y a ce mal en nous, *insondable, inextricable*, que Kant tente de dire dans son essai sur « le mal radical » et qui est notre œuvre.

Et puis, il y a le mal dont l'homme n'est pas l'auteur coupable mais la victime innocente et que le théâtre tragique transfigure par la beauté du chant et du spectacle. Comment comprendre cela ? Justement, parce que nous ne pouvons pas le comprendre, la philosophie se casse ici les dents. Il y a du mal que l'on ne peut intégrer dans une économie du bien plus vaste, ce qui le relativiserait. Le mal tragique est objet de *théâtron*, non pas de *théôria*. Alors quoi ?

Certains désespèrent tout à fait ou presque : Schopenhauer, Cioran, Beckett, par exemple. D'autres, au contraire, espèrent, follement. Ils considèrent que le mal est accidentel, contingent, donc « dépassable ». Ils croient même avoir trouvé la source ultime du mal : la mauvaise organisation de la société, la propriété privée, par exemple. De plus, ils croient avoir trouvé le moyen proportionné à l'éradication du mal. Le pouvoir politique est le lieu d'un immense pouvoir : si on

pouvait mettre la main sur ce pouvoir quasi-divin, L'État, ce dieu mortel, on pourrait réorganiser complètement la société et du même coup vaincre le mal. Entre l'expérience vive du mal et l'achèvement du Bien, le Pouvoir peut faire la médiation. On pourrait remettre la société à l'endroit une fois pour toute. Chez Thomas More, ce renversement s'accomplit en imagination. Après lui, on se prend au jeu et on finira par « passer à l'acte ». On doit aux jacobins le mythe de la Révolution salvatrice, rédemptrice. Par certains côtés, les bolcheviques sont des néo-jacobins. La révolution consolidée, institutionnalisée sous forme de régime, c'est ce que nous avons connu au XX<sup>e</sup> siècle dans le Parti-État totalitaire. L'utopie, espérance religieuse sécularisée (et qui, bien entendu, s'ignore comme telle), espérance dévoyée, impatiente de toute limite (Tout, tout de suite ! Tout est possible !) débouche finalement sur la pérennisation de la Terreur. On n'en finit pas d'arracher l'ivraie !

Dans ce processus l'intellectuel révolutionnaire, prophète armé, joue évidemment un rôle clé. Les tentatives catastrophiques de réaliser l'utopie nous ont fait assez mal au XX<sup>e</sup> siècle pour que l'on tente, encore et toujours, de comprendre comment tout cela a été possible.

En principe, les intellectuels incarnent la fonction critique dans la société. Or, il faut bien admettre qu'un grand nombre d'entre eux n'ont pas été à la hauteur. Ils se sont aveuglés eux-mêmes. Et il leur a fallu beaucoup de temps pour se dégriser : « la Révolution n'est pas la solution, c'est le problème » (Edgar Morin). À la sortie du *Livre noir du communisme*, en 1997, certains n'étaient pas encore très au clair là-dessus : demain, qui sait, l'Idée pourrait peut-être prendre corps...

De Platon à Heidegger, des philosophes, même les plus grands, n'ont pas toujours brillé par leur lucidité et leur courage. Quelques uns ont sauvé l'honneur. Et pourtant, regardez Aron, intellectuel exemplaire, un parcours sans faute ! Qu'est-ce qu'il a pris !

DA : *En effet ! Les étudiants de vos cours savent que vous accordez une grande place à l'histoire. Vos illustrations historiques servent le plus souvent à appuyer ou à contredire ce que les philosophes affirment dans les livres. Comment thématisez-vous, dans votre livre et à l'intérieur des schèmes de votre pensée en général, le dialogue que vous jugez nécessaire entre la philosophie politique et l'étude de*

*l'histoire ? Croyez-vous que cette sensibilité historique de la pensée demeure présente dans la philosophie politique contemporaine ?*

JR : Pour moi, ce sont deux disciplines complémentaires. Le philosophique s'attache avant tout aux concepts, aux principes ; l'historien s'intéresse au singulier, à ce que jamais on ne verra deux fois. En ce qui concerne la philosophie politique le rapport à l'histoire me paraît particulièrement important. Comment ne pas voir que les grandes théories et doctrines politiques ont une épaisseur historique. La politique est une activité éminemment concrète. Y a-t-il une activité humaine où la considération des circonstances changeantes de l'action ait autant d'importance qu'en politique ? Comment peut-on ignorer le contexte historique dans lequel s'inscrit la réflexion philosophique sur le politique ? Bien entendu, si on a affaire à un très grand philosophe qui cherche vraiment la vérité pour elle-même et non quelque avantage passager, il s'élève au-dessus de l'événement et sa pensée transcende dans une certaine mesure ses conditions empiriques d'apparition. Il dit alors des choses pertinentes pour tous les hommes de tous les temps. Chaque génération le relit à partir des questions qui sont les siennes et y puise des vérités toujours actuelles. Certes, on peut privilégier une analyse interne du texte, comme si l'œuvre était une totalité close et intemporelle, et s'appliquer à ressaisir l'œuvre pour elle-même dans sa plus grande cohérence. Cette approche est légitime et féconde. On peut, au contraire, mettre en lumière le rapport au contexte, à la manière particulière d'aborder le grand problème qui hante l'esprit du philosophe. Sans cette approche on risque de commettre des contresens et d'escamoter des aspects importants. Ceci étant dit on ne peut prétendre que tout l'intérêt du texte est en dehors de lui, dans le contexte. Ces deux orientations se complètent. C'est ainsi que je lis Zarka et Skinner avec intérêt et profit.

Tous les « grands auteurs » suscitent inévitablement toute une scolastique, des interprétations fort contrastées. Cette élaboration de notre mémoire philosophique est du plus haut intérêt, même d'un point de vue systématique. De plus, dans le cas de certains philosophes politiques, il arrive qu'ils contribuent à faire l'histoire tout court, pas seulement l'histoire des idées. Prenez par exemple la Révolution française. Il s'agit d'un événement de toute première grandeur, indivisiblement politique

et philosophique. Elle commence avec une Déclaration des droits de l'homme et du citoyen, donc un rejeton direct du jusnaturalisme moderne. C'est pourquoi Furet a été bien inspiré de s'adjoindre des philosophes pour rédiger plusieurs articles de son *Dictionnaire critique de la révolution française*. Il en est de même pour la révolution d'Octobre. «Le marxisme a un pedigree philosophique», comme dit Furet, notamment l'idéalisme allemand, ce qui n'est pas rien, vous en conviendrez. Alors, y a-t-il quelque rapport entre le marxisme doctrinal et le marxisme historique? Il ne serait pas correct de réinterroger les avatars du marxisme réel à partir de la seule instance qu'il reconnaît, i.e. l'histoire? Moi je pense que ce va-et-vient entre l'expérience historique et les systèmes philosophiques est très éclairant. À mon sens, on ne peut pas comprendre le XX<sup>e</sup> siècle sans cet arrière-plan théorique. Lisez *Le passé d'une illusion* (1995), vous verrez mieux ce que je veux dire.

On ne peut tirer de l'histoire un sens qui serait à la fois la science de l'Histoire elle-même et le principe régulateur de notre agir. On se plaît à répéter après Rabaut Saint-Étienne : «L'histoire n'est pas notre code». En réaction contre le positivisme et l'historicisme, Rawls, par exemple, a renoué en quelque sorte avec l'esprit abstrait du jusnaturalisme. Pour juger et normer l'expérience il faut s'élever au-dessus d'elle et tirer de la raison elle-même des principes. Le voile d'ignorance, tout comme l'état de nature sont des hypothèses heuristiques valables en tant que telles. Elles sont utiles pour dégager des principes purs. Cependant, ce que l'on gagne ainsi implique que l'on écarte délibérément des aspects de la réalité qui ont également leur importance d'un autre point de vue. Moins abstrait que Kant, le constructivisme rawlsien ne rompt pas avec toute forme de précompréhension éthique mais opère un aller retour entre les «convictions bien pesées» et la théorie avant de parvenir à «l'équilibre réfléchi». Il reste que les principes obtenus par cette procédure sont encore relativement abstraits. Lorsque l'ouvrage est paru en 1971, Irving Kristol demanda à des économistes séduits par les thèses de Rawls s'ils pouvaient esquisser une nouvelle politique fiscale à partir de ces principes. Il ne put obtenir pour sa revue, *Commentary*, les articles qu'il souhaitait... [Rires...]

Le fameux principe de différence peut trouver une certaine résonance à l'intérieur d'une

communauté politique en raison de la relative solidarité qui unit les citoyens. Cependant, lorsque certains songèrent à l'appliquer globalement à l'échelle du monde, Rawls en fut fort surpris et ne fut pas prêt à endosser ces conclusions. Le passage de la théorie à la pratique n'est pas toujours aussi évident qu'on peut le penser *a priori*.

Nous concevons spontanément la démocratie à partir d'individus libres et égaux qui considèrent que l'obéissance à une loi ou à une institution n'est légitime que si l'individu a donné au préalable son consentement. Mais ce principe peut s'appliquer dans des cadres forts divers. La théorie contractualiste fait abstraction du cadre qui, pour elle, est un accident extérieur à la théorie elle-même. Or, il peut arriver que cet accident fasse justement problème. La démocratie s'exerce à l'échelle de l'État-nation? À un niveau transnational? La nation? Quelle nation? Le Canada? Le Québec seulement? Un Canada refondé sur la base de deux nations? Un Canada multinational? Vous le voyez, la réflexion philosophique doit alors redescendre de l'empyrée des grands principes, redescendre dans la caverne, réfléchir en termes plus concrets, intégrer l'apport des sciences humaines, en particulier l'histoire. Encore l'histoire! Décidément, on n'en sort pas. [Rires...]

**DA :** *Vos références philosophiques, dans la théorisation du politique, sont nombreuses et variées. Je pense ici à Machiavel, Hobbes, Hegel, Aron, Arendt, Schmitt, Freund, Ricœur et bien d'autres. Dans votre dernier livre et dans vos cours en général, vous semblez pourtant accorder une place privilégiée à Kant, qui ne semble pourtant pas être, en tout cas à première vue, un véritable philosophe politique. Pourquoi cette préférence envers l'œuvre de Kant?*

**JR :** Oui, la référence à Kant peut paraître surprenante. Après tout Kant n'est pas un penseur foncièrement politique, comme peuvent l'être Machiavel, Hobbes, Hegel, Schmitt. Quand on arrive au politique tout est déjà dit, la morale et le droit commandent impérativement si j'ose dire, et la politique doit fléchir le genou. Pour lui, morale et politique ne peuvent être très séparées; pour Machiavel, les deux «essences» ne peuvent être très liées... Et pourtant, malgré ce que je viens de dire, Kant demeure.

Les anciens avaient accroché l'idéal trop haut, le bien vivre, «la vie droite et accomplie». Les modernes, du moins ceux qui appartiennent à la veine réaliste (ou pessimiste, si vous préférez) assignent au politique une finalité beaucoup plus modeste : non pas réaliser le *summum bonum* mais, plus humblement, éviter le *summum malum* de la mort violente. La conservation du genre humain en dépit de tout ce qui divise les hommes, non pas sa régénération. Le rôle du politique n'est pas de rendre les hommes vertueux et heureux mais de les prendre tels qu'ils sont i.e. égoïstes et méchants et néanmoins de les faire vivre dans un ordre et une paix civile relative. Ce qui est déjà beaucoup, non? Un ordre juste? Ça devient déjà problématique si l'on quitte les généralités vertueuses. «La loi fixe l'ordre, pas nécessairement la justice», dira Benjamin Constant.

Or, sur ce point crucial, Kant est résolument moderne. Il n'est pas nécessaire d'être vertueux pour être un bon citoyen. Le problème politique – la paix civile – est soluble indépendamment de la morale. Le politique a sa logique propre. Ce n'est pas l'affaire du prince de faire le bonheur de ses sujets selon sa propre définition. S'il cède à la tentation paternaliste, il devient vite tyrannique. L'aspiration au bonheur n'est pas en elle-même déraisonnable mais elle excède la morale et la politique.

Tout cela est fort sage mais le Kant qui m'intéresse par dessus tout est celui de la troisième question : que m'est-il permis d'espérer? qui achève magnifiquement le mouvement de sa pensée, ce lieu où, dit Ricœur, Kant n'est pas triste. Je suis amené ainsi à redonner toute son importance à sa philosophie de la religion ainsi qu'aux écrits de l'axe droit-politique-histoire qui s'éclairent l'une par l'autre. J'y ai vu un cadre théorique remarquable pour comprendre philosophiquement les «religions séculières» (Aron) ou les «politiques de salut» (Freund) qui ont ravagé notre siècle. Je l'ai relu comme une critique anticipée de la *Schwärmerai* totalitaire qu'il avait peut-être pressenti à travers le despotisme éclairé. L'espérance religieuse est sensée et raisonnable mais elle ne saurait s'investir dans la politique qui répond à une autre logique. La confusion des deux «essences» les dénature. Par delà la limitation de notre savoir et de notre pouvoir d'agir (le mal radical en nous) il nous est permis d'espérer le Souverain Bien (vertu+bonheur) et de progresser indéfiniment vers la réconciliation

tendancielle des deux composantes du Bien. La totalité du Bien que nous ne pouvons connaître (si ce n'est formellement) et encore moins réaliser, il nous est permis de l'espérer. La démesure survient lorsque cette intention vire à la prétention de *savoir* et de *faire* ce que nous ne pouvons qu'*espérer*. Le *Schwärmer* totalitaire affirme plus qu'il ne sait et prétend faire plus qu'il ne peut. Ernst Bloch a exploité à l'extrême la veine prophétique et utopique de Marx et exhibé du même coup son prométhéisme latent. À l'inverse, le grand philosophe polonais Leszek Kolakowski, s'arrachant à la grande illusion, retrouve en même temps que l'ouverture finale à la religion le sens kantien des limites. Il plaide pour « *a qualified return to Kant* ». J'y vois une confirmation *a posteriori* de la pertinence de cette référence à Kant. Kant comprend la profondeur raisonnable de l'aspiration religieuse, analyse les pathologies terrifiantes qui la guettent et érige des parapets critiques pour l'empêcher de délirer. Comme s'il avait pressenti le surinvestissement religieux du politique et, à l'avance, en avait fait la critique, la critique au sens fort du terme.

DA : Vous dites à ce sujet, vers la fin de votre livre, que l'espérance politique démesurée est responsable d'une grande part des catastrophes qui ont enflammé les trois derniers siècles. Dans vos mots : « C'est bien davantage à une Sakralpolitik délirante qu'à une Realpolitik, même musclée, qu'il faut imputer les horreurs des mouvements et des régimes idéocratiques. » (p.563) Bien que vous fassiez à plusieurs moments la part des choses en reconnaissant les nécessités inhérentes à un certain progressisme social, économique et politique, précisions qui interdisent bien entendu au lecteur de vous qualifier de « penseur de droite », il reste que votre critique ainsi que votre plaidoyer en général semblent s'inscrire dans un certain conservatisme politique. Êtes-vous d'accord avec cette affirmation ?

JR : Avec ce que je disais à l'instant, j'ai déjà commencé à répondre, il me semble. Il faut éviter de surinvestir la politique de finalités infinies par rapport auxquelles il n'existe pas de moyens proportionnés. Les moyens de la politique, la ruse et la force, toujours finis, ne peuvent combler l'écart. Le *Realpolitiker* joue gros jeu. Il ose, prend des risques élevés, à la mesure des enjeux, mais *calcule* le rapport de force et dans cette mesure est capable de modération. Le révolutionnaire fanatique, mû par l'absolu de l'idéologie, ne se laisse

pas instruire par les démentis de la réalité. Si elle lui résiste, c'est elle qui a tort!, et il faut radicaliser encore davantage l'endoctrinement, la manipulation et la terreur. Puisqu'il incarne le Bien, il ne reste pour l'Autre, pour l'Ennemi que le Mal. Au nom de quoi oserait-on s'opposer à lui? L'opposition ne peut être que coupable. Tout est possible. Tout est permis

Si l'homme de droite est celui qui, convaincu que l'homme est méchant, doit être contenu par de fortes institutions, notamment par l'État, afin de limiter l'empire du mal, alors oui je suis de droite. Si l'homme de gauche, au contraire, est celui qui croit que l'homme est foncièrement bon et indéfiniment perfectible mais que, corrompu par de mauvaises institutions, il peut toujours par de nouvelles institutions créer l'Homme nouveau, vaincre le mal, accomplir les vœux de l'humanité, etc., alors je ne suis pas un homme de gauche. Plus souvent qu'autrement, en politique, nous devons commencer par chercher le *moindre mal* et assurer la part de culpabilité qui en découle. Quant à la justice parfaite et à la félicité universelle, je me contente d'y tendre... Entre ces deux pôles, il y a place pour des nuances et pour la discussion.

J'appartiens à une génération qui a connu une frénésie utopique assez pitoyable dans les années 70 ainsi que la première moitié des années 80, les belles années du gauchisme, un radicalisme échevelé dont vous n'avez guère d'idée. La frange folle de toute cette agitation a basculé dans le terrorisme : la Bande à Baader, les Brigades rouges, les Weathermen, les Tupamaros qui ont inspiré notre FLQ, Action directe, etc. Le Québec n'était pas en reste à ce chapitre. Parmi ceux qui exercent aujourd'hui des fonctions élevées dans notre société, un certain nombre d'entre eux a cédé à cet extrémisme soi-disant révolutionnaire (jusqu'à leur première job payante!) [Rires...]. La nébuleuse « ML », en particulier, avait infiltré les groupes communautaires, les syndicats, les universités. Je ne pouvais voir dans ce militantisme sectaire un simple prolongement de la révolution tranquille que j'avais vécue dans l'enthousiasme. L'histoire de ces années troubles n'a pas encore été écrite. Nous n'avons que des fragments.

En ces temps-là, il fallait choisir entre Sartre et Aron. Pour moi, ce fut Aron. Je l'avais lu pour mon mémoire de maîtrise : j'étais immunisé. Mais il n'en fallait pas plus pour que je passe pour un « réac intégral ». Je ne pouvais

supporter cette espèce d'aliénation doctrinaire, loin de la société réelle. Mais les temps changent et ceux qui à l'époque ont été happés par ce tourbillon idéologique se montrent en général fort discrets sur cette période de leur vie. Je les comprends.

Nous avons changé d'époque. Les « grands récits » d'hier font sourire. Nous sommes à « l'ère du vide », du repli sur soi. « *Political solutions don't work* » (Woody Allen). Le néo-libéralisme a trop bien gagné. Si à une certaine époque il fallait rappeler les limites de l'État-Providence après « les trente glorieuses », aujourd'hui il faut plutôt dire celles de la « main invisible » du marché. Encore une fois, rien n'est bon sans limites. Le lieu naturel de l'intellectuel est l'opposition. Car les idées reçues passent ordinairement d'un extrême à l'autre sans s'arrêter au milieu. Il faut se méfier de l'intellectuel au pouvoir. La logique interne du politique commande. Le scientifique qui s'engage en politique ne fait pas par le fait même une politique scientifique. Il fait de la politique politiquement, comme tout le monde. S'il veut réussir dans ce métier terrible – c'est un métier essentiellement polémique – il doit se plier aux lois du genre, faire des choix, négocier, faire des compromis mais éviter les compromissions.

Kolakowski a écrit jadis un petit texte au titre provocateur : « *How to be a Conservative-Liberal-Socialist* » (*Encounter*, October 1978). Telles qu'il les comprenait, il affirmait que ces options n'étaient pas mutuellement exclusives, bien qu'il n'eût aucune illusion quant à l'accueil éventuel d'une telle synthèse. Dans chacune de ces traditions, par ailleurs elles-mêmes plurielles et conflictuelles, il y a une part de vérité qu'il faut tenter de reconnaître et de sauver. Pour cela il ne faut pas cristalliser trop vite. Il faut accepter de se laisser déstabiliser par la pratique d'auteurs très différents.

Gauche, droite, ces étiquettes ont une valeur théorique très relative, vous savez. Philippe Ariès, « anarchiste de droite », selon ses propres termes, rapporte qu'il ne fut pas peu surpris de voir que certaines idées jugées d'extrême droite durant son enfance furent récupérées par l'extrême gauche en mai 68. Zeen Sternhell a écrit un livre, *Ni droite ni gauche* pour étudier une certaine « droite révolutionnaire ». Il y a des libéraux de gauche et des libéraux de droite, etc. On a longtemps répété : « je préfère me tromper avec Sartre plutôt que d'avoir raison avec Aron ». Moi, je préfère dire des choses justes, peu importe avec qui.

Chaque génération opère un certain tri dans ce qu'elle reçoit de ses prédécesseurs et introduit à son tour une certaine novation. C'est ainsi qu'il y a à la fois une continuité et une discontinuité relatives dans l'histoire. J'essaie de conserver le meilleur mais, ce faisant, je peux me tromper.

**DA :** *Après avoir consacré tout ce temps et cette énergie intellectuelle à traiter des utopies politiques et à critiquer le marxisme et le socialisme en général, on voit apparaître dans vos derniers articles une préoccupation à l'égard de certains problèmes de la pensée politique libérale contemporaine. Je pense ici entre autres à votre excellent article intitulé : « L'art de se diviser et la tentation du bien » (publié en 1995 dans le Laval théologique et philosophique). Il est surprenant d'assister dans ce texte à une analyse critique de Rawls et de Dworkin, considérant votre propre allégeance libérale. Quels sont, en gros, vos « reproches » à l'égard de la théorie libérale contemporaine ?*

Comme toute les grandes familles, la famille libérale est très ramifiée. Et comme dans toutes les familles on se chicane. Avec beaucoup d'imagination et de subtilité, Rawls a procédé à une refondation théorique de la social-démocratie. En tant que tel il prend des distances vis-à-vis le libéralisme économique radical mais, politiquement, c'est un libéral. Un certain degré de liberté économique est une condition nécessaire mais non suffisante d'un régime de liberté. Rawls dégage des principes qui doivent guider la redistribution des biens primaires. Mais en amont il faut d'abord produire, et les conditions optimales de la productivité ne vont pas nécessairement dans le sens d'une redistribution plus égalitaire. Les producteurs ont certains droits sur les biens produits.

À supposer qu'il soit un vrai contractualiste, son néo-contractualisme est d'une espèce bien particulière. Le libéralisme défend et promeut les droits individuels. Cependant, son individualisme est fondé sur une conception atomistique i.e. sur la notion de sujet dont la constitution est indépendante de l'environnement social et qui n'a besoin de ses semblables que sur le plan instrumental de la satisfaction de ses besoins et désirs. Sur ce point la critique communautarienne porte. La tradition contractualiste souffre d'un excessif degré d'abstraction. Alain Renaut semble en convenir : « Après deux siècles où

le processus démocratique a progressé par abstraction systématique, voire par éradication des différences, le temps n'est-il pas venu, parce que ce processus de construction de l'égalité a réussi, de lui faire intégrer la nécessité de restituer aux différences la reconnaissance à laquelle elles ont droit ? » (*Magazine littéraire*, oct. 1999, p.25) Il reste à élaborer l'alternative positive... D'autre part, dans ses conclusions je ne suis pas sûr qu'il [Rawls] ait atteint le juste point d'équilibre. En effet, une politique qui améliorerait le sort de tous à l'exception d'une fraction défavorisée devrait être rejetée comme injuste; en revanche, une politique qui améliorerait légèrement le sort des plus mal lotis mais au prix d'une détérioration considérable de tous les autres sociétales devrait être tenue pour juste.

J'ai également des réserves vis-à-vis de Hayek. Il admet la nécessité d'un revenu minimum garanti. Cependant, je ne crois pas qu'il puisse justifier une telle idée à l'intérieur des prémisses de sa théorie. Je ne peux suivre non plus Nozick jusqu'au bout. Il faut tempérer la dureté essentielle des principes de liberté et d'égalité par l'exigence de fraternité (aujourd'hui on parle plutôt de solidarité). « *Justice without fraternity* », a-t-on dit. Faut-il rappeler que l'aide sociale présuppose une société très développée et très dynamique ? Comme vous le voyez, mes réserves ne vont pas toutes dans un seul sens.

**DA :** *Encore dans cet article, vous abordez brièvement la question nationale québécoise ainsi que l'impasse politique canadienne. Vous terminez votre article, après avoir reproché au libéralisme de « refuser de voir en face l'éventualité de vrais conflits », avec cette phrase : « L'esprit du libéralisme doit se redéfinir face au problème ancien et nouveau des minorités nationales. » Quels sont les motifs de cette nouvelle orientation de votre pensée ? Comptez-vous traiter davantage de ces problèmes dans de futures publications ?*

**JR :** Vous connaissez la critique schmitienne du libéralisme. La pente naturelle du libéralisme l'incline à restreindre au maximum le champ de la politique et de ses démons (car elle vit de l'affirmation conflictuelle des particularités) au profit de deux sphères hétérogènes : la morale et l'économie, l'esprit et les affaires, la culture et la richesse. Il en conclut « qu'il n'y a pas de politique libérale *sui generis*, il n'y a qu'une critique libérale de

la politique. » Mais la main invisible ne règle pas tout et toute l'activité politique ne peut être juridifiée. Survient la crise, l'état d'exception, par définition hors norme. Alors réapparaît le moment irréductible de la décision souveraine i.e. le moment de la politique pure. « L'état normal ne prouve rien, l'état d'exception prouve tout. » J'estime que cette critique, très forte, requiert un libéralisme qui affronte plus franchement la dimension *agonistique* du politique. On ne peut évacuer indéfiniment le sérieux du conflit politique, inévitable. Régie par la dialectique ami/ennemi, dans la politique la force n'est jamais loin. À l'origine de l'institution ou de la restauration d'une légalité il y a presque toujours une violence. L'État le plus sain et le plus raisonnable ne peut remplir son rôle sans la violence résiduelle de la contrainte légitime. L'État est le lieu d'une certaine violence qui a le caractère de la légitimité. Kant le sait aussi bien que Hobbes. C'est pourquoi il interdit de scruter les origines empiriques du pouvoir d'État. Dans un monde paisible dominé par l'économie nous avons tendance à oublier cette dure vérité.

En ce qui concerne la question nationale, ce n'est pas d'hier qu'elle nous hante. Mais aujourd'hui, si le Québec est un « beau cas », il est loin d'être isolé. Le problème, longtemps occulté ou minimisé, ressurgit un peu partout, parfois avec violence. Et il n'est pas sûr que les grandes vedettes – Rawls, Habermas – puissent nous être ici d'un grand secours. Le rapport à la nation ne peut être le même dans les grandes nations ayant accompli leur relative homogénéisation culturelle et ethnique, disons les nations « parvenues », « satisfaites » et dans les petites nations, fragiles, précaires. Cette distinction me paraît fondamentale. Elle me paraît aussi cruciale que la fameuse distinction nation ethnique/nation civique qui, dans l'abstrait, en tant que catégorisation idéaltypique a du sens mais qui doit être maniée avec prudence. Il n'est pas nécessaire d'aller bien loin pour se rendre compte qu'elle peut être utilisée comme une arme idéologique et politique, comme une forme de « Quebec bashing » : elle vise alors à culpabiliser, à inhiber une revendication nationale qui dérange et à dédouaner en même temps l'autre « nation qui n'ose pas dire son nom » (Philip Resnick). À mon sens, il faut beaucoup d'imagination et de mauvaise foi pour stigmatiser le Québec actuel comme une nation ethnique ou xénophobe et assimiler la nation « canadienne » à une nation purement civique. À mon sens,

il n'existe pas de nations exclusivement civiques. Le patriotisme constitutionnel cher à Habermas est une utopie juridique. Étant donné l'histoire de son pays, je comprends qu'il veuille prendre une distance maximale vis-à-vis tout ce qui pourrait s'apparenter, même de loin, à une forme quelconque de nationalisme. Il surréagit. Il peut faire semblant d'ignorer que l'État allemand n'a rien à voir avec la communauté historique des Allemands. Ce n'est pas le cas. Dans les faits, la nation-contrat comporte toujours une épaisseur culturelle, donc historique. Le nier, c'est nier notre finitude. La nation est à la fois héritage et volonté.

Certes, le sentiment national peut déraiper – tout peut déraiper – mais à cet égard notre nationalisme est mieux armé contre ses démons du fait que nous sommes divisés que celui du ROC [*Rest of Canada*], inconscient et quasi unanime.

La ligne dominante du libéralisme se considère facilement comme purement civique, a-national. Le lien civique devrait reposer désormais sur la seule adhésion au droits de l'homme et aux principes généraux du droit enchâssés dans la constitution. De ce point de vue, libéralisme et nationalisme s'excluent. Dans ce contexte on peut comprendre l'effet de scandale du livre de Yael Tamir : *Liberal Nationalism*. C'est un oxymoron! Mieux encore, le patriotisme lui-même est une grave erreur! Telle est la thèse de Georges Kateb : *Is Patriotism a Mistake?* (*Social Research*, no 4, 2000). Gil Delannoï a pu parler d'une «sacralisation négative» de la nation (*Sociologie de la nation*). Ce rejet massif me semble mal fondé bien que j'en comprenne les motivations. Si l'on excepte quelques citoyens du monde complètement schizophrènes, la plupart des libéraux de nos jours sont, en fait, des «*liberal nationalists*». Mais appartenant le plus souvent à des grandes nations ils ont du mal à comprendre les petites nations qui aspirent à former des «micro-États». Il faudrait selon eux stopper à tout prix cette inquiétante «prolifération étatique» depuis la chute du mur de Berlin. Les petites nation devraient se contenter d'une plus grande autonomie à l'intérieur des États actuels. Et ce n'est pas l'ONU i.e. le «syndicat des États», qui va les contredire...

Pour penser une approche plus différenciée entre libéralisme et nationalisme il faut recourir, me semble-t-il, à une approche beaucoup plus historique. Après tout l'État-nation

à la française et la nation-État à l'allemande n'ont pas toujours existé. Le phénomène est relativement récent. Ce modèle a ses mérites mais également ses limites. Nulle part la congruence n'est parfaite. Il y a toujours des minorités, ethniques, culturelles, religieuses, nationales, etc. Par conséquent, il s'agit d'un problème structurel. En Europe centrale et orientale, le modèle était impraticable du fait de l'enchevêtrement des peuples. L'État ne pouvait être que multinational. Dans notre cas, la nation québécoise, toutes origines confondues, constitue «une nation dans la nation», pour reprendre la formule de Michel Seymour. Or, pour régler le problème de l'autre nation, l'État-nation canadien, tard venu au modèle, n'a rien trouvé de mieux que d'*ethniciser* cette soi-disant nation sans lui demander d'ailleurs son avis et de la fourrer dans la boîte multiculturelle. Or, on ne traite pas une nation, même minoritaire, comme on traite une minorité culturelle. Dans les années 60, l'hypothèse de la multination a été brièvement considérée. Lester B. Pearson avait cru bon de reconnaître implicitement l'autre nation et de réactualiser le pacte (implicite) sur la base des deux nations. On connaît la suite. P-E. Trudeau ayant échoué sur le fond, Kenneth McRoberts considère qu'on devrait reconsidérer l'idée d'un État multinational. La population *canadian* ayant acheté la thèse de l'État mononational, il est maintenant improbable qu'elle se ravise. Une fois acquise la conscience nationale résiste.

Comment sortirons-nous de l'impasse? J'aimerais bien le savoir. Il y a quelque temps déjà, Hannah Arendt s'était heurtée au même type de problème. Elle aussi voyait mieux l'impasse que l'issue. Dans les faits, l'État multinational privilégie une nation, la nation dominante et de son côté, l'État-nation s'impose plus souvent qu'autrement par l'assimilation réductrice. Dans ce domaine il faut se contenter, comme toujours, de «solutions» imparfaites mais certaines sont pires que d'autres. En tout cas, il faut chercher à dépasser les lieux communs. Pour cela, il faut y mettre le temps, lire de gros livres, discuter, travailler.

DA : *En terminant, j'aimerais savoir ce qu'un philosophe comme vous, maintenant proche de la retraite – comme professeur à l'université du moins! – aimerait dire aux jeunes étudiants qui veulent consacrer leur vie à cette discipline, que l'on a déjà dite «démodée». Comment par exemple la philosophie peut-elle réussir*

*à garder sa pertinence dans le contexte historique et politique qui est le nôtre? Selon vous, qu'est-ce que la philosophie garde en propre maintenant que les sciences humaines spécialisées ont pris une telle ampleur?*

JR : Dans les années 60-70, on a proclamé la fin de la philosophie, comme on a dit dans les années 50 : «*For the moment, anyway, political philosophy is dead*». J'entends encore Ricœur ironiser : «La philosophie est morte, paraît-il, mais il y a tout de même beaucoup de profs à l'enterrement et qui exigent toujours de se faire payer». [Rires...] Le haut et le bas-clergé marxiste voyaient l'idéologie bourgeoise partout à l'œuvre (sauf chez eux, naturellement). D'autres nous disaient en somme : «La teneur logique de votre discours ne m'intéresse pas, il n'est qu'un symptôme. Je vais vous expliquer pourquoi vous dites ce que vous dites et je vais vous surprendre.» Aujourd'hui, certains disent que tous les discours s'égalisent dans l'insignifiance – «il n'y a pas de texte, il n'y a que des interprétations toutes subjectives». Et pourtant, ils discutent, comme tout le monde, et souvent avec acharnement. Tous les points de vue se valent mais le mien se détache tout de même... Notre comportement dément le relativisme généralisé. Une opinion n'est jamais qu'une opinion mais certaines sont mieux fondées que d'autres, mieux argumentées que d'autres.

C'est vrai, nous n'avons pas aujourd'hui l'équivalent d'un Aristote, Kant, ou Hegel. Mais de là à conclure que la philosophie est finie et ne vaut pas une heure de peine...

Ce n'est pas faire injure à la science que par rapport à certaines questions qui ne sont pas les siennes, les sciences demeurent sans voix. À parler strictement, la connaissance, c'est ce qui se vérifie expérimentalement ou ce qui se déduit dans des procédures logiques. Par delà l'expérimentable et le déductible, il y a la pensée du sens. On peut penser au-delà du connaissable (au sens de la science) sans délirer. Pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien? n'est pas une question de savant mais elle peut inspirer une grande philosophie. Les questions ultimes ne sont pas l'affaire de la science et ne sont pas absurdes pour autant. Elles sont susceptibles d'un traitement plus ou moins rationnel. Sans reconduire la *philosophia perennis*, il y a tout de même des problèmes philosophiques relativement indépendants de l'histoire. La spécificité de la philosophie

ne se situe ni au plan des contenus (tout peut être objet de philosophie; «on n'apprend pas la philosophie mais à philosopher»), ni au plan de l'ambition totalisante des savoirs, ni même de la conceptualisation. Cependant, la question *quid juris*, le questionnement critique visant à dégager l'origine des concepts, leur fondement ou leur sens paraît propre à l'intention philosophique.

Comme je vous le disais tout à l'heure, il faut éviter de cristalliser trop vite et de vous

enfermer prématurément dans un seul auteur. Il faut lire aussi des auteurs qui nous dérangent et qui ébranlent nos certitudes. Il faut se méfier des modes qui, comme vous savez, se démodent très vite. Il faut habiter longuement quelques grands philosophes : ce n'est que de cette manière que l'on peut goûter la beauté de la maison. Il faut être patient : les bons fruits viennent souvent assez tardivement. On n'a pas idée ce que des textes en apparence simples ont pu coûter à leurs auteurs. On a publié des manuscrits de grands

écrivains : de véritables champs de bataille! En début de cours je dis à mes étudiants: un texte lu est un texte relu; un texte écrit est un texte réécrit.

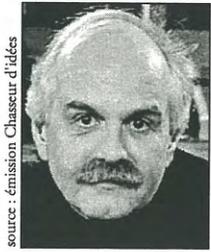
Quoique vous fassiez dans la vie, faites-le avec passion. Autrement ce n'est pas la peine, la vie est tellement courte!

DA: *Encore une fois merci à M. Roy au nom des étudiants et d'Ithaque!*

## La mort de Marat



Jacques Louis David, La Mort de Marat, 1793, huile sur toile, 165 x 128 cm, Musées Royaux des Beaux-Arts, Bruxelles.



source : émission Chasseur d'idées

## Autour de la nouvelle traduction de la République de Platon un entretien sur le travail de traducteur avec le professeur Georges Leroux

Je marche, frénétique, dans les corridors sinueux de l'Université du Québec à Montréal. Je suis nerveux, je cherche quelqu'un. Je ne connais pas les lieux. J'essaie de trouver mon chemin. Le W-5430 se plante brusquement devant moi. Ça y est, j'y suis arrivé. Je vois l'homme paisible affairé au téléphone, ma nervosité s'atténue. On voit rapidement qu'il s'agit de quelqu'un d'accueillant et de chaleureux, qualités qui se manifestent dans cette exceptionnelle habileté à mettre ses interlocuteurs à l'aise. Avant de m'adresser à lui, je me rappelle les consignes que je m'étais donné : ne pas m'imposer à l'homme, me laisser entraîner dans le dialogue, chose facile avec une personne qui a un si franc parler. Il est du caractère de ceux qu'il étudie ; c'est un *bon vivant*. Au début de mars dernier, à l'occasion de la sortie de la nouvelle traduction de la *République*, je rencontrai Georges Leroux, professeur à l'Université du Québec à Montréal. Un entretien profond avec le philosophe engagé.

*Garnier-Flammarion nous offre, cette année, une nouvelle livraison de la République de Platon. Je ne peux éviter de vous poser, en premier lieu, la question type, tout de même d'une grande importance : pourquoi publier une nouvelle édition de la République ? En d'autres mots, en quoi votre traduction se démarque-t-elle des anciennes disponibles ; quelle perspective vouliez-vous lui donner et quelles sont les libertés que vous avez prises ?*

Il faut préciser tout de suite quelque chose : il s'agit plutôt d'une *traduction* que d'une *édition*. La différence est que je ne propose pas un texte revu. J'ai plutôt opté pour celui de John Burnet (1905), qui demeure le plus accepté dans la tradition platonicienne. J'ai suggéré quelques améliorations, en ayant recours aux notes de James Adam, notamment, un travail contemporain de celui de Burnet, dont l'édition la plus récente date de 1965. Mais j'ai été très conservateur en ce qui concerne la révision du texte grec ; il y a très peu de passages où je demande une correction

de Burnet... pas plus que dix, peut-être. Ce qui nous a été transmis du texte des dialogues est très sain, ce qui n'est pas le cas pour beaucoup d'autres textes grecs. Car la tradition platonicienne est certainement la plus saine de toute l'histoire de la philosophie : le texte a été canonisé très vite. Son histoire est claire et a été bien reconstituée déjà dans les travaux de Henri Alline. Par ailleurs, ceux qui militent actuellement pour une nouvelle édition des œuvres de Platon (les chercheurs hollandais, en particulier), que l'on pense aux professeurs Slings ou Boter, n'ont pas fait la preuve qu'il valait la peine de ré-entreprendre l'examen de toute la tradition manuscrite. Cela, Cherniss et Shorey l'ont dit déjà depuis longtemps.

Mais pourquoi fallait-il une nouvelle traduction ? Pour répondre à cette question, il faut revoir l'histoire de la traduction de la *République*, qui, en langue française est à la fois riche et pauvre. Si nous comparons les ouvrages disponibles en langues anglaise, allemande ou même italienne, on s'aperçoit que l'effort de traduction en langue française a été, jusqu'à maintenant, assez limité. Concentrons-nous sur l'époque moderne, sans remonter nécessairement au XIX<sup>e</sup> siècle. Il faut noter, premièrement, l'édition des *Belles Lettres*, traduite par Émile Chambry. Il s'agit d'une excellente traduction, très claire mais dont les problèmes sont les suivants : philosophiquement rigoureuse, elle n'est pas toujours philologiquement exacte. Chambry, par exemple, traduit souvent des termes grecs identiques par des périphrases ou des mots différents. Son approche du texte grec est un peu trop littéraire et il manque d'attention quant à la précision du texte platonicien. Sa traduction, rappelons-le, est philosophiquement saine. Il n'y a pas chez lui d'erreurs philosophiques importantes, quoiqu'il soit parfois imprécis. J'ajouterais que c'est quand même la meilleure traduction à ce jour, dans le corpus francophone.

Nous trouvons aussi la traduction très peu annotée de Léon Robin, dans *La Pléiade*

(Gallimard), qui est tout le contraire de celle de Chambry, c'est-à-dire qu'elle est philosophiquement peu accessible, mais philologiquement très précise. Je risquerais même une hypothèse qui peut sembler un peu farfelue. Une personne qui sait lire le grec – je vais dire une chose énorme ! – pourrait presque risquer une rétroversion grecque à partir du texte de Robin tellement cette langue est présente dans le texte ! Il est extrêmement méticuleux sur le tour de phrase, sur chaque terme, conjonction, préposition, etc. ... mais il paie cela d'un prix philosophique très élevé. Beaucoup de passages sont *raboteux*, inutilement compliqués sur le plan philosophique et par conséquent, le fil de la démonstration est souvent inintelligible. C'est une traduction pour hellénistes... Il y a finalement la traduction que je remplace, celle de Robert Baccou, chez Garnier-Flammarion, qui est très vieillie et pas du tout cohérente... quoiqu'ayant certaines qualités, comme la fluidité. D'un livre à l'autre, son approche change : précis, parfois, il devient de façon subite totalement emporté. Il y a plusieurs omissions, des phrases entières n'y sont pas. Disons que cette traduction manque de rigueur et qu'elle pourra sans doute être oubliée sans grande perte...

Sur le marché sont apparues récemment quelques traductions, dont celle chez Folio Gallimard de mon ami Pierre Pachet, qui devient mon concurrent sur le marché (!). Il s'agit d'un travail excellent ; il a *vraiment retraduit* le texte, mais est tombé dans un piège que j'ai tout fait de mon côté pour éviter : le littéralisme et l'étymologisme. Par souci de réagir contre des traductions comme celle de Baccou, Robin ou Chambry, Pachet sombre dans un étymologisme excessif lui évitant d'avoir à prendre des décisions philosophiques difficiles. Regardons-y de plus près... Dans sa version, « courage » est traduit par « virilité ». *Andreia* est selon lui la vertu de l'homme masculin, et il justifie ainsi sa traduction, ce qui ne fait pas de sens. *Thumos*, par un souci qui est malgré tout à son honneur, est rendu par « espèce du cœur », qui est illisible

philosophiquement. En ce qui a trait à la métaphysique, il ne fait pas le saut que nous devrions faire tous, à mon avis, qui est celui de renoncer au vocabulaire néo-kantien que l'on a immiscé dans le texte de Platon. C'est là un point sur lequel le groupe de traducteurs qui travaillent avec Luc Brisson s'est mis d'accord. Nous n'utilisons jamais des mots tels que « concept », « idée », etc., qui ne sont pas des termes philosophiques pour les grecs. Nous employons plutôt *leur* vocabulaire, c'est-à-dire *morphè*, *eidos* que nous traduisons par *forme*. Il y donc ici une évolution sur le plan de la conceptualité philosophique qui est assez importante et qui ne relève pas tant de la liberté personnelle que du parti pris éditorial d'un groupe de traducteurs dirigés par Luc Brisson et qui fonctionnent à l'intérieur d'une collection. Nous partageons la même philosophie du texte platonicien, attitude qui s'exprime dans un scrupule philosophique méthodique, une cohérence dans la systématisme de la traduction du vocabulaire technique et dans une résistance à une trop grande *littérarité*, tout en restant vigilant pour ne pas tomber dans la *littéralité*. Traduire est sans doute le chemin le plus net pour aller au cœur d'une pensée, mais c'est aussi le chemin le plus difficile et j'espère avoir fait la preuve que des progrès sont possibles.

*Le groupe de traducteurs dont vous faites partie est marqué par une grande diversité d'influences : on sent que vous faites travailler les courants hellénisants continentaux en synergie avec les ressources conceptuelles de la philosophie analytique. Quelle est exactement la contribution que cette dernière vous a apportée ?*

La remarque que vous faites est intéressante, car contrairement à ce que l'on croit parfois, la philosophie analytique a été très utile à la lecture du texte platonicien. Elle a montré, le plus souvent, la qualité du travail argumentatif ainsi que l'effort de construction conceptuelle de Platon qui a, dirais-je, inventé plus de concepts qu'aucun autre penseur dans toute l'histoire de la philosophie... N'est-ce pas lui, d'ailleurs, qui a créé le concept même de la philosophie, tout comme ceux de forme, de raison, etc. ?

Au premier abord du texte, il faut donc reconnaître ce travail de production conceptuelle, et développer des instruments analytiques pertinents : dans ce domaine, il est impératif de faire preuve d'une grande précision. Lorsque nous parlons d'un concept, par

exemple, celui de forme, nous devons nous poser certaines questions. Demandons-nous : ce concept est-il utilisé de manière systématique, répond-il à une définition qui est toujours la même et dont la référence est exprimable dans l'œuvre ? La réponse est plus ou moins nette : le texte a évolué et nous pouvons dire que Platon est toujours au travail. En forçant la réponse, cherchant si Platon est *plus systématique* que *moins systématique*, nous découvrirons qu'il s'applique réellement à une systématisme, à une conséquence dans l'emploi du vocabulaire technique... et cela vaut pour un grand nombre de ses concepts. D'autre part, la philosophie analytique a parfois montré des incohérences, notamment en ce qui a trait au concept de justice, central dans la *République*. Plusieurs interprètes de ce courant suggèrent aujourd'hui de le traduire par « moralité ». Selon eux, Platon a en tête le devenir vertueux de l'individu et non pas ce qu'il est convenu pour nous de nommer « justice » (au sens de « justice distributive », dans sa compréhension sociale et politique). Le regard analytique sur le concept de justice est-il bien fondé ? Sans doute ; Platon veut en finir avec le caractère flou et mou de la justice chez les penseurs présocratiques (Solon entre autres) et de cela nous pouvons tirer une motivation au questionnement à propos de la justice. Il est naturel qu'il ait à la fois un concept privé de justice (i.e. être juste c'est devenir vertueux), mais qu'il possède aussi une idée éthico-politique plus distributive, qui se déploie autrement. Un traducteur doit reconnaître ce fait, tenir compte du contexte dans lequel le terme est utilisé ainsi que de la possibilité d'utiliser une traduction alternative. Dans ces situations, la lecture analytique est très efficace.

*Vous avez fait face à des impasses, à des situations plus corsées, comme la traduction du mot « bien ». Les étudiants qui vous ont eu comme professeur au cours portant sur les présocratiques, que vous donniez à titre de professeur invité à l'automne 2000 à l'Université de Montréal, se rappelleront sans doute de vous avoir vu un jour, presque exaspéré face à la résolution de ce problème. Quels étaient les enjeux, selon vous, d'une traduction plutôt qu'une autre, comment avez-vous mis un terme à votre dilemme ?*

Dans un premier temps, venant d'une tradition occidentale néo-platonicienne et chrétienne, j'acceptais d'être au confluent de cette tradition et de recevoir le « bien » de Platon comme une figure de la divinité métaphysique,

ce qui imposait le « Bien » majuscule. Il n'y avait aucune raison d'y résister et c'est dans cette direction que toute la tradition est allée depuis Platon et saint Augustin. Or, depuis une trentaine d'années, pour plusieurs raisons, dont en particulier les arguments soulevés par l'école de Tübingen sur le *Platon non-écrit*, un grand nombre de commentateurs ont réagi face à cette interprétation. Selon leur opinion, Platon n'aurait pas voulu signifier le bien divin, mais une seule forme plus élevée que les autres et dont le statut ontologique est plus digne, mais sans plus. Le bien est compris comme le beau, peut-être l'un, mais il n'y aurait pas de raison de croire qu'il en a fait son dieu. À cet effet, on remarque qu'au moment où il pourrait exposer sa conception, Socrate se retire. Observons ce fragment où Platon, nous parlant par la bouche de Socrate déclare « je t'ai montré le fils, un jour je te montrerai le père » et où ce dernier répond : « Mais quelle prodigieuse transcendance ! » (*hyperbolè*). J'ai maintenu dans cet extrait la traduction « transcendance », tout en annulant la majuscule. (En fait, elle a été supprimée dans tous les cas.) L'enjeu était que si je conservais la majuscule, je ne pouvais pas être fidèle à mes principes. Dans le même paragraphe, il y aurait eu trois occurrences où je l'aurais maintenue et trois autres où je l'aurais enlevée, car, par exemple, il aurait pu être question de la forme du bien dans une action. Ces passages sont très complexes et c'est un argument de plus pour opter pour la neutralité. « Exagération », que Luc Brisson m'a fortement suggéré d'adopter pour traduire *hyperbolè*, me semblait être trop radical, dans le sens opposé. Cela connotait une ironie dans le propos et une banalisation d'une affirmation qui *pourrait* avoir chez Platon un sens religieux, mais que nous ne sommes pas tenus de *forcer* dans le texte. Quand Platon dit « *épèkeina tes ousias* » (« au-delà de l'être, de son essence »), il faut avouer qu'il est très peu probable que ce soit par cynisme, par ironie ou pour dénoter une « exagération » ! De plus, Platon nous enseigne autre part que ce « bien » nous fait *comprendre* l'être, mais aussi, ne l'oublions pas, qu'il *donne l'être* au réel. Si on laisse la minuscule, rien est exclu dans l'interprétation... ce qui n'est pas le cas avec la majuscule.

*Relativement peu de traductions francophones des Grecs sont nées dans l'univers philosophique dé-christianisé, dé-théologisé que nous connaissons. Comment pensez-vous que la vôtre sera reçue dans les milieux universitaires ? Avez-vous le sentiment que cette traduction*

*marquera une nouvelle vie du texte, une nouvelle perspective face à sa compréhension?*

...Je suis très modeste! la *République*, je pense, n'a pas besoin d'une nouvelle traduction pour continuer sa vie, ni pour inspirer encore tous les étudiants de philosophie. Celles que nous avions avaient leur qualités! Par contre, la mienne est peut-être, plus cohérente sur la plan philosophique. J'ai essayé de demeurer très sensible à la progression de l'argument philosophique dans le texte, d'être aussi très précis sur tout ce qui marque cette progression. Un autre registre sur lequel s'effectue ma contribution est celui du vocabulaire moral. J'ai mis beaucoup d'énergie à analyser la construction du système des vertus et le support psycho-moral de l'individu qui en vient à se comprendre lui-même. Prenons l'expression « *thumo eides* » (la portion intermédiaire de l'âme), qui m'a causé énormément de difficulté. J'ai été contraint à ne pas être systématique dans sa traduction, résolution déchirante, mais justifiée, car il y a bien deux sens à faire ressortir. Le premier est à proprement parler moral : c'est celui de l'énergie, de l'ardeur qu'un être met à atteindre le bien. L'autre sens est associé à la pulsion purement physique; il s'apparente au tonus que l'on peut avoir lorsque l'on combat pour une armée. Nous voyons ici toute la difficulté à parcourir le texte platonicien sur le sujet de l'âme.

Dans un autre ordre d'idées, j'accorde beaucoup d'importance, autant dans la traduction que dans mes notes, à l'apport de l'intertexte athénien, qui, me semble-t-il avait été très méprisé jusqu'à maintenant. Platon a importé une incroyable masse de référents, empruntés non seulement aux mythes, mais à l'histoire d'Athènes. Nous pensons ici aux personnages, aux épisodes marquants de la ville, plus ou moins connus de ses contemporains. Léontios, descendant de l'Acropole, et qui, allant vers l'Aréopage se détourne de la vue des cadavres et des suppliciés est un de ces extraits où cette grande richesse informative se manifeste. Ces passages sont souvent traduits rapidement et avec un moindre souci du détail... Pour ma part, j'ai fait en sorte que le texte historique soit très précis : pour certains livres (VIII et IX, entre autres), cela a importance capitale. La culture athénienne est très présente dans la *République* et il faut être très attentif à ces menus détails, qui sont, par exemple, autant de choses que le nom précis d'une pâtisserie, la raison pour laquelle une musique n'est

pas appréciée, ce qu'est un mode ou une harmonie, la composition d'un médicament, etc... Ailleurs, nous sommes appelés à nous demander qui est Damon d'Athènes, ce que Platon connaissait d'Aristoxène, s'il avait lu les *Éléments d'harmonie*, etc.; une traduction qui se respecte ne peut laisser ces données d'arrière plan de côté.

*L'ampleur du travail implique une ascèse à long terme, un engagement de recherche et d'étude; c'est aussi, par le fait même, un choix important dans une vie intellectuelle...*

...un choix, non! Je ne savais pas que cela allait être si long, que ça allait me prendre autant de temps.

*Pas un choix? Nous savons tout de même dès le départ que l'on entreprend un immense boulot accaparant et que l'exercice va s'échelonner sur une bonne période de notre vie, n'est-ce pas?*

Effectivement. Mais quand Luc Brisson m'a proposé le projet, au départ, je ne m'étais d'abord exercé qu'à faire dix pages seulement (nous nous étions entendus sur les dix dernières pages du livre VI). Par la suite, j'ai eu de sa part de bons commentaires quant à ma manière de faire. Puis, à bien y réfléchir, je me suis dit : « Bon, ça ne m'a coûté qu'une fin de semaine, faire ça. Il y a, en gros, trois cent cinquante pages de texte Stephanus. J'en ai traduit dix en une semaine... ça va me prendre, au plus, une année! » Or, ça m'a occupé pendant *huit ans*. Le problème n'est pas réellement celui de la traduction en général, mais plutôt qu'il faut aller chercher, comme je le disais, toute l'érudition nécessaire concernant ce qu'il y a dans le texte et derrière le texte. Les livres difficiles à rendre ne sont pas toujours ceux que nous soupçonnons, à savoir le VI ou le VII. Prenons le livre X, qui est très difficile ou pire, le IV qui est terrifiant! Ces blocs ont des *soubassements* extrêmement complexes et chaque mot constitue une décision à prendre. Le grand mythe cosmologique qui clôt la *République* (qui n'est que d'une dizaine de pages) m'a demandé six mois de travail! L'érudition est immaîtrisable. La bibliographie que j'ai publiée, par exemple, ne représente environ qu'un tiers des lectures que j'ai dû faire.

Par ailleurs, il y a de très beaux passages, qui ont provoqué en moi une émotion considérable au moment de les traduire, en particulier ceux auxquels je m'étais attaché dès ma jeunesse. Je pense ici au moment dans la

*République* où Platon nous dit qu'une fois que travail rationnel va avoir été accompli sur les lois, dans la cité juste, il va falloir néanmoins soumettre ces dernières à l'autorité d'Apollon, grande figure tutélaire d'Athènes, qu'il nomme *archègète*. Relativement à cela, j'ai été conduit à me questionner sur le rapport qu'entretenait Apollon et la loi et, je me suis aperçu ainsi que la connaissance que j'avais de son mythe était très lacunaire. La divinité d'Apollon, représentant de la musique, de la médecine par Asclépios, mais aussi de la chasse, à travers Artémis (l'arc, en plus d'être instrument de musique si on le rapproche de la lyre, est une chose qui sert à tuer), a suscité chez moi beaucoup d'intérêt et de recherche pour arriver à lui redonner, dans l'intertexte mythologique, toute la place que son autorité et sa sanction devaient occuper. Car Apollon, je crois, étant l'*archègète*, constitue un guide en mesure de nous diriger sur le problème de savoir si nos lois sont bonnes ou non. Autre chose fascinante : le vocabulaire de la *fondation* et les notions fondationnelles, fait à remarquer, intéressent éminemment Platon. Toute la terminologie gravitant autour de ce thème, d'une grande finesse, a été importé de celle de la colonisation grecque. Michel Casevitz, chercheur français ayant fait un travail complet sur la signification des fondations, m'a montré, sur ce point, que le vocabulaire platonicien était très méticuleusement construit. La fondation de la cité, comme celle de la philosophie (peut-être est-ce le cas pour toute fondation?) pourrait répondre d'une métaphore de base voulant que la raison soit l'origine de la prescription...

*De manière générale, comment votre enseignement et votre position par rapport à la modernité des Grecs, à la nécessité de leur lecture à partir du CEGEP même, ont-ils évolués pendant la période que vous vous êtes consacré à mettre au monde cet ouvrage? Pensez-vous que nous ayons à craindre, au Québec qu'il y ait de moins en moins d'étudiants qui devront parcourir les « grands incontournables » de la philosophie antique?*

Je ne croirais pas. J'ai fait de grands efforts pour que Platon demeure l'auteur principal dans le premier cours de philosophie au CEGEP —et à ce que je sache, il le demeure à la grandeur de la province. Les *Éditions CEC*, par exemple, ont publié des traductions annotées du *Criton*, de l'*Apologie* et du *Banquet* que j'ai conçues, avec ma collègue helléniste Janick Auberger, spécialement pour le collégial. J'ai aussi colligé un recueil de textes stoïciens

et épicuriens destiné pour l'enseignement à ce niveau. J'ai la conviction que la philosophie grecque peut rendre un grand service aux Étudiants du CEGEP. Ma lecture de *la République* m'a amené à constater la force du texte et sa vitalité sur le plan des aspects de la dialectique et de l'interlocution, qui sont essentiels dans l'enseignement. Certains, comme F.M. Cornford, sont allés jusqu'à croire que ce texte était un faux dialogue et que, par conséquent, on pouvait supprimer tous ses éléments dialogiques et faire de lui un traité, ce qui m'apparaît ridicule... Le rapport que Socrate avait avec ses interlocuteurs était, nous le voyons, d'une précision remarquable (mentionnons l'évolution Céphale-Polémarque-Thrasymaque-Adimante-Glaucon) et ce rapport, comme l'a fait remarquer A. Diès dans son introduction à la traduction de Chambry, est très subtil. Adimante et Glaucon ne sont pas les mêmes, ils ont des personnalités très différentes! Ce dernier est sans doute plus philosophe qu'Adimante, qui adopte un caractère plus citoyen, plus civique. Pédagogiquement, ces éléments ne sont pas à dédaigner. Mais au-delà du dialogue, c'est d'abord le souci de soi-même, la construction de l'âme, de la citadelle intérieure, la contribution à la vie politique et le choix des finalités qui sollicitent l'étudiant collégial, et cela Platon leur donne l'occasion de le penser de manière neuve à chaque fois.

*Garnier-Flammarion, sur ce point, vous a-t-il demandé d'adapter l'œuvre pour un certain public ou à rendre l'œuvre plus attrayante, plus jeune, comme Bayard/Médiaspaul l'a fait avec sa nouvelle traduction de la Bible lancée à l'automne dernier?*

Non, cela n'a pas été le cas. La collection vise évidemment le lycée et l'Université français, un public d'étudiants. Ce qui explique pourquoi l'appareil de notes est si substantiel (275 pages). Il fallait non seulement renouveler la traduction du texte, mais fournir à l'étudiant une synthèse précise des nouvelles lectures... tout en restant concis. Il n'était pas question de le publier en deux livres. Si j'avais suivi la même proportion de notes (comparativement au volume de pages Stephanus) que celle que l'on retrouve dans les plus petits dialogues (tel l'excellent *Lachès* de L.A. Dorion), j'en serais arrivé à trois mille pages! Cela était une possibilité, peut-être même une nécessité, mais je me suis résolu à retirer tout ce qui était philologique, par exemple ce qui concernait la tradition du grec ou les parallèles textuels avec Aristote. Il n'y a toutefois rien qui nous

empêche de penser qu'une éventuelle reprise du texte accompagnée de la publication d'un commentaire dans le cadre d'une nouvelle édition puisse être réalisée dans le futur. Bref, les seules restrictions qui m'étaient imposées étaient celles de produire un texte enrichi d'une érudition solide qui se répercute dans la présentation et dans l'annotation. L'introduction est brève, mais elle propose un bon plan et une perspective de lecture que je souhaite équilibrée.

*Une tradition journalistique tortionnaire à Ithaque veut qu'après avoir supplicié nos victimes, nous les soumettions à la question une question très particulière en fin d'entrevue... Quel est, selon vous, M. Leroux, le sens de la vie?*

[rire, suivi d'un silence. il reprend rapidement son sérieux afin de répondre à la question]

La vie n'a pas de sens... pas de sens *prédéterminé*. Le sens de la vie est de s'interroger sur le sens de la vie; nous n'engagerions pas nos vies dans la philosophie si nous n'étions pas pénétrés de cette conviction, qui est à la fois simple et forte. Chacun doit donc le rechercher sans cesse, à défaut de l'inventer ou de le trouver tout fait. Les traditions à notre disposition pour nourrir notre réflexion sur le sens de la vie ne sont pas nombreuses... et la plupart sont incompatibles. Nous ne pouvons nous nourrir sans risque à des traditions contradictoires. À mon avis, quelqu'un ne peut pas s'engager en philosophie grecque et être en même temps bouddhiste, par exemple. Dans un cas, cette personne découvrirait, par le biais de la philosophie grecque, le travail de l'argument et de la polarité, alors qu'au sein du bouddhisme, il s'occuperait à déconstruire ces choses. Toujours dans le domaine de la philosophie grecque, nous pouvons voir que le désir qui nous constitue, l'éros fondamental qui est la pulsion de la vie heureuse, a un interlocuteur en lui-même qui est la raison. Le bouddhisme, de son côté, affirme que le désir doit être annulé et par le fait même la raison... Les modèles concurrents sont par contre un motif de progrès, chacun étant invité à habiter dans sa tradition, à la réinterpréter pour l'approfondir, et le cas échéant, l'abandonner en y renonçant pour une autre.

Le sens de la vie est donc d'abord un choix de tradition. Chaque être humain peut évoluer dans une interlocution constante avec ceux qui ont, dans l'histoire, réfléchi sur le sens de leur propre vie (les écrivains, philosophes, etc.)

et faire des choix. Cette démarche n'est pas abstraite; chacun d'entre nous vit une expérience singulière, marquée par des souffrances, des désirs, des amours, des nostalgies, le désir de Dieu... somme toute, par les grandes questions qu'aborde la philosophie. En d'autres mots, quelles que soient les questions particulières, l'apparition de celle du sens de la vie est conditionnelle à son inscription dans un langage disponible... et ça, nous ne pouvons l'inventer: c'est la culture qui le permet, et la culture s'identifie aux traditions qui la portent, aux textes canoniques qui la constituent. La *République* appartient au cœur de notre tradition, elle fait partie de ces textes qui offrent un langage pour penser le sens de la vie. Si je devais exprimer la portée de ce langage, je dirais qu'elle réside d'abord dans une ouverture de la raison à ses fondements, mais m'engager dans cette direction nous entraînerait peut-être trop loin. Restons-en à l'attitude, accueillir la tradition, comme le grand lecteur de Platon qu'était Hans Georg Gadamer que nous venons de perdre, ne cessait de nous y inciter. Saisir la balle au bond, disait-il, citant Rilke.



# La solitude d'Orphée

On raconte que lorsqu'Orphée fut assassiné, sa tête roula dans l'eau, continuant de chanter le nom de sa bien-aimée. L'écho de ce chant aux accents extraordinaires semble avoir résonné à travers les âges, inspirant encore les poètes de notre siècle. Si, pour notre part, nous ne prétendons pas écrire sous l'élan d'une telle inspiration, nous souhaitons du moins nous attarder à notre tour à l'histoire de cet artiste mythique, où nous voyons se profiler les traits d'une image, d'une impression qu'il nous ferait plaisir de partager.

L'épisode de la catabase<sup>i</sup> orphique, qui nous intéressera ici, prit lui-même des formes diverses. Nous nous en tiendrons de façon générale aux récits qu'en firent Virgile, et un peu plus tard Ovide, et qui constitueraient les plus anciens écrits rapportant les aventures d'Orphée dans leur ensemble<sup>ii</sup>. La quête d'Eurydice ne fut pas d'emblée, chez les Grecs, un élément aussi marquant du mythe qu'elle ne le fut par la suite, et la renommée du personnage a tenu en grande partie à l'exploit d'être descendu vivant dans l'Hadès - c'est ce qu'en retenaient, entre autres, les adeptes de l'orphisme -, et aux chants prodigieux, qui réunissaient les créatures de la nature - une image qui fut reprise dans l'iconographie chrétienne, comme représentation allégorique du Christ réunissant ses "brebis" par sa parole.

Or, d'un tout autre point de vue et en nous orientant plus spécifiquement sur l'épisode d'Orphée perdant Eurydice, le mythe peut frapper autrement notre attention. En effet, si Orphée est parvenu à descendre vivant chez les morts et même à obtenir les faveurs des gardiens de l'enfer, sa tentative d'en ramener Eurydice se conclut par un échec irréparable. En outre, les pouvoirs unificateurs du chanteur à la lyre, s'ils sont en quelque manière analogue à ceux du Christ, en diffèrent néanmoins en ceci qu'Orphée ne réunit jamais autour de lui que des animaux, et non des hommes. De ce point de vue on remarque, au contraire, qu'il sombre dans une misogynie farouche et une amère solitude suite à la perte d'Eurydice.

C'est davantage dans ce sens que nous souhaitons explorer ce mythe. Des thèmes comme ceux de la solitude, du pouvoir unificateur, du pouvoir sur la vie et la mort, s'ils ont toujours occupé dans la littérature une place royale, nous semblent par ailleurs rejoindre une sensibilité particulière à notre époque, où l'on déplore l'expansion du fléau de l'individualisme et où les avancées scientifiques rendent particulièrement pressante la question des droits et pouvoirs sur la vie et la mort. Bien sûr, ces thèmes ont une portée effarante, et si nous osons ici les aborder c'est, cela va de soi, très humblement. C'est d'ailleurs le thème qui conduira notre réflexion que celui de l'humilité et même de l'humiliation. L'humiliation est ici celle de la mort elle-même, cette inexorable limite, ce couperet qui tombe en grinçant sur les projets et espoirs de l'homme, cette mort qui tourne en dérision toutes ses tentatives de donner un sens aux choses, d'accéder à une certaine durée, de se parer de dignité. À ce sujet, les érudits auront eu l'amabilité de nous informer de la racine de ces mots : *humble* vient du latin *humus* (terre), et signifie «bas, près de la terre». Humilier signifierait donc rendre bas, rabaisser, en quelque sorte «plaquer à la terre»... la terre étant le berceau et le tombeau des mortels. Le mot *homme* vient lui aussi de *humus*, l'humilité se manifestant ainsi comme une condition ou attitude très proprement humaine.

## La catabase d'Orphée

*Orphée ayant perdu son épouse Eurydice, tuée par un serpent, descendit dans l'Hadès afin de demander aux gardiens de la mort de lui accorder le retour d'Eurydice à la vie. Chantant sa peine, il parvint à les émouvoir et à obtenir cette faveur. Cependant, une condition fut posée : en ramenant Eurydice, il ne devait pas la regarder avant d'être parvenu à la lumière du jour, sous peine de la perdre définitivement. Orphée oublia cette condition et, au moment de sortir de l'enfer, il se retourna, impatient de voir sa bien-aimée et la perdit irrémédiablement. C'est en vain qu'il implora qu'on lui pardonnât son impatience.*

La catabase d'Orphée, nous l'avons mentionné, a souvent été considérée comme un exploit : Orphée est celui qui a su pénétrer dans l'Hadès

et en émouvoir les gardiens (c'est d'ailleurs, semble-t-il, à de tels secrets que l'orphisme prétendait initier). Néanmoins, s'il y a là, en effet, une part de succès, cette entreprise est aussi fortement marquée par l'échec. Orphée n'échappe pas à la mort, au contraire. Perdant deux fois Eurydice, il mourra aussi lui-même. Orphée est en fait un demi-dieu : il est le fils de la Muse Calliope<sup>iii</sup>, et du dieu thrace Oeagre. Mais il est mortel. Aussi semble-t-il possible de comprendre ainsi le paradoxe de son succès et de son échec : face à la mort, son pouvoir serait divin et son impuissance, humaine. D'un point de vue humain, l'expérience orphique est d'une certaine manière celle de l'inexorabilité de la mort. Car si Orphée parvient à «charmer la mort», il échoue à la conjurer alors même que la permission lui en est accordée, ce en quoi il révèle face à elle une impuissance radicale. Une telle tentative de conjurer la mort paraît vouée à l'échec.

L'évocation qu'en fait Platon par la bouche de Phèdre, dans *Le Banquet*<sup>iv</sup>, semble aller en ce sens : Orphée n'aurait pas mérité de retrouver Eurydice, ayant simplement tenté de déjouer la mort, mais n'ayant pas eu (comme Alceste, par exemple) le courage de se sacrifier pour sa fiancée. L'abnégation serait en ce sens l'unique façon d'assurer le salut d'un mort. Ce propos est fort intéressant, car, en effet, Orphée ne craint pas la mort pour lui-même. Au contraire, c'est bien en tant que vivant qu'il descend dans la mort, comme lui étant étranger et croyant même pouvoir lui arracher sa fiancée.<sup>v</sup>

Orphée ne considère pas humblement la mort. Au contraire, il oublie pour lui-même l'humiliation du mortel. Aussi ne voit-il la mort que dans l'autre et, oubliant la condition imposée par ses gardiens, il dirige sur Eurydice le regard «humiliant» du vivant sur une morte. Et ici, l'image présentée par Ovide et Virgile est saisissante : conformément à la conception de la mort chez les Anciens, Eurydice en mourant devient une ombre, une image sans substance, elle sombre dans l'obscurité de l'oubli. Lorsqu'Orphée se retourne vers elle, elle est aspirée en arrière, semblant s'évaporer, *insaisissable*. L'autre pour lui devient ainsi l'ombre<sup>vi</sup> d'une altérité, une image, un simulacre

*d'autre*. Par le regard d'Orphée, Eurydice et lui sont aspirés vers les pôles démesurément éloignés de celle qui meurt et de celui qui ne meurt pas. Et cela correspond à la conception de la mort chez les Grecs, à savoir le passage à l'oubli, à l'état vide d'une ombre, d'une image sans substance: Orphée tue Eurydice. Il l'abandonne à sa mort en se cloîtrant lui-même dans l'enceinte de l'immortel, de celui que la mort n'atteint pas. Un abîme se creuse entre eux, et rend la communion impossible. Orphée ne peut pas retrouver Euridyce dans une mort étrangère, dans sa mort à elle, mais uniquement en passant d'abord par la sienne propre, c'est-à-dire dans l'humilité du mortel qui même, ultimement, culminerait dans la véritable abnégation, ainsi que l'aura suggéré le texte de Platon précédemment évoqué.

Orphée donc, oublie sa propre mortalité, et même néglige les conditions posées par les gardiens de la mort. C'est là un geste qui fut parfois interprété comme un refus des conventions sociales - une tendance que l'on retrouve par ailleurs chez les orphiques, qui rejetaient la Cité<sup>vii</sup>. Nous reprenons cette idée dans un certain sens, en disant que l'oubli de l'incontournable autorité de la mort correspond à un rejet plus ou moins brutal, ou à une forme d'oubli d'autrui. Orphée, prétendant se tenir hors de la mort, se tient aussi à l'écart de ses semblables mortels. Se conduisant comme un immortel, il se condamne à une solitude qui est en quelque sorte celle du dieu parmi les hommes. Le mortel vit sur la terre et l'immortel dans les cieux. Ce dernier anéantit tout mortel autour de lui, l'infini s'étendant sans limites et rasant tout ce qui n'est pas lui-même. Et c'est en vain qu'un mortel tendra les mains vers lui : «[...] elle tend les bras, elle cherche son étreinte et veut l'étreindre elle-même; l'infortunée ne saisit que l'air impalpable»<sup>viii</sup>. Où commence l'autre pour celui qui n'a pas de fin? Où peuvent-ils se rejoindre ailleurs que dans leur limite commune, qui n'est autre que la mort? La détresse du mortel serait aussi sa seule clé vers l'autre.

Est-ce à dire qu'Orphée n'aimait pas véritablement Eurydice? Non, et on peut accepter, comme le raconte le mythe, que c'est l'impatience de l'amoureux qui le fit se retourner, que c'est bien par amour qu'il demanda qu'on lui rendît Eurydice. Il semble cependant que cet amour n'avait pas la force de l'humilité, qu'il lui manquait le courage d'affronter la mort. Et c'est là précisément le reproche fait à Orphée dans *Le Banquet*, où son amour

est jugé de mauvaise qualité, parce qu'il ne lui a pas inspiré le courage de l'abnégation. Bien sûr, s'il s'agit ici véritablement de mourir pour l'autre, nous ne prétendons pas qu'un suicide sacrificiel soit le seul accès possible à l'autre. Le mortel mourra inévitablement, rien ne sert de précipiter les choses. Mais l'abnégation peut tendre vers une forme de désespérance (au sens nietzschéen), c'est-à-dire rupture de l'inauthentique espoir d'immortalité, espoir illégitime et vain pour l'homme qui a la mort pour unique certitude.

Le courage qui manque à Orphée est celui de la mémoire, de la mémoire soutenue de sa mortalité. La mémoire, chez les Grecs (et dans l'univers mythologique en général), est associée à la vie et l'oubli à la mort<sup>ix</sup>. C'est par la mémoire *active* du passé immémorial des origines que serait rendue possible une existence véritablement vivante. On pense ici, ultimement, au temps mythique des cosmogonies, donc de la naissance du monde. En un certain sens<sup>x</sup>, nous pouvons concevoir que pour un mortel, le temps immémorial est celui qui précède sa naissance, et qui remonte ultimement à son absence initiale. Ainsi, la véritable mémoire humaine conduit à la conscience de l'insularité de l'existence dans un abîme de néant, elle est celle de la mort : de la sienne propre et de celle des autres. Des autres aussi, nécessairement, puisqu'en "oubliant la mort", Orphée oublie aussi que celle-ci fait toute la fragilité d'Eurydice, qu'il tient la main d'une créature suprêmement vulnérable, au bord du gouffre de l'oubli et de la mort. La communion possible est celle des humbles: aux mortels qui, pour ainsi dire, «s'humilient humblement» les uns les autres. C'est là l'équilibre fragile que rompt Orphée de son regard humiliant.

Mais il n'en demeure pas moins que le chanteur accomplit un exploit en émouvant les gardiens de la mort. Nous avons proposé plus haut qu'à cette occasion Orphée révélait ses pouvoirs divins. Nous chercherons à montrer de quelle manière cet exploit orphique peut représenter une forme d'appropriation des pouvoirs divins par un mortel. Celle-ci se définirait ainsi : au moment de cette imploration, Orphée semble avoir la force de l'humilité, à laquelle s'ajoute la puissance miraculeuse de l'art.

Au moment où Orphée et Eurydice se trouvent de part et d'autre du portail de la mort, celui-ci semble à la fois les séparer et les unir. La limite de la mort est à la fois l'entrave

à l'union des deux amants et l'endroit où leur est accordée la faveur d'être réunis - une union qui s'avérera pourtant impossible lors du retour à la vie. La mort est à la fois un portail infranchissable et la porte qui s'ouvre sur l'autre, sur la possibilité de s'en approcher véritablement. Cette possibilité tient à une sorte d'équilibre du regard posé par l'un sur l'autre à travers le prisme de la mort, donc dans l'humilité qui doit les lier. Orphée, implorant Hadès et Perséphone, le fait dans une humble reconnaissance de leur autorité<sup>xi</sup>. S'il aperçoit alors Eurydice dans la mort, c'est un regard imprégné de cette humilité qu'il pose sur elle, atteignant ainsi ce qui peut être considéré comme un équilibre intersubjectif, où s'ouvre la possibilité de la communion. Cependant, la force qui manquera à Orphée sera celle de maintenir cet équilibre là où la mort ne s'impose pas clairement entre lui et l'autre. Cette force est celle de l'humilité. La mort demeure, entre deux vivants, cette limite commune où ils peuvent se rencontrer. Mais si le fait que la mort se dresse véritablement entre eux tend à instaurer cet équilibre, l'union demeure dans les faits difficiles, puisque l'un est mort et l'autre vivant. Inversement, l'équilibre est plus difficile à maintenir lorsque la conscience de la mort doit tenir à la force de la mémoire et de l'humilité, mais cette force ouvre la voie à une union véritable des vivants mortels.

Orphée est l'inspiré des Muses, immortelles et porteuses de mémoire (ainsi le chant est fortement associé à la mémoire chez les Grecs).<sup>xii</sup> La mère des Muses, Mnémosyne (Mémoire) détient d'ailleurs le pouvoir de faire passer les vivants et les morts dans l'Hadès. Orphée, chantant dans l'Hadès, aurait avec leur secours pu raviver sa *mémoire*. Aussi, comme nous l'avons suggéré, ce pouvoir divin se rattache à une force de maintien dans l'humilité. Cela caractérise d'ailleurs généralement les rapports à la divinité : les mortels se rappellent leur condition en se confrontant à l'image de l'immortalité. Mais il y a souvent là promesse d'immortalité pour les hommes. Et plus encore, leur humilité ne semble se maintenir que pour autant que le regard est porté vers Dieu. Autrement dit, une telle humilité est maintenue par une force extérieure, qui s'impose par l'autoritaire figure de l'Immortel, qui souvent parvient à maintenir le souvenir mais non nécessairement une mémoire vivante, intériorisée, de la mortalité<sup>xiii</sup>. L'humilité, alors, tend à se relâcher dès que le regard est détourné, et le mortel se tournant vers son prochain risque d'oublier en même

temps sa propre mortalité, posant alors sur l'autre un regard « humiliant ». Une fraternité ainsi cimentée de l'extérieur s'avère fragile. Aussi le pouvoir divin dont l'homme peut s'emparer est justement celui-là, à savoir « l'auto-humiliation », en quelque sorte. Il s'agit pour l'homme de puiser non hors de lui mais en lui-même la force de l'humilité, qui ainsi sera maintenue où que se porte son regard. Alors l'autre sera véritablement un autre, un frère, bien vivant puisqu'il est lui aussi mortel.

Ainsi les pouvoirs divins d'Orphée, dont nous disons que le mortel peut et doit se les approprier, toucheraient au rapport à la mort, non pas dans la capacité de l'éviter (Orphée *n'est pas* immortel), mais dans une certaine manière de l'affronter. Or, lors de la catabase, la puissance de l'art s'ajoute à la force d'humilité, participant à la réalisation de ce miracle qu'est l'obtention de la faveur de ramener Eurydice. Par la poésie, le mortel acquiert en quelque sorte la force du *miracle*. Il s'agit du pouvoir de la création, sorte de pouvoir démiurgique où l'artiste créant un univers entier connaît une liberté extraordinaire. Tentons une définition du miracle ainsi compris : le Messie de Handel, le Requiem de Mozart, le cinquième Caprice de Paganini, le troisième mouvement de « L'été » de Vivaldi, l'Hymne à la joie de Beethoven,<sup>xiv</sup>... Ce miracle participe à celui de la catabase. Le poète, ayant acquis la force de l'humilité, s'élance dans l'exaltation positive de l'existence dans toute son évanescence. Bondissant hors du néant comme un poisson bondit hors de l'eau, il pousse le cri magnifique du poète, qui explose en un feu d'artifice au firmament vide des mortels, et retombe en brillant dans l'onde noire, qu'osent enfin regarder les humbles. Et dans cette exaltation, dans cette offrande miraculeuse, avant que tous ne retombent dans l'eau, leurs regards se croisent, comme suspendus à un instant éternel, et ils se sourient. Ensemble ils auront, miraculeusement, magnifié leur existence.

Il existe à notre époque une tendance malencontreuse à cultiver une sorte de spectacle de l'horreur, à médiatiser abondamment les souffrances de la guerre, la violence, la cruauté, la mort. Le regard du spectateur sur ces images est souvent « humiliant ». Le spectateur confortable et bien vivant « consomme » la mort d'autrui dans une certaine indifférence, difficilement dépassable à travers la médiation d'un écran, ou d'une photographie... C'est *l'image*, l'ombre d'autrui mourant qui parvient à celui qui, dans une relative insensibilité,

oublie sa propre mort et humilie ces autres, anéantissant le monde de son regard orphique et s'isolant dans la solitude du lointain spectateur.

Cette impression se retrouve aussi ailleurs dans la littérature, à savoir que l'oubli de la mort conduit à un oubli de l'autre, voire même à une sorte de meurtre. Car c'est véritablement à la mort de leurs proches que mènent les excès, par exemple, des célèbres personnages de Goethe et de Shelley. Faust prétend dépasser les limites humaines en pactisant avec Méphistophélès. Et c'est cette ambition démesurée, ce radical manque d'humilité qui entraînera ultimement la mort de Marguerite, qu'il aime sans doute, mais sans humilité, sans courage. Le texte semble par ailleurs suggérer qu'il en fait ainsi une ombre insaisissable, inaccessible pour lui, lorsqu'en enfer Faust aperçoit le mirage de Marguerite souffrante, et ajoute lui-même « En vérité, ce sont les yeux d'un mort qu'une main aimante n'a pas fermés. »<sup>xv</sup> La dernière scène du Faust est en outre assez proche de la catabase orphique. Marguerite étant emprisonnée et condamnée à mort, Faust obtient la clé de la cellule : la possibilité lui est donnée de la libérer. Mais il en est incapable. Lorsque Faust entre dans la cellule pour faire sortir Marguerite, il ne craint pas pour lui-même : il ne semble pas même l'entendre lorsqu'elle le supplie de rester auprès d'elle. Son amour n'a pas la force de l'abnégation, pourrait-t-on dire. Aussi les deux amants en restent à un dialogue de sourds, incapables de communiquer. Et au point du jour, au dernier moment, Faust perd définitivement Marguerite à la mort, l'un et l'autre étant aspirés vers des pôles démesurément éloignés : Marguerite vers ses bourreaux et Faust vers Méphistophélès.

Semblablement, la vie de Frankenstein connaît un renversement radical au moment où il prétend s'octroyer les pouvoirs divins de création de la vie. Car s'il avait jusque là vécu une vie remarquablement harmonieuse, baignée d'amour et d'affection, ce geste précisément entraîne la mort successive de tous ceux qu'il aime, et le plonge dans l'enfer de la solitude. C'est d'ailleurs sa créature elle-même, fruit de ce manque d'humilité, qui est l'agent de ces morts, et qui en outre rappelle avec le plus d'insistance sa cruauté au docteur Frankenstein. La créature elle-même est celle qui vit dans la plus cruelle solitude, dans la plus douloureuse humiliation, dont la vulnérabilité est la plus marquée. Et le « monstre » le dit très clairement : il cessera de tuer lorsqu'il aura sa semblable.

## Retour d'Orphée à la vie

*Ayant perdu Eurydice, Orphée était condamné à vivre dans la solitude. C'est dans l'amertume et la douleur qu'il retrouva la vie. Inconsolable, il s'isola dans la nature, chantant inlassablement sa douleur, son chant extraordinaire rassemblant autour de lui les créatures sylvestres. Cependant, amer de la perte d'Eurydice, il devint misogyne et refusa toutes les femmes qui vinrent s'offrir à lui, jusqu'à les exaspérer fatalement...*

Le chant extraordinaire d'Orphée manifeste ici un remarquable pouvoir unificateur : les bêtes oublient leur bestialité - elles se tiennent pacifiquement les unes auprès des autres, comme délivrées des impulsions qui autrement les portent à se dévorer entre elles... - et se rassemblent autour de lui dans une harmonie presque surnaturelle. Orphée semble ainsi accéder à quelque chose de plus originaire que cette bestialité, que la division. Il semble par son chant rappeler une unité originaire (son chant a le pouvoir de la mémoire des origines), celle qui aurait précédé à l'éclosion du monde dans la division et les oppositions. Cependant ce pouvoir ne semble pas s'étendre aux humains : Orphée s'isole et rejette les femmes (qui plutôt que d'abandonner leur « bestialité » en viendront à le tuer sauvagement, et même à le « diviser » lui-même, à le déchiqueter). Nous nous en tiendrons pour l'instant à la situation d'Orphée par rapport à ses semblables.

On qualifie souvent le retour d'Orphée à la vie comme une métamorphose (Orphée devient inconsolable, solitaire, misogynne...). En effet, dirons-nous, un renversement se produit : Orphée semble cette fois profondément humilié par la mort. Celle-ci s'est révélée plus forte que lui, et le condamne à la souffrance. Il apparaît maintenant que lui-même n'échappe pas à son autorité. Sa première réaction est la retraite dans la nature : son humiliation s'accompagne dans les faits d'un retour à la *terre*.

Mais si Orphée connaît cette fois l'humiliation de la mort, il ne parvient pas davantage à communier avec autrui. Il s'isole plutôt dans cette humiliation, inconsolable et ne chante que le nom d'Eurydice. Son regard, en ce sens, est rivé à la mort. Mais l'accès à l'autre demeure impossible. Eurydice est morte, certes, mais les femmes vivantes, en ce sens « accessibles », ne rencontrent que la haine d'Orphée. Celui-ci semble davantage humilié par la mort (qui s'est imposée à son regard) qu'humble par lui-même. Il est humilié sans humilier autrui, c'est-à-dire sans y voir la

fragilité du mortel, telle qu'il la ressent pour lui-même. Par son indifférence et par le retrait dans son humiliation, il laisse autrui à une vague immortalité et en fait un tout autre, trop autre pour être un semblable. Il s'enferme dans sa douleur propre, s'isole radicalement dans ce rapport insoutenable avec la mort : l'Eurydice qu'il pleure est morte, et il ne voit autour du lui aucun mortel. Si cette fois Orphée voit et même regarde sa propre limite, il n'y rencontre personne. Cette sorte de solipsisme de la douleur est magnifiquement décrite par Cioran :

“Le malheur constitue la trame de tout ce qui respire; mais ses modalités ont évolué; elles ont composé cette succession d'apparences irréductibles, qui induisent chaque être à croire qu'il est le premier à souffrir ainsi. L'orgueil de cette unicité l'incite à s'éprendre de son propre mal et à l'endurer. Dans un monde de souffrances, chacune d'elles est solipsiste par rapport à toutes les autres.” - Cioran<sup>xvi</sup>

L'intersubjectivité s'ouvre sur une possible communion dans l'équilibre d'une humiliation réciproque. Et l'humilité devient authentique lorsqu'elle est appropriation du pouvoir divin d'humiliation : il ne s'agit pas d'être humble devant Dieu, mais “divinement humble”. La dignité d'un homme surgit dans sa propre force d'humilité, dans son pouvoir de maintenir la mémoire de l'originalité de sa mort, et la communauté de cette origine et de cette mort avec tout mortel. Et c'est là aussi que pourra s'épanouir toute la puissance de la poésie.

### Mort d'Orphée

*Exaspérées par les rejets d'Orphée, les femmes (des bacchantes) en vinrent à l'assassiner brutalement, le déchiquetant et le dispersant. Sa tête, tombant dans le fleuve Oeagre, continua de chanter le nom d'Eurydice.*

Orphée finit par se laisser anéantir par les femmes qu'il a « laissées à l'immortalité » en ne reconnaissant pas en elles la mortalité qu'il ne voyait qu'en lui-même. Elles l'humilient radicalement : non seulement elles le tuent brutalement, mais elles le dispersent sur le sol et dans le fleuve Oeagre. Cela constituerait un retour aux origines (Oeagre est le père d'Orphée), et parallèlement à une mémoire pleine et entière de la mort comme inexorable. Mais miraculeusement, la tête d'Orphée chante encore. Si cela tient effectivement du miracle, si cela relève des pouvoirs divins d'Orphée, ceux-là peuvent être conçus comme une puissance d'affrontement de la mort. Lorsque

celle-ci s'empare de lui, qu'il est anéanti dans sa chair, sans se débattre, absolument impuissant, il chante néanmoins le nom de sa bien-aimée, peut-être un peu à la manière du créateur absurde de Camus, dans un geste d'exaltation pure. Voilà un mort devant une morte. Un équilibre parfait, semble-t-il, mais dont on ne peut plus rien dire. L'un et l'autre partagent désormais l'impossibilité de mourir, pour reprendre les mots de Blanchot. Chez Ovide, c'est dans cette mort que les deux amants parviennent à l'union jamais connue de leur vivant. Il nous a effectivement semblé que la convergence des vivants passe par la mort. Mais cette impression ne peut que glisser de façon asymptotique sur cet horizon, au-delà duquel nous ne pouvons rien voir. C'est uniquement depuis la vie que nous apercevons l'horizon de la mort. Et c'est pour les vivants qu'elle peut devenir un point de convergence.<sup>xvii</sup>

<sup>i</sup> Catapse : la descente aux enfers

<sup>ii</sup> À l'exception de l'expédition des argonautes, dont n'aurait parlé que le poète Apollonius de Rhodes. Le mythe avait déjà cours chez les Grecs depuis fort longtemps, et peut-être sous des formes différant quelque peu de ce qu'en présentent ces récits. Du moins la quête de la fiancée était racontée chez les Grecs, bien que s'étant tardivement intégré à l'épisode de la catapse (Platon, entre autres, l'évoque dans *Le Banquet*).

<sup>iii</sup> C'est à Calliope qu'est le plus souvent attribuée la maternité d'Orphée.

<sup>iv</sup> *Le banquet*, 179d.

<sup>v</sup> Plusieurs auront insisté sur l'innocence d'Orphée, attribuant son attitude à la puissance de son amour et même considérant son sort immérité. La chose est apparemment discutable, et il ne nous appartient pas ici d'en juger. Cependant, ce que nous chercherons à montrer touche à un manque fondamental de cet amour (un manque de force, de courage). Si, par ailleurs, le destin d'Orphée et d'Eurydice est marqué par l'amour, un sentiment qui certes les lie de façon particulière, nous nous contenterons pour notre part de prendre leur histoire à titre exemplaire, concernant le lien intersubjectif en général, dont la force du sentiment amoureux permet sans doute d'accentuer certains traits.

<sup>vi</sup> Virgile, *Les Géorgiques*, Texte établi et traduit par Henri Goelzer, éd. *Les Belles Lettres*, Paris, 1947. IV, 498-503

<sup>vii</sup> Les orphiques, semble-t-il, rejetaient la Cité qui, par diverses lois et pratiques rituelles (très particulièrement les sacrifices religieux), entretenait la division entre le monde des hommes et celui des dieux, scission qui leur paraissait entraver le retour à l'unité originelle du monde...

<sup>viii</sup> Ovide, *Les Métamorphoses*, Texte établi et traduit par Georges Lafaye, Société d'édition "Les Belles Lettres", Paris, 1970. X, 55-60.

<sup>ix</sup> Mircea Eliade, *Aspects du mythe*, Paris, Gallimard, 1963. (coll. « Folio/Essais »)

<sup>x</sup> Il ne s'agit pas ici d'une transposition de cette conception mythique au plan individuel.

<sup>xi</sup> C'est d'ailleurs ainsi que le raconte généralement le mythe, c'est-à-dire qu'Orphée n'aurait pas initialement prétendu tenir tête à la mort, mais demandait simplement de retrouver sa bien-aimée.

<sup>xii</sup> Les muses, comme dans le cas d'Hésiode, auront souvent inspiré des cosmogonies, dont une qui aurait été chantée par Orphée...

<sup>xiii</sup> Sur cette distinction entre le souvenir et la mémoire, voir, entre autres, Mircea Eliade, *Aspects du mythe*, op. cit.

<sup>xiv</sup> Tous les arts, autant la musique que la littérature, la poésie, la peinture... ont à ce titre valeur égale. Le privilège de la musique dans cette définition tient uniquement à la sensibilité de l'auteur (moi), qui néanmoins trouve véritablement dans ces oeuvres extraordinaires la réalisation de « miracles »...

<sup>xv</sup> Goethe, *Faust*, Paris, Gallimard, 1995 (et 1988). (coll. « Folio/Théâtre »). p.172

<sup>xvi</sup> Cioran, *Précis de décomposition*, Paris, Gallimard, 1949. (coll. « Tel »). p.33

<sup>xvii</sup> Articles consultés : Boulogne, Jacques, « Orphée ou l'accomplissement dans l'inachèvement. Essai d'interprétation. », dans *Revue des Sciences humaines*, 1994, no. 233, 11-27 — Bucher, Gérard, « Le rêve d'Orphée : à propos de L'espace littéraire de Maurice Blanchot », dans *Religiologiques*, 15, printemps 1997, 43-63. — Detienne, Marcel, « L'orphisme ancien »; Pierre Prigent, « Orphée dans la tradition chrétienne », dans *Le Monde de la Bible*, Ancienne Bible et Terre Sainte, Paris, 1984, no 34. — Durand, Gilbert, « Les nostalgies d'Orphée. Petite leçon de mythanalyse », dans *Religiologiques*, 15 printemps 1997, 21-41. Michel, Alain, « Orphée dans la tradition de la poésie gréco-latine », dans *Revue de littérature comparée*, 1999, v. 73, no. 4, 511-531.





