

RdL

La Revue des Livres

revuedeslivres.fr

n° 006

Juillet

Août

2012

LIBERTÉ ET POUVOIR

Entretien avec **Noam Chomsky**

Également dans ce numéro :

**Bourdieu et l'État • Angela Davis à Paris • Dante inédit •
Ufologies littéraires et ovnis politiques • « C'est ma mère,
regarde-la dans les yeux quand tu lui parles »**



EAN 978235480113
BEL : 6,50€ - DOM/S : 6,50€ -
CH : 9,40 FS - CAN : 9,25\$CAD - MAR : 67 MAD

L 16219 - 6 - F - 5,90 € - RD





SOMMAIRE

RdL, la Revue des Livres
www.revuedeslivres.fr
31 rue Paul Fort, 75014 Paris

Édité par BV2N Revue et Livres

Directeur de publication

Jérôme Vidal

Coordination éditoriale

Jérôme Vidal

Collectif éditorial

François Athané, Sarah Benabou, Aurélien Blanchard, Félix Boggio, Éwanjé-Épée, Christophe Bonneuil, Marion Duval, Clémence Garrot, Oury Goldman, Joséphine Gross, Thomas Hippler, Laurent Jeanpierre, Razmig Keucheyan, Stéphane Lavignotte, Laurent Lévy, Alexandre Mouawad, Charlotte Nordmann, Héléne Quiniou, Alice Le Roy, Julien Théry, Jérôme Vidal, Julien Vincent et Najate Zouggari

Conception graphique

Élie Colistro, Arnaud Crassat, Alexandre Mouawad et Scott Pennor's.
Contact: bmouvement@hotmail.com

Mise en page

Élie Colistro
eliecolistro@gmail.com

Rédaction

info@revuedeslivres.fr

01 45 41 23 33

Abonnements RdL

31 rue Paul Fort, 75014 Paris

abos@revuedeslivres.fr

01 45 41 23 33

Publicité

pub@revuedeslivres.fr

Diffusion et distribution en librairie

Belles Lettres Diffusion Distribution

www.bladd.fr

Conseil distribution-diffusion

KD Presse

www.kdpresse.com

14 rue des messageries, 75010 Paris

Tel: 01 42 46 02 20

Si vous voulez que votre marchand de journaux le plus proche soit approvisionné régulièrement en exemplaires de la RdL appelez le 01 42 46 02 20 ou envoyez un courriel à contact@kdpresse.com.

Impression

Rotimpres S.A.

Pla De L'estany S/N

17181 Aiguaviva (GIRONA)

Espagne

N° Commission paritaire: 116 K 91129

N° ISSN: 2118-5700

Dépôt légal:

juillet 2012



Avec le soutien du CNL



■ PETER HALLWARD,

Liberté et pouvoir

Entretien avec Noam Chomsky

p. 02

■ UGO PALHETA,

Pierre Bourdieu et l'État

– à propos de Pierre Bourdieu,

Sur l'État. Cours au Collège de France.

1989-1992

p. 14

■ ALICE KAPLAN,

Le rêve français : Angela Davis à Paris

p. 22

■ DANTE ALIGHIERI ET ANTOINE BREA,

Enfer, chant 33

p. 34

■ CHARLOTTE NORDMANN,

« Non mais c'est ma mère, elle est là,

regarde-la dans les yeux quand tu lui parles ! »

Entretien avec Aïcha, Ilhem,

Nawel et Saloua B.

p. 42

■ YVES CITTON,

Ufologies littéraires et ovnis politiques

– à propos de Dominique Viart et

Laurent Demanze (dir.), *Fins de la littérature.*

Esthétiques et discours de la fin ;

Christophe Hanna, *Nos dispositifs poétiques ;*

Olivier Quintyn, *Dispositifs / Dislocations ;*

Collectif, « *Toi aussi, tu as des armes* ».

Poésie et politique ; Dominiq Jenvrey,

Théorie du fictionnaire ; et La Rédaction,

Les Berthier. Portraits statistiques

p. 50

Le point sur

■ DANIEL GIGLIOLI,

Trois cercles :

critique et théorie entre crise et espoirs

p. 60

Expérimentations politiques

■ PAUL ARIÈS

Emmaüs Lescar-Pau :

Une pépinière d'alternatives

p. 66

Le portrait

■ DANIEL ZAMORA,

Domenico Losurdo,

pour une contre-histoire du libéralisme

p. 70

Géographie de la critique

■ ANNE JOLY

Le phénomène antideutsch :

Une singularité de la gauche

radicale allemande

p. 76

À lire également sur www.revuedeslivres.fr

■ « Questions politiques », suite de « Liberté et pouvoir. Entretien avec Noam Chomsky », par Peter Hallward

■ Suite de « Questions à Franck Poupeau à propos de *Sur l'État* de Pierre Bourdieu », par François Athané

■ « L'école, même si elle ne te donne pas tout, elle te montre le chemin », entretien avec Aïcha B., par Charlotte Nordmann

■ « Marx et le libéralisme », entretien avec Domenico Losurdo, par Pam Nogales and Ross Wolfe

■ « Dante Alighieri, la *Divine Comédie* et ses traductions françaises », par Antoine Brea

Iconographie : Céline Guichard

Céline Guichard est dessinatrice. Elle a publié *Yokai* (Le dernier cri, 2012) ; *Thanatos* (French Fourch, 2012) ;

Précieuses, boîte/portefolio (Derrière la salle de bains, 2011) ; *Beauté fatale*, monographie sérigraphiée

(Strane Dizioni, 2010) ; *Mum*, roman graphique (Marchand de feuilles, 2009) ; et *De l'amour*, monographie sérigraphiée

(Strane Dizioni, 2009). <http://celineguichard.name>

Remerciements

Bernard Chamayou, Christophe Jaquet, Peter Hallward (*Radical Philosophy*),

Jahan Salehi (*Agence globale pour The Nation*)

La RdL n° 7 (nouvelle formule !) sera en kiosque le samedi 1^{er} septembre et en librairie le 14 septembre.

Vous souhaitez nous faire part de vos remarques et suggestions ou nous faire parvenir un article ou projet d'article ? Écrivez-nous à l'adresse info@revuedeslivres.fr.

**Suivez-nous sur Facebook ([rdl.larevuedeslivres](https://www.facebook.com/rdl.larevuedeslivres)) et sur Twitter ([revuedeslivres](https://twitter.com/revuedeslivres)).
Inscription à la lettre d'information électronique liste@revuedeslivres.fr.**

POUVOIR ET LIBERTÉ

UN ENTRETIEN AVEC NOAM CHOMSKY,

PAR PETER HALLWARD

Pressé par les questions du philosophe **PETER HALLWARD***, **NOAM CHOMSKY**** revient ici sur des interrogations fondamentales : peut-on penser notre liberté ? peut-on en rendre raison par une explication matérialiste ? Notre incapacité actuelle à le faire témoigne-t-elle d'une impossibilité réelle ou seulement des limites de notre compréhension ? Revenant à Descartes, Hume, Locke et Newton, et aux sources de ses propres élaborations théoriques, Chomsky nous encourage ici à ne pas céder sur notre volonté de rendre le monde intelligible et d'y affirmer notre liberté.

****Noam Chomsky** est un linguiste, philosophe et intellectuel engagé américain. Professeur émérite au Massachusetts Institute of Technology, il a fondé la linguistique générative. Derniers livres traduits en français : *Réflexions sur l'Université* (Raisons d'agir), *Futurs proches. Liberté, indépendance et impérialisme au XXI^e siècle* (Lux), *Autopsie des terrorismes. Les attentats du 11 septembre 2001 et l'ordre mondial* (Agone) et *Sur la nature du langage* (Agone).

***Peter Hallward** enseigne la philosophie à Kingston University. C'est un spécialiste de la philosophie contemporaine française, ainsi que des théories de la globalisation, du postcolonialisme et de l'histoire contemporaine de Haïti. Il est membre du collectif éditorial de la revue *Radical Philosophy*.

Peter Hallward : J'aimerais commencer par vous interroger sur certains de vos principes philosophiques fondamentaux, et débiter par votre compréhension de la liberté humaine et de la créativité. Dans la tradition européenne moderne, du moins celle que je connais le mieux, la liberté est un thème philosophique dominant, de Descartes jusqu'à Kant en passant par Rousseau. Avec Kant apparaît l'idée d'une liberté absolue vis-à-vis de toutes causalités extérieures, mais cette liberté reste relativement abstraite, un problème qui ne concerne que la « raison pure pratique ». Cette abstraction est à l'origine de tout le programme postkantien : de Hegel et Marx jusqu'aux membres de l'École de Francfort et leurs contemporains existentialistes, l'enjeu est alors devenu de parvenir à penser la liberté, ou plutôt le processus d'émancipation, de manière à ce qu'elle intègre mieux les déterminations sociohistoriques concrètes. Jusqu'aux années 1930 au moins, pour un grand nombre de penseurs de cette tradition, le rôle d'agent médiateur était d'une manière ou d'une autre joué par le prolétariat, ce dernier étant conçu comme une classe tendanciellement universelle.

Je suis conscient que vous avez réfléchi à ces problèmes depuis un point de vue tout à fait différent, mais, comme beaucoup de vos lecteurs, je suis curieux de savoir comment vous considérez ces deux aspects de votre pensée : d'un côté, l'aspect libertaire, guidé par une affirmation intransigeante de la liberté, et, de l'autre, l'aspect social et historique, guidé par une critique tout aussi intransigeante du capitalisme, de l'impérialisme, de la propagande et plus généralement de toutes les formes de domination. À première vue, beaucoup de vos principes et de vos priorités de longue date – la pensée de la liberté que l'on peut trouver chez Descartes, Humboldt et d'autres penseurs libéraux classiques ; votre critique du béhaviorisme, votre fidélité à certains aspects de la tradition anarchiste et de la tradition socialiste libertaire, etc. – semblent former un ensemble cohérent qui émaille l'ensemble de vos travaux. Est-ce que vous vous percevez ainsi ? Est-ce que vos idées principales se sont mises en place petit à petit, avec le temps, ou y a-t-il eu des débats ou

des rencontres qui ont correspondu à des moments de cristallisation de ces idées ?

Noam Chomsky : Eh bien, je me souviens que les idées anarchistes m'intéressaient déjà dans mon enfance, mais je ne me suis familiarisé avec la plus vaste tradition rationaliste et romantique que tardivement, dans les années 1960, après avoir déjà développé la plupart de mes idées sur la question. Je me suis toujours intéressé à la tradition anarchiste elle-même, je l'ai étudiée, et je me disais à l'époque qu'elle avait d'une manière ou d'une autre dû être mal interprétée. Mais je ne peux pas aller jusqu'à dire que la tradition anarchiste m'a directement influencé – c'était plus comme la découverte de l'origine historique d'un certain nombre d'idées que je défendais déjà depuis longtemps. J'ai élaboré ma critique du béhaviorisme très tôt, dès que j'ai découvert ce que c'était, en fait. J'étais en troisième cycle à Harvard au début des années 1950, et le béhaviorisme radical était absolument partout : c'était l'orthodoxie. Une poignée d'entre nous, en troisième cycle, n'y croyait pas. Nous étions extrêmement critiques vis-à-vis du béhaviorisme : vis-à-vis de la manière dont il était utilisé dans l'étude du langage, évidemment, mais aussi vis-à-vis de son utilisation en psychologie et en sciences sociales, et, plus généralement, dans la philosophie américaine.

PH : Parce que c'était un instrument d'ingénierie sociale ?

NC : Oui, aussi, mais à l'époque c'était surtout une critique de sa prétention scientifique. Par exemple, le béhaviorisme était incapable d'expliquer l'acquisition du langage, et il passait à côté de tout ce qui se faisait d'important en biologie à l'époque. Alors nous nous sommes tournés vers une littérature qui était bien peu lue à cette époque – les recherches européennes en éthologie, la psychologie comparative, des penseurs comme Nikolaas Tinbergen ou Konrad Lorenz, qui avait l'avantage de proposer une manière très différente de comprendre les systèmes comportementaux et cognitifs à l'œuvre dans les comportements. Plus tard, j'ai écrit une critique des implications sociales et politiques du béhaviorisme, et, juste à ce moment-là, disons

autour de 1960, je commençais à découvrir une tradition plus ancienne de la philosophie du langage et de la philosophie de l'esprit, celle dont font justement partie Descartes et Humboldt. Cette tradition était quasiment ignorée, ici. Quand j'ai commencé à travailler sur elle, je n'avais même pas accès aux documents les plus fondamentaux aux États-Unis ! J'ai dû aller au British Museum pour mettre la main sur une traduction de la *Grammaire de Port-Royal*. Et j'ai également découvert qu'un certain nombre de traductions standards, comme celles de Leibniz, par exemple, étaient parfois extrêmement imprécises.

PH : Ce qui frappe avant tout dans votre approche, du moins pour un non-spécialiste comme moi, c'est

la manière dont vous interprétez l'affirmation cartésienne de l'existence d'une substance pensante ou spirituelle (séparée de la substance étendue ou corporelle, et, par conséquent, affranchie de la causalité mécanique qui semble gouverner le domaine des corps) non seulement comme un principe métaphysique, mais comme une hypothèse *scientifique* féconde.

NC : C'était un choix scientifique très raisonnable. Descartes a postulé l'existence d'une seconde substance, la *res cogitans* [le pensant, la chose pensante], et les raisons qui le poussèrent à le faire restent toujours aussi convaincantes aujourd'hui¹. Ce postulat a plus tard été ridiculisé par les philosophes modernes – vous savez, le « fantôme dans

CHOMSKY ET LE BÉHAVIORISME

Le béhaviorisme est un courant de pensée très divers et influent, notamment aux États-Unis, au xx^e siècle. Nous exposerons deux de ses principes.

Premier principe. La pensée d'autrui ne nous est pas accessible. Si vous avez de l'appétit, je ne peux pas le savoir autrement qu'en observant votre comportement, verbal ou gestuel. Or toute science exige qu'on se fonde sur des constats objectifs, publiquement observables et mesurables. En effet, souvent les gens se leurrent sur eux-mêmes en parlant d'eux-mêmes, comme le montre l'expérience. L'introspection, les explications que les gens donnent de leur propre comportement ne permettent pas d'accéder aux motivations véritables des actions. Il en résulte que la science de l'homme doit mettre entre parenthèses les états mentaux. Aucun terme désignant un état mental ne doit prendre place dans une explication scientifique. Plus encore, tous les termes scientifiques doivent désigner des éléments observables. La psychologie n'a pas à parler de la peur ; elle ne peut considérer que les comportements d'agressivité ou de fuite, seuls objectivement constatables. L'idée est donc de traiter l'esprit comme une boîte noire. Des informations (*stimuli*) y entrent ; des comportements verbaux ou moteurs en résultent (réponse). *Stimuli* et réponse sont accessibles à l'investigation scientifique, non pas l'esprit lui-même. Ainsi on pense

l'action humaine comme l'éthologie analyse le comportement animal : selon le schéma *stimulus*-réponse.

Second principe. Les réponses s'expliquent par la répétition de certains *stimuli* : c'est le conditionnement. Un même organisme humain, exposé à des conditionnements différents, donnera des réponses différentes. Il en résulte que tout ce qui fait le comportement humain (actions et paroles) est acquis. Il est essentiel au béhaviorisme, du moins dans sa version standard, que l'inné ait une place nulle ou négligeable.

Ce point a déclenché les foudres de Chomsky contre le béhaviorisme. S'il a écrit une *Linguistique cartésienne* (Paris, Seuil, 1969), c'est que Descartes avait eu l'intuition de l'importance de l'inné pour ce qui concerne l'esprit (même si cette thèse entraînait chez Descartes l'idée discutable d'une séparation de l'âme et du corps). Il faut qu'il y ait de l'inné, selon Chomsky, pour expliquer la quasi-universalité du langage (à peu près tous les hommes parlent) et l'absence totale, dans les codes de communication animaux, de cette propriété que l'on trouve dans toutes les langues humaines : la générativité. Chomsky désigne par là notre capacité, à tout moment, de faire des phrases inédites, que nous n'avons jamais entendues, et qui jamais ne furent prononcées avant nous. Cela permet d'affirmer que l'esprit est essentiellement doté de *créativité*, laquelle est une caractéristique de

tous les locuteurs de toutes les langues humaines. Envisager le langage sur un mode béhavioriste (= conditionnement-*stimulus*-réponse), est donc une aberration. Car cette méthode implique (a) que le stock de réponses possibles est fini, en raison de la nécessaire finitude des conditionnements et des acquis ; et que (b) les comportements linguistiques d'un sujet seront toujours les mêmes si le même *stimulus* se répète, ce qui est faux.

La réfutation du béhaviorisme linguistique par Chomsky (dans la revue *Language* en 1959) a marqué un tournant dans l'histoire récente des sciences de l'homme. Remettant l'esprit au centre, ce texte a contribué à ouvrir l'espace des sciences cognitives. Outre les arguments scientifiques, Chomsky faisait remarquer que le « tout est acquis » du béhaviorisme est une conception commode pour les systèmes totalitaires. Si tout en nous résulte du conditionnement, sans une seule part d'inné dans ce qui nous fait humains, il n'y a, selon Chomsky, rien à opposer à une politique qui conditionnerait les gens dans des camps pour en faire des esclaves dociles et dépourvus d'initiative.

Sur toutes ces questions, cf. Robert Barsky, *Noam Chomsky, une voix discordante*, Paris, Odile Jacob, 1998, ch. III.

François Athané

la machine », ce fantôme qu'il faut exorciser si l'on veut résoudre le problème du corps et de l'esprit, le problème corps-esprit. Mais je crois qu'il y a un malentendu. Si le problème corps-esprit, c'est-à-dire la théorie cartésienne des deux substances, a disparu avec Newton, c'est parce que le *corps* a disparu. Newton a montré, à son grand désarroi, que nous ne disposons pas d'un concept clair du corps ou de la matière, que la physique est bien obligée de reconnaître ou de postuler l'existence de forces d'attraction, de répulsion, d'actions à distance, etc., apparemment immatérielles et mystérieuses. La compréhension du corps qui est celle du sens commun disparaît, en même temps que la théorie de la causalité mécanique qui sous-tendait la plus grande partie de la vision scientifique du monde au début de la modernité. Le corps avait été « exorcisé », mais, en revanche, rien depuis n'est jamais arrivé au fantôme, à l'*esprit*. Ce qu'il s'est passé, c'est que, à la fin du xvii^e et tout au long du xviii^e siècle, il y a eu une grande tentative d'exploration de ce que l'on a appelé, en histoire de la philosophie, « la suggestion de Locke » – à savoir l'idée que, de la même manière que la matière possède des propriétés qui nous restent incompréhensibles, il n'y a aucune raison

de douter que Dieu ait pu rajouter à la matière la faculté de penser, exactement comme il a mis dans la matière les capacités incompréhensibles de l'attraction et de la répulsion. Le cadre théologique sur lequel s'appuie cette idée est bien sûr superflu, et d'ailleurs Locke s'abstient régulièrement de le citer dans sa correspondance privée.

En laissant de côté la question théologique, donc, tout ceci nous mène à une théorie de la « matière pensante », dans laquelle la pensée ne serait rien d'autre qu'une propriété propre à un certain genre de matière organisée, tout comme l'attraction ou la répulsion. On retrouve cette idée chez Hume, ou encore, particulièrement développée, dans l'œuvre du philosophe et chimiste Joseph Priestley, et elle est encore bien présente au xix^e siècle². Les observations de Descartes sur la pensée, le langage, la perception, etc. auraient dû y être intégrées, mais ça n'a pas été le cas. Elle a fini par s'épuiser puis par disparaître.

Aujourd'hui, cette vieille image de la matière pensante est ressuscitée et présentée comme s'il s'agissait d'une idée toute neuve. Si vous lisez les travaux des biologistes qui s'intéressent aux neurosciences, par exemple Francis Crick, vous y découvrirez « l'idée stupéfiante » selon laquelle

LE PROBLÈME CORPS-ESPRIT

Selon Philippe Descola (*Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, 2005), toutes les cultures, plausiblement, ont pensé l'expérience humaine fondamentale d'une différence entre le vécu mental et les choses du monde extérieur à nous. En philosophie contemporaine, l'expression « problème corps-esprit » désigne une constellation de difficultés liées entre elles, concernant la relation du physique avec le mental. Nous présenterons ici deux d'entre elles. La première est la différence qualitative entre, d'une part, le vécu des événements de notre pensée (un rêve, un souvenir, un sentiment, un doute), et d'autre part les caractéristiques apparentes des choses corporelles. Ces dernières semblent dotées d'une masse, d'un volume, d'une localisation dans l'espace, et autres propriétés que nous disons matérielles ou physiques. Et nos mains, nos jambes, notre cerveau, tous nos organes, donc notre corps, sont dotés de telles propriétés. Tandis qu'une croyance, un sentiment, un rêve paraissent dépourvus de masse, de volume, etc., dans l'expérience

ordinaire que nous en avons. Cette distinction qualitative est-elle pure apparence, illusion, ou bien renvoie-t-elle à une différence entre deux sortes d'êtres, deux « substances », l'une « pensante », âme ou esprit, l'autre « étendue », la matière, comme l'a écrit Descartes ?

Ce qui conduit à la deuxième difficulté. Nous pensons que des états physiques du monde, dotés de localisation, volume, etc., (par exemple, de l'eau qui tombe sur un rocher) produisent des états mentaux (j'entends le bruit de la cascade, ou je m'en souviens). Peut-on dire qu'il y a là cause et effet ? Ce n'est pas sûr. Car ce que cause, de façon certaine, l'onde sonore, c'est une stimulation de mon nerf auditif, puis de tout mon système nerveux. Mais ce sont là des événements physiques. Quant à savoir comment de tels états physiques du corps peuvent produire des événements phénoménalement dépourvus de masse, volume, etc., il est plausible qu'aujourd'hui personne ne puisse l'expliquer. De même pour la relation inverse : notre rapport aux autres et

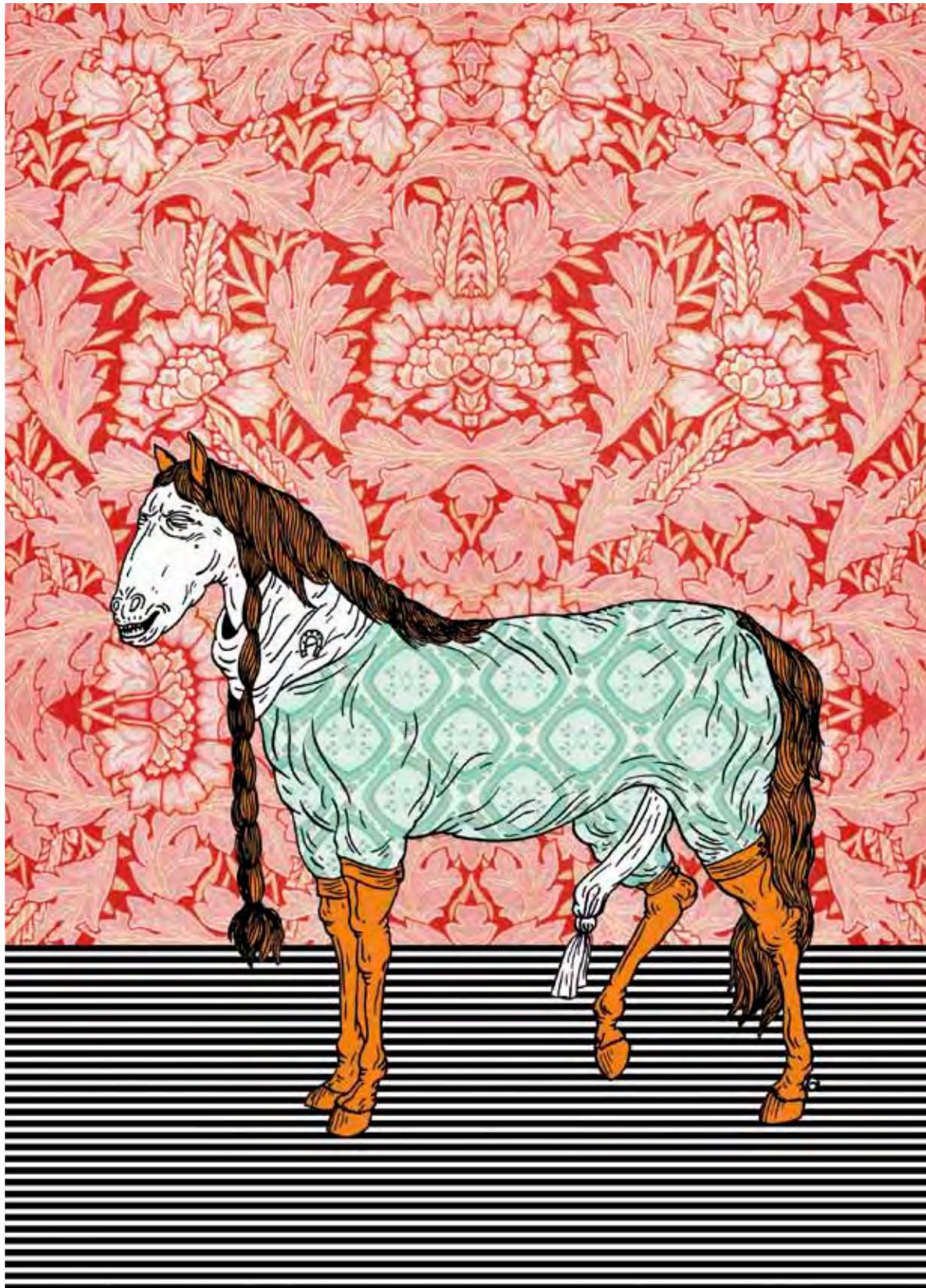
à nous-mêmes se fonde sur l'idée que des états mentaux (un désir, une décision) peuvent produire des états physiques dans le monde (je saisis mon verre, je lève la main pour parler, etc.). Mais comment ces choses apparemment sans masse, ni magnétisme, ni charge électrique, que sont nos volontés ou nos décisions peuvent-elles déclencher des événements physiques, dans le corps puis le monde extérieur à nous ? Plausiblement, nous n'avons aujourd'hui aucune explication à cela. Donc nous ne savons pas si l'idée qui fonde à peu près tout notre rapport au monde est vraie.

Le problème corps-esprit est central dans la philosophie moderne depuis Descartes. Dans la philosophie anglo-saxonne contemporaine, il a été remis en chantier par les thèses béhavioristes de Ryle (*La Notion d'esprit*, 1949) et n'a pas cessé depuis de nourrir les œuvres de Davidson, Putnam, Fodor, Dennett, Kim, entre beaucoup d'autres.

François Athané

nos capacités mentales, et plus précisément la conscience, sont des propriétés du cerveau. Bon, et bien, c'était la vision des choses la plus commune au XVIII^e siècle. Qu'est-ce que ça pourrait être d'autre, de toute façon ? Dans la mesure où on ne peut plus comprendre la matière comme elle l'était dans la vieille philosophie mécanique, comme quelque chose qui pousse, qui tire et tout

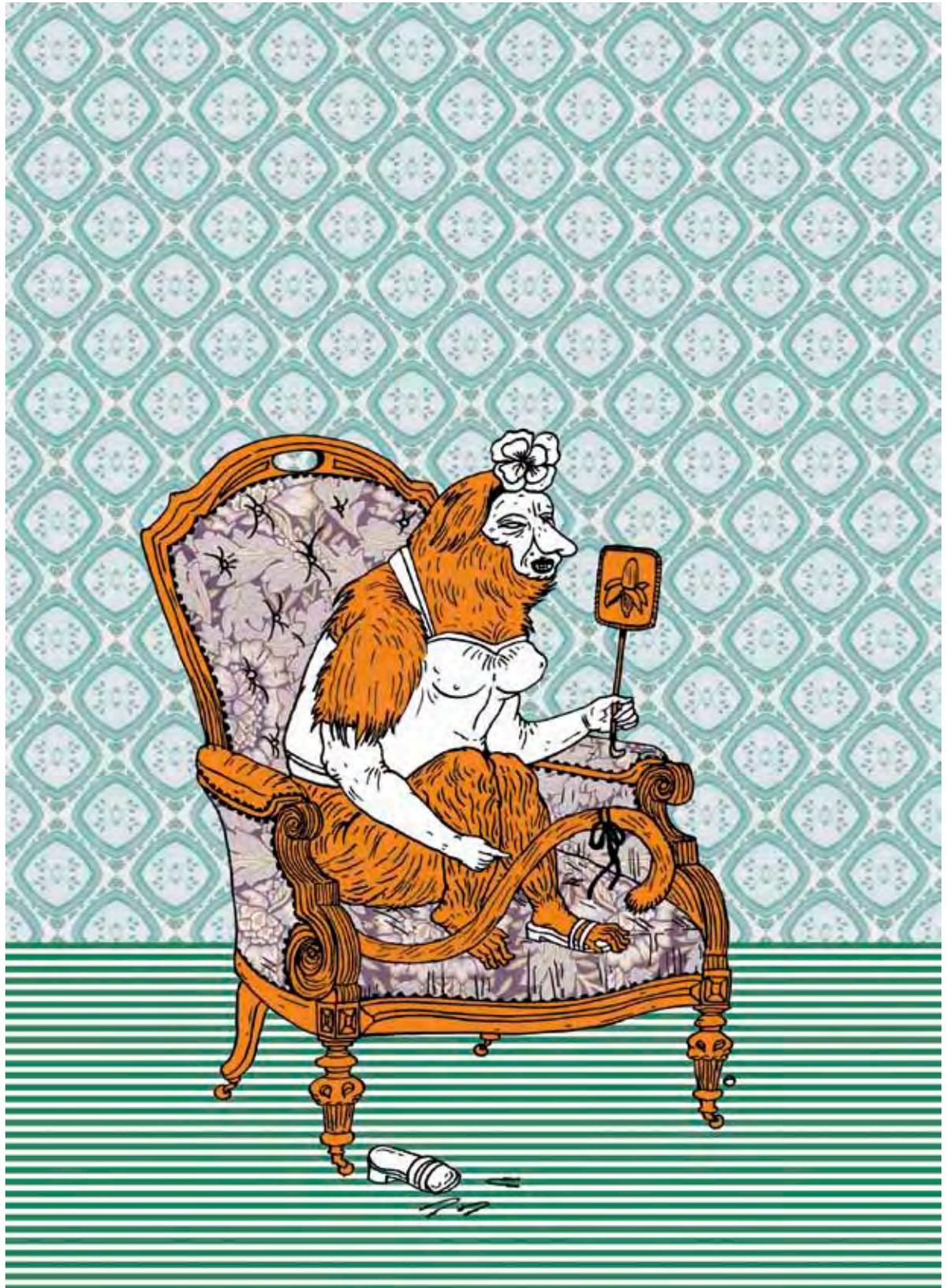
ça, il ne nous reste plus que le fait que, oui, il existe bien des systèmes organiques qui sont doués de la capacité de penser. Nous pouvons faire de notre mieux pour comprendre comment ces systèmes organiques font pour penser. Et encore une fois, Descartes avait de bons arguments sur la question, qui sont toujours d'actualité.



PH : Et qu'en est-il de l'alternative que propose Spinoza à l'approche cartésienne, qui aura tant de conséquences sur les rationalismes européens plus tardifs ? Spinoza conçoit la pensée comme l'un des attributs d'une nature ou substance universelle unique, un attribut parallèle mais parfaitement distinct de l'étendue ou de la matière. Pour ce qui vous concerne, est-ce que vous pensez qu'un tel point de départ bloque à l'avance des manières

plus productives de penser le problème, une fois qu'il a été posé dans les termes de la « matière pensante » ?

NC : Sans rentrer dans la subtilité de la pensée spinoziste, on peut considérer que, depuis la démolition par Newton du concept le plus courant de matière (une matière corporelle, physique, etc.), il n'est plus possible de discuter réellement de



quelque chose qui soit « parfaitement distinct de l'étendue ou de la matière » sans rendre compte d'une manière cohérente de la nature de cette « matière ». Or, cela n'a jamais été fait – si l'on met de côté les meilleures théories dont les scientifiques sont capables à une étape particulière du développement de la science. Il me semble que nous ne pouvons pas légitimement nous porter au-delà d'une certaine idée de la « matière pensante », idée selon laquelle « matière » doit s'entendre comme un mot vague recouvrant en gros tout ce qui existe. Peut-être la matière n'est-elle rien d'autre que des bouts d'informations, réponses aux requêtes que nous faisons à la nature, comme l'a suggéré le célèbre physicien John Wheeler ? En ce qui concerne la pensée, notre quête est facilitée par l'acception de l'hypothèse internaliste (souvent rejetée dans la philosophie contemporaine) selon laquelle la pensée est une propriété de l'individu (et, surtout, du cerveau).

Biologie

PH : Si nous reconnaissons aujourd'hui la capacité de penser, et plus particulièrement la capacité de penser d'une manière créatrice et libre, comme une capacité appartenant à certains systèmes organiques, pourquoi alors, en principe, cette capacité devrait être plus résistante à l'analyse que n'importe quelle capacité d'un tel système ? Par le passé, vous avez mis l'accent sur le « besoin créatif de la nature humaine » (au cours d'un débat avec Foucault) et sur notre « instinct de liberté » (tiré de votre lecture de Bakounine), tout en insistant sur le fait que notre capacité à agir et à parler de manière créative – c'est-à-dire à agir et parler d'une manière appropriée et qui ne soit pas purement déterminée par une cause extérieure – restait pour l'essentielle fort mystérieuse. Vous avez dit : « *c'est un mystère, et la raison pour laquelle c'est un mystère est également un mystère*³. »

REPÈRES LES NOTIONS

Cogito. Littéralement, « Je pense ». Il s'agit de l'expérience de pensée fondamentale de la philosophie de Descartes. Il veut par-là mettre en relief deux propriétés remarquables de la pensée consciente. 1) Lorsque nous pensons, nous pouvons penser que nous avons des pensées : propriété de la réflexivité. 2) Je pense, et je constate que je pense. Mais c'est du même coup constater que je suis : le fait d'avoir des pensées conscientes enveloppe l'indubitable certitude d'être. Je pense, donc je suis ; *cogito, ergo sum*.

Fondationnalisme. On désigne par-là les doctrines qui tentent de se présenter sous une forme intégralement déductive. D'un petit nombre de principes, ou fondements, réputés indubitables, évidents, ou certains par eux-mêmes, on tente alors de tirer par le raisonnement un discours intégralement rationnel et contrôlé, à visée systématique. L'œuvre de Descartes représente une des tentatives fondationnalistes les plus marquantes dans l'histoire de la philosophie. Jusqu'à la fin du XIX^e siècle, on a considéré la géométrie d'Euclide (III^e s. av. J.C.) comme le meilleur exemple d'un discours assuré de ses fondements.

Hypothèse internaliste. Elle consiste à affirmer que mes états mentaux sont

internes à mon organisme : si je pense à une fourchette, cette pensée peut être dite « en » moi. Elle s'oppose notamment à l'hypothèse externaliste, ou holiste, qui soutient au contraire que les états mentaux sont des événements relationnels entre un organisme et son environnement naturel ou social. La pensée est alors une propriété du tout que je forme avec mon environnement. Si je pense qu'un chien est en train d'aboyer, cette pensée n'est qu'apparemment « mienne ». En fait, elle consiste en une relation entre mon système cognitif et certains objets, généralement aboyants, de mon environnement.

Just-so-stories. Dans l'idiome des théoriciens de l'évolution, on désigne par cette expression, en référence aux *Histoires comme ça* de Rudyard Kipling, la propension à inventer des scénarios évolutionnistes vagues ou dépourvus de preuves concrètes afin d'expliquer tel ou tel détail saillant de la nature : la trompe de l'éléphant s'explique par sa dispute avec le crocodile qui lui mordait le nez ; quant aux girafes, à force de tendre leur cou, etc.

Récits évolutionnistes et récits adaptationnistes. Cette distinction provient d'un débat qui a marqué la théorie de l'évolution par sélection naturelle. Dans les années 1970,

Richard Lewontin et Stephen Jay Gould ont tenté de montrer que l'évolution des espèces ne se réduit pas à des phénomènes d'adaptation. En effet, si l'évolution sélectionne un organe pour ses vertus adaptatives (par exemple, les griffes des tigres), elle sélectionne aussi, du même coup et *nécessairement*, des propriétés collatérales dépourvues de vertu adaptative (par exemple, la couleur de ces mêmes griffes). Il en résulterait, selon Gould et Lewontin, qu'il est erroné d'interpréter tous les phénomènes issus de la sélection naturelle comme des adaptations, erreur qu'ils qualifient, en bon voltairiens, de *panglossisme*. Les nécessités adaptatives, dans la nature, produisent donc toutes sortes de choses qui elles-mêmes ne sont pas des adaptations. Ce point est souvent admis ; plus discutée est son importance réelle, sur le long terme. Car il y a de fortes raisons de croire qu'une propriété sélectionnée collatéralement (la couleur des griffes, dans notre exemple) est, une fois sélectionnée, immédiatement soumise elle-même à une pression sélective, selon son caractère plus ou moins adaptatif (certaines couleurs de griffes peuvent être plus ou moins adaptées à tel ou tel milieu).

François Athané

NC : C'est juste.

PH : Ceci a pour conséquence que le vieux problème du libre arbitre semble alors hors d'atteinte de la recherche scientifique. Vous avez soutenu qu'il est probable que « *nos capacités de créations scientifiques soient tout bonnement incapables d'explorer [...] les domaines impliquant l'exercice de la volonté*⁴ », et vous avez postulé que « *la réponse à l'énigme du libre arbitre se trouve dans une science potentielle que l'esprit humain ne pourra jamais maîtriser en raison des limitations de sa structure génétique*⁵ ».

Ces affirmations semblent impliquer que si nous sommes capables de comprendre en partie nos mécanismes structurants (leurs dimensions biologiques ou génétiques), nous ne sommes en revanche pas capables d'en comprendre les capacités. Mais si la liberté peut être comprise en termes de nature,

d'instinct ou d'organisme, pourquoi devrait-elle donc rester mystérieuse ? Pourquoi ne pourrait-on pas, par exemple, en avoir une approche évolutionniste ?

NC : Je me suis intéressé à un certain nombre de ces questions dans un article récent sur « les mystères de la nature »⁶. Il s'ouvre sur une citation de *L'Histoire de l'Angleterre* de David Hume – un livre très peu lu par les philosophes. Hume consacre un chapitre à Newton, « *l'un des plus grands génies de son époque* », etc., et il affirme que l'une des plus grandes réussites de Newton est d'avoir levé le voile sur *certain*s mystères de la nature, tout en montrant qu'il est des mystères que nous ne percerons jamais – ce ne sont pas ses mots exacts, mais c'est en gros l'idée. Ce qu'il voulait dire, pour le reformuler en termes contemporains, c'est que nos esprits sont essentiellement des organismes biologiques, et

REPÈRES REPÈRES : LES NOMS PROPRES

Francis Crick (1916-2004). Biologiste britannique, prix Nobel de médecine et physiologie en 1962 avec James Watson et Maurice Wilkins pour leur découverte de la structure de l'ADN. Personnage controversé pour ses prises de position en faveur de politiques eugénistes.

Wilhelm von Humboldt (1767-1835) était un linguiste, philosophe et diplomate allemand (qu'il ne faut pas confondre avec son frère cadet Alexander, naturaliste et géographe). Il élabore une méthode de description et de comparaison linguistique, notamment par l'étude croisée du latin et du basque. Il conçoit ainsi la possibilité d'une grammaire universelle. Ministre de l'Éducation en Prusse, il a promu certaines doctrines pédagogiques parmi les plus inventives de son temps. Esprit universel et libéral, intéressé par la religion hindoue comme par les langues d'Océanie, il envisageait chacune des langues humaines comme un monde culturel en soi. Son œuvre eut une influence considérable sur des esprits aussi divers que John Stuart Mill, Ernst Cassirer, Martin Heidegger, Edward Sapir ou Henri Meschonnic. C'est notamment dans sa *Linguistique cartésienne* (trad. fr. Seuil, 1969) que Chomsky explique l'importance qu'il accorde aux idées de Humboldt.

Richard Lewontin (américain, né en 1929) est une grande figure de la théorie de la sélection naturelle. Ses apports à la compréhension de l'évolution des espèces sont nombreux et décisifs, depuis 1960. Il est l'auteur en 1979, avec Stephen Jay Gould, d'un des articles les plus débattus de la biologie contemporaine, « *The Spandrels of San Marco and the Panglossian Paradigm: a Critique of the Adaptationist Programme* ». Engagé à gauche, Lewontin est célèbre pour ses inlassables critiques de la sociobiologie, de la psychologie évolutionniste et maintenant de l'industrie des OGM.

Colin McGinn est un philosophe britannique, né en 1950, qui enseigne à Miami. Il s'est fait connaître pour ses positions originales sur le problème corps-esprit, plaidant pour l'idée qu'il est humainement insoluble, en raison de la « clôture cognitive » de notre esprit, c'est-à-dire l'inévitable limitation de nos moyens de comprendre le monde.

Joseph Priestley (1733-1804), physicien et chimiste britannique. On lui attribue souvent la découverte de l'oxygène. En plus de ces travaux scientifiques, il eut une œuvre de théologie, de pédagogie et de philosophie politique.

Willard Van Orman Quine (1908-2000), logicien et philosophe américain. Avec celles de Wittgenstein et de Chomsky, son œuvre est l'une des plus influentes sur la philosophie contemporaine de langue anglaise.

John Searle est un philosophe américain, né en 1932. Il a travaillé sur les actes de langage, le problème corps-esprit, la normativité et la structure des phénomènes culturels. Depuis plus de quarante ans, le débat parfois polémique qu'il entretient avec Noam Chomsky sur l'analyse des faits linguistiques oriente une bonne part de la recherche internationale en philosophie du langage.

Nikolaas Tinbergen (hollandais, 1907-1988) et Konrad Lorenz (autrichien, 1903-1989) sont deux figures majeures de l'éthologie (étude comparative du comportement des animaux). Ils ont reçu ensemble, avec Karl von Frisch, le prix Nobel de physiologie et de médecine en 1973. **John Wheeler** (1911-2008) est un physicien américain qui a travaillé sur la fission nucléaire, l'électrodynamique quantique, les trous noirs. À la fin de sa vie, il a développé l'hypothèse que toutes les réalités du monde physique seraient de nature informationnelle.

François Athané

que, comme tous les autres organismes, ils ont un certain champ d'application, certaines limites, si bien que certaines questions sont tout simplement au-delà de nos limites cognitives.

Maintenant qu'aujourd'hui nous en savons beaucoup plus en biologie, nous pouvons reformuler cette idée, mais elle me frappe tout de même par son côté raisonnable, quasiment tautologique. Vous étudiez, disons, des rats ; vous les avez entraînés à courir dans un labyrinthe dont la solution ne peut-être trouvée qu'en manipulant des nombres premiers. Eh bien, ils n'y arrivent pas, ils ne possèdent pas ces concepts. On peut les entraîner à beaucoup de choses, mais pas à donner du sens à des idées mathématiques qu'ils n'ont pas. Et si nous sommes bien des créatures organiques, alors nous sommes exactement dans la même position : nous avons des capacités cognitives, elles possèdent un certain champ d'application, et, presque par nécessité logique, elles ont certaines limites. Nous ne savons pas quelles sont ces limites, mais elles nous autorisent à penser la science comme le lieu où s'entrecroisent ce qu'est le monde, quel qu'il soit, et nos capacités cognitives. Et il n'y a aucune raison de penser qu'ils se recouvrent. Hume pourrait bien avoir raison, et, si vous y pensez, la découverte de Newton, l'idée qu'il pourrait exister des forces « occultes » d'attraction et de répulsion, reste encore aujourd'hui un mystère. Newton lui-même ne l'a jamais acceptée. Il considérait l'hypothèse de l'existence de telles forces comme une absurdité que pas une personne sensée, dotée d'un minimum de bagage scientifique, ne pouvait accepter, et il passa la plus grande partie du reste de sa vie à essayer de réfuter cette hypothèse. Assez récemment, nous avons laissé ce problème de côté, et nous avons tendance à considérer l'existence de ces forces comme un donné, sans demander les mêmes explications que celles qu'auraient exigées les fondateurs de la science moderne.

Pour le dire autrement, les objectifs de la recherche scientifique ont été revus à la baisse. Pour les chercheurs qui ont mené la révolution scientifique moderne, le but était de comprendre le monde, c'est-à-dire en rendre compte de manière à ce qu'il devienne intelligible pour le sens commun : comme une machine complexe qui, en principe, pouvait être construite par un maître artisan, à l'instar des montres ou de tout autre appareil stimulant l'imagination scientifique, comme les ordinateurs aujourd'hui, par exemple. En même temps que les découvertes de Newton étaient absorbées par le sens commun scientifique, les objectifs de la science étaient implicitement revus à la baisse : elle visait dorénavant l'intelligibilité des théories sur le monde, tandis que le monde restait lui-même hors de portée de toute saisie intuitive. C'est un bouleversement majeur de l'histoire intellectuelle, qui, trop souvent, je pense, n'est pas apprécié à sa juste valeur.

PH : Mais peut-on soutenir que, dans le cas de la liberté humaine en soi, les problèmes posés par la connaissance de réalités indépendantes de l'esprit se posent de la même manière ? N'existe-t-il pas une dimension réflexive de la conscience de soi qui lui donne au minimum une forme d'autonomie *pratique*, et qui l'immunise contre les interrogations sceptiques chères à Hume ? Déjà, chez Descartes, l'accès à la substance pensante n'est-il pas prouvé et rendu inaccessible au doute sceptique par la pratique de la pensée elle-même, par le *cogito* [le Je pense] ?

NC : Peu de gens y croient aujourd'hui, et il n'est même pas certain que Descartes y croyait lui-même. On trouve cette idée dans les *Méditations métaphysiques*, qui est l'ouvrage de Descartes le plus lu chez les philosophes. Mais ce livre était avant tout une apologie, au sens classique : Descartes a écrit à son ami le père Mersenne que le but de ses *Méditations* était de convaincre les jésuites que sa physique – auquel il tenait énormément – n'était pas hérétique. Il faut se rappeler qu'il avait été très impressionné par le sort réservé à Galilée. En fait, il est censé avoir écrit un volume sur l'esprit (qu'il aurait détruit) dans lequel il aurait développé les fondements de sa théorie. En tout cas, ce qui est sûr, c'est qu'au milieu du XVII^e siècle, il est clair que pour Gassendi, Mersenne et d'autres, l'idée du fondationnalisme est terminée, qu'elle est devenue indéfendable.

PH : Toujours est-il qu'une certaine version du *cogito* de Descartes reste importante chez Kant, et chez beaucoup de post-kantiens (de Fichte jusqu'à Husserl ou Sartre). L'approche transcendantale de Kant est l'une des manières de prendre au sérieux les limites apparentes de nos capacités cognitives, en en faisant des contraintes absolues, mais sans qu'elles compromettent l'autonomie pratique de la raison. Étant donné la manière dont l'esprit fonctionne, nous dit Kant, il existe des contraintes théoriques qui conditionnent la manière dont nous pouvons comprendre les objets de l'expérience possible (par exemple le fait que ces objets doivent toujours apparaître dans l'espace et dans le temps, ou comme objet de la causalité, etc.), mais ces contraintes ne s'appliquent plus à ce que nous pouvons penser ou faire dans le domaine de la *pratique* – c'est-à-dire dans l'exercice de notre propre liberté. Je crois que Kant dirait que c'est une condition transcendantale de l'exercice de la liberté qui est totalement autodéterminée, c'est-à-dire qui reste libre de toutes les autres déterminations, qu'elles soient biologiques, sociales, conventionnelles, etc. L'ignorance théorique de ce qu'« est » réellement la liberté pourrait par conséquent bien être une condition virtuelle de son exercice pratique. On trouve le même genre d'argument, plus tard, chez Sartre ou Fanon, et même, d'une certaine manière, chez Lacan, Badiou ou Žižek. Est-ce que je me trompe si je suppose que

Nous avons des capacités cognitives, elles possèdent un certain champ d'application et, presque par nécessité logique, elles ont certaines limites.



vous n'êtes pas d'accord avec ce genre d'approche, qui, en un sens, affirme le « mystère » absolu de la liberté tout en rompant son lien avec la biologie ?

NC : Vous avez raison, je ne suis pas d'accord, notamment avec la version contemporaine de ces idées (dans la mesure où je les ai comprises, bien entendu). J'ai tendance à davantage envisager ces questions comme un problème biologique. D'un point de vue strictement phénoménologique, la liberté de la volonté est l'une des choses les plus évidentes du monde. En tant qu'êtres humains, nous n'avons absolument aucun doute sur le fait que nous disposons de la liberté de la volonté. Ça pourrait bien sûr être une illusion, et il nous faudrait alors nous pencher sur la question. En revanche, si cette liberté n'est pas une illusion, alors nous pouvons en chercher une explication, mais il ne s'ensuit pas de sa seule existence que nous ayons les capacités cognitives nécessaires à sa saisie conceptuelle. Toutefois, je ne crois pas qu'il y ait contradiction à soutenir que nous sommes

peut-être capables de trouver cette explication – ou, cela importe peu, de découvrir que la réponse à cette question se situe au-delà du champ limité (mais en même temps infini) de nos capacités cognitives. En fait, je ne vois même pas où est la contradiction. Disons-le autrement : supposons que nous nous demandions si les chiens disposent de libre arbitre. Nous ne savons pas s'ils l'ont ou pas, et, s'ils l'ont, il est clair que nous ne comprenons rien à leur libre arbitre. Mais aucune barrière conceptuelle kantienne ne nous interdit de trouver la réponse à cette question : peut-être que nous pouvons, ou peut-être pas, c'est tout.

PH : Il semblerait bien pourtant qu'il y ait une différence conceptuelle entre la « compréhension », pour ainsi dire, qu'un chien a de sa propre volonté et l'explication biologique que nous finirons par en donner. Il semblerait que le chien ne soit pas en position de comprendre ses instincts, de reconstruire le processus de son évolution biologique (même si nous, nous le faisons de manière

incomplète), etc. Si nous, nous avons la capacité de comprendre certains de ces processus biologiques, pourquoi en principe ne seraient-ils pas adéquats, maintenant ou plus tard, pour rendre également compte de la liberté ?

NC : Il n'y a pas d'impossibilité « de principe » – enfin, abstraction faite de nos capacités biologiques. Mais, étant donné ces capacités, il y a une question de fait : aujourd'hui – et peut-être pour toujours – nous ne comprenons pas ces questions. Ni pour les chiens, ni pour les insectes, ni pour nous.

PH : Et que pensez-vous d'une explication qui tenterait de trouver dans « la liberté de la volonté » des aptitudes ou des avantages adaptatifs, même si son émergence a pu être très indirecte ? Par exemple, c'est un avantage certain d'avoir des mains multifonctionnelles, capables d'utiliser différentes sortes d'outils. Pourquoi ne pourrait-on pas soutenir une explication similaire pour les esprits autodéterminés ?

NC : Vous pouvez raconter toutes les histoires que vous voulez, ça ne nous aidera pas davantage à comprendre le problème. Les histoires d'adaptation sont considérées par les biologistes, du moins les plus sérieux, comme des *just-so stories*, des histoires comme ça, des histoires *ad hoc*. Peut-être que ça s'est passé comme ça... ou alors comme ça... C'est le niveau zéro du darwinisme. D'ailleurs, même si nous avions une explication en termes d'adaptation, nous n'en saurions pas plus sur les processus cognitifs et neurologiques fondamentaux qui sont impliqués dans l'acte de la volonté. On peut bien sûr dire : « Ces processus ont évolué en raison de leur utilité. » Mais quels sont ces processus ? Cela reste un mystère. Encore une fois, et cela vaut aussi pour les insectes ou les chiens, beaucoup de questions de ce type ne sont tout simplement pas encore comprises. Et rien n'assure qu'elles le seront un jour⁷.

PH : Vous ne croyez pas qu'en principe notre compréhension de la liberté pourrait un jour changer un peu de la même manière que notre compréhension de l'infini a changé à la fin du XIX^e siècle ? Depuis Aristote, l'infini avait toujours été considéré comme la notion qui définissait les limites de la connaissance humaine, une notion inaccessible à toute distinction conceptuelle, et la source de quantité d'absurdités apparentes (comme des parties aussi grandes que leur tout, etc.). L'infini était supposé être une idée qu'on ne pouvait tout simplement pas comprendre, l'attribut divin ou transcendant par excellence. Mais Georg Cantor et d'autres ont démontré qu'on pouvait « dénombrer » différents ordres d'infinis, ce qui a posé les fondations d'une manière entièrement nouvelle de penser les nombres en général. Et les conséquences mathématiques de cette nouvelle théorie des ensembles allaient redéfinir beaucoup de choses dans le champ mathématique en général.

NC : On pourrait dire la même chose du théorème de Pythagore. Au début, il était tellement mystérieux qu'il en devenait presque insultant pour la raison, si bien qu'il fut gardé secret. Il est évident qu'au cours de l'histoire de nombreuses idées qui paraissaient d'abord étranges ont par la suite été absorbées par le sens commun scientifique. Mais cela n'implique pas que les choses se passent toujours ainsi et, surtout, que nous pouvons avoir accès à ce que les choses *sont réellement*, au sens où l'entendaient les acteurs de la première révolution scientifique moderne.

Je crois encore une fois que le meilleur exemple reste la physique de Newton. Ce qui était à l'époque considéré comme scandaleux fait de nos jours partie du sens commun scientifique – mais cela ne veut pas dire que nous comprenions mieux cette physique aujourd'hui : nous n'en avons toujours pas une compréhension intuitive. Les scientifiques modernes classiques, de Galilée à Newton, étaient en quête d'une conception complète et compréhensible du monde, c'est-à-dire qu'il ne s'agissait pas seulement de comprendre la théorie, mais aussi l'objet de la théorie. C'était tout le but de la philosophie mécanique. Nous pouvons certes comprendre les engrenages, les leviers et des choses qui se poussent les unes les autres, mais, pas plus que Newton et ses contemporains, nous ne pouvons comprendre ce que ces derniers considéraient comme des forces mystiques. Nous pouvons les accepter, nous pouvons même développer une approche théorique qui nous permette de les manipuler, mais rien de tout cela ne signifie que ces forces sont devenues intelligibles. Et, j'insiste, elles ne le sont pas, elles restent aussi inexplicables qu'elles l'étaient à l'époque de Newton. Nous avons seulement modifié notre conception de l'intelligibilité, ce qui nous permet de dire que ces forces sont intelligibles ; mais elles ne le sont pas selon les critères des scientifiques classiques, seules peuvent être intelligibles les théories que nous avons développées à leur propos.

PH : Je me demande si votre critère de ce qui peut constituer une explication viable ou pas n'est pas un peu trop coûteux, ou même anachronique. Pourquoi une « compréhension intuitive », qui a pu effectivement être autrefois appropriée à l'illusoire philosophie mécanique, devrait-elle servir de modèle à l'intelligibilité en général ? Est-ce que la révolution scientifique du XVII^e siècle n'a pas également séparé la compréhension du monde physique des seules intuitions et observations empiriques, au profit d'un retour des mathématiques comme paradigme de l'intelligibilité ? Et, à un niveau général, ne peut-on d'ailleurs y voir une sorte de revanche post-médiévale de Platon sur Aristote ? Cela me semble s'appliquer aussi bien à l'algébrisation de la géométrie par Descartes qu'aux contributions méthodologiques de Galilée et Newton à la physique.

Ce qui était considéré comme scandaleux fait aujourd'hui partie du sens commun scientifique, mais cela ne veut pas dire que nous le comprenions mieux.

Il y a d'un côté les questions dont nous pouvons au moins essayer d'imaginer les réponses et, de l'autre, les mystères, à propos desquels nous ne savons même pas poser les bonnes questions

NC : Il est important de bien faire la distinction entre l'intelligibilité du monde et l'intelligibilité des théories à propos du monde. L'intelligibilité du monde était le but de la « philosophie mécanique », le cadre conceptuel qui a régné de Galilée à Newton, et au-delà, et qui était considéré comme si évident que, pour Newton, ses propres découvertes étaient des « absurdités » qu'aucun scientifique ne pouvait prendre au sérieux. Je le répète, à partir du moment où ces découvertes furent intégrées au « sens commun scientifique », les buts de la science s'en sont trouvés rabaissés et n'ont plus concerné que l'intelligibilité des théories. Effectivement, les conceptions des pionniers de la révolution scientifique moderne sont aujourd'hui repoussées au prétexte qu'elles sont trop « coûteuses » – mais il n'y a rien d'anachronique dans le fait de s'intéresser à ce qu'il s'est passé et pourquoi, de chercher comment les buts de la compréhension et de l'explication se sont transformés, et d'essayer de saisir pleinement la signification de ce moment clé de l'histoire intellectuelle.

PH : Et si l'on tente d'aborder la question de la liberté à partir du principe de causalité, qui, encore une fois, est tellement centrale dans la vision rationaliste du monde ? Spinoza comme Kant suppose que le monde naturel est gouverné par une raison suffisante – c'est-à-dire par le jeu ininterrompu de la causalité –, et c'est pourquoi il n'existe pas de liberté de la volonté chez Spinoza, et seulement une liberté « extra-naturelle » de la volonté chez Kant. Mais si l'on comprend la volonté dans vos termes, comme un « instinct » ou une partie de la nature – c'est-à-dire comme quelque chose qui n'existe qu'en tant que capacité inscrite dans l'espace et dans le temps, capacité qui elle-même s'inscrit dans le champ de la causalité spatio-temporelle –, est-ce qu'il ne serait pas possible en principe de retracer les étapes de la séquence évolutive qui a mené à cette capacité propre à un genre particulier d'organisme ?

NC : Si par « en principe » vous entendez faire abstraction de ce que sont nos capacités cognitives comme de l'absence de preuve (c'est-à-dire l'absence d'enregistrement vidéo d'il y a dix mille ans), alors, oui, en principe, il est possible de reconstruire l'histoire de l'évolution. Mais, en réalité, ces questions doivent être posées différemment. Nous ne connaissons pas l'histoire de l'évolution, et ne la connaissons peut-être jamais, comme le soutient Richard Lewontin. Il y a des gens, comme le philosophe Colin McGinn, qui ont essayé de développer la distinction que j'établis entre les problèmes et les mystères – c'est-à-dire, entre, d'un côté, les questions que nous pouvons au moins nous poser et dont nous pouvons au moins essayer d'imaginer les réponses, et, de l'autre, les mystères, à propos desquels nous ne savons même pas poser les bonnes questions ; nous sommes peut-être capables de reconnaître un certain genre de phénomène, mais

comprendre ces derniers se révèle au-delà de nos possibilités de saisie cognitive. Si nous sommes des créatures organiques, alors une telle distinction doit exister, elle découle directement de notre être biologique, à l'instar des rats dans le labyrinthe des nombres premiers. En principe nous pourrions même découvrir la nature de ces limitations : il n'est pas incompréhensible de faire l'hypothèse que nous pouvons étudier nos propres capacités cognitives et en déterminer les limites.

Pour le moment, nous ne pouvons que spéculer, mais il est fort possible que les problèmes comme la liberté de la volonté soient des mystères au sens humien, situés au-delà de ce que nos capacités cognitives sont à même d'expliquer. Bien sûr, il y a la question de savoir si, déjà, une telle liberté existe, mais c'est en fait une question étrange. William James a souligné, et je trouve que c'est une observation très intéressante, que les gens qui soutiennent que la liberté de la volonté n'existe pas agissent eux-mêmes d'une façon très peu rationnelle en soutenant une telle chose. Pourquoi nous donner les raisons de leur croyance en une telle thèse ? Ils croient en elle et nous en donnent les raisons parce que cela a été déterminé ainsi, de la même manière que nous n'y croyons pas parce que cela a été déterminé ainsi... Alors, à quoi bon discuter ? Souvent, cette thèse se voit également justifiée par de longues argumentations scientifiques. Par exemple, il y a quelques années, on a fait une découverte intéressante, qui montrait que si quelqu'un était sur le point d'entreprendre une action, comme par exemple prendre un stylo sur une table, on pouvait observer une activité du cortex moteur cérébral avant même que le sujet soit conscient d'avoir pris une décision⁸. Cette expérience a bien évidemment été utilisée comme un argument contre l'existence de la liberté de la volonté. Mais, en fait, elle ne nous apprend rien d'autre que le fait que les décisions sont prises inconsciemment, dieu sait comment.

PH : Mais, justement, est-ce que le libre arbitre n'est pas défini, du moins au sens conventionnel, comme ce qui permet une action volontaire et, par conséquent, consciente ?

NC : Une hypothèse classique veut que les actes mentaux doivent d'une manière ou d'une autre être accessibles à la conscience (« en principe »). Certains philosophes ont même soutenu que c'était l'un des critères permettant de définir le « mental » (par exemple John Searle, puis, à sa suite, W. V. Quine). Mais pourquoi considérer que cette hypothèse est correcte (si, déjà, elle peut être formulée d'une manière cohérente, ce dont je doute, pour des raisons dont j'ai déjà discuté) – et plus particulièrement, quand il existe tellement de preuves de son caractère erroné, par exemple notre meilleure compréhension des actes mentaux impliqués dans ce que vous et moi sommes en train de faire ? Si

nous abandonnons cette doctrine – qui, à mes yeux, n'est rien d'autre qu'un dogme –, alors, il pourrait apparaître qu'il y a bel et bien une distinction entre « volontaire » et « conscient ». Et si tel était le cas, alors l'expérience dont nous venons de parler pourrait être la preuve d'une telle distinction.

PH : Une dernière question sur le sujet, avant de passer à autre chose. Par le passé, vous avez dit en passant : « *Je ne suis pas sûr de désirer que le libre arbitre soit compris*⁹. » Est-ce que votre scepticisme vis-à-vis des explications en termes d'adaptation de l'évolution de notre « instinct de liberté » n'est qu'une réaction au caractère non pertinent des sciences impliquées, ou avez-vous également des raisons normatives de rejeter de tels arguments – peut-être le même genre de raisons qui sont à l'œuvre dans votre critique du béhaviorisme appliqué ?

NC : Dire que ces spéculations possèdent un « caractère non pertinent », c'est une litote. De plus, je crois qu'il est important de distinguer les récits évolutionnistes des récits adaptationnistes. En biologie moderne, on a bien compris que ce sont deux notions très différentes. Je n'irai pas jusqu'à dire que les motifs qui me poussent à faire l'affirmation que vous avez citée sont « normatifs ». C'est plutôt que j'ai la conviction que la sensation de richesse et l'excitation que nous inspirent les

actions humaines s'en retrouveraient grandement diminuées si nous comprenions le libre arbitre – une éventualité qui me semble bien lointaine, malgré la sophistication et le caractère passionnant des recherches qui sont menées sur le sujet. ■

(Traduit de l'anglais par Aurélien Blanchard.
aurelienbla@gmail.com)

À lire sur www.revuedeslivres.fr :
« Questions politiques », la 2^e partie de cet entretien.

NOTES

- 1. Voir à ce sujet Noam Chomsky, « The Mysteries of Nature: How Deeply Hidden? », in *Journal of Philosophy*, vol. 106, n° 4, 2009, p. 175. ■ 2. *Ibid.*, p. 169-170. ■ 3. Chomsky, « Linguistics and Philosophy », conférence donnée à l'université du New Hampshire, Durham, 12 avril 1995 ; et Chomsky, « Things No Amount of Learning Can Teach: Noam Chomsky interviewed by John Gliedman », in *Omni*, vol. 6, n° 11, novembre 1983. ■ 4. Chomsky, *Reflections on Language*, New York, Pantheon, 1975, p. 25 (*Réflexions sur le langage*, trad. de J. Milner, B. Vautherin et P. Fiala, Paris, Flammarion, 1997). ■ 5. Chomsky, « Things No Amount of Learning Can Teach », art. cit. ■ 6. Chomsky, « The Mysteries of Nature », art. cit., p. 167-200. ■ 7. À ce propos, voir Richard Lewontin, « The Evolution of Cognition: Questions We Will Never Answer », in Don Scarborough et Saul Sternberg (dir.), *Methods, Models and Conceptual Issues: An Invitation to Cognitive Science*, vol. 4, Cambridge, MIT Press, 1998. ■ 8. Benjamin Libet, *Mind Time: The Temporal Factor in Consciousness*, Cambridge, Harvard University Press, 2004. ■ 9. Chomsky, « Things No Amount of Learning Can Teach », art. cit.

radical philosophy

174
JULY/AUG 2012

Adorno and the Weather

MOVING BORDERS

Cynical Occupy?

RIGHT TO PROTEST

Privatizing Universities

Early Benjamin

Jean Laplanche, 1924–2012

www.radicalphilosophy.com

BOURDIEU ET L'ÉTAT

À PROPOS DE

Pierre Bourdieu, *Sur l'État. Cours au Collège de France. 1989-1992*, Patrick Champagne, Remi Lenoir, Franck Poupeau et Marie-Christine Rivière (dir.), Paris, Seuil, 2012, 672 p., 30 €.

*Ugo Palheta est sociologue, actuellement chercheur postdoctoral au GRESCO (université de Poitiers). Il est l'auteur de *La Domination scolaire. Sociologie de l'enseignement professionnel et de son public* (à paraître en septembre 2012 aux PUF). Il est membre du comité de rédaction de la revue *Contretemps*.

De l'enseignement de Pierre Bourdieu au Collège de France, où il avait été élu en 1981, rien n'avait été publié. Avec la parution de ses cours sur l'État, donnés de 1989 à 1992, c'est le travail de la recherche en train de se faire qu'il nous est donné de lire. La question de l'État était centrale dans son œuvre et transversale à tous ses travaux, et son actualité, à l'heure du développement de la gouvernementalité néolibérale, est brûlante. Par **UGO PALHETA***

La parution, au début de cette année, des cours prononcés par Pierre Bourdieu au Collège de France entre 1989 et 1992 a constitué un événement éditorial, et ce à plus d'un titre. Tout d'abord, cet ouvrage inaugure, dix ans exactement après le décès du sociologue, l'édition attendue de ses cours – non seulement dans cette institution où il avait été élu en 1981 mais également à l'EHESS où il a enseigné à partir des années 1970. Ensuite, il traite d'une dimension méconnue de la sociologie de Bourdieu, l'analyse de l'État, qui en constitue pourtant l'une des clés et fait de nouveau l'objet, depuis quelques années, d'âpres débats intellectuels et politiques, en raison notamment de ce qu'on pourrait nommer « la grande transformation néolibérale ». Enfin, parce que s'y donne à voir l'enseignant au moins autant que le chercheur, ces cours constituent une sorte de mode d'emploi pour qui souhaite s'orienter dans un héritage exigeant beaucoup de celles et ceux qui s'en réclament, du point de vue – double et indissociable chez Bourdieu – de l'élaboration théorique et du travail empirique.

Ce livre a en effet pour vertu essentielle de présenter la sociologie de Bourdieu non simplement comme *opus operatum*, c'est-à-dire sous la forme d'un ensemble de résultats auxquels parvient le sociologue au fil de son périple, mais peut-être surtout comme *modus operandi*, autrement dit comme sociologie en train de se faire, à la fois élaboration et rectification d'hypothèses, lecture critique de travaux relevant de disciplines variées (histoire, sociologie et économie notamment), compte-rendu d'enquêtes réalisées ou en cours (sur la haute fonction publique, sur les politiques du logement, etc.), ainsi que construction d'un modèle permettant de rendre raison de la formation de l'État (sous ses formes très diverses). Par ailleurs, la sociologie de l'État telle que l'a conçue Bourdieu dès l'amorce de ces cours se présente comme un travail permanent de rupture avec un sens commun, ordinaire ou savant, d'autant plus prégnant qu'il tend spontanément à fonctionner comme « sens d'État », fondé sur « l'amnésie de la genèse » de l'État – et partant sur l'oubli de son caractère arbitraire.

Nous avons pris ici le parti d'évoquer quelques dimensions de l'ouvrage qui, à défaut sans doute d'en constituer les traits les plus originaux, nous paraissaient susceptibles d'inviter un public plus large que celui des revues scientifiques à la lecture

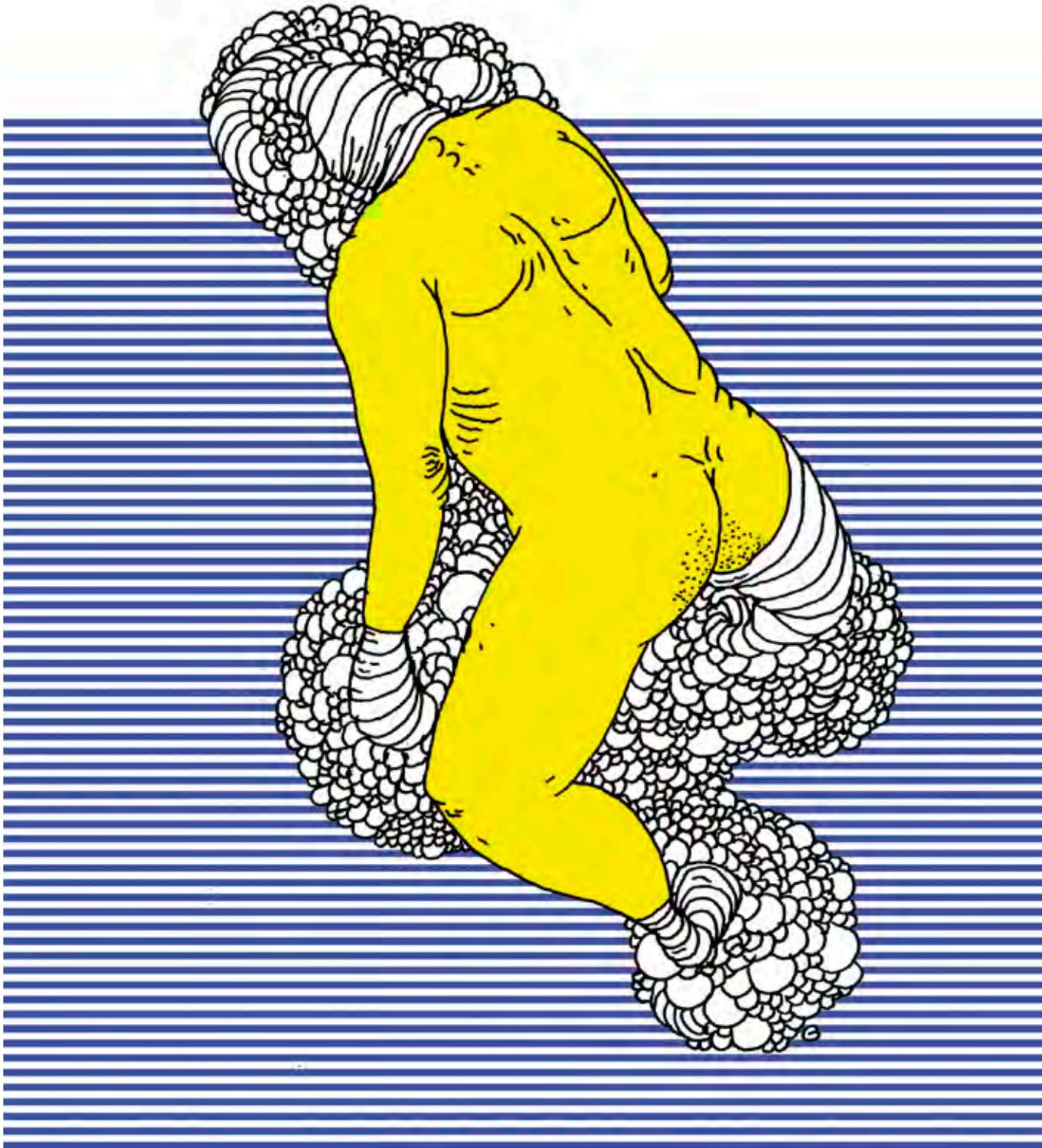
de ce livre, dont l'un des mérites est de donner à voir (et presque à entendre) un Bourdieu plus accessible que d'ordinaire. Pour cette raison, nous n'évoquerons guère la situation de ces cours sur l'État dans l'œuvre du sociologue, ou les polémiques multiples qui les parsèment avec des auteurs aussi divers que Norbert Elias, Karl Polanyi, Barrington Moore, Charles Tilly, Perry Anderson ou encore François Furet. Faire à ces deux aspects toute la place qu'ils méritent aurait exigé l'écriture d'un tout autre compte-rendu, et nous invitons donc les lecteurs désireux d'en apprendre davantage sur ces points à se reporter non seulement au court texte rédigé par les coordinateurs de l'édition de cet ouvrage¹ (p. 594-601), mais aussi aux vidéos (disponibles sur Internet) de la journée d'étude internationale autour de ces cours qui s'est tenue en janvier 2012 au Collège de France.

Conquérir l'État comme objet sociologique

S'il est si difficile de conquérir et de construire l'État comme objet sociologique, s'il apparaît « presque impensable » (p. 13), c'est que nous sommes tou-te-s – et les chercheurs-ses à un degré sans doute supérieur à la majorité de la population, du fait de leur dépendance très étroite au système d'enseignement – des « inventions d'État » (p. 185). À ce titre, la pensée de chacun d'entre nous se trouve profondément déterminée par des impensés d'État, eux-mêmes intériorisés tout au long de nos trajectoires dans des sociétés de part en part étatisées.

Cette dernière expression pourra d'ailleurs paraître étrange à ceux qui, empêtrés dans une tradition philosophique issue de Hegel, tendent à opposer « État » et « société civile », laissant entendre que ces concepts renvoient à des substances ontologiquement extérieures l'une à l'autre. L'un des acquis du travail de Bourdieu – dans le prolongement de celui de Michel Foucault – consiste justement à remettre en cause l'image d'un État dénoncé comme parasite par les uns ou loué comme providence par les autres, décrit comme « fort » dans le cas français ou « faible » dans le cas états-unien², mais généralement conçu comme un corps extérieur aux sociétés et s'imposant à elles du dehors (erreur que dénonçait déjà Engels dans *L'Origine de la famille, de la propriété privée et de l'État*).

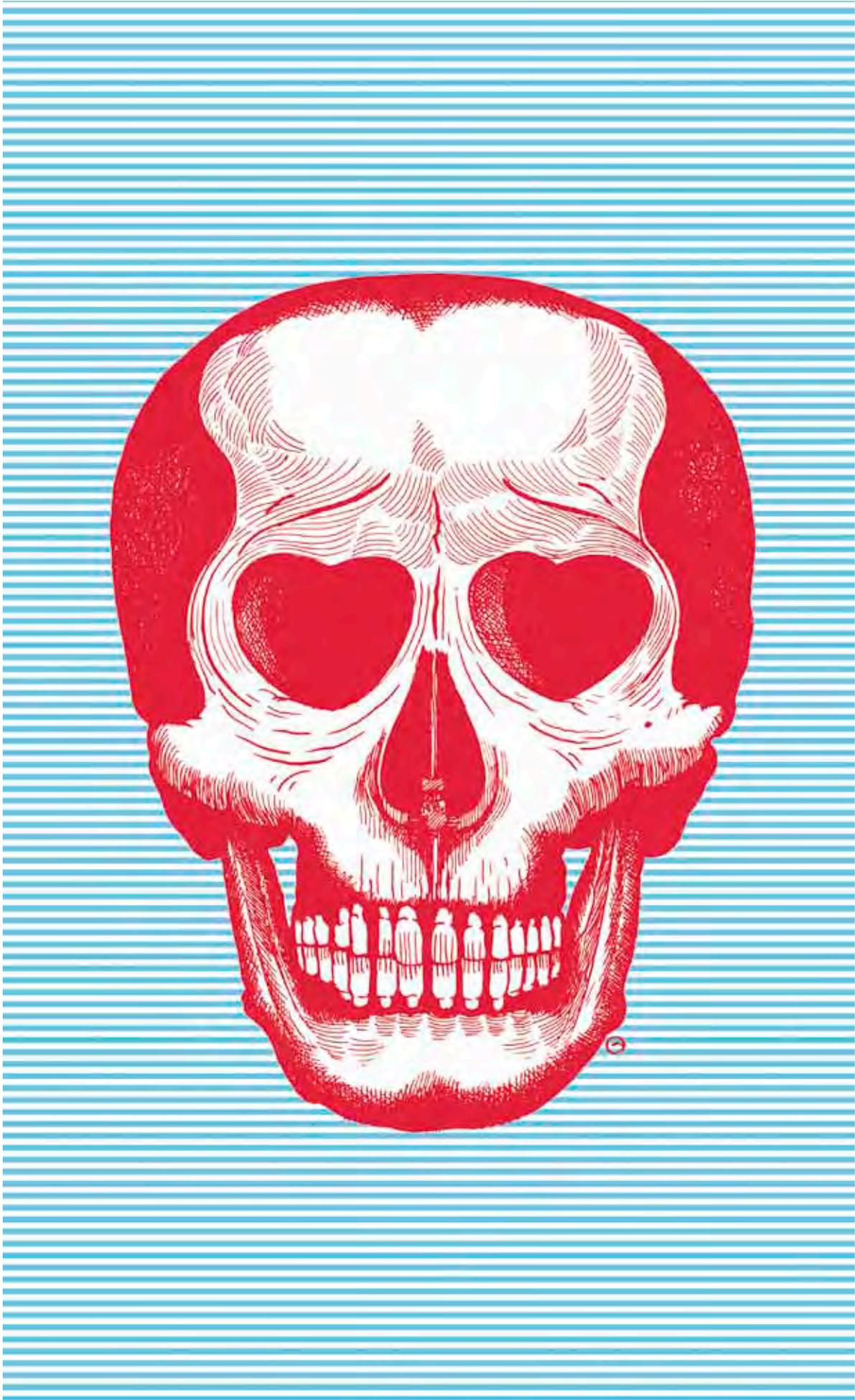
Le sociologue met également en garde contre une description de l'État qui se réduirait à l'inventaire de ses fonctions, que celles-ci soient conçues



– dans une veine fonctionnaliste – comme cohésives, permettant la concorde d'intérêts particuliers qui, sans son action, pourraient s'avérer contradictoires, ou, à la suite d'une grande partie de la tradition marxiste, comme essentiellement conservatrices, assurant de manière implacable et invariante le maintien de la domination d'une

classe sur une autre (p. 16-19). Penser l'État impose ainsi de déplacer un regard façonné par ces problématiques classiques afin de le saisir dans la complexité de son émergence, la multiplicité de ses formes et la variété de ses effets.

Au-delà, le travail de Bourdieu refuse de céder aussi bien à «*l'illusion de la constance du nominal*»



(p. 160), qui amène à se montrer aveugle aux transformations de l'État ou aux différences entre États, qu'à la tentation de le réduire à une pure illusion, qu'il suffirait de dissiper par les moyens de la polémique théorique ou d'une propagande réfléchie. Dans cette dernière vision, l'État ne serait qu'un mot d'esprit produit par tous ceux – chercheurs en sciences sociales compris – qui ont intérêt à produire la croyance dans l'État. Critique demi-habile, nous dit Bourdieu, puisque, s'en tenant au plaisir facile de la démystification, elle manque les effets bien réels associés à l'existence de l'État.

Car si le sociologue parle lui-même, à propos de l'État, de « *fantôme* », d'« *illusion* » (p. 25), de « *fiction collective* » (p. 19), ou encore de « *fétiche* » (p. 196), c'est en prenant au sérieux l'étrange propriété de cette fiction juridique, source d'« illusions dont les effets sont loin d'être illusoire³ » (« illusions bien fondées » au sens de Durkheim). Qu'il s'agisse des valeurs de « service public », auxquelles les fonctionnaires sont amenés à se conformer ou de l'« intérêt général », au nom duquel plaident ceux qui occupent (ou aspirent à occuper) des fonctions électives, mais également de la foi placée dans la valeur des titres scolaires ou de propriété, le démystificateur a toutes les chances de se mystifier lui-même s'il omet d'intégrer dans l'analyse les ressorts et les effets non illusoire de ces fétiches. Comme l'écrit Bourdieu, « *il s'agit donc pour moi d'étudier la création de ce créateur et garant de fétiches pour lesquels tout ou partie de la nation est prête à mourir* » (p. 196).

Vers une sociogenèse de l'État

Revenons à la question initialement posée par Bourdieu : comment penser l'État sans faire entrer, en contrebande, une pensée d'État ? La nécessaire restitution critique de « l'espace des problèmes », tel qu'il s'est constitué à propos de l'État dans les sciences sociales, ne saurait suffire. C'est pourquoi le sociologue, s'inspirant explicitement de Norbert Elias, va chercher dans l'analyse de la sociogenèse de l'État le moyen de se déprendre des évidences d'État.

Comprendre et suspendre, au moins par la pensée, l'emprise que peuvent exercer sur nous aussi bien les hiérarchies d'État (qu'on pense, par exemple, à la stratification très fine que produit tout système d'enseignement), que les actes d'État (ne serait-ce que l'encadrement temporel qu'assure l'établissement d'un calendrier) ou encore les rituels d'État (examens scolaires, formulaires administratifs, etc.), revient donc selon Bourdieu à mettre au jour les conditions historiques dans lesquelles a pu émerger, au sein de sociétés distinctes et sous des formes variables, quelque chose comme un « État ».

En effet, comme y insiste le sociologue à plusieurs reprises, « *dans les commencements, les choses obscures sont visibles – des choses qui, après, n'ont plus besoin de se dire parce qu'allant*

de soi » (p. 97). En revenant sur les processus de formation des États dans différents pays (en l'occurrence la France, l'Angleterre et le Japon), ce qui n'équivaut en rien chez Bourdieu à une vaine quête de l'origine, on a donc toute chance de rencontrer des situations historiques dans lesquelles l'emprise de l'État n'est que fragilement assurée et où se donnent à voir, de manière plus visible, les conditions de son action et de sa domination.

Constat apparemment banal mais auquel Bourdieu donne une importance inédite : toute politique publique, qu'il s'agisse de fiscalité, d'éducation, de logement, d'emploi ou de sécurité, suppose que soit acquise et assise la légitimité de l'État. Or, rien n'est moins évident selon le sociologue que cette légitimité (et les situations de crise de régime, ou d'hégémonie pour parler comme Gramsci, où se trouve contestée voire suspendue cette légitimité, nous le rappellent périodiquement) : « *comment se fait-il qu'on obéisse à l'État ? C'est au fond ça le problème fondamental* » (p. 231).

Si la fiscalité d'État, pour ne prendre que cet exemple, peut ne pas apparaître comme un « *racket* », ou plutôt si elle constitue une sorte de « *racket légitime* » (p. 206 et p. 323-324), c'est que l'État tel qu'il se présente aujourd'hui – du moins dans la plupart des pays riches – est le produit d'un processus d'accumulation primitive de capital symbolique. C'est ce processus qui lui permet d'apparaître non seulement comme une institution garante d'un ordre accepté, bon an mal an, par la grande majorité de la population, mais aussi comme une « *banque centrale de capital symbolique* » (p. 196 et 342)⁴.

Un tel processus d'accumulation symbolique a donc accompagné l'accumulation des ressources financières qui, grâce à la mise en place d'un appareil fiscal ayant peu à peu, à mesure qu'il s'intégrait à l'État, marginalisé les formes féodales de ponction fiscale, ont permis à l'État de se doter d'un appareil de coercition (armée, police, justice), une structure administrative et des services sociaux inégalement étendus selon les pays (plus précisément selon les rapports de forces sociaux qui les ont façonnés).

Se différenciant en cela de Norbert Elias ou Charles Tilly⁵ (voir le cours du 17 janvier 1991, où Bourdieu discute ces auteurs), il montre que la monopolisation de ressources fiscales et militaires ne suffit pas à comprendre l'émergence de l'État (et l'affirmation de son emprise). À la définition classiquement wébérienne de l'État, qui caractérise celui-ci comme l'instance sociale qui détient le monopole de la contrainte physique légitime, il convient d'adjoindre la dimension du symbolique (p. 300-324). L'État peut ainsi être défini comme l'institution qui revendique avec succès le monopole de la violence physique *et symbolique* légitime.

C'est donc trop peu d'affirmer que l'État assure la reproduction de l'ordre social existant par la violence ou la coercition. Car on risque alors de

« Comment se fait-il qu'on obéisse à l'État ? C'est au fond ça le problème fondamental ».

L'apport de Bourdieu consiste à mettre en relief la grande diversité des dispositifs par lesquels les fonctionnements ordinaires de l'État assurent, sans armes ni tapage, la domestication des dominé-e-s.

n'apercevoir l'action de l'État que dans les crises spectaculaires lors desquelles les classes dirigeantes, affrontées à l'effritement de la légitimité étatique, sont amenées à user de l'appareil de coercition pour réprimer des soulèvements populaires. Au contraire, l'apport de Bourdieu consiste à mettre en relief la grande diversité des dispositifs par lesquels les fonctionnements ordinaires et les routines de l'État assurent, sans armes ni tapage, la domestication des dominé-e-s et, beaucoup plus largement, la normalisation des comportements et la mise en ordre du réel.

L'État comme métachamp et la nation comme « invention d'État »

On n'accumule pas du capital symbolique comme on monopolise des ressources financières ou des moyens militaires. Se pose dès lors la question des formes prises par cette accumulation primitive de capital symbolique dont l'État est le produit, et des conditions qui l'ont rendu possible.

Bourdieu montre avec précision que la genèse de l'État renvoie à un double processus de formation et d'autonomisation : d'un champ du pouvoir, où ne s'opposent pas simplement des groupes mais, peut-être surtout, des modes de reproduction (familial ou à composante scolaire⁶) et des principes de légitimation (sang ou talent, tradition ou mérite) ; et d'un champ bureaucratique faisant intervenir des agents – en France la noblesse de robe, au Japon les samourais – qui ont partie liée avec la constitution de l'État et avec une logique alors en cours de constitution, celle du « public » (p. 78-109). Ayant acquis des compétences spécifiques (ou du moins des titres garantissant la possession de ces compétences) dans des institutions d'éducation qui ne formaient pas encore un système d'enseignement, ils se sont faits en faisant l'État.

Si donc l'État moderne, selon Bourdieu, ne constitue en rien un « bloc » et ne se réduit pas à un « corps » ou un « appareil » (pour reprendre le terme de Lénine dans *L'État et la révolution*), c'est qu'il désigne avant tout un *champ* qui s'est constitué peu à peu – dans des conditions historiques particulières et propres à chaque pays – comme univers partiellement autonome, doté de règles, d'enjeux, de ressources et de gratifications propres (p. 35-44). À ce titre, l'État est à la fois *objet* de luttes, qui ont notamment pour but de modifier les règles auxquelles les entrants doivent se soumettre ainsi que les limites du pouvoir d'État, et *traversé* de luttes au cours desquelles les protagonistes tentent de conserver ou de transformer le partage des ressources spécifiques que l'État propose.

Il apparaît donc en chaque moment comme le produit d'un double rapport de forces : en son sein évidemment (ce qui rend cruciale l'étude du champ bureaucratique), et vis-à-vis du dehors, c'est-à-dire de champs renvoyant à d'autres logiques et à d'autres principes de puissance (religieux, économique, militaire, etc.). Si l'État est au cœur des

stratégies des groupes dominants, qui tentent de monopoliser les ressources – matérielles et symboliques – qui lui sont associées, c'est que « *dans la mesure où il accumule en grande quantité différentes espèces de capital [économique, militaire, culturel, etc.], [l'État] se trouve doté d'un méta-capital qui permet d'exercer un pouvoir sur tout capital* » (p. 312).

Pouvoir sur les pouvoirs, l'État s'affirme donc comme « *métachamp* » (p. 312-313 et p. 489), support et produit d'une accumulation qui a notamment pris la forme d'une unification et d'une standardisation. Là où, par exemple, coexistaient une multiplicité de juridictions (seigneuriale, religieuse, corporative, etc.), l'émergence de l'État se traduit par l'unification et l'autonomisation progressives d'un champ juridique, et la substitution – par un exercice constant de codification – d'un droit impersonnel et rationnel (au sens où il répond à une exigence de cohérence interne) aux formes féodales de dépendance personnelle. De même, c'est à travers la construction non seulement d'une langue unifiée, avec entre autres l'imposition de normes lexicales et grammaticales, ainsi que l'édification d'un système d'enseignement national (p. 162-164), de l'école communale à l'université, que la langue française s'est imposée peu à peu, en dévaluant au passage comme particularismes et archaïsmes (« patois ») les multiples langues régionales (p. 191-194).

C'est en ce sens qu'en se constituant comme tel, l'État a fait la nation (et ce, comme il le montre, aussi bien en France, en Angleterre qu'au Japon). S'inscrivant dans la lignée des travaux de Benedict Anderson ou d'Eric Hobsbawm⁷, Bourdieu renverse un schéma qui demeure profondément intériorisé, notamment à travers l'action de conformation – morale et logique – accomplie par l'École, qui place au principe de la formation des États l'existence de nations culturellement unifiées, occupant un territoire donné et se dotant d'un État pour assurer leur protection (voir les cours du 31 janvier et du 5 décembre 1991). Au contraire, ces « communautés imaginaires » (Benedict Anderson) que constituent les nations doivent être comprises non comme le fondement sous-jacent des processus de formation étatique mais comme un produit de ces processus.

Bourdieu insiste ainsi sur ce corollaire crucial de la formation des États, aujourd'hui bien documenté : la construction d'une culture nationale (l'*englishness* étudiée par l'historien Edward P. Thompson par exemple) est « *un artefact construit de toutes pièces par des lettrés* » (p. 249), se fondant en particulier sur un processus d'unification linguistique dont il importe de restituer la genèse. Le travail de Shlomo Sand à propos de l'État d'Israël⁸ – mais la chose est au moins aussi vraie, sous des formes évidemment distinctes, pour la France, l'Angleterre ou le Japon – illustre au passage la capacité des États, notamment par



l'action de leurs systèmes éducatifs, à obtenir de leurs sujets l'oubli de ce que Bourdieu nomme «*l'arbitraire des origines*» et leur adhésion à des cultures nationales soigneusement naturalisées.

Si l'œuvre considérable de Bourdieu n'en finit pas d'inspirer de nombreux travaux dans des champs de recherche extrêmement variés de l'ensemble des sciences sociales, c'est que sa sociologie apparaît en prise avec des enjeux cruciaux propres aux sociétés contemporaines ; qu'on pense au devenir de l'État dit «*social*» ou «*providence*» ou à la question du pouvoir symbolique permettant de légitimer des inégalités qui ont recommencé à croître dans la plupart des pays industrialisés à partir des années 1980.

Les cours de Bourdieu sur l'État constituent ainsi un efficace vaccin contre les oppositions schématiques – entre État et société civile, État fort et État faible – qui ont largement structuré la sociologie de l'État pendant des décennies. Mais ils posent également des jalons pour étudier d'une manière renouvelée les rapports entre État et marché, souvent réduits à des relations de stricte extériorité sinon d'opposition⁹. Or, une telle réduction amène une partie de la gauche de la gauche à se contenter d'en appeler à davantage d'État et lui interdit de penser le rôle hautement actif de l'État, ou du moins de certains secteurs de l'État¹⁰, dans ce qu'on a appelé plus haut la «*grande transformation néolibérale*».

En ce sens, le problème qui se pose à celles et ceux qui refusent le monde tel qu'il va n'est pas

de fixer *in abstracto* la part idéale d'État ou de marché (avec comme indicateur sommaire la part des dépenses publiques dans le PIB). Car non seulement la mise en marché, ou plus précisément la construction et la structuration par l'État de marchés, peut parfaitement coïncider avec une emprise accrue du pouvoir d'État¹¹ ; mais, à l'inverse, l'histoire du xx^e siècle nous a enseigné, de la manière la plus dramatique qui soit (salissant au passage les idéaux d'émancipation portés par le socialisme révolutionnaire), que l'étatisation de l'économie et de la société n'est en rien synonyme d'appropriation populaire et démocratique, et peut même aboutir à son contraire.

La sociologie de l'État invite donc à poser l'épineuse question politique des formes, ainsi que des conditions d'émergence et d'exercice, d'un pouvoir public qui se donnerait pour objectif de « faire progresser l'universel » (pour reprendre les termes de Bourdieu) sans favoriser la montée d'une minorité « éclairée » prétendant, au nom d'un savoir rationnel dûment certifié par l'État, assurer l'« administration des choses » (pour reprendre la célèbre et malheureuse formule de Saint-Simon, reprise à leur compte par Marx et Engels). À l'évidence, cette double exigence n'est pas soluble dans l'appel à une simple réforme des institutions qui laisserait inchangée la structure même de l'État en tant que « pouvoir placé en apparence au-dessus de la société » (Engels). Elle suppose au contraire un renversement autrement radical de la manière dont sont conçus les mécanismes de prise et d'exécution des décisions, mettant à l'ordre du jour la délibération et l'intervention populaire à tous les niveaux. ■

NOTES

- 1. Patrick Champagne, Rémi Lenoir, Franck Poupeau et Marie-Christine Rivière, auxquels il importe au passage de rendre un hommage appuyé pour le travail considérable réalisé, non seulement du point de vue du texte lui-même que de tous les indispensables à-côtés (index des noms et des notions, copieuse bibliographie, notes de bas de page, intertitres nombreux), qui font de ce livre un outil à la fois précieux et d'un usage commode. ■ 2. Cette distinction est d'ailleurs critiquée aujourd'hui pour son européisme sous-jacent. Voir par exemple Desmond King et Robert C. Lieberman, « L'État aux États-Unis : nouvelles perspectives de politique comparée. Pour en finir avec le mythe de l'État "faible" », *Revue française de sociologie*, vol. 52, n° 3, 2011. ■ 3. Pour reprendre une expression issue des travaux menés par Pierre Bourdieu et Jean-Claude Passeron sur l'École. Voir : *La Reproduction*, Paris, Minuit, 1970. ■ 4. Sur ce concept, voir également : Pierre Bourdieu, *Les Méditations pascaliennes*, Paris, Seuil, 1997, p. 344. ■ 5. Norbert Elias, *La Dynamique de l'Occident*, Paris, Pocket, 2003 [1939] ; Charles Tilly, *Contrainte et capital dans la formation de l'Europe, 990-1990*, Paris, Aubier, 1992 [1990]. ■ 6. Sur cette opposition, voir : Pierre Bourdieu, *La Noblesse d'État*, Paris, Minuit, 1989. ■ 7. Voir Benedict Anderson, *L'Imaginaire national. Réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*, trad. de P.-E. Dauzat, Paris, La Découverte, 1996 [1983] ; E. Hobsbawm, *Nations et nationalisme depuis 1780*, Paris, Gallimard, 1992 [1990]. ■ 8. Voir Shlomo Sand, *Comment le peuple juif fut inventé*, trad. de S. Cohen-Wiesenfeld et L. Frenk, Paris, Fayard, 2008. ■ 9. Sur les limites d'une telle opposition, voir le chapitre que Bourdieu a consacré à la construction étatique du marché de la maison : *Les Structures sociales de l'économie*, Paris, Seuil, 2000, p. 113-153. ■ 10. Sur ce point, voir notamment : Saskia Sassen, *Critique de l'État*, Paris, Demopolis/Le Monde diplomatique, 2009. ■ 11. Pour un exemple de ce phénomène en matière scolaire, voir : Pierre Clément, Guy Dreux, Christian Laval et Francis Vergne, *La Nouvelle École capitaliste*, Paris, La Découverte, 2011.

QUESTIONS À FRANCK POUPEAU À PROPOS DE *SUR L'ÉTAT* DE PIERRE BOURDIEU

François Athané : Vous êtes un des responsables de la publication de *Sur l'État*. Pourquoi avoir choisi de publier les cours de ces années-là, avec ce thème de l'État, plutôt que d'autres ?

FP : Ce livre marque l'aboutissement d'un cycle de recherches sur les formes du pouvoir, enclenché dans les années 1970 avec les enquêtes sur le patronat, le haut clergé, les mondes intellectuels et académiques, les grandes écoles, etc. Il y a aussi le début des enquêtes de Bourdieu sur la maison, qui est une analyse du champ bureaucratique et de ses relais locaux, dans un domaine spécifique d'impulsion de politiques publiques et de régulation d'un marché (le marché immobilier) qui n'existerait pas sans l'État. Et puis, c'est le lancement de *La Misère du monde*. Il

y a surtout l'écho de tous ses travaux sur le capital symbolique, menés depuis les enquêtes sur les paysans algériens et béarnais, et qui sont réinvestis dans les cours, pour comprendre la logique d'unification impulsée par l'État dans divers domaines. En effet, Bourdieu s'inspire du fonctionnement des maisons kabyles et béarnaises pour comprendre, grâce à un modèle assez subtil, la logique de fonctionnement de la « maison du roi ». Et cette notion de capital symbolique lui permet de marquer sa différence avec Weber et Elias (dont il prolonge pourtant l'intention) : l'État ne se définit pas seulement par le monopole de la violence physique, mais aussi par la violence symbolique.

L'oral permet de mêler tous ces fils, ce qui serait peu concevable dans la rédaction d'un livre. C'est mon hypothèse

pour expliquer que Bourdieu n'ait pas fait « son » livre sur « l'État ». Comme s'il s'autorisait à l'oral des choses qu'il n'aurait pas faites à l'écrit, parce que moins contrôlées. C'est ce qui rend à mon sens ce cours fascinant, et qui a changé déjà pas mal la perception que nombre de lecteurs, sociologues ou non, avaient de Bourdieu.

FA : Qu'est-ce que ce livre peut apporter de neuf à ceux qui s'intéressent à l'œuvre de Bourdieu ?

FP : Dans le travail éditorial, nous avons cherché à conserver le caractère oral : la parole est plus libre, moins censurée qu'à l'écrit. Bourdieu le signale plusieurs fois, tout en soulignant la difficulté de transmettre ses analyses à un public très hétérogène. Il lui faut parler pour des

«collègues» sociologues comme pour des «non initiés» à la discipline. D'où l'effort de pédagogie, d'explicitation non seulement de ses arguments et de ses thèses, mais aussi de sa démarche, de sa stratégie de recherche, de son programme scientifique. Il y a ainsi des pages inédites sur ce que signifie construire un modèle de la genèse de l'État, au croisement de l'histoire, de la philosophie politique et de la sociologie, qu'on ne trouverait pas dans un livre. De longs développements réflexifs sur des enquêtes passées, qui en dévoilent les ressorts et les subtilités.

Ce que l'on voit dans ces cours, c'est avant tout la transmission d'un *métier*, c'est-à-dire d'un ensemble de schèmes pratiques pour l'analyse, qui consistent en techniques à la fois empiriques et abstraites (aborder l'État à partir des calendriers, des commissions, etc., et frotter ces «petits objets» à de «grandes théories» sur l'État), en comparaisons parfois inattendues (la maison kabyle et la maison du roi, etc.), ou en associations d'idées qui en disent parfois plus qu'un long développement. C'est aussi la découverte d'auteurs inconnus, souvent pas encore traduits en français – E. P. Thompson, E. Kantorowicz, S. Hanley, E. Laumann, M. Douglas, J. Strayer, G. Steinmetz, etc. (il suffit de consulter la bibliographie finale pour se faire une idée de l'étendue des connaissances brassées). On entend parler à la fois de P.-E. Will, professeur au Collège de France et spécialiste de la Chine ancienne, et de la réforme de l'orthographe qui a lieu au même moment en France ; de H. Brunner sur la crise de l'État égyptien antique qui éclaire le «malaise des banlieues» en proie au retrait de l'État, etc. ; on pourrait multiplier les exemples.

Ce cours est l'occasion, pour les lecteurs, étudiants ou non, savants ou autodidactes, qui n'ont pas suivi son enseignement, d'entrer dans un rapport pédagogique un peu particulier, qui n'a rien à voir avec

l'inculcation d'un dogme, mais qui fonctionne comme vecteur d'émancipation. Bourdieu, c'est des livres, des théories, c'était aussi un enseignement vivant, qui tirait un peu tout le monde vers le haut.

FA: Dans la décennie qui a suivi ces cours au Collège de France, Pierre Bourdieu, on le sait, a multiplié les engagements politiques. Dans quelle mesure ces prises de position ont-elles été nourries, en amont, par cette recherche sur l'État?

*FP: À la fin du cours, alors qu'il travaillait à l'enquête collective publiée en 1993 sous le titre de *La Misère du monde*, on voit Bourdieu faire de plus en plus de références à ce qu'il considérait comme une «démission de l'État», une déconstruction non seulement des services publics et des politiques sociales, mais de l'idée même de «public», et de l'idéal d'universalité qui avait germé, à travers des siècles de luttes de concurrence, de monopolisation et d'accumulation de capital bureaucratique, dans la construction de l'État. Le processus néolibéral était en cours en France, après l'Amérique du Sud, le Royaume-Uni ou les États-Unis. à partir des effets sociaux souvent catastrophiques que les enquêtes qu'il menait avec ses collaborateurs révélaient (le désarroi, sinon le malheur, des travailleurs sociaux ou des enseignants ; le désespoir des ouvriers ou des paysans confrontés à un effondrement de leurs univers, et à une profonde crise de leurs modes de reproduction, voire de survie, etc.), il mettait l'accent sur une lutte interne au champ du pouvoir, entre «la main gauche» et la «main droite» de l'État, incarnée par l'opposition entre les ministères «dépendants» et «financiers».*

On trouve au final l'intuition que les politiques libérales sont moins une disparition de l'État qu'une transformation de l'État, de ses modes de gestion administratifs et de contrôle des populations. C'est le sens de son enquête sur la

maison individuelle, menée au tournant des années 1980-1990. Elle est beaucoup utilisée lors de la première année du cours. Elle montre comment l'application des politiques libérales en France (le passage de l'aide à la pierre à l'aide à la personne, qui a favorisé l'essor des pavillons à crédit) a été impulsée, de l'intérieur même de l'État, par des commissions et des hauts fonctionnaires qui devaient tout à l'État et qui n'ont cessé d'en limiter les capacités d'action ou l'ambition universalisante (dont les services publics sont un aspect) qui avait pour partie orienté sa constitution. De ce point de vue, le cours sur l'État montre la prise de conscience, à travers des analyses indissociablement empiriques, historiques et mêmes théoriques (la relecture de certains modèles génétiques, Elias, Eisenstadt, Anderson, Tilly, Corrigan et Sayer, etc.) d'une profonde transformation à l'œuvre dans l'ensemble du monde social – et dont nous sommes encore en train de subir les effets, face à des politiques publiques et financières dont on a pu et dont on peut constater, aujourd'hui bien plus encore hélas que du vivant de Bourdieu, les effets désastreux.■

(La suite de cet entretien peut être lue en ligne sur le site de la revue.)

**POUR VOUS ABONNER
À LA **RdL** RENDEZ-VOUS SUR
WWW.REVUEDESLIVRES.FR**

LE RÊVE FRANÇAIS: ANGELA DAVIS À PARIS

ANGELA DAVIS, militante des droits civiques, théoricienne radicale, membre des Black Panthers et du Parti communiste américain, symbole de la lutte contre toutes les formes de domination, elle a su, grâce à sa lutte contre le système carcéral américain, se faire une place unique dans l'imaginaire de gauche de la fin du xx^e siècle. En revanche, bien peu nombreux sont ceux qui connaissent son parcours intellectuel avant son incarcération, la manière dont elle a forgé ses armes politiques et philosophiques. Pour nous, **ALICE KAPLAN*** retrace les années déterminantes qu'elle passa à Paris: étudiante en français, dans une France sortant péniblement de la guerre d'Algérie et encore plombée par son passé collaborationniste, Angela Davis y découvre le Nouveau roman, l'existentialisme, la philosophie, Herbert Marcuse, mais aussi, à distance, les avancées et les violences de la lutte pour les droits civiques. L'histoire de la passion française d'une femme qui ne renonça jamais à conjuguer travail intellectuel et urgence politique.

Écrivaine et historienne, spécialisée dans la littérature française du xx^e siècle, **Alice Kaplan*** est la fondatrice du Duke Center for French and Francophone Studies. Certains de ses ouvrages ont été traduits en français, dont *Intelligence avec l'ennemi: le procès Brasillach* (Paris, Gallimard, 2001). Elle vient de publier *Dreaming in French: The Paris Years of Jacqueline Bouvier Kennedy, Susan Sontag, and Angela Davis* (Chicago, University of Chicago Press, 2012).

Welcome, les Noirs américains. À mort, les Arabes.

«*Tout ce que les Noirs ont à faire, c'est de faire semblant de venir d'un autre pays*», écrit Davis dans son autobiographie. Ou *d'aller* dans un autre pays. Davis se rendit à Paris après sa première année à l'université de Brandeis. Elle avait travaillé sur le campus et à New York pour financer un voyage à Helsinki, où se tenait le Festival mondial des jeunes et des étudiants, et elle devait d'abord retrouver des amies à Paris.

En 1962, l'éducation politique d'Angela Davis progresse à grands pas. À Elizabeth Irwin, elle avait vécu chez le révérend William Howard Melish, qui était engagé dans une longue bataille avec le diocèse épiscopal pour pouvoir garder sa chaire après avoir défendu les victimes du maccarthysme et fait partie d'une association pour l'amitié entre les États-Unis et l'Union soviétique. Davis fit également partie d'un groupe d'étudiants appelé Advance, qui comptait dans ses rangs Bettina Aptheker, la fille d'Herbert Aptheker, historien et père intellectuel du communisme états-unien. Elle avait choisi Brandeis parce que l'établissement était réputé pour sa faculté de théorie sociale, où travaillaient Herbert Marcuse et Philip Rieff, l'ex-mari – plus conservateur – de Sontag. Rien n'aurait pu cependant préparer Davis, même sa lecture de Sartre, de Camus et de Beauvoir, aux premières semaines qu'elle allait passer à Paris.

Comme Sontag, Davis trouva son premier logement à Paris dans un hôtel du Quartier latin. Une grève en gare du Nord lui fit rater son rendez-vous avec son amie Harriet Jackson, de Birmingham, mais elles réussirent à se retrouver par le bureau d'American Express, qui, depuis qu'il servait de boîte à lettres, dès avant la guerre, pour les États-Unis à l'étranger, était devenu une sorte d'ambassade informelle pour les jeunes. Jackson et Davis s'installèrent dans la chambre de bonne qu'une amie de Jackson louait pour l'été. Elles partagèrent cet espace exigu avec Florence Mason, une

amie d'Elizabeth Irwin, également était membre d'Advance.

L'indépendance officielle de l'Algérie fut célébrée dans les rues de Paris le 5 juillet 1962: des cafés servaient des couscous gratuits; partout flottaient le vert et le blanc du nouveau drapeau algérien. Le gouvernement français essaya d'interdire les manifestations de joie de ce jour, redoutant des violences entre les Algériens et les partisans de l'OAS. L'indépendance algérienne n'avait fait que renforcer la détermination de l'OAS. Les semaines précédant la fête de l'indépendance, le *Herald Tribune* rapportait que des cafés musulmans à Paris avaient été «*arrosés au pistolet et à la mitrailleuse depuis des voitures roulant à petite allure*» et liées à l'OAS. En mai, un homme de vingt ans, en camouflage de parachutiste, s'était mis à sa fenêtre, rue de Sontag, pas très loin de la chambre de Davis, et avait arrosé la rue de balles.

L'été 1962, des populations venant d'Algérie arrivaient en masse à Paris: des soldats français libérés de leurs obligations militaires, des Algériens d'origine européenne qui fuyaient le pays depuis un an au rythme de 5 000 par jour, et des travailleurs algériens qui affluaient par centaines de milliers, au moment où leur pays sortait de sa guerre d'indépendance, pour essayer de gagner leur vie en France. Certains de ces travailleurs espéraient une pleine intégration, d'autres entendaient rentrer au pays avec au moins une formation. Davis remarqua bien entendu les Algériens dans la rue, mais les premiers immigrés dont elle fit la connaissance furent une mère célibataire venue de la Martinique et ses quatre enfants. La famille vivait à quelques pas de Davis et de ses amies, dans une chambre aussi petite que la leur.

Contrairement aux musulmans vivant en Algérie, qui, pour avoir la citoyenneté française, devaient en faire formellement la demande, même à l'époque où l'Algérie était encore une colonie française¹, les habitants des trois départements d'Outre-mer qu'étaient la Martinique, la

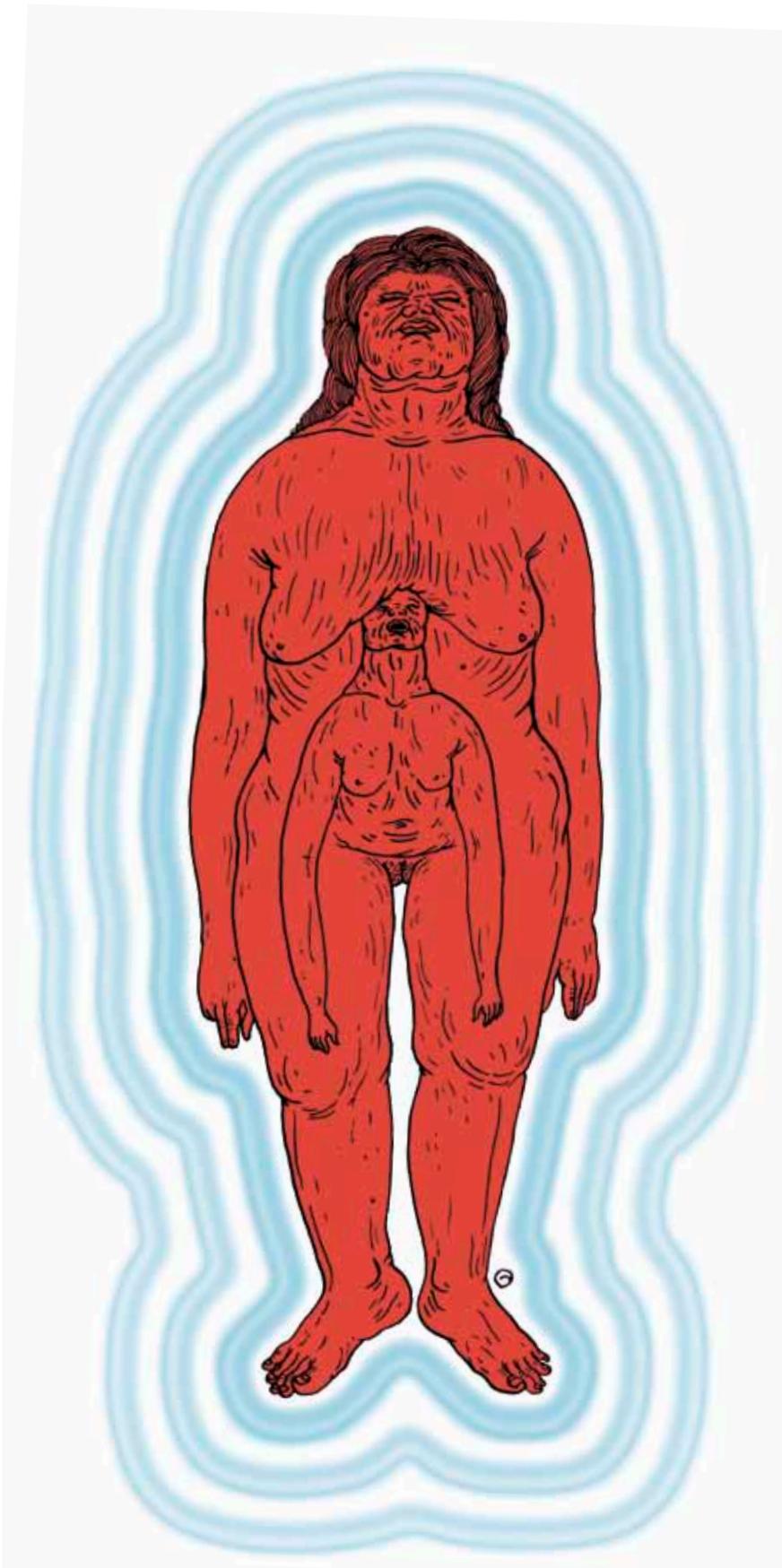


Guadeloupe et la Guyane française étaient citoyens français de plein droit. Le prestige intellectuel et littéraire de la France de la première moitié du xx^e siècle doit beaucoup à une petite élite d'émigrés antillais, aux premiers rangs desquels l'administrateur colonial et romancier René Maran (1887-1960), né en Martinique et formé à Bordeaux, qui reçut en 1921 le prix littéraire français le plus prestigieux, le prix Goncourt, et le poète Aimé Césaire (1913-2008), martiniquais lui aussi, boursier des meilleures écoles de Paris, qui créa le mouvement de la négritude et devint l'un des grands critiques de la colonisation à l'Assemblée nationale.

Les pauvres de Martinique immigrèrent en France dans les années 1950, à un rythme lent mais régulier, pour échapper à la misère qui accompagnait la mécanisation des plantations et le déclin de l'industrie du sucre. Leur nombre atteignit un sommet quand le gouvernement français créa un bureau pour encourager les migrations des territoires d'Outre-mer afin de fournir une main-d'œuvre bon marché à l'économie de la France métropolitaine, en plein essor depuis la guerre. La mère martiniquaise voisine de Davis faisait partie

de cette vague de migrants qui allaient occuper les emplois peu qualifiés du secteur des services, délaissés par les Françaises de métropole.

D'aucuns ont souvent soutenu – non sans prendre leurs désirs pour des réalités – que les Antillais noirs et francophones vivant en France se considéraient comme pleinement français et n'avaient aucun sentiment d'identité raciale, comme si la citoyenneté était une protection suffisante contre les discriminations. Certes, la citoyenneté n'est pas un privilège négligeable, mais la discrimination opère de façon complexe, en fonction des classes sociales, du contexte, des liens sociaux, de la couleur de peau, même quand la citoyenneté est là. La guerre d'Algérie avait fait naître en France une haine si profonde des Arabes et des Berbères d'Algérie que le mot « algérien » était devenu une identité négative, une tenace étiquette de haine plaquée sur toute personne de couleur. Un grand nombre de Martiniquais ont la même complexion hâlée que certains Algériens d'ascendance arabe, et la Martiniquaise voisine de Davis revenait le soir chez elle avec « *des histoires horribles où on l'avait prise pour une Algérienne* ».



Cette situation fut un réveil difficile pour la jeune Africaine-Américaine qui, pendant sa première année à Brandeis, avait assisté à une conférence de James Baldwin, dont on aimait à dire qu'il avait découvert la liberté à Paris. Aussi est-il important, pour comprendre le rapport de Davis à la France en tant que femme, étudiante et, plus tard, philosophe et théoricienne de la révolution,

de rappeler le pouvoir mythique que la France exerçait sur les Noirs aux États-Unis. Après les deux guerres mondiales, des soldats africains-américains étaient restés en France et avaient refait leur vie dans un pays qu'ils trouvaient bien plus accueillant que le leur. La France avait des égards tout particuliers pour les écrivains et les artistes noirs, et Paris, dans les années 1950 (comme dans les années 1930), avait été le pays de Baldwin, de Wright, de Himes et de Joséphine Baker (devenue citoyenne française dans les années 1930, et qui fut par la suite membre de la Résistance). Saint-Germain-des-Prés dansait au son du be-bop, et, grâce au poète et trompettiste Boris Vian, Miles Davis et Dizzy Gillespie étaient reçus en vedettes dans les boîtes de nuit de la ville. C'est Wright qui a enseigné à Simone de Beauvoir les fondements de ce que W. E. B. Du Bois a appelé « *la double conscience* » raciale, une idée qui allait devenir une référence centrale du *Deuxième sexe*. Beauvoir parlait d'écran, à savoir du sentiment que peut avoir une femme de « jouer » (*perform*) pour des hommes, comme Du Bois parlait du « voile » ou Fanon et la jeune Davis de « masque blanc ». Mais les artistes noirs à Paris étaient agacés par la manière dont le fétichisme de la culture noire américaine avait fini par créer un autre masque. Baldwin avait coutume de raconter qu'il aurait bien voulu écrire une histoire pour les lecteurs français qui se serait intitulée *Je ne joue pas de la trompette*.

Les expatriés noirs américains débattaient de ces questions dans les mêmes cafés où Burroughs, Sontag et d'autres s'étaient réunis quelques années plus tôt : le *Monaco*, près de l'appartement de Wright, rue Monsieur le Prince, et le *Tournon*, près du Jardin du Luxembourg, où venait fidèlement Baldwin, et qui était le premier port d'attache des intellectuels africains-américains à Paris. Davis, lors de son premier séjour d'été à Paris, venait de finir sa première année de faculté, et ses liens avec ce monde dataient d'une dizaine d'années. Mais ce qui dérangeait le plus ces écrivains et ces intellectuels était aussi visible pour l'étudiante de Brandeis que « *les slogans racistes griffonnés sur les murs de la ville et menaçant de mort les Algériens* ». « *J'ai principalement vécu au milieu des misérables*, écrivait Baldwin à propos de ses premières années d'expatrié, *et, à Paris, les misérables sont algériens.* » Quiconque connaissait les deux contextes nationaux ne pouvait ignorer cette analogie évidente : la lutte des Algériens arabes pour l'indépendance, après plus d'un siècle de séparation et d'inégalité, était comparable, à de multiples égards, à la situation des Noirs américains qui luttèrent pour leur libération dans le Sud des États-Unis. À propos de la manifestation pour les Algériens à laquelle elle participa en juillet 1962, place de la Sorbonne, Davis écrit que « *quand les flics l'ont dispersée avec leurs puissants jets d'eau, ils étaient aussi mauvais que les flics réacs de Birmingham* ».

qui accueillait les Freedom Riders avec leurs chiens et leurs lances à eau. »

L'attentat de Birmingham :

Le Herald Tribune et Paris Match

À l'automne 1963, la République algérienne démocratique venait d'avoir un an quand Davis et quarante-cinq autres étudiantes partirent en France suivre le programme d'études d'un an du Hamilton College. Après ce qu'elle avait appris sur le racisme en France l'été précédent, on peut s'étonner qu'elle ait choisi de revenir à Paris pour une année universitaire complète. Le mythe de la France comme refuge contre le racisme sévissant aux États-Unis avait peut-être cédé la place dans son esprit au sentiment que la France était un empire vaincu, où l'on pouvait mener de nouvelles luttes de libération, et où elle aurait accès aux travaux des penseurs qui étudiaient le phénomène de la décolonisation dans une perspective internationaliste. Depuis 1956, Sartre, son auteur favori, avait donné aux *Temps modernes* plusieurs articles sur la torture, le colonialisme et le droit de l'Algérie à l'indépendance. En 1961 il avait écrit la préface des *Damnés de la terre*, de Fanon, et son appartement de la rue Bonaparte avait fait l'objet d'un attentat à la bombe de l'OAS, dans l'une des dernières tentatives de l'organisation secrète pour conserver l'Algérie à la France.

Mais Davis avait une raison bien plus profonde pour revenir à Paris. Elle venait, à 20 ans, de

prendre le français comme matière principale. Grande lectrice de philosophie et de littérature, c'était une étudiante sage, autonome et disciplinée. Elle était moins attirée par le Sartre engagé que par le romancier, le dramaturge et surtout le philosophe. En plus des pièces et des romans, elle avait étudié en autodidacte *L'Être et le Néant*. À Brandeis, elle avait rencontré un étudiant allemand, Manfred Clemenz, qui lui avait fait découvrir d'autres œuvres de philosophie. Ils s'étaient fiancés et il était rentré en Allemagne. Certaines filles du programme soulignent que Davis était aussi partie en France pour se rapprocher de lui.

Quant à sa propre éducation politique, elle était toujours en cours. Davis était encore du côté théorique de la *praxis*. Pour son ami Howard Bloch, un étudiant de l'université d'Amherst participant au programme Hamilton, c'était un modèle intellectuel : une étudiante sérieuse mais qui ne prenait pas au sérieux son savoir. Voici ce que Christie Sagg, étudiante du Wells College, dans une petite ville du Vermont, écrivait à ses parents à propos de la compagne de chambre qui lui avait été attribuée, après qu'un membre de l'équipe de Hamilton lui eut demandé si elle ne voyait pas d'objection à partager sa chambre avec une Noire : « *C'est une fille tout à fait exceptionnelle. Elle parle français mieux que je ne saurai jamais le parler, lit « furieusement » l'allemand parce que son fiancé est allemand, et a une conversation des plus intéressantes. Elle est plus mûre que nous toutes, probablement parce*

LA SÉGRÉGATION, SON SOUVENIR D'ENFANCE

Sallye Davis, la mère d'Angela, était militante autant qu'institutrice. Elle travailla pour le Congrès des jeunes Noirs du Sud, qui militait pour le droit de vote dans le Sud du pays depuis les années 1930. Elle fit du lobbying auprès de ses propriétaires pour qu'ils installent l'eau courante et des toilettes dans l'immeuble où Angela allait naître. Les Davis faisaient partie des familles africaines-américaines qui purent acheter un logement dans un immeuble voisin d'un quartier blanc. Leur quartier était surnommé « Dynamite Hill », à cause des bombes placées là par les ségrégationnistes. (Il y eut, entre 1957 et 1962, une cinquantaine d'attentats à la bombe non élucidés à Birmingham.) Angela, la fille aînée de Franck et Sallye, alla dans une école ségréguée à laquelle elle reconnaît le mérite de lui avoir enseigné les rudiments de l'histoire noire, absente du programme des

écoles blanches de l'Alabama. Elle a su très tôt qu'elle voulait apprendre le français, et comme il n'y avait pas de professeur de français dans son école, elle s'est procuré un livre de grammaire et l'a étudié seule, avant d'enseigner la langue à d'autres enfants en veillant à garder sur eux une leçon d'avance.

Au milieu des années 1950, Sallye Davis s'inscrivit dans une classe d'été de la NYU pour suivre un master, et elle emmena ses filles avec elle à New York. Angela put goûter à de nouveaux privilèges : les zoos, les parcs et les plages étaient accessibles aux Noirs ; on pouvait jouer avec des enfants blancs, noirs ou portoricains, et s'asseoir dans le bus derrière le chauffeur. Le retour à Birmingham fut un réveil douloureux. Elle entendit parler d'un couple qui, parce qu'il était mixte, ne pouvait pas trouver d'endroit où loger et apprit,

choquée, la disparition du père de son amie Harriet, James Jackson : il avait travaillé pour le Parti communiste, et était obligé de se cacher. Dans le monde de ses parents, les pressions conjuguées de la race, de l'activisme politique et de la ségrégation étaient telles que Davis devint une experte en lecture des signes : elle voyait les « *enfants blonds et leurs mères à l'air méchant se pressant autour du guichet du cinéma où elle n'avait pas le droit d'entrer* » ; les mots « *Colored* » et « *White* », déchiffrés bien avant les phrases de Dick et Jane du manuel d'apprentissage de la lecture ; la ligne de démarcation entre sa maison et le quartier blanc, de l'autre côté de la rue. La ségrégation, dirait-elle des années plus tard dans une interview télévisée en France, n'était pas un souvenir d'enfance parmi beaucoup d'autres ; c'était *son* souvenir d'enfance.

A. K.

En relisant aujourd'hui cet article du *Herald Tribune*, on comprend jusqu'où pouvait aller l'incompréhension des Blancs, notamment dans la grande presse.

qu'elle est allée deux ans à l'école à New York avant d'aller à Brandeis, et que c'est son second séjour en Europe.»

Avant de s'installer à Paris, les étudiantes de Hamilton commencèrent leur année par un séjour de six semaines à Biarritz. À l'époque de Napoléon III, Biarritz était la villégiature d'été favorite des riches familles anglaises et russes. Dans les années 1960, du fait de la forte popularité de la Côte d'Azur, la ville était passée de mode. Ce n'était plus qu'une halte pour les touristes en route vers l'Espagne. Pour le groupe de Hamilton, Biarritz fut synonyme de révision de grammaire et de devoirs à la maison. Stagg et Davis y séjournèrent chez une veuve chaleureuse, Mme Salemi, qui les conduisit en Espagne faire du shopping et leur préparait des repas variés deux fois par jour. Avant le dîner, elle leur portait le plat dans leur chambre pour qu'elles le goûtent et donnent leur approbation.

Le 16 septembre 1963, Davis tomba sur un exemplaire du *Herald Tribune*. Ce journal était autant une institution états-unienne en France que le bureau de l'*American Express* ou la librairie anglophone Shakespeare & Co. Lire le *Trib* était un moyen, depuis l'étranger, de remettre un pied chez soi. Ce que Davis lut ce jour-là, en une d'abord, puis dans la dépêche qui suivait, resta gravé à jamais dans son esprit. Quatre filles de 14 ans – Denise McNair, Cynthia Wesley, Addie Mae Collins et Carole Robertson – avaient perdu la vie dans l'explosion d'une bombe posée dans l'église baptiste de Birmingham, sur la 16^e Rue, à Birmingham, en Alabama. La ville d'Angela Davis. Robertson était une amie proche de Fania, la sœur d'Angela, et Wesley vivait dans la maison située juste derrière celle des Davis.

L'article du *Herald Tribune*, qui reprenait une dépêche d'United Press, annonçait d'abord l'attentat à la bombe et la mort des quatre jeunes filles. Puis il mentionnait, dans son deuxième paragraphe, que « des milliers de Noirs furieux sont sortis de chez eux et ont envahi les environs de l'église baptiste de la 16^e Rue ». L'article rapportait ensuite que les responsables de la ville, redoutant des désordres, avaient demandé de l'aide ; que le gouverneur Wallace avait mobilisé des policiers de l'État et demandé à la *National Guard* de leur prêter main-forte ; qu'il avait fallu à la police « deux heures pour disperser une foule hurlante de 2 000 Noirs qui s'étaient précipités vers l'église au bruit de l'explosion » ; et que l'incident avait répandu la peur dans une ville où les attentats à la bombe étaient devenus fréquents. L'article ne disait nulle part que les cibles de ces attentats étaient systématiquement des Noirs. Il fallait attendre le dernier paragraphe pour que le nom des quatre victimes fût cité. L'article n'abordait jamais la question des auteurs possibles de l'attentat. Il se contentait de paraphraser en conclusion le commentaire d'un policier : « La police a reçu un appel radio

signalant une voiture modèle 1960 occupée par deux hommes. L'agent dit que les hommes avaient la peau sombre et pouvaient être des Blancs comme des Nègres. »

Avec le recul, l'article était un tissu d'inepties. Le journal avait-il réellement voulu suggérer que l'attentat à la bombe de l'église de Birmingham pouvait avoir été perpétré par des Noirs ? Le grand-père de l'une des victimes y était cité : il dit qu'il aimerait faire sauter toute la ville. On y décrivait un prêcheur venu haranguer la foule et demander aux gens de rentrer chez eux. Quand Davis a écrit son autobiographie, une dizaine d'années plus tard, elle s'est souvenue du moment où elle avait trouvé ce numéro du *Herald Tribune*, de la douleur immense qu'elle avait éprouvée et du sentiment que ses amies blanches du programme Hamilton seraient incapables de le comprendre. Elle se rappelait les avoir quittées pour être seule avec son chagrin. Elle ne cite aucun passage de l'article, mais en le lisant aujourd'hui, on comprend jusqu'où pouvait aller l'incompréhension des Blancs, notamment dans la grande presse.

Les journaux français s'étaient montrés plus sensibles que le *Herald Tribune* à ce qui s'était passé à Birmingham. Le 16 septembre, *L'Humanité*, le quotidien du Parti communiste français, donnait le ton avec une manchette saisissante : « La terreur raciste règne toujours dans l'Alabama. » En pages intérieures, le titre de l'article se posait des questions sur les criminels. Il décrivait des hommes et des femmes sortant de l'église en courant, couverts de sang et s'évanouissant sur le trottoir. Il soulignait que l'église avait servi de lieu de rassemblement à des militants des droits civiques. Il observait que deux Blancs avaient fui la scène et s'achevait sur le constat que le gouverneur Wallace, après l'attentat, avait décidé l'encerclement de la zone par l'armée pour empêcher toute manifestation.

Paris Match, hebdomadaire illustré populaire – à l'époque, l'un des journaux français préférés des professeurs états-uniens de français en raison de l'accessibilité de sa langue, des potins qu'il colportait et de ses grandes photos en noir et blanc – envoya un reporter à Birmingham après l'attentat. Son article principal présentait George Wallace comme un personnage menaçant : à Baltimore, lors d'une conférence de presse sur les problèmes raciaux, il avait déclaré que « tout le monde parlait d'attaques mais qu'il n'y avait pas eu de morts ». *Paris Match* osait : « Nos correspondants qui ont entendu Wallace, le gouverneur de l'Alabama, prononcer ces mots à la télévision ont eu le sentiment qu'il déplorait presque le manque d'efficacité des terroristes. » Les morts à Birmingham, ajoutait-il, ne s'étaient produites que « soixante-douze heures plus tard ». C'était une interprétation politique, qui, des faits, déduisait des motivations, et elle paraissait dans l'un des journaux les plus grand public, les plus pro-américains et les plus modérés

du pays. Comme le *Herald Tribune*, *Paris Match* soulignait le risque d'escalade de la violence en publiant une grande photo d'un policier blanc imposant, le visage en sang. Mais, dans l'article, les auteurs des violences n'appartenaient pas à la communauté noire ; ils étaient du côté des forces de l'ordre : « *Les chiens policiers, les aiguillons électriques et les bombes* ».

Un bandeau en haut de l'article de *Paris Match* donnait une idée du sens que les Français, en projetant leur propre situation, donnaient aux violences du Sud des États-Unis. « *De nos envoyés spéciaux aux États-Unis, où une guerre d'Algérie semble commencer.* » Ce qui est ironique, c'est que, sous la pression du gouvernement français, de nombreux journaux et magazines français grand public avaient blanchi la police parisienne dans le massacre de manifestants algériens des 17 et 18 octobre 1961. La presse française – ainsi que le *Herald Tribune* – n'avait rapporté que deux ou trois morts du côté des Algériens, et passé le reste sous

silence. Ce n'est pas seulement qu'il était moins douloureux pour la presse française de situer le racisme dans le Sud exotique des États-Unis que de le nommer dans les rues de Paris. C'était aussi une question de répression : les journaux français devaient faire face à la censure et risquaient la saisie s'ils faisaient état de violences policières contre des Algériens. Rien ne pouvait les empêcher, en revanche, de réagir de façon critique aux violences raciales aux États-Unis.

Colocataires, familles d'accueil et paradoxes idéologiques

Quand les étudiantes d'Hamilton commencèrent leurs études à Paris, elles furent classées en fonction de leur maîtrise du français. Davis se retrouva dans le groupe le plus avancé, et suivit ses cours directement à la Sorbonne, avec les autres étudiants internationaux. Elle se retrouva ainsi dans un groupe de sept étudiantes capables de suivre le programme le plus difficile : un cours intensif de

UN PREMIER ACTE DE RÉSISTANCE

Le premier acte de résistance de Davis fut un acte de l'esprit visant à contrôler son identité : « *Je me suis construit un fantasme où, après avoir mis sur mon visage un masque blanc, je me rendais sans cérémonie dans un cinéma ou dans un parc de loisir ou dans n'importe quel endroit où j'avais envie d'aller. Après m'être bien amusée, je faisais une apparition grandiose et théâtrale devant des Blancs racistes et j'arrachais mon masque d'un geste ample, puis je riais comme une folle et je les traitais tous d'imbéciles.* »

Adolescente, Davis pu réaliser son fantasme. Elle partit d'abord vivre dans le Nord du pays, où elle entra dans deux institutions vouées par leur histoire à offrir une éducation progressiste : l'Elisabeth Irwin High School, à New York, dont un grand nombre de facultés avaient été mises sur liste noire sous le maccarthysme, et la Brandeis University, à laquelle on avait donné le nom, juste après la seconde guerre mondiale, d'un membre juif de la Cour suprême, et qui œuvrait au bien-être et à l'égalité sociale de la communauté juive. C'est au lycée Elisabeth Irwin, où elle bénéficiait d'une bourse quaker, que Davis laissa tomber son masque. Elle avait commencé des cours intensifs

de français avec une Française, Madeleine Griner. Cette ancienne combattante du Women's Army Corps, une virago férue de discipline, s'était fait une spécialité de la dictée, cette pierre de touche de la pédagogie française. Il s'agissait pour les élèves de mettre par écrit un texte qui leur était dicté en respectant point par point la grammaire et l'orthographe. Toute élève qui n'avait pas une oreille absolue pour le français risquait d'encourir les foudres de Madeleine. Davis, qui avait appris le français en autodidacte, se donna pour but d'exceller désormais dans cette matière, la plus difficile de toutes.

L'aventure se produisit lors d'un séjour chez ses parents, alors qu'elle était étudiante au lycée Elisabeth Irwin. Angela avait 17 ans, Fania, sa sœur, en avait 13 : « *Fania et moi étions en train de nous rendre à pied au centre-ville de Birmingham quand je lui ai spontanément proposé un plan. Nous ferions semblant d'être des étrangères et, parlant français entre nous, nous entrions dans un magasin de chaussures de la 19^e Rue et demanderions, en prenant l'accent, à voir une paire.* »

Le plan fonctionna à merveille : « *À la vue de deux jeunes Noires parlant une langue étrangère,*

les vendeuses du magasin s'empressèrent de leur venir en aide. Le plaisir de l'exotisme était suffisant pour triompher provisoirement de leur mépris habituel pour les Noirs. On ne nous mena donc pas, Fania et moi, dans l'arrière-boutique, où une vendeuse noire se serait occupée de nous, hors du champ de vision de la « respectable » clientèle blanche. On nous invita à nous asseoir en plein milieu de cette boutique Jim Crow. J'ai fait semblant de ne pas savoir parler du tout anglais, et l'anglais haché de Fania sortait avec beaucoup de difficulté. Le personnel fit tout son possible pour comprendre quelles chaussures nous voulions essayer. Ravies de parler avec des étrangères – même si c'étaient des Noires – mais frustrées par cette incapacité à communiquer, les vendeuses allèrent chercher le directeur... Il nous posa des questions : d'où venions-nous, que faisons-nous aux États-Unis, qu'est-ce qui avait pu nous conduire dans un endroit comme Birmingham, Alabama?... Après plusieurs tentatives, il finit par comprendre que nous venions de Martinique et que nous étions ici dans le cadre d'un voyage dans tous les États-Unis. »

A.K.

Peut-être était-ce un fantasme nationaliste : si Davis avait une telle maîtrise de la langue, ne devait-elle pas, être l'une d'entre «eux» ?

littérature contemporaine dans un institut spécialisé de la Sorbonne. Douze ans plus tard, lors d'une interview à la télévision, Davis était encore capable de citer avec le sourire le nom complet de l'institut – l'École de préparation et de perfectionnement des professeurs de français à l'étranger – en laissant les mots rouler sous sa langue. L'institut, lié au département de littérature de la Sorbonne, avait pour mission de former de futurs professeurs de français à l'étranger, qu'ils soient eux-mêmes français ou qu'ils aient appris le français comme langue étrangère. En plus des sept étudiantes de Hamilton, le cours était suivi par une soixantaine d'autres venus d'Europe, d'Afrique, d'Asie et d'Amérique du Sud. Ils avaient deux heures de cours par semaine sur la poésie, le roman et le théâtre, soit un total de six heures.

Jane Chaplin, l'une des colocatrices d'Angela à Paris, qui avait suivi une formation intensive en français au lycée, avait choisi un cours sur les idées contemporaines à l'Institut d'études politiques, là où la jeune Jacqueline Bouvier avait étudié les relations internationales avec Pierre Renouvin. Elle dut toutefois y renoncer : dans le grand amphithéâtre, le cours était inaudible. Elle concentra son travail sur des matières secondaires, avec pour professeurs Pierre Joxe, un futur ministre de l'Intérieur alors âgé de 30 ans, et Alain de Sédouy, qui, en 1969, avait produit le film d'Ophuls, *le Chagrin et la Pitié*, qui avait remis en cause le mythe de la résistance française face aux nazis. Joxe et Sédouy étaient de jeunes Français brillants, ce que Sciences Po avait de mieux à offrir, et, en 1963, l'examen du comportement de la France pendant la guerre n'était tout simplement pas encore d'actualité.

Davis, Chaplin et Christie Stagg logeaient chez une famille du nom de Lamotte, dans une rue paisible du 16^e arrondissement, à deux pas de la place de l'Étoile. Les Lamotte occupaient trois étages d'un bel immeuble. Davis logeait au premier, dans l'appartement de la belle-mère, et partageait sa chambre avec Stagg ; Chaplin vivait plusieurs étages au-dessus, dans l'appartement de la famille Lamotte. Micheline Lamotte, leur hôtesse, était née en 1919 à Auteuil, un quartier riche de l'Ouest de Paris. Quand je l'ai interviewée, en 2010, elle avait 90 ans. Si elle se plaignait d'avoir beaucoup ralenti, l'âge ne semblait pas l'avoir diminuée. Elle me confia qu'elle avait toujours été une femme tonique qui, dans sa jeunesse, aux côtés de son futur mari, avait participé aux mouvements anti-parlementaires des années 1930, en particulier les Croix-de-Feu, mouvement nationaliste d'anciens combattants de la première guerre mondiale. Le 6 février 1934 – date qui allait devenir synonyme de révolte droitière – des groupes d'anciens combattants et des milices de droite avaient manifesté contre l'Assemblée nationale, place de la Concorde, et une émeute avait éclaté. M. Lamotte était là, me déclara fièrement Mme Lamotte.

Micheline Lamotte avait été une adolescente agitée qui s'était fait renvoyer du lycée Molière un an avant le baccalauréat. Elle se considérait comme une athlète et une militante, et avait pour héros l'aviateur Jean Mermoz, l'un des dirigeants des Croix-de-Feu. « *Tous mes enfants avaient un esprit rebelle*, expliquait-elle en présence de son fils, *et ils ont tous été des cancrès.* » Elle rejoignit la Résistance dès que la France fut occupée par les nazis. Sa petite-fille, Camille, grandit en entendant l'histoire de l'arrestation de sa grand-mère à la brasserie *La Lorraine*, pour activités de résistance, de son emprisonnement de quatre mois à la Santé, puis de sa libération pour faire de la place à des détenus communistes. Davis, Stagg et Chaplin n'ont jamais rien su de cette arrestation pour activités de résistance, mais elles ont souvent entendu parler de la guerre et de l'ennemi allemand – notion qui, en 1963, devait leur sembler bien abstraite. Chaplin se souvient des remarques acerbes de Mme Lamotte contre les Allemands, les ouvriers et les Nord-Africains (« *les Nordasses* »).

Micheline Lamotte est un cas assez étonnant de paradoxes idéologiques, mais ils n'étaient pas si inhabituels à l'époque. Il y eut d'autres nationalistes de droite dans la Résistance, dont la comtesse de Renty, chez qui Jacqueline Bouvier fut accueillie. Mais comment concilier son féroce anticommunisme avec l'estime qu'elle éprouvait, hier comme aujourd'hui, pour son étudiante étrangère la plus célèbre, dont les idées étaient nettement à gauche ? D'après Chaplin, le respect de Mme Lamotte pour Angela Davis venait de son « *français délicieux, de sa magnifique aisance* ». Madame disait ainsi : « *Angela a toujours le mot juste.* » Quand je l'ai interviewée, Mme Lamotte a prononcé exactement la même phrase. Et elle était persuadée qu'Angela Davis avait un aïeul français. Peut-être était-ce un fantasme nationaliste : si Davis avait une telle maîtrise de la langue, ne devait-elle pas, au moins en partie, être l'une d'entre «eux» ?

Encore aujourd'hui, Mme Lamotte est fière des règles qu'elle imposait pour le dîner. Interdiction de parler anglais. Être à table à l'heure. Pas de bigoudis. Les étudiantes américaines, expliquait-elle, étaient si peu habituées aux dîners assis composés de plusieurs plats qu'elles sortaient souvent leurs appareils pour prendre en photo la blanquette de veau, la tarte aux framboises ou le plateau de fromages. Stagg et Chaplin se rappellent que le repas traditionnel de midi de Mme Lamotte était toujours copieux, mais qu'il n'était pas compris dans la demi-pension. Le repas qu'elles prenaient avec la famille était le minimaliste souper français : des restes du déjeuner, une salade et parfois un œuf ou un morceau de fromage. Après quoi, elles se retiraient dans leur chambre pour apaiser leur faim avec le yaourt qu'elles gardaient en réserve.

Jane Chaplin était née Kaplan. Elle avait un an, en 1945, quand ses parents avaient changé leur

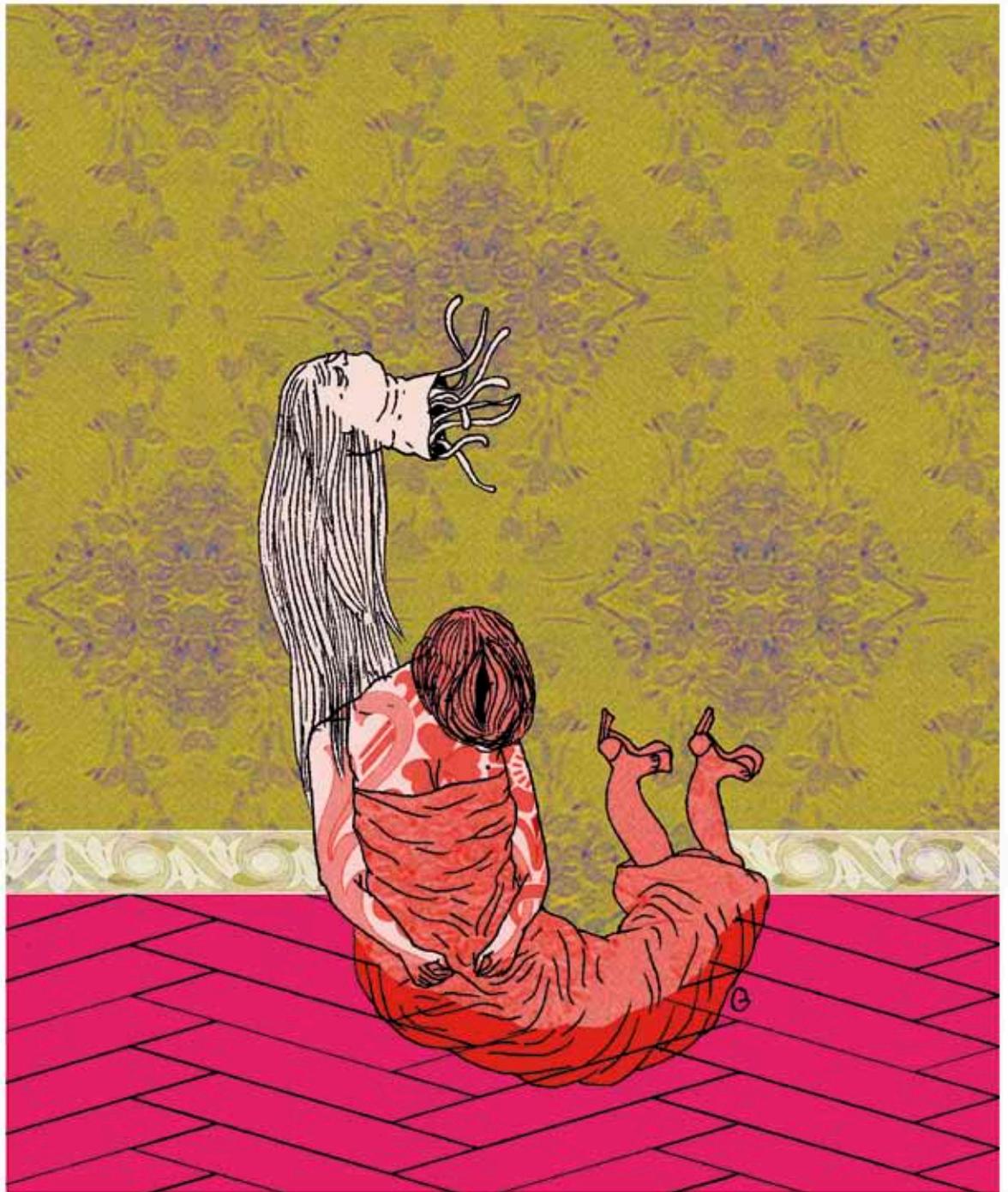


nom de famille en quelque chose de moins visiblement juif. Elle avait les yeux bleus et les cheveux blonds; aussi, comme elle me l'a dit, «elle pouvait « passer »²». Mais elle voulait savoir quelle serait l'attitude de Mme Lamotte une fois qu'elle saurait qu'elle logeait une juive. À Hanoucca, elle décida donc d'acheter un gâteau et demanda aux Lamotte de célébrer cette fête avec elle. À partir de là, se souvient-elle, ses rapports avec la famille se détériorèrent. « Ce fut une découverte importante pour moi de voir qu'être juif signifiait quelque chose

dans le monde, et que je pouvais faire l'expérience de la judéité à travers les réactions des autres. »

Marcuse et Robbe-Grillet

Le retour d'Angela Davis à Brandeis pour sa dernière année fut un tournant de sa vie intellectuelle. Elle avait lu *Éros et civilisation*, de Herbert Marcuse, alors qu'elle était en deuxième année et que Marcuse, lui, avait quitté Brandeis pour une année sabbatique. Il était désormais de retour, et, sous sa houlette, Davis fit l'équivalent d'une



seconde spécialisation, en philosophie, commençant par une étude autodidacte des présocratiques puis passant peu à peu à Platon et Aristote. Elle suivit la classe de premier cycle de Marcuse sur la pensée politique européenne et son séminaire de troisième cycle sur la *Critique de la raison pure* de Kant. Elle garda cependant sa spécialisation en français et passa sa thèse en 1965 sur les romans d'Alain Robbe-Grillet.

Avec Robbe-Grillet, Angela Davis avait choisi l'écrivain le plus étroitement lié, à l'époque, avec l'avant-garde de la littérature française. Robbe-Grillet était publié aux Éditions de Minuit, un éditeur qui était né dans la clandestinité pendant la Résistance et qui était réputé depuis pour son engagement dans l'écriture expérimentale.

Robbe-Grillet rejetait la génération d'écrivains qui avaient connu leur apogée à la Libération – les existentialistes à « message » comme Sartre, Beauvoir et même, absurdement, Camus, qui croyaient que la littérature était le résultat d'une situation et d'une lutte. En 1965, Robbe-Grillet avait publié six romans et un recueil d'essais critiques où il contestait toutes les idées reçues sur la fiction depuis *La Princesse de Clèves*. La littérature, estimait-il, était un monde à part, et la seule révolution qui l'intéressait ne pouvait advenir que dans l'écriture elle-même.

S'il était besoin de confirmer ce que ses amies étudiantes disaient de la puissance intellectuelle de Davis, et à quel point elle leur était supérieure, sa thèse sur Robbe-Grillet y suffirait amplement.

À 21 ans, Davis avait déjà la rigueur analytique et le sens de l'urgence critique qui caractériseraient son œuvre future. Dans sa thèse, elle n'écrit pas seulement en lectrice attentive de Robbe-Grillet, mais en défenseur farouche d'une cause : celle du Nouveau roman et de son potentiel révolutionnaire pour rendre compte de la réalité contemporaine. Par «réalité», elle entendait la bombe atomique, l'anonymat croissant de l'homme contemporain – on disait encore «homme» dans ces années-là, et non humain ou humanité –, qui n'était plus qu'un nombre répertorié dans une immense bureaucratie et dont l'existence était désormais fragmentée par les machines. Cette réalité, disait-elle, signifiait que le roman traditionnel, avec ses personnages volontaires et son intrigue bien menée, ne correspondait plus au monde tel qu'il existait. Ce que Davis appréciait dans Robbe-Grillet, c'est ce qu'elle appelait son «*attitude phénoménologique*», qualité qu'elle définissait en référence à Sartre et Merleau-Ponty, qui étaient venus à la philosophie à travers Husserl et Heidegger, comme elle-même était en train de le faire.

Si elle n'abordait pas de questions politiques dans sa thèse, Davis aboutissait à une conclusion qui exprimait fort bien sa propre lutte pour équilibrer vie de l'esprit et action politique. Elle affirmait que les romans de Robbe-Grillet, par leur caractère expérimental, étaient inaccessibles. Robbe-Grillet avait cessé de publier des romans depuis *Dans le labyrinthe* (1959) et s'était tourné vers l'écriture de scénarios. Pour Davis, ce changement s'expliquait par le fait que le film avait remplacé le roman «*dans sa capacité à créer et à détruire les mythes de la société*». Le film, avançait-elle, était devenu «*le moyen le plus répandu de communication avec les masses d'aujourd'hui*». Elle nourrissait de grands espoirs pour l'avenir de ce romancier devenu cinéaste : «*Peut-être est-ce par l'intermédiaire du film que [Robbe-Grillet] pourra lancer un mouvement qui apprendra à l'homme à voir le monde et à se voir lui-même avec un regard libéré des contraintes de mythes désuets et sans réalité.*» Les «masses», le «mouvement», la «libération» : ces concepts importants pour son évaluation de la littérature étaient déjà des concepts politiques.

Radicalisation et arrestation : Davis devient un symbole

Avant même de devenir un personnage public, Angela Davis avait délaissé le champ de la littérature française. Ses professeurs, en particulier Marcuse, espéraient qu'elle apporterait une contribution importante à la philosophie. Si elle n'a jamais abandonné cependant la pensée française, son rapport avec la France s'est développé en fonction de ses passions et de ses centres d'intérêt nouveaux. Il est facile d'imaginer qu'il aurait fort bien pu en aller autrement, et qu'elle aurait pu mener la vie intellectuelle retirée d'un philosophe

politique. En 1965, elle partit en Allemagne étudier avec Theodor Adorno, le survivant le plus complexe et le plus révérend de l'École de Francfort.

Ses fiançailles avec Manfred Clemenz avaient entre-temps été rompues. Elle trouva un logement à Francfort, dans un espace collectif appelé The Factory, au milieu d'étudiants allemands de gauche, la plupart sociologues. Plus elle avait de liens avec les radicaux allemands, plus ceux-ci lui demandaient de leur parler des différents mouvements de libération africains-américains naissants. Au cours de ses lectures sur l'histoire politique de la gauche aux États-Unis, et plus particulièrement sur les mouvements militants africains-américains comme les Black Panthers, elle ressentit le même choc que celui qu'elle avait connu à Biarritz quand elle avait appris l'attentat à la bombe de Birmingham. Après deux ans à Francfort, elle retourna aux États-Unis pour finir sa thèse avec Marcuse, qui avait quitté Brandeis pour l'université de Californie, à San Diego. Son sujet de thèse était la théorie de la violence d'Immanuel Kant, à partir, principalement, de sa réaction à la Révolution française. On raconte que la nouvelle de la prise de la Bastille l'avait tellement troublé qu'il avait oublié son habituelle promenade de l'après-midi³.

À la fin des années 1960, une période d'intérêt intense pour la pensée révolutionnaire, beaucoup de textes importants étaient français : Frantz Fanon, Albert Memmi et Jean-Paul Sartre sur le colonialisme et le postcolonialisme ; Pierre Vidal-Naquet et Henri Alleg sur la torture ; Henri Lefebvre et Louis Althusser sur la théorie marxiste ; Daniel Guérin sur l'anarchisme. Grâce à sa formation en français et en allemand, Angela Davis avait accès à des analyses politiques et culturelles qui n'avaient pas encore circulé en anglais. Son sens de la politique radicale était ainsi façonné par les philosophes politiques français et allemands, et sa compréhension de leur pensée était en retour façonnée par le climat politique qui l'entourait.

Comme beaucoup de diplômés de l'enseignement supérieur de sa génération, Davis commença à travailler comme professeur assistante après avoir eu ses oraux. Yale et Swarthmore lui proposèrent un poste, mais elle préféra donner des cours à UCLA, ce qui lui laissait le temps de terminer sa thèse. Son parcours jusqu'à la thèse fut rapide, et il semble qu'elle ait été finalement capable de mener de front et avec cohérence son travail politique dans sa communauté et ses recherches à l'université.

Les groupes politiques qui regardaient au-delà des frontières des États-Unis et pour qui la lutte contre le racisme était une question internationale étaient encore rares dans ces années-là. Les marxistes traditionnels n'avaient pas encore réfléchi suffisamment à la race. Les mouvements du Black Power prenaient une tournure

Les groupes politiques qui regardaient au-delà des frontières des États-Unis et pour qui la lutte contre le racisme était une question internationale étaient encore rares dans ces années-là.

Dans un étonnant renversement du destin, les mêmes auteurs que Davis avait lus et sur lesquels elle avait écrit quand elle était une étudiante étrangère de 20 ans, se mobilisaient maintenant pour sa défense.

nationaliste. Davis a dû chercher plusieurs années avant de trouver une organisation correspondant à ses affinités intellectuelles. Le Che-Lumumba Club, à Los Angeles, qu'elle rejoignit en 1968, se composait d'Africains-Américains liés au Parti communiste. Ils avaient choisi ce nom en hommage à Che Guevara et Patrice Lumumba, des révolutionnaires défunts de Cuba et de l'ex-Congo belge. Leurs analyses et leur travail politiques portaient principalement sur la race et ils appréciaient le travail des Black Panthers, tout en étant plutôt sceptiques sur l'avenir du pouvoir noir sans le socialisme. Leurs modèles de société étaient Cuba et l'Algérie post-révolutionnaires.

C'est en partie en raison de son appartenance à ce club qu'Angela Davis se retrouva, en août 1970, sur la liste des personnes les plus recherchées du FBI. Il y avait eu une fusillade dans le tribunal de Marin County, qui avait provoqué la mort d'un juge, de deux prisonniers et du tireur, un lycéen africain-américain du nom de Jonathan Jackson. Les armes qu'il avait utilisées, enregistrées au nom de Davis, avaient été prises dans le coffre-fort du Che-Lumumba Club, et il y avait dans son sac à dos plusieurs textes en français de Davis, dont un journal de sociologie sur l'Algérie indépendante et *L'Anarchisme* de Daniel Guérin. L'une des premières choses que les autorités jugèrent importantes s'agissant de Davis, c'est qu'elle avait passé une année en France. Le FBI interrogea tous les étudiants du programme Hamilton. Il contacta le ministre français de l'Intérieur, qui publia un arrêté interdisant l'entrée du territoire à Davis : « *Angela Davis, communiste américaine, membre des Black Panthers, aujourd'hui recherchée aux États-Unis pour complicité de meurtre, pourrait avoir trouvé refuge en France, selon la presse américaine... Nous allons chercher son nom dans les registres d'hôtel et de pension.* » La police française mena une enquête préliminaire et réunit les seuls documents qu'elle put trouver en France : les dossiers parisiens du Hamilton College.

Entre-temps, malgré leurs différences et leurs querelles, les membres de ce que l'on appelait la gauche parisienne – et qui, sur le plan idéologique, était assez diverse – trouvèrent dans la cause d'Angela Davis le symbole de leurs propres aspirations. Plusieurs groupes se réunirent pour la défendre. Jean Genet dirigeait l'un d'entre eux, à travers son travail pour les Panthers (Davis lui avait servi de traductrice lors de sa visite sur le campus de l'UCLA, en 1970). Le Parti communiste français, qui, jusqu'à l'époque Mitterrand, était le parti de gauche qui obtenait le plus de suffrages aux élections et qui avait une influence politique bien plus importante que le Parti socialiste, envoya un observateur officiel à son procès. Michel Foucault prit la direction d'un troisième groupe de soutien, à travers le Groupe pour l'information sur les prisons. Ainsi, dans un étonnant renversement du destin, et par leurs efforts combinés, les mêmes

auteurs que Davis avait lus et sur lesquels elle avait écrit quand elle était une étudiante étrangère de 20 ans, en 1963-1964, puis à Brandeis dans le cadre de sa spécialisation en français – des hommes et des femmes qu'elle n'aurait jamais cru possible de rencontrer –, se mobilisaient maintenant pour sa défense.

Alors que Davis était encore en prison à New York, après son arrestation par le FBI, en octobre 1970, 400 intellectuels français envoyèrent une requête au gouverneur Nelson Rockefeller, protestant contre le traitement inhumain auquel elle était soumise et demandant sa libération. Il y avait parmi eux Daniel Guérin, qui ignorait encore qu'on avait trouvé un exemplaire de son livre sur l'anarchisme dans le sac à dos de Jackson et qui assisterait au procès d'Angela Davis ; le poète Jacques Prévert, qui écrivit un poème pour elle ; et toute l'équipe des *Cahiers du Cinéma*. En juillet 1971, Genet fit circuler une pétition appelant à la création d'un comité de défense des prisonniers politiques noirs. Il y citait Davis et déclarait que « *la répression ne cessera que si un mouvement de masse intervient pour faire reculer l'ennemi* ». La pétition fut notamment signée par deux romancières que Davis avait étudiées avec le Nouveau roman, Nathalie Sarraute et Marguerite Duras. Elle le fut aussi par Juliette Greco, l'égérie du Saint-Germain-des-Prés de l'après-guerre, ancienne compagne de Miles Davis, et par la comédienne Maria Casarès, fille du dernier chef de gouvernement de l'Espagne républicaine et grande passion d'Albert Camus. Robbe-Grillet, le sujet de thèse de Davis, l'homme qui croyait que son engagement total dans la littérature n'avait qu'un lien « *obscur et lointain* » avec la révolution, signa une lettre pour le gouverneur Ronald Reagan, avec Aragon, Foucault, Picasso et bien d'autres. C'était une demande de mise en liberté sous caution, écrite en anglais, et dont la syntaxe complexe était plutôt une curiosité pour un gouverneur de Californie :

« *Afin qu'il y ait au moins un minimum de certitude que le combat d'Angela Davis pour la vie ait lieu au grand jour dans un tribunal et non dans les profondeurs obscures de quelque cellule de prison, sous le regard de ceux pour qui son destin est inévitablement lié au destin de la contestation aux États-Unis, nous soussignés exigeons qu'Angela Davis soit immédiatement mise en liberté sous caution.* »

C'était comme si toutes ses années de formation défilaient maintenant devant elle, rassemblées dans la solidarité. Mais le soutien à Davis n'est pas resté l'apanage des intellectuels. Des militants communistes de base et des milliers d'autres militants de gauche, qui étaient habitués, depuis mai 1968, à descendre dans la rue autour de questions sociales, lui écrivirent et défilèrent. *L'Humanité* a estimé à 60 000 le nombre de manifestants qui, en octobre 1971, firent les quelque 4 km séparant la place du Colonel Fabien, siège du PCF, de celle

de la Bastille, cœur révolutionnaire de la ville. En tête de la procession marchait Aragon, poète de la Résistance et père du communisme littéraire, aux côtés de Fania Davis Jordan, qui faisait le tour de l'Europe pour défendre sa sœur. Fania évoqua la tradition révolutionnaire française et exprima sa gratitude pour une démonstration de soutien qui n'était pas similaire à celles dont elle avait été témoin pendant son tour du monde. Elle réclama la libération de sa sœur, l'arrêt des assassinats en prison, le retour inconditionnel des troupes états-uniennes du Vietnam. Son discours fut diffusé à la radio nationale française. Elle parla dans un français que le présentateur qualifia de « *plus que correct* ». Comme sa grande sœur, Fania avait fait des études de français à l'université.

L'histoire ne s'arrête pas là...

Il y a en France une longue histoire d'icônes féminines qui incarnent la révolte et la révolution et pour qui la passion est synonyme de passion révolutionnaire : Jeanne d'Arc, la martyre et *voyante* catholique ; Mme Roland, la révolutionnaire ; Louise Michel, l'héroïne de la Commune de Paris ; Marianne, le symbole de la République française ; Djamila Boupacha, émule de Djamila Bouhired, dont Picasso fit le portrait ; et Angela Davis, la jeune fille qui avait lu les graffitis anti-algériens sur les murs de Paris, en 1962, qui avait noué des relations amicales avec des immigrés martiniquais dans une chambre de bonne du Quartier latin, et qui continue aujourd'hui, au-delà des événements de 1970, à hanter l'imagination des écrivains et des artistes français.

Le romancier guadeloupéen Daniel Maximin a construit son épopée nationale, *L'Isolé Soleil*, autour de trois personnages du nom d'Angela, de George et de Jonathan, qui réapparaissent dans deux incarnations. Dans la première, l'histoire de l'emprisonnement de Davis fait écho à la rébellion des esclaves qui secoua la Guadeloupe en 1802. Dans la seconde, Maximin utilise des bribes d'une langue inventée de toutes pièces, tirée de la traduction française de l'autobiographie de Davis, y compris des lettres citées par elle de George Jackson, le frère de Jonathan Jackson. Jonathan, l'« *homme-enfant* », le garçon qui a dû grandir avant son heure, devient « *ti-mâle* ».

En 2010, Rachid Bouchareb, le cinéaste franco-algérien réputé pour ses films sur le racisme dans l'armée française (*Indigènes*) et le massacre de Sétif (*Hors-la-loi*), a annoncé son intention de faire un *biopic* sur Angela Davis. Dans une interview au journal algérien *El Watan*, il a déclaré que ce qui l'avait attiré dans l'histoire de Davis, c'était l'étudiante africaine-américaine à Paris qui discutait avec des Algériens à Barbès-Rochechouart. Même Yannick Noah, le champion de tennis devenu chanteur de pop, a célébré Davis dans une chanson intitulée « *Angela* », « *l'ange* » qui « *protecte* ». À Aubervilliers, ville multiraciale de la banlieue

nord-est de Paris et bastion communiste, une école primaire a été baptisée « École maternelle Angela Davis » – une école pour la France de demain.

Quand elle était enfant, Angela Davis avait trouvé un moyen pour être libre : elle parlait français. Aujourd'hui, pour les francophones, son histoire est devenue une histoire mythique de liberté, réduite à quelques éléments essentiels : une jeune étudiante africaine-américaine venue étudier en France découvre la révolution dans les luttes de la décolonisation et revient dans son pays pour défier les pouvoirs en place et triompher de ses ennemis. C'est l'histoire que racontent Daniel Maximin et Rachid Bouchareb ; mais aussi des chauffeurs de taxi, des secrétaires et des milliers de Français ordinaires. Les détails changent, mais le pouvoir de cette histoire demeure. ■

(Traduit de l'anglais par Christophe Jaquet, ch.jaquet@yahoo.fr.)

Cet article est adapté de Dreaming in French: The Paris Years of Jacqueline Bouvier Kennedy, Susan Sontag, and Angela Davis, d'Alice Kaplan, qui vient de paraître chez University of Chicago Press. Il a été publié le 2 avril 2012, dans The Nation.

NOTES

■ 1. NdT : Il va de soi que cette « nationalité » accordée aux Algériens n'ouvrait pas exactement les mêmes droits que celle accordée aux métropolitains. ■ 2. NdT : Le « *passing* » consiste, pour un membre d'une communauté « racialement » identifiée, à se faire passer (ou à pouvoir passer) pour le membre d'une autre communauté. Le terme fait le plus souvent référence à un Noir assez pâle de peau pour se faire passer pour un Blanc. C'est le thème central de *J'irai cracher sur vos tombes*, de Boris Vian. ■ 3. NdT : En réalité, il en changea l'itinéraire pour acheter la gazette. Ce qu'il avait déjà fait en 1762 pour acheter le *Contrat social* de Rousseau.



INFERNO, CANTO 33

ENFER, CHANT 33

Par DANTE ALIGHIERI / traduction d'ANTOINE BREA*

«L'hospitalité a ses limites.» – Yasser Arafat

*Antoine Brea

est né en 1975. Il est l'auteur de romans, *novellas* ou textes courts en prose : *Je me suis toujours mal défendu* (Derrière la salle de bains, 2011) ; *Méduses* (Le Quartanier, 2007, rééd., 2010) ; *Papillon et Fauv* (Le Quartanier, 2010). Il a également publié plusieurs livres ou plaquettes de poésie : *Simon le Mage* (Le Grand os, 2009) ; *Après ma ronde* (Derrière la salle de bains, 2009) ; *Militaire et Saint Victor* (Derrière la salle de bains, 2010) ; *Ré Pon Nou* (collectif, Le Corridor bleu, 2010) ; *Après de Sexie et Le feu n'est pas une invention du bois* (Derrière la salle de bains, 2011).
antoinebrea.blogspot.com

Argument. – Neuvième cercle (Cocytus gelé). – Zone du milieu (Anténoire), celle des trahisseurs à leur cause. – Suite du chant précédent, où l'on voit que le mort cannibale de la fin est le comte Ugolino della Gherardesca, et son repas l'archevêque Ruggieri. – Invective de Dante contre Pise. – Zone d'ensuite, dite « Tolomée », où les trahisseurs à l'hospitalité sont congelés tête à la renverse. – Frère Alberigo et Branca d'Oría en morts pas vraiment morts. – Invective contre Gênes.

La bocca sollevò dal fiero pasto
quel peccator, forbendola a' capelli
del capo ch'elli avea di retro guasto.

Poi cominciò: « Tu vuo' ch'io rinovelli
disperato dolor che 'l cor mi preme
già pur pensando, pria ch'io ne favelli.

Ma se le mie parole esser dien seme
che frutti infamia al traditor ch'i' rodo,
parlar e lagrimar vedrai insieme.

Io non so chi tu se' né per che modo
venuto se' qua giù ; ma fiorentino
mi sembri veramente quand' io t'odo.

Tu dei saper ch'i' fui conte Ugolino,
e questi è l'arcivescovo Ruggieri:
or ti dirò perché i son tal vicino.

Che per l'effetto de' suo' mai pensieri,
fidandomi di lui, io fossi preso
e poscia morto, dir non è mestieri ;

però quel che non puoi avere inteso,
cioè come la morte mia fu cruda,
udirai, e saprai s'e' m'ha offeso.

Breve pertugio dentro da la Muda,
la qual per me ha 'l titol de la fame,
e che conviene ancor ch'altrui si chiuda,

La gueule se leva de son repas d'horreur
à ce punk, puis s'essuya aux cheveux
du crâne dont elle avait gobé la face postérieure.

Et s'ouvrant : « Tu veux
que je revive les pires chagrins qui me crèvent le palpitant :
rien qu'y penser ça me rend nerveux...

Mais si mon témoignage sera l'infectant
qui va pourrir de honte ce trahisseur que je goûte,
je peux bien parler et chialer en même temps.

Je sais pas qui t'es, ni par où t'as fait route
jusqu'à cette zone ; mais florentin,
j'ai fort l'impression que tu y es, si j'écoute.

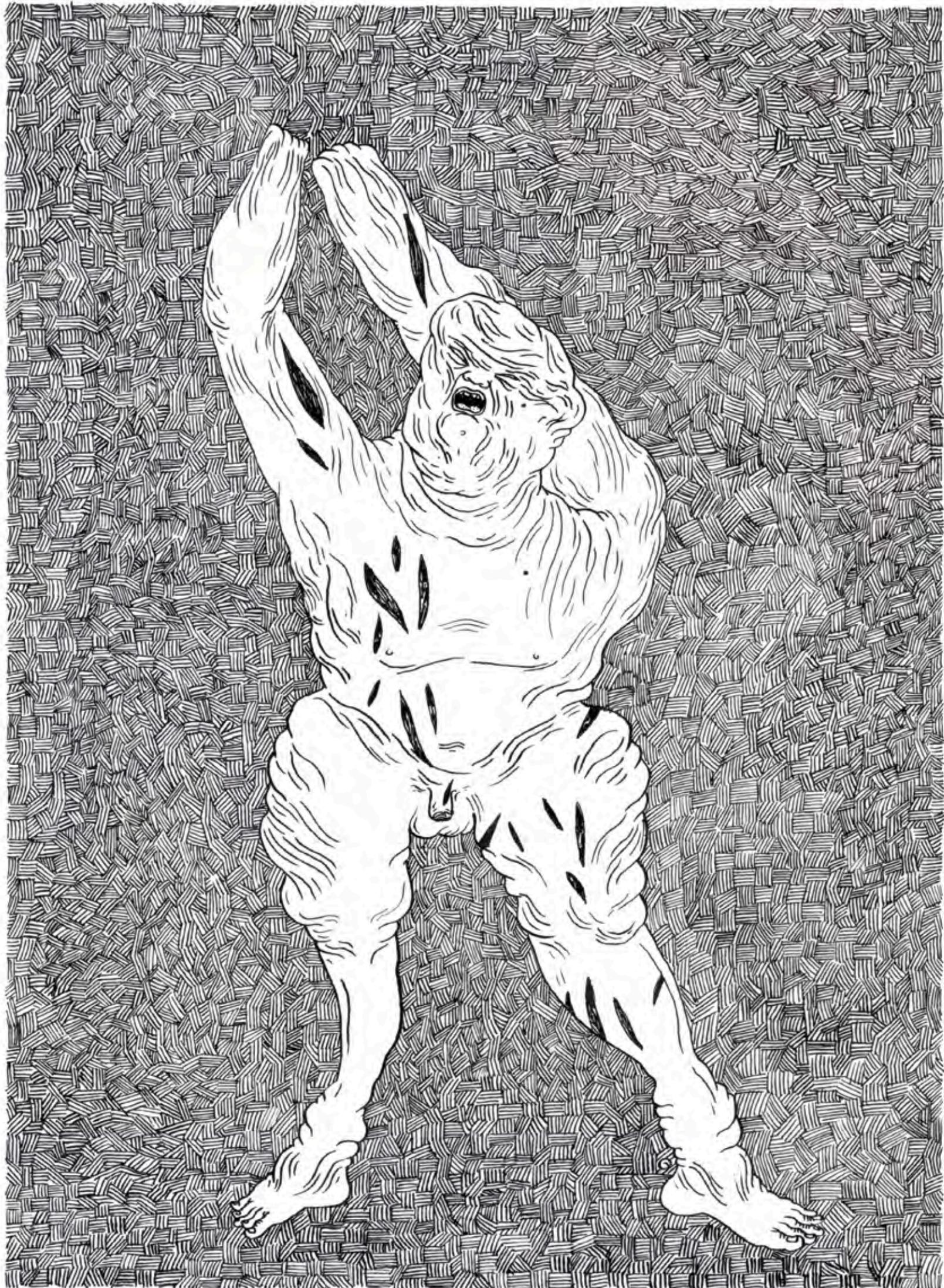
Moi, j'étais le comte Ugolino (tiens ça certain)
et lui était Ruggieri l'archevêque¹ :
maintenant je te dis pourquoi on est si contigus soir et matin.

Que par la résultante de ses idées craspec,
quand je me confiais à lui, j'ai été gaulé
et crôni : pas besoin que je te le dissèque...

Mais ce que tu peux pas avoir extrapolé,
c'est comment mon décès fut qu'une rage :
prêtes-y l'écoute, et admire si l'autre m'a bien désolé.

Un étroit soupirail dans ma cage
(qui depuis moi s'intitule "tour de la Faim"
et qui a dû en claquemurer plus d'un après cet âge)

■ 1. «le comte Ugolino (tiens ça certain) / et lui était Ruggieri l'archevêque» : Ugolino della Gherardesca (Pise, 1220 – 1289) était comte de Donoratico et seigneur d'autres territoires dans la maremma de Pise ou en Sardaigne. Il est resté dans les mémoires comme l'un des plus beaux spécimens de tyrans bien maudits de l'Italie du XIII^e siècle. Gibelin de naissance, il passa à l'ennemi vers 1275, quand les guelfes prirent l'avantage en Toscane. Il entreprit alors d'imposer un gouvernement guelfe à sa patrie de Pise dont, après pas mal de déboires, il devint podestat en 1284 puis, en 1285, capitaine du peuple associé à Ugolino «Nino» Visconti, son petit-fils (un bon ami de Dante). À la même époque, il parvint à briser l'alliance de Gênes avec Lucques et Florence, rivales de Pise, en leur cédant plusieurs châteaux lointains compliqués à défendre. Mais l'efficacité politique de l'opération fut mal discernée, ce qui permit que prospérât l'accusation de trahison qui précipita sa fin. En 1288, les gibelins pisans, que patronnait l'archevêque Ruggieri, avaient en effet repris le pouvoir dans Pise. Proscrit, le comte Ugolino voulut de nouveau changer de bord et se rallier au prélat, acceptant pour les nécessités du rapprochement de se brouiller avec son petit-fils Nino, qui conservait une bonne réputation. Sur quoi, Ruggieri permit au comte de revenir dans Pise, mais pour le faire arrêter aussitôt au prétexte de la cession consentie trois ans plus tôt des fameux châteaux. Le comte Ugolino fut incarcéré avec toute sa descendance masculine dans un donjon, la tour des Gualandi, nommée bientôt «tour de la Faim» car, en 1289, on cessa d'alimenter les détenus qui tous périrent d'inanition.



m'avea mostrato per lo suo forame
più lune già, quand' io feci 'l mal sonno
che del futuro mi squarciò 'velame.

Questi pareva a me maestro e donno,
cacciando il lupo e ' lupicini al monte
per che i Pisan veder Lucca non ponno.

Con cagne magre, studiose e conte
Gualandi con Sismondi e con Lanfranchi
s'avea messi dinanzi da la fronte.

In picciol corso mi parieno stanchi
lo padre e ' figli, e con 'l agute scane
mi pareva lor veder fender li fianchi.

Quando fui desto innanzi la dimane,
pianger senti' fra 'l sonno i miei figliuoli
ch'eran con meco, e dimandar del pane.

Ben se' crudel, se tu già non ti duoli
pensando ciò che 'l mio cor s'annunziava ;
e se non piangi, di che pianger suoli ?

Già eran desti, e l'ora s'appressava
che 'l cibo ne solèa essere addotto,
e per suo sogno ciascun dubitava ;

e io senti' chiavar l'uscio di sotto
a l'orribile torre ; ond' io guardai
nel viso a' mie' figliuoi senza far motto.

Io non piangèa, sì dentro impetrai :
piangevan elli ; e Anselmuccio mio
disse : "Tu guardi sì, padre ! che hai ?"

Perciò non lagrimai né rispuos' io
tutto quel giorno né la notte appresso,
infin che l'altro sol nel mondo uscìo.

Come un poco di raggio si fu messo
nel doloroso carcere, e io scorsi
per quattro visi il mio aspetto stesso,

ambo le man per lo dolor mi morsi ;
ed ei, pensando ch'io 'l fessi per voglia
di manicar, di subito levorsi

e disser : "Padre, assai ci fia men doglia
se tu mangi di noi : tu ne vestisti
queste misere carni, e tu le spoglia."

Queta'mi allor per non farli più tristi ;
lo dì e l'altro stemmo tutti muti ;
ahi dura terra, perché non t'apristi ?

m'avait fait voir passer par son trou fin
plusieurs lunes déjà, quand j'eus ce méchant rêve
qui me balafra le vrai voile enfin

des choses venantes. Ruggieri paraissait sous mes yeux seigneur et maître
courant le loup et ses louvarts à la montagne
qui interdit à Lucques d'apparaître

aux Pisans². Assemblés à très maigres et lestes et studieuses cagnes,
les Gualandi, les Sismondi et les Lanfranchi³
formaient un gros de chiens de tête dans cette campagne.

Pour peu de trot me parurent vite défraîchis
le père loup et ses petits, et je vis moult dents aiguës
leur hacher bientôt le rachis...

Quand je fus défariné avant l'aube, contigus
à moi mes garçons chignaient pauvrement dans leur somme :
ils quémandaient pain ou ciguë.

Ah tu seras bien méchant si tu t'assomes
pas à piger ce qui en mon fond se prophétisait !
et si tu paumes pas d'eau des yeux, quand c'est que tu en paumes ?

Tous étaient levés maintenant, l'heure se cristallisait
où la soupe d'ordinaire s'apporte,
et chacun se traumatisait

de rêves identiques. Ici j'entendis clouer une porte
au bas de notre horrible tour ; je vérifiai
en pleine figure mes fils sans qu'un son me sorte.

Je ne bronchai pas, tant me pierrifiais
en dedans ; eux geignaient, et mon mien Anselmuccio⁴ pipa :
"Tu nous fais de ces yeux frits, bon papa... quoi qui s'est gâtifié ?"

Moi j'arrivai rien à parler, ni larmoyai pas
durant tout ce jour et la nuit d'ensuite,
jusqu'à ce que le soleil regrimpât

dans le ciel. Dès que la cellule fut cuite
d'un peu de rayons, et que j'avisai au miroir de leurs
quatre mines la fuite

pareille de mes couleurs, je mordis à mes deux mains de douleur ;
mais eux, croyant que j'agissais par envie
de me caler, se déplièrent avec chaleur

pour dire : "Le père, ça nous boufferait moins la vie
si tu goûtais de nous : tu nous as habillés
de graisses inutiles, enlève-les-nous et t'assouvis..."

Je m'atténuai là-dessus pour pas plus éparpiller
leur chagrin ; ce jour et le suivant on resta muets comme brèmes
tous : ahi ! dure terre, pourquoi t'es-tu pas écarquillée

■ 2. « la montagne / qui interdit à Lucques d'apparaître / aux Pisans » : C'est le mont San Giuliano, entre Pise et Lucques, séparation naturelle des territoires et champ de bataille assez fréquent des deux cités. ■ 3. « les Gualandi, les Sismondi et les Lanfranchi » : Nobles familles gibelines alliées du prélat Ruggieri, ayant participé à la déchéance du comte Ugolino. Les Gualandi, en particulier, prêtèrent la tour pisane dite « de la Faim » où l'intéressé creva de famine avec fils et petits-fils. ■ 4. « Anselmuccio » : Diminutif d'Anselmo, fils de Guelfo II della Gherardesca et petit-fils du comte Ugolino. A quinze ans, il était le plus jeune condamné de la tour des Gualandi et, en vérité, le seul qui ne fût pas adulte (contrairement à ce que Dante soutient après).

Poscia che fummo al quarto dì venuti,
Gaddo mi si gittò disteso a' piedi,
dicendo: "Padre mio, ché non m'aiuti?"

Quivi morì; e come tu mi vedi,
vid' io cascar li tre ad uno ad uno
tra 'l quinto dì e 'l sesto; ond' io mi diedi,

già cieco, a brancolar sovra ciascuno,
e due dì li chiamai, poi che fur morti.
Poscia, più che 'l dolor, poté 'l digiuno.»

Quand' ebbe detto ciò, con li occhi torti
riprese 'l teschio misero co' denti,
che furo a l'osso, come d'un can, forti.

Ahi Pisa, vituperio de le genti
del bel paese là dove 'l sì suona,
poi che i vicini a te punir son lenti,

muovasi la Capraia e la Gorgona,
e faccian siepe ad Arno in su la foce,
sì ch'elli annieghi in te ogne persona!

Che se 'l conte Ugolino aveva voce
d'aver tradita te de le castella,
non dovei tu i figliuoi porre a tal croce.

Innocenti facea l'età novella,
novella Tebe, Uguiccone e 'l Brigata
e li altri due che 'l canto suso appella.

Noi passammo oltre, là 've la gelata
ruvidamente un'altra gente fascia,
non volta in giù, ma tutta riversata.

Lo pianto stesso li pianger non lascia,
e 'l duol che truova in su li occhi rintoppo,
si volge in entro a far crescer l'ambascia;

ché le lagrime prime fanno groppo,
e sì come visiere di cristallo,
riempion sotto 'l ciglio tutto il coppo.

E avvegna che, sì come d'un callo,
per la freddura ciascun sentimento
cessato avesse del mio viso stallo,

già mi pareva sentire alquanto vento;
per ch'io: «Maestro mio, questo chi move?
non è qua giù ogne vapore spento?»

sous nous?... Ensuite, quand ça fut le quatrième
jour, Gaddo⁵ se jeta tout étalé à mes poulaines,
soufflant: "Mon père, même

pas tu m'aides..." Et là-dessus d'être fini. Comme en géhenne
tu me vois, j'ai vu s'étendre ainsi un à un mes fillots
entre les cinquième et sixième jours de la semaine.

Aveuglé, j'allais tâtant dans le noir chaque de ces angelots;
et deux journées durant beuglai leurs noms, bien qu'ils fussent défuntés.
Sur quoi, mieux que ma désolance, le carême finit itou de moi le boulot...»

Dès qu'il eut narré ça, le regard esquiné,
il reprit le pauvre occupé sous ses ratices
qui, comme celles à un dogue, firent l'os chuintier.

Ahi Pise! t'es la rhouma de ceux qui nichent
dans ce beau bled où on roucoule
les «si»! Et comme tes voisins à te punir sont pas fortiches,

je voudrais que Capraia et Gorgone⁶ coulent
sur la mer vers l'Arno pour y barrer l'embouchure
et noyer dans tes murs tes foules!

Parce que si y a eu bruit que cette épluchure
d'Ugolino t'a enjudassé des châteaux,
tu pouvais pas crucifier aussi fort sa géniture!

Ah Thèbes revenue⁷! ah malade! gangrène! c'était trop tôt
pour qu'ils soyent à l'âge d'être coupables Uguiccone et Brigata⁸
et ces autres que mon refrain a jeté là-haut sur l'écriveau...

Sur ce, Virgile et moi passâmes outre, là où le tas
de glace emprisonne des nouveaux types⁹,
non plus face abaissée, mais au contraire à la renverse. Le résultat,

c'est que le fait même de pleurer les constipe
de pleurer et que l'algie, qui bute à leurs loupes,
se retourne en dedans pour faire monter l'angoisse qui les étripe;

car les larmes dégouttées se regroupent
et, comme visières de cristal,
remplissent sous les sourcils l'orbite qui forme coupe.

Or, bien que la froidure eût évincé de l'étal
de ma figure, telle une callosité,
toute sensation vitale,

il me semblait pourtant sentir comme du vent s'agiter;
pour ça je questionnai: «Mon maître, keski déferle?
c'est pas éteint ici toutes flatuosités?»

■ 5. «Gaddo»: L'aîné des deux fils du comte Ugolino attrapés avec lui. ■ 6. «Capraia et Gorgone»: Deux îlots volcaniques (19 km² pour Capraia, 220 ha pour Gorgone) de l'archipel toscan, en mer Ligure, qui sont situés entre la côte italienne – mais assez loin au sud des bouches de l'Arno – et la Corse. ■ 7. «Ah Thèbes revenue!»: Comparaison par allusion à l'histoire sanglantissime de la Thèbes antique de Béotie, telle qu'elle est dépeinte par Stace dans la Thébaidé. ■ 8. «Uguiccone et Brigata»: Uguiccone, frère cadet de Gaddo et fils d'Ugolino. Nino, dit «Brigata», neveu d'Uguiccone et de Gaddo et frère aîné d'Anselmo (donc petit-fils d'Ugolino). ■ 9. «Virgile et moi passâmes outre, là où le tas / de glace emprisonne des nouveaux types»: On aborde la troisième zone du Cocyte, où sont congelés tête «à la renverse» (on imagine le sujet la nuque pliée en arrière, le dos du crâne collé à la patinoire) les trahisseurs à l'hospitalité. La zone s'intitule «Tolomé», sans doute du nom de Ptolémée (l'Hébreu, pas l'Égyptien) qui dans I Macchabées 16:11-16, offre un festin à Simon Macchabée et à ses fils pour les tracter une fois ivres.

Ond' elli a me: « Avaccio sarai dove
di ciò ti farà l'occhio la risposta,
veggendo la cagion che 'l fiato piove. »

E un de' tristi de la fredda crosta
gridò a noi: « O anime crudeli
tanto che data v'è l'ultima posta,

levatemi dal viso i duri veli,
sì ch'io sfoghi 'l duol che 'l cor m'impregna,
un poco, pria che 'l pianto si raggeli. »

Per ch'io a lui: « Se vuo' ch'i' ti sovvegna,
dimmi chi se', e s'io non ti disbrigo,
al fondo de la ghiaccia ir mi convegna. »

Rispuose adunque: « I' son frate Alberigo ;
i' son quel da le frutta del mal orto,
che qui riprendo dattero per figo. »

« Oh », diss' io lui, « or se' tu ancor morto ? »
Ed elli a me: « Come 'l mio corpo stea
nel mondo sù, nulla scienza porto.

Cotal vantaggio ha questa Tolomea,
che spesse volte l'anima ci cade
innanzi ch'Atropòs mossa le dea.

Et lui à moi: « Beau merle,
tu seras bientôt où ça va te répondre à travers les châsses,
quand tu vas voir l'engin qui perle

ces gaz. » Mais un des tristes pris dans la croûte de glace
cria à nous: « Ah défunts tellement pourris et lourdauds
qu'on vous a loti le pire espace!¹⁰

enlevez de ma bouille ce bandeau
massif, que sourde un petit peu le mal au cœur qui m'imprègne,
avant que mes sanglots me rebassent le rideau. »

Moi je dis: « Si tu veux que je daigne
t'aider, crache-moi qui t'es, hidalgo,
et si je te dépêtre pas, qu'enfer m'empeigne

au fond de cette banquise ! » Il reprit aussi sec: « Je suis frère Alberigo¹¹,
celui des fruits poisonnés du jardin,
qui se reçoit datte pour figue en tel frigo. »

« Fuck ! fis-je, te voilà mort gredin ? »¹²
Et lui à moi: « Si ma viande tient toujours
en l'air sur terre, j'ai pas si soudain

cette science... Mais le séjour
de Tolomée a l'avantage que des fois l'âme y tombe
avant qu'Atropos¹³ t'ait donné son bonjour.

■ 10. « Ah défunts tellement pourris et lourdauds / qu'on vous a loti le pire espace ! » : Le mort croit deviner que les passants (Dante et Virgile), eux-mêmes décédés, sont en transit, en qualité de condamnés, vers une encore plus effroyable relégation. ■ 11. « Frère Alberigo » : Alberigo de' Manfredi, dit « Fra Alberigo », membre à compter de 1267 de l'ordre des Frères-Jouissants (que Dante bouscule au chant 23) et l'un des chefs du parti guelfe de Faenza. En 1285, gravement offensé par deux parents (Manfredo et Alberghetto de' Manfredi), il les convia à un repas à la fin duquel, au signal convenu (« Qu'on apporte les fruits ! »), son fils et plusieurs égorgeurs à gages massacrèrent les invités. Selon Francesco da Buti, l'un des premiers commentateurs de la Comédie, l'expression « se ramasser des fruits de frère Alberigo » était devenue proverbiale en Toscane au XIII^e siècle pour dire qu'on venait de se faire bisouiller d'un quelconque Judas. ■ 12. « “Fuck !” fis-je, “te voilà mort gredin ?” » : Dante marque la surprise car, en 1300, année où est censée se dérouler sa spéléo fantastique, Fra Alberigo était apparemment toujours en forme. C'est dire, en d'autres termes, que le poète a trouvé le moyen d'en faire un mort-vivant. Ce tour de force théologique, étendu à Branca d'Oria juste après, a fait couler, on l'imagine, des kilos d'encre... ■ 13. « Atropos » : Parmi les trois Parques, celle qui tranche le fil et fait mourir.

MON ENFER, PAR ANTOINE BREA

Le réflexe quasi naturel, pour qui se mêle de vouloir rendre Dante en français, consiste à recourir beaucoup aux archaïsmes, en raison des temps très reculés où il vivait.

Or Dante était tout entier dirigé vers le futur, et l'idiome qu'il a employé (cette espèce de toscan modifié et « universalisé » par ses soins, pleinement émancipé du latin écrit) devait dessiller les yeux des lecteurs qui le comprenaient sans rien y comprendre, qui se sentaient passer dans le cerveau un poème dans une langue orale qui ne s'était jamais parlée, bien qu'ils l'entendissent couramment.

Je ne suis pas traducteur, ni ne soupire pour jamais le devenir. Mais je me suis dit qu'il serait amusant d'essayer de faire sentir au Français de maintenant l'impression que put avoir l'Italien quand on lui flanqua sous les yeux, au XIV^e siècle, son premier bout de *Comédie*.

Dire qu'il s'agit d'une « traduction » sonne un peu incongru à mes oreilles, car je n'ai pas redouté les énormes écarts, les augmentations, les raccourcis, la remonétisation par le rire des vieilles images douloureuses parfois très éculées de Dante.

Comme Dante, j'ai voulu traiter « *par l'action* » des épineuses questions

de langue que dans un autre contexte il avait levées. J'ai aussi voulu faire un Dante pour tous, un Dante accessible à tout le monde, libéré des stratégies oppressives du « bon goût français » utilisées par tous ses traducteurs – mais un Dante qui fût fidèle en tout point aux êtres et aux sujets historiques qui lui tenaient à cœur, et aux sous-entendus qui prolifèrent au sein d'*Enfer*.

D'Antoine Brea, à lire également sur www.revuedeslivres.fr : « Dante Alighieri, la *Divine Comédie* et ses traductions françaises ».

E perché tu più volentier mi rade
le 'nvetriate lagrime dal volto,
sappie che, tosto che l'anima trade

come fec' iò, il corpo suo l'è tolto
da un demonio, che poscia il governa
mentre che 'l tempo suo tutto sia vòlto.

Ella ruina in sì fatta cisterna ;
e forse pare ancor lo corpo suso
de l'ombra che di qua dietro mi verna.

Tu 'l dei saper, se tu vien pur mo giusto :
elli è ser Branca Doria, e son più anni
poscia passati ch'el fu sì racchiuso.»

«Io credo», diss' io lui, «che tu m'inganni ;
ché Branca Doria non morì unquanche,
e mangia e bee e dorme e veste panni.»

«Nel fosso sù», diss' el, «de' Malebranche,
là dove bolle la tenace pece,
non era ancora giunto Michel Zanche,

che questi lasciò il diavolo in sua vece
nel corpo suo, ed un suo prossimano
che 'l tradimento insieme con lui fece.

Ma distendi oggimai in qua la mano ;
aprimi li occhi.» E io non gliel' apersi ;
e cortesia fu lui esser villano.

Ahi Genovesi, uomini diversi
d'ogne costume e pien d'ogne magagna,
perché non siete voi del mondo spersi ?

Ché col peggiore spirto di Romagna
trovai di voi un tal, che per sua opra
in anima in Cocito già si bagna,

e in corpo par vivo ancor di sopra.

Et pour que plus volontiers me déplombes
la mine de ces larmes figées en verre,
apprends que, sitôt que l'âme succombe

à trahir (comme la mienne a fait), il s'avère
qu'un démon l'opère du corps, qu'ensuite il gouverne
pendant toute la durée que la vie persévère ;

l'âme, pour sa part, s'égoutte dans cette citerne.
Peut-être en haut voit-on d'ailleurs aussi le corps
de ce spectre qui là derrière hiverne ;

tu dois le savoir, si t'es fraîchement dingué du décor :
c'est messire Branca Doria¹⁴, et plusieurs lustres même
ont passé depuis que la glace le picore.»

«Je crois, que je lui fais, que tu m'emplèmes !
ce Branca Doria est pas crevé du tout,
il clappe, il boit, il se pieute et se relinge sans problème...»

Mais lui : « Dans le creux plus perché de Malesbouches, où partout
bouillonne le goudron collant,
il était pas encore arrivé ce matou

de Michel Zanche, quand justement Branca laissa filtrer dans ses collants
un démon à sa place, et même histoire arriva à un de sa clique
qui fut mêlé à son forfait sanguinolent...

À présent, allonge un peu ici ta patte ; applique-
la et m'ouvre les yeux...» Mais j'ouvris rien de rien ;
et lui être méchant fut d'après moi plus catholique¹⁵.

Ah Génois ! vauriens !
ennemis du bon droit, cochons sans limites !
comment êtes-vous toujours terriens

et pas vidés du monde ? Voici qu'à côté de la pire chattemite
de Romagne, j'ai percé l'un de vous qui par ses horreurs,
a l'âme déjà baquée dans le Cocyte,

tandis que chez nous l'organisme gambille encore par erreur...

■ 14. «Branca Doria» : Branca d'Oria, chevalier génois évoqué par Dante au chant 22, quand il visite le huitième cercle plein de mazout appelé «Malesbouches». Branca était le gendre de Michel Zanche (cité juste en-dessous), seigneur de Logodoro, en Sardaigne, dont il voulait la place : il l'invita dans son château où il le fit mettre en pièces. ■ 15. «Mais j'ouvris rien de rien ; / et lui être méchant fut d'après moi plus catholique» : Dante, il faut dire, avait promis un peu vite d'aider le surgelé à ouvrir les mirettes ; et il est sans doute plus prudent de se parjurer que d'apporter une modification à l'ordonnement divin des châtements.





« NON MAIS C'EST MA MÈRE, ELLE EST LÀ, REGARDE-LA DANS LES YEUX QUAND TU LUI PARLES ! »

ENTRETIEN AVEC AÏCHA, ILHEM, NAWEL ET SALOUA B.* , PAR CHARLOTTE NORDMANN**

L'entretien qui suit a été réalisé par Charlotte Nordmann dans le cadre d'un travail de recherche sur l'École. Aïcha B. a été la nourrice d'Ayala, la fille de Charlotte ; des liens ont été maintenus après l'entrée d'Ayala à la maternelle. Après un premier entretien avec Aïcha sur son enfance au Maroc, son parcours scolaire et son goût du savoir et de la lecture, un second entretien a réuni Charlotte, Aïcha et ses filles, Ilhem (28 ans), Nawel (26 ans) et Saloua (22 ans). C'est ce second entretien, réalisé dans l'appartement de la famille B. dans le quartier de Belleville à Paris, qui est donné ici à lire aux lecteurs de la *RdL*.

*Aïcha B. est assistante maternelle.

Ilhem B. est contrôleur de gestion.

Nawel B. est gestionnaire de ressources humaines.

Saloua B. prépare un DAEU. (Les prénoms ont été changés à la demande des interviewées.)

**Charlotte Nordmann

est traductrice et essayiste, et membre de l'équipe éditoriale de la *RdL*. Elle est l'auteure de *Bourdieu/Rancière. La politique entre sociologie et philosophie*, (Editions Amsterdam, 2006) et de *La Fabrique de l'impuissance 2. L'école entre domination et émancipation*, (Editions Amsterdam, 2007), et elle a dirigé l'ouvrage collectif *Le Foulard islamique en questions*, (Editions Amsterdam, 2004).

Charlotte : *Donc, je voulais parler avec vous de votre expérience de l'école...*

Nawel : De toute façon, l'école... Rien que tout à l'heure, on regardait les informations avec ma mère, il y avait une salle de classe, et je lui ai dit : « *Oh, là, là, ça me donne trop envie d'aller m'asseoir !* » Ma mère, elle me dit : « *Mais c'est fini, l'école !* » Et moi : « *Peut-être pas, hein...* » (Rires.) Ça me fait vraiment un truc ! La dernière fois, mes anciennes profs de BTS m'ont appelée pour faire une intervention auprès de leurs élèves actuels et, en passant devant les cours, je me suis dit : « *En fait, je crois que je vais devenir prof parce que j'aime trop être dans des écoles !* » (Rires.) Je ressens un truc quand je suis dans une école, j'ai le cœur qui fait « boum-boum », je suis nostalgique. Peut-être pas de tout... mais tout ce qui est études supérieures, j'ai beaucoup aimé.

Charlotte : *Tu as fait un Master 2, c'est ça ? Tu l'as fait où ?*

Nawel : À l'université Paris 12, l'université de Créteil. J'aime beaucoup cette université. Franchement, elle était top-top. Parce que, moi, j'ai pas eu un cursus universitaire : j'ai commencé par un BTS et ensuite, à partir de la licence, je suis partie à l'université, mais, vraiment, bonne expérience. C'est pas facile au début, parce que tu dois t'adapter – et, là-bas, il n'y a pas de profs pour te renseigner : si t'es perdue, t'es perdue ! Il faut connaître des anciens, des personnes qui étaient là dès la première année. Mais, après, c'est top-top, même la vie à l'université. J'ai vraiment aimé les trois années que j'ai passées à l'université. Les cours, comment ça se passe, même si

c'est compliqué, c'est un autre monde. Parce qu'en BTS, c'est comme si t'étais au lycée, t'as tes profs derrière toi : si t'es absente, ils écrivent que t'es absente. Alors que là, si tu veux pas venir, tu viens pas ! Mais, si tu viens pas, il n'y a personne pour te donner les cours, après ! (Rires.) Donc, t'es pas obligée de venir, mais en fait t'es obligée de venir ! Je me rappelle, parfois, je voyais des élèves qui venaient pas, je me disais : « – *Mais, c'est chaud, ils viennent pas, comment ils vont faire pour réviser ? – Mais non, non, en fait, ce cours-là, il ne sert à rien, parce qu'on l'a en TD, et le contrôle est par rapport au TD. – Ah, d'accord.* » C'est là que j'ai commencé à comprendre. Aaah, en fait, ce cours, il sert à rien... Parfois, ma mère, elle me demandait : « *Mais t'as pas cours, là ?* » Je lui disais : « *Hum, c'est compliqué, mais oui, on peut dire que j'ai pas cours.* » (Rires.) Franchement, l'université, j'ai beaucoup aimé.

La désorientation

Après, forcément, à l'école, on a tous des bons et des mauvais souvenirs. J'ai un souvenir – c'est le pire de mes souvenirs depuis que je suis à l'école. C'était en seconde, avec madame Caro, une prof d'histoire-géo. Dans ma classe, en seconde, on était destinés à faire une première ou une terminale L. On était dans un collège-lycée, il y avait douze secondes, on était vraiment beaucoup, donc il fallait commencer à organiser ceux qui allaient faire S, ceux qui allaient faire L et ceux qui allaient faire ES. Moi j'étais destinée à faire une terminale L, donc je faisais LV2, LV3... Il y avait ceux qui faisaient arabe, ceux qui faisaient anglais, ceux qui faisaient espagnol, un peu tout. Mais dans ma



classe, il y avait essentiellement ceux qui faisaient arabe, donc, généralement, des Arabes! (Rires.)

Un jour, elle commence à nous parler – elle devait se dire: c'est que des populations d'enfants d'immigrés – et elle nous dit: «*Qu'est-ce que vous comptez faire? Non mais, dites-moi, entre nous? Vous comptez pas vraiment rester en filière générale?*» On est tous là: «*Ben, je sais pas, on fait quoi, là, à ton avis? Ben, si...*» (Rires.) Elle fait: «*Non mais, entre nous, vous savez très bien que vos parents n'ont pas les moyens de vous payer des études!*» C'étaient des mots forts. On se regardait, on se disait: «*Mais qu'est-ce qu'elle nous raconte? Pourquoi elle nous dit ça?*» «*Vous savez très bien que vos parents n'ont pas les moyens de vous payer des études. Non, non, mais, entre nous, déjà en quatrième ou troisième,*

vous auriez dû aller en CAP ou un truc comme ça. Vous savez très bien que vous devez subvenir aux besoins de vos familles, vous devez travailler pour rapporter de l'argent à vos familles.» J'avais jamais entendu ma mère me dire qu'il fallait que je rapporte de l'argent, ni mon père, je comprenais pas ce qui se passait. Je me disais: «*Pourquoi est-ce que je dois rapporter de l'argent à ma famille?*» (Rires.) Et c'est vrai que, sur le coup – t'as quel âge? quinze, seize ans? –, tu comprends pas trop, t'es là: «*Non, Madame, on comprend pas.*» Et elle: «*Non mais arrêtez, arrêtez, c'est stupide, vous savez très bien.*» Elle était à fond dans son truc, elle prenait des exemples, elle disait: «*Regarde, toi, ton frère, il a bien réussi: il est parti en CAP. Eh bien, c'est ça que t'aurais dû faire! Mais tu sais, c'est pas trop*

tard, on peut toujours t'orienter vers ceci, vers cela. De toute façon, je vais tous vous prendre en petits groupes, et je vais vous expliquer.» Elle allait nous expliquer en gros comment faire pour que chacun aille dans des filières professionnelles.

Il y avait un truc que personne n'avait jamais compris dans la classe, c'est que personne n'avait jamais la moyenne avec cette prof-là, sauf moi, alors qu'il y avait des gens beaucoup plus intelligents que moi. En fait, elle pensait que j'étais de confession juive. Et un jour, il y a eu la remise des bulletins, et ma mère est arrivée. Le choc. Une femme avec un foulard. J'ai tout de suite compris que ça allait faire un clash. Elle regarde ma mère comme ça, de travers. Déjà, j'aime pas trop ça. Je me dis: «Ah, ça va pas le faire, là.» (Rires.)

Aïcha: C'est moi qui l'ai pincée pour qu'elle reste calme!

Nawel: Moi, je comprenais pas, au départ. Je fais: «Ben, ma mère...» Et elle: «Votre mère?» T'as vu, maman? (Aïcha hoche la tête.) Elle faisait une de ces têtes! Et je fais: «Ben oui, ma mère.» «Ah, d'accord.» Et elle commence à parler, elle me fait: «Elle comprend, là? Expliquez-lui. Elle comprend là, quand je parle?» Et... je sais pas... Charlotte, je te jure, tu sens la haine monter, tu te dis: «Mais elle se fout de ma gueule ou quoi?» C'est parce qu'on met un foulard, parce qu'on met un voile, qu'on sait pas parler français? (Rires d'Aïcha.)

Ma mère, ça fait plus de vingt ans qu'elle est en France, elle s'est très bien adaptée. Et elle, elle me regarde moi quand elle parle, et je fais: «Non mais c'est ma mère, elle est là, regarde-la dans les yeux quand tu lui parles!» On aurait dit qu'elle était transparente, et, là, j'ai ressenti, vraiment, une haine... Je me suis dit: «Mais c'est fou d'être comme ça.» Et, à partir de ce jour-là, je n'avais plus la moyenne: elle avait compris, et je suis rentrée dans la même catégorie que les autres. J'avais plus la moyenne, mais je préférais pas avoir la moyenne et qu'on respecte ma mère. Je vais pas cacher ma mère, je vais pas ne pas ramener ma mère pour que madame soit contente.

Moi, j'étais choquée par ces comportements-là et même par son discours quand elle nous parlait: «Oui, mais, t'es sûre que tu veux faire ça? Concrètement, tu veux faire quoi comme métier plus tard?» Mais toute la classe, toutes les autres classes de seconde, personne ne savait ce qu'il allait faire plus tard: même jusqu'à l'université, je dirais, tu sais que tu veux te diriger plus vers cette filière, mais tu sais pas forcément quel métier tu veux faire. Franchement, tu sors de troisième... «Tu sais pas? Eh bien, moi j'ai une idée pour toi! Toi, je te vois plus dans la pâtisserie.» Elle disait ça à des gens. (Rires.)

Ilhem: Attends, t'es gentille, quand tu dis pâtisserie! Tu te souviens, madame Crampuche et madame Champi? Elles, en quatrième et troisième,

c'était – même aux filles –: «Toi, tu vas être peintre ou maçon. C'est des métiers d'avenir.»

Il fallait toutes les semaines voir la conseillère d'orientation – que j'ai toujours appelée la conseillère de désorientation. Vers la fin de l'année, quand tu sais toujours pas ce que tu veux. Ils insistent au deuxième trimestre de la quatrième parce qu'il faut que tu fasses un choix d'orientation. Parce qu'en fait, les orientations, ça commence pas forcément en seconde, ça peut être à partir de la troisième. Pour les cas sociaux, ceux pour qui il n'y a plus d'espoir. Ta troisième, tu peux ne pas la faire en général. Oui, quatrième, troisième, je crois que c'est les années les plus fatigantes!

Saloua: Moi, j'ai fait deux années de troisième. Donc, la première année, j'allais voir la conseillère d'orientation, parce que si t'y vas pas, après... Et pendant toute l'année, elle te dit: «Mais non, tu pourras pas faire générale, c'est pas possible!» Après ça, tu te poses des questions sur toi: «Et pourquoi, moi, je pourrais pas y aller, et les autres, ils pourraient y aller? Whoo, j'ai quoi de moins, ou ils ont quoi de plus que moi? C'est quoi le problème?» Donc, à la fin de l'année, effectivement, ils m'ont dit: «Non, tu pars pas.» Jusqu'à présent, je ne saurais pas te dire pourquoi, ils m'ont pas laissé partir en générale. Certes, la première année, j'étais moins bonne, du fait que j'avais changé de collège, etc. La deuxième année, vraiment, j'avais des notes, pour aller en générale, c'était possible. Mais, dès le début de l'année, la prof principale m'a dit: «Tu dois aller chez la conseillère de "désorientation".» Et ça y est, elle me rabâche le même discours, alors que l'année venait à peine de commencer, ça faisait même pas un mois! «Mais vous ne me connaissez même pas!» «Oui, mais j'ai ton dossier de l'année dernière.» À la fin de l'année, j'avais plus de douze et demi de moyenne, mais non, ils ne voulaient pas me laisser partir. (Voix pleine de sollicitude) «Tu sais, quand tu arrives au lycée, tu perds trois, quatre points par matière, là, tu es fragile.» Ben, si je veux tomber... soit je remonte, soit...

Nawel: Moi, aussi, j'ai redoublé ma troisième, mais ils ne voulaient pas me faire redoubler, ils voulaient me faire passer en BEP: «Non, mais Nawel, pourquoi on fait ça? Pourquoi on veut te faire passer en BEP? Mais parce que tu serais une excellente élève en BEP! Là, tu seras tout juste. Allez, tu passes... tu passes en BEP!» (Rires.)

Ilhem: T'étais déléguée, à ce moment-là?

Nawel: «Tu passes... mais en BEP!» «Ouais, ben je redouble, parce qu'en fait j'accepte pas!» «Non, non, tu passes en BEP.» (D'une voix lasse) «Bon d'accord, laisse tomber, je redouble, ok.»

Pour revenir à la conseillère d'orientation, j'ai une copine qui me disait que son petit frère les rendait fous, elle et ses parents. À chaque fois qu'il voit la conseillère d'orientation, il rentre en disant: «C'est bon! Je sais ce que je veux faire!»

Et, à partir de ce jour-là, je n'avais plus la moyenne: elle avait compris, et je suis rentrée dans la même catégorie que les autres.

Les parents, ils sont contents, ils se disent : mon fils, il sait. « Ça y est, moi je veux devenir plombier ! J'ai vu la conseillère d'orientation, elle m'a dit que c'était trop bien ! Et tu sais combien je vais gagner ? Mais je vais être trop riche ! C'est trop bien, plombier ! » Et dès qu'il repart à un autre mini-stage, un autre truc, un stage de carreleur, ça y est, il veut devenir carreleur ! (Rires.) Dès qu'on lui dit quelque chose... Il est très influençable, et parfois ils jouent sur ça. Tu te dis : « Heureusement que j'ai ma famille derrière moi. »

Mais toute cette histoire avec ma prof d'histoire en seconde, c'est vrai que ça a une influence : du coup, l'année d'après, quand je suis arrivée dans un autre lycée, je me suis inscrite au conseil d'administration, au conseil de la vie lycéenne et au conseil académique de la vie lycéenne. Parce que je voulais apporter cette parole de ma prof au conseil académique. Et je me rappelle que, devant le recteur, j'ai dit : « Voilà ce qui se passe dans vos écoles, c'est ces mots-là qu'on dit à certaines populations. » Il m'a dit : « Non, mais ça n'est pas possible, dans nos écoles de la République, on peut pas dire ça, tatata, tatata... »

Moi, déjà, j'étais fière de moi, j'étais contente, parce que t'as envie de le dire à quelqu'un, mais tu vas le dire à qui ? C'est comme ça que je suis devenue revendicatrice. Je me laissais plus faire : avant, quand on me disait quelque chose, j'écoutais juste, mais maintenant, non (rires) : « Non, je suis pas d'accord ! » J'étais toujours celle qui n'était pas d'accord, avec personne !

L'histoire de Hakim

Aïcha : Et surtout, c'est le problème de Hakim qui t'a fait... C'est elle qui a suivi tout le dossier, et ça l'a révoltée, vraiment... [NdE : Hakim est le troisième enfant de la famille, Ilhem et Nawel sont ses aînées. Lorsqu'il était en quatrième, il a été accusé d'avoir initié une bagarre avec un de ses camarades parce qu'il le pensait juif. Bien que l'affaire soit rapidement apparue montée de toutes pièces (lettres antidatées, suspicion d'antisémitisme sans fondements probants...) par la CPE, qui était allée personnellement persuader les parents de l'enfant « victime » de porter plainte, et bien que la Ligue des droits de l'homme ainsi que des élus locaux soient intervenus en faveur du garçon accusé, « l'affaire » a donné lieu à une plainte, donc à des convocations au commissariat puis à une audience au tribunal. Au terme du procès, qui s'est tenu en l'absence de la « victime » et de ses parents, un non-lieu a été prononcé, et le Rectorat a également annulé les procédures à l'encontre du garçon. Entre-temps, il avait néanmoins été d'abord exclu par mesure préventive du collège pendant plusieurs mois, puis formellement expulsé par un conseil de discipline, avant que les sanctions ne soient finalement annulées.]

Nawel : L'histoire de Hakim, ça m'a... C'était la première fois, chez nous, que quelqu'un devait aller

au commissariat. Peut-être qu'il y a des familles qui ont l'habitude d'avoir des problèmes, ou un élément perturbateur, mais nous on n'avait pas l'habitude. Les gardes à vue, tout ça, on ne voit ça qu'à la télé ! Une fois, mon frère était convoqué au commissariat, et j'étais tellement pas bien que j'y suis allée avec mes parents. À un moment, il y a un policier qui vient me voir dans la salle d'attente et qui me dit : « Je peux vous poser une petite question ? Vous êtes la sœur de... ? » « Oui. » « C'était pour vous demander : Est-ce que votre frère est violent avec vous ? » Tu te dis : « Mais il se fout de ma gueule ou quoi ? » Je fais : « Non, mon frère – déjà c'est mon petit frère – et, non, il n'est pas du tout violent avec moi. Enfin, j'ai envie de dire, on se dispute, mais comme tout le monde, il n'est pas violent, il ne me donne pas de coups. » Après, il me fait : « D'accord. Et est-ce que votre frère est antisémite ? » Mais tu crois que je vais dire quoi ? Chez moi, personne n'est antisémite. Forcément, quand il y a une personne de confession juive et une personne de confession musulmane, on va tout de suite dire : « Oui, les juifs et les musulmans... » Alors que si ça se trouve, ça n'a rien à voir, c'est une bagarre de gosses ! Mais tout de suite, on va faire des amalgames, on va tout imaginer.

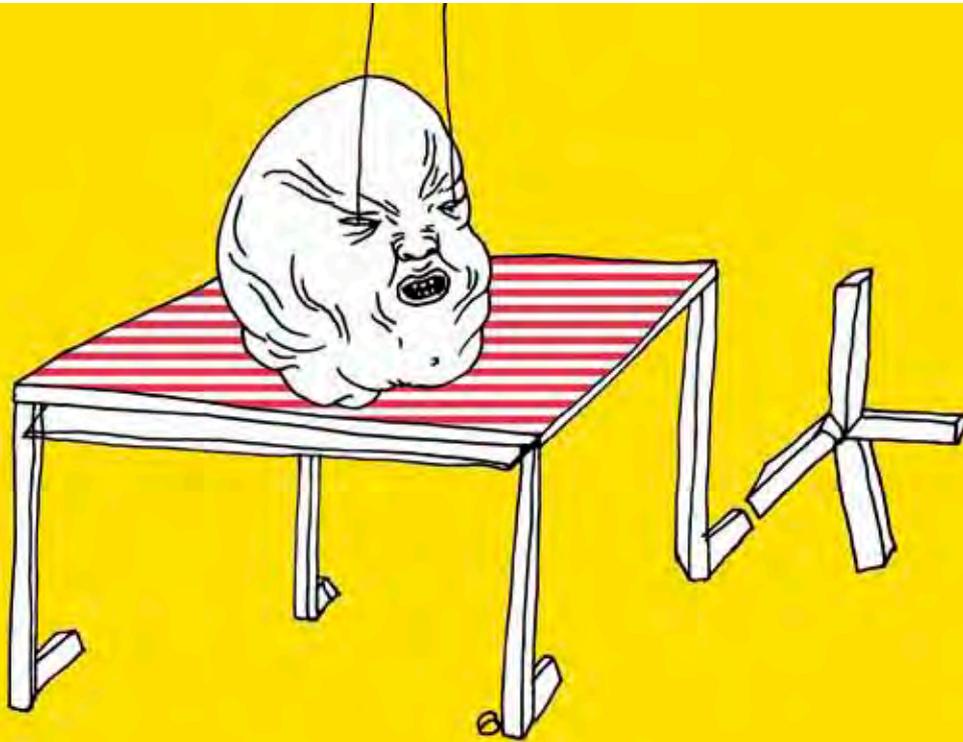
L'histoire de mon frère, je l'ai vécue, avec les avocats. Ça a duré, mon frère a été viré de l'école. Et moi je me suis dit : « Quoi, mon frère, il va plus avoir d'école, sa vie va être gâchée ! Mais c'est pas possible ! » Alors, je l'ai suivi. Il y avait les syndicats de l'école, la FCPE, et un autre syndicat, donc j'ai fait appel à eux, je leur ai dit : « Regardez, il y a un problème. » On est passés à la radio, je ne sais plus laquelle. J'ai encore l'enregistrement dans mes archives – parce que je garde tout ! (Rires.) Même si j'étais petite, je savais très bien que ça allait être porté sur son dossier, je savais que tu peux pas trouver du travail facilement après, qu'il y a des boulots pour lesquels t'as besoin d'avoir un casier judiciaire vierge. Et effectivement, ça l'a bloqué : un jour, il devait travailler au stade de France, et ils ont refusé de le prendre à cause de ça.

Charlotte : Alors qu'en plus il n'a pas été condamné, ça n'est qu'une « suspicion ».

Nawel : Le pire, c'est que, d'accord, en conseil de discipline, il avait été viré, mais quand on a fait appel au Rectorat de Paris, ils ont annulé l'exclusion, ils lui ont dit qu'il pouvait réintégrer l'école. C'est comme s'il y avait eu un non-lieu. Dans ce cas-là, en principe, ton dossier doit rester propre. Eh bien, non, c'est resté. L'avocate m'avait dit : « C'est normal, mais ça doit disparaître. » Au bout de deux, trois ans, je crois. Mais ça faisait plus que ça !

À l'époque, quand je pense à tout ce que j'ai fait, comment j'allais courir à droite, à gauche, pour ramener ci, ramener ça. Je me prenais déjà pour une grande personne mais j'étais toute petite. J'avais quoi ? Quinze ans ? Et tout ça, c'est vrai que ça forge une personnalité, mais... vivre ça à

« Et est-ce que votre frère est antisémite ? »



l'école ! Moi, j'avais l'impression d'être à la guerre ! Du coup, tu ne vas pas à l'école tranquillement. Quand tu vois les profs, t'as envie de les regarder avec un petit regard, parce que tu ne trouves pas ça normal : tu vois qu'il n'y a personne pour prendre ta défense, alors qu'il y a des profs qui auraient pu dire : « Ben, non, pour moi, c'est un enfant tout à fait correct. »

Chez nous, on n'était pas bien. C'était les années noires !

Charlotte : *Toi, tu l'as aussi vécu, Ilhem ?*

Ilhem : Pas autant que Nawel, qui faisait tout de A à Z, mais on allait souvent voir l'avocate, on allait faire toutes les démarches. Le jour de son conseil de discipline, c'est moi qui l'ai représenté. J'avais préparé un discours – j'ai même pas envie d'y repenser. Je savais que j'allais pas pouvoir sortir les mots, donc j'avais tout écrit. Je lisais, j'avais les larmes qui coulaient, la bouche qui tremblait, j'arrivais même pas. Et je revois madame... comment elle s'appelait, l'adjointe ? C'était la seule qui avait un peu de peine, parce qu'elle nous connaissait, Nawel et moi, parce que j'avais passé cinq ans dans ce collège, et Nawel, six ans...

Nawel : Oui, elle disait : « *C'est des filles exemplaires, les sœurs, on comprend pas pourquoi le...* »

Ilhem : « *Les sœurs B.* », on était les modèles de l'école, donc elle comprenait pas !

Nawel : « *C'est des sœurs exemplaires, je comprends pas pourquoi le frère est sorti comme ça !* » Non mais le frère il est comme nous, hein ! (Rires.)

Ilhem : Qu'est-ce qu'ils nous ont sorti ? Ah oui : « *C'est parce que, chez vous – « chez vous », hein ! – les filles, elles ont une certaine éducation, et les garçons, une autre.* » (Ton interloqué.) Mais, non. On est tous pareils, on a tous été élevés pareil. « *Donc, c'est normal que les filles soient exemplaires, et les garçons, vu qu'ils ont carte blanche pour tout, voilà ce que ça donne !* » Alors que chez nous, il y a jamais, jamais eu de différence.

Nawel : Rien que dans les jours de cuisine, il y en a toujours eu autant pour les garçons que pour les filles.

Ilhem : Le pire, c'est que c'est tombé sur Hakim. Franchement, Hakim, c'était le garçon qu'on n'entendait pas.

Nawel : Après, ils ont joué sur le fait que, quand il est arrivé au collège, il était avec des garçons, des copains. Et c'est vrai que les garçons sont toujours un peu plus turbulents.

Ilhem : Pas au point de le décrire comme ils l'ont fait ! Ils l'ont décrit vraiment comme la bête noire de l'école ! Alors que, des bêtes noires, moi, quand je suis entrée en sixième, j'ai vu ce que c'était et, mon frère, il était à mille lieux d'être comme eux !

Nawel : Oui, oui. Mais ce que je veux dire, c'est que c'est vrai, avant, il était super calme, mais après, arrivé en sixième...

Charlotte : *En gros, ils reprennent des trucs qui sont normaux chez un enfant : courir, se bousculer, se battre un peu, et ils montent un discours : « C'est hyper grave, il est sur la mauvaise pente... »*

Nawel : Voilà. Ils vont dire : « *Mais en fait, il n'y a pas que ce problème. Et vous vous rappelez, le jour où vous vous êtes battu avec..., le jour où vous avez ouvert la porte de cette salle-là...* », des choses qui n'ont rien à voir et, du coup, vu qu'il y a plein de trucs, t'as l'impression que c'est un truc de ouf.

Ilhem : Mais tu te dis : « *Non, mais vous êtes en train de le juger pour quoi, là ? Non, parce que le jour où il a fait des petites conneries, vous l'avez puni, vous l'avez collé. Là, c'est bon, affaire classée, arrêtez de ressortir les petits dossiers qui n'ont pas lieu d'être !* » Parce qu'entre nous, qui n'a pas été collé ? Qui n'a pas été trouvé dans les couloirs pendant des heures de cours ?

Nawel : Même dans une entreprise, quand t'as été puni par rapport à un truc, c'est bon, on ne va pas revenir dessus.

On n'avait pas le droit de courir dans les couloirs, mais on a tous couru dans les couloirs, il y avait plein de trucs qu'on n'avait pas le droit de faire et qu'on a faits, même nous qui étions des filles. Quand t'es avec ta classe, c'est des trucs, c'est marrant ! Tu te poses pas la question de savoir si t'as le droit ou pas.

Quand ils disent : « *chez vous* »... « *Mais est-ce que tu sais comment c'est, chez moi ?* » C'est ça qui me tue.

Ilhem : Ils se permettent de juger ce qu'ils comprennent pas, en fait. Et ça, moi, perso, je le comprends pas.

C'est parce que t'es une fille !

Aïcha : Tu te rappelles, l'assistante sociale de l'école rue Saint-Marc, quand tu voulais pas partir en classe de nature ? Elle m'a même pas dit bonjour : *(d'un ton criard) « Madame B. ! »* Comme ça, sans aucune présentation ni rien : « *Pourquoi vous voulez pas laisser Nawel partir en classe de nature ? ! Parce que c'est une fille ?* » Je lui dis : « *Pardon ? D'abord, vous êtes qui, dites-moi ?* » Comme ça, directement, à l'attaque !

Nawel : Après, elle m'a pris dans son bureau, en entretien, et elle m'a dit (*petite voix*) : « *Dites-moi, c'est votre mère, c'est votre père qui veut pas ?* » Moi, je ne m'étais jamais séparée de mes parents, donc je voulais pas.

Aïcha : Elle a dit (*voix d'enfant, entrecoupée de sanglots*) : « *Mais, je veux pas... y aller... sans mes parents !* » (*Rires.*)

Nawel : Elle m'a dit : « *Vous ne pouvez pas y aller avec vos parents.* » « *Alors, si je peux pas y aller avec mes parents, j'y vais pas !* » (*Rires.*) C'est vrai, Charlotte, je me suis mariée cet été, j'avais vingt-cinq ans, et c'est la première fois que je me suis détachée de mes parents, et c'était très dur pour moi. Parce que voilà, j'aime bien, je me sens bien avec eux. Donc j'ai dit : « *Ben, si j'y vais, mes parents viennent avec moi !* » Elle m'a dit : « *Ben non, c'est pas possible.* » J'ai dit : « *Tant pis, c'est pas grave, ça me dérange pas que vous partiez en vacances. Moi, je vais rester là, avec eux.* »

Aïcha : Et elle a fait un beau travail, pendant ces deux semaines !

Nawel : Oui, parce qu'ils sont partis en Bretagne, et moi, pendant ce temps-là, j'ai fait un grand exposé sur la Bretagne. Je savais tout sur la Bretagne. (*Rires.*) Du coup, quand ils sont rentrés, ils m'ont dit : « *On a appris ça, on a appris ça...* » Et moi, je disais : « *Ah oui ! Ça, je connais, ça sert à ça !* » (*Grands rires.*) En fait, la journée, j'étais dans d'autres classes, mais le soir, dès que je rentrais, ou le week-end, j'allais en bibliothèque.

Ilhem : Il y avait pas Internet à l'époque, c'était des vraies recherches, avec les vraies encyclopédies, les vrais dictionnaires ! (*Rires.*)

Nawel : J'allais à la bibliothèque, avec ma mère ou quoi, en rentrant. Le soir, je faisais des recherches et, franchement, je connaissais tout ! J'avais mis des images pour illustrer les trucs. Mon prof ne s'attendait pas à ça, il était super content. On aurait pu croire que j'étais pas partie parce que je voulais rester tranquille, mais c'était vraiment pas ça, je voulais juste pas quitter mes parents.

Ilhem : Mais non, mais dis la vérité, si t'es pas partie, c'est parce que t'étais une fille ! Tu peux le dire, maintenant ! (*Rires.*)

Aïcha : Nassim [*le plus jeune des enfants, actuellement en seconde professionnelle*], il n'a jamais été en classe de mer non plus. Le seul qui est parti, c'est Hakim. Et il n'a rien fait ! Le cahier que je lui avais donné est resté vide. Même pas une ligne ! Il n'a rien écrit ! Je vois la différence entre toi qui n'étais pas partie – c'est vrai, tu n'as pas vu, tu n'étais pas sur place, d'accord, c'est quelque chose que t'as raté – mais, lui, il n'a pas travaillé.

Nawel : J'ai pas raté grand-chose. La Bretagne, elle est toujours là, elle n'a pas changé de place !

*Quand ils disent :
« chez vous »...
« Mais est-ce que
tu sais comment
c'est, chez moi ? »*

Si tu comprends ce que t'as écrit, c'est que c'est nul, si tu comprends pas, c'est que c'est excellent. C'est le secret de la philo !

(Rires.) Après, je suis d'accord, ça aurait pu être super, mais si, à un certain moment, t'es pas prête à faire quelque chose, on ne va pas te forcer. Parce qu'après, on te dit : « *Tes parents n'ont pas le droit de te forcer à faire ci, à faire ça.* » « *Mais vous, vous avez le droit de me forcer ?* »

Ilhem : Quand ça les arrange, ils disent bien : « *Non, vous ne pouvez pas forcer l'enfant à faire un truc qu'il veut pas, nianiania...* », et puis là, comme par hasard, vu que ça les arrange... Leur discours, il est trop marrant !

Aïcha : Vous vous rappelez ce qu'ils ont dit, à l'école, quand j'ai changé Ilhem d'école ? Tout le monde est venu me dire : « *C'est vrai que ta fille est dans une école coranique ?* » J'ai dit : « *Mais qui a dit ça ?* » « *Le directeur, monsieur Bouchara.* » Alors, je vais voir monsieur Bouchara et je lui demande : « *Monsieur Bouchara, qu'est-ce qui se passe ? Pourquoi tout le monde vient me dire que j'ai mis ma fille dans une école coranique ? Et d'abord, dites-moi si c'est vrai qu'il y a une école coranique ici à Paris : ce serait bien, même mes autres enfants, je veux bien les mettre !* » (Rires.) Il m'a dit : « *Mais, c'est ce que j'ai entendu.* » Mais par qui ? Juste parce que j'ai changé ma fille d'école. « *Mais monsieur Bouchara, vous savez bien qu'elle n'était pas bien avec sa prof...* »

Mais ça dépend qui, il y a des professeurs... Il y avait Michel, monsieur Alban... Je me rappelle, c'est le seul qui ait donné à Hakim le goût du français, de la langue française, de la grammaire. Il expliquait bien, il était bien avec lui. Il sortait du sujet pour faire plaisir aux élèves, et après il rentrait dans le cours. C'était le seul avec qui Hakim était tout le temps content. Vous voyez, il sort un petit peu du sérieux, et ça leur donne envie de continuer le cours. C'est très important pour les élèves. C'était en CM1-CM2. C'est là qu'il s'est lancé, Hakim, avec monsieur Alban...

Toutes les flammes ont une explication

Nawel : Et maintenant il kiffe écrire, il aime trop écrire des textes.

Ilhem : Oui, il fait que ça, écrire !

Aïcha : Il écrit sur des bouts de papier, et après il les jette.

Ilhem : En fait, quand il a des idées, ou qu'il a des belles phrases qui lui viennent en tête, s'il trouve un papier et un stylo, même un bout de carton, ce que tu veux, il va écrire dessus.

Aïcha : Et après, c'est moi qui ramasse les bouts de papier ! J'essaye, parce que je sais bien qu'un jour il va... Moi, je ne jette rien : les dessins qu'ils ont faits à l'école maternelle, au primaire... Je sais bien qu'un jour, ça aura de la valeur.

Nawel : Franchement, il y a un dessin que j'ai fait, j'ai l'impression que j'étais une artiste ! (Rires.)

J'avais fait un beau palmier, c'était compliqué. Je sais plus où était la complexité, mais, en tout cas, il y avait du potentiel ! (Grands rires.) Aussi, avec une autre prof de dessin, on devait écrire un courrier à une amie qui habitait loin, et il fallait imaginer que le courrier avait eu du mal à arriver, qu'il avait eu toutes les misères du monde : on déchirait un petit peu l'enveloppe, il fallait dessiner des tâches, plein de trucs comme ça, c'était super marrant. Non, franchement, moi j'ai des super bons souvenirs de l'école. Mis à part quelques profs, qui sont l'exception qui confirment la règle, sinon, moi, l'école, j'en ai des bons souvenirs.

J'aimais bien la philo, aussi. Au bac blanc, j'ai eu la meilleure note. Mais j'arrête pas de chercher ma copie, je la retrouve pas. Tout le monde me la demandait pour la photocopier, et je ne sais pas si je l'ai récupérée.

Charlotte : C'était quoi, le sujet ?

Nawel : « Avons-nous raison lorsqu'on veut avoir raison à tout prix ? »

Ilhem : Et c'est tombé sur Nawel. S'il y en a bien une qui cherche à avoir raison même quand elle a tort !

Nawel : Comme j'aime trop avoir raison... Comme dit ma copine : « *Avec toi, c'est la vérité qui se trompe !* » (Rires.)

Saloua : Je me souviens, Ilhem t'avait dit : « *Si tu comprends ce que t'as écrit, c'est que c'est nul, si tu comprends pas, c'est que c'est excellent !* » (Rires.)

Ilhem : C'est le secret de la philo, excuse-moi, hein !

Nawel : Je me dis : « *Faut que je suive le conseil de ma grande sœur* » et, à un moment, j'écris, je commence à me perdre, ça me fait mal à la tête, je vois plus...

Ilhem : T'as tes idées qui sont plus ou moins bien enchaînées, et donc t'écris, t'écris, t'écris, mais, vu que ça reste de la philo, au bout d'un moment tu commences à t'embrouiller – eh bien, si tu t'embrouilles, c'est bon ! Parce que le but de la philo, c'est de toujours te poser la question : mais pourquoi ? comment ? C'est ça, la philo.

Nawel : Du coup, à un moment, je comprends plus ce que j'écris, je me dis : bon, là ça doit être bon ! Franchement, j'ai vraiment aimé, la philo. Quand elle nous donnait des devoirs à faire, elle nous donnait au moins trois semaines, c'était bien parce que c'est pas facile d'amener la réflexion. Ce que j'aimais, c'était d'aller au centre Georges Pompidou pour travailler. Ça m'inspire. Parce que je suis dans une ambiance calme, détendue.

Saloua : Au début, j'arrivais pas à travailler à La Villette et là-bas, parce que c'est trop calme, c'est rare. Après, petit à petit, à force de travailler...

Nawel : Et c'est pas forcément parce qu'ici il y a du



bruit, mais à la maison, t'as le frigo qui t'appelle, t'as l'ordinateur. Alors que là-bas, tu ne peux rien faire d'autre. Et si t'as fait une heure de queue, c'est vraiment pour travailler, c'est pas pour ressortir au bout de cinq minutes. (*Rires.*) Tu commences à réfléchir, réfléchir, et après tu mets tes idées, tu fais plein de petits paragraphes, tu les mets en ordre et tout. (*Rires.*) Ce que j'aimais bien, en philo, c'est que tu peux mettre tout ce que tu connais, il faut juste trouver le fil conducteur. Moi, je voulais tout placer, Socrate, Platon... Tu pouvais tous les placer, fallait juste trouver le lien. Ça t'amène loin, il faut prendre le temps.

Charlotte: *Vous disiez que Hakim écrivait tout le temps, et vous, vous écrivez ?*

Ilhem: Moi, à part ce que je dois rédiger pour mon travail ou pour mes dossiers administratifs...

Nawel: Moi, j'avais commencé, je voulais écrire un livre. Je ne l'ai pas fini parce que j'ai passé mon bac, et j'étais à fond dans les trucs... C'était sur tout ça, j'avais fait un sommaire, il y avait plusieurs chapitres, et il y avait tout: les problèmes avec Hakim, quand j'ai commencé à m'investir dans les associations, au conseil académique, tout ça. En plus, je me rappelle, à cette période-là, il y avait les émeutes...

Charlotte: *C'était en 2005 ?*

Nawel: Oui, c'est ça. J'étais contre les flammes, mais j'avais écrit: « *Toutes les flammes ont une explication.* » Je ne cautionne pas, je suis contre, mais j'explique. Je trouve pas ça normal: les gens ont économisé pendant x temps pour acheter une voiture, je ne comprends pas qu'on la brûle, *mais* j'explique. Parce que j'entendais les gens parler: s'ils brûlaient, c'était pas pour rien. D'accord, il y en a qui brûlent pour rien aussi, mais... J'essayais d'expliquer un petit peu, d'apporter mon point de vue.

Vu que je me destinais à faire une terminale L, j'aimais beaucoup écrire, mais finalement je voyais qu'on devait trop lire: on lisait, je sais pas, un roman par semaine (*rires*), c'était trop. Du coup, j'ai fait un baccalauréat technologique, action et communication commerciale, après j'ai fait un BTS commercial, et après une licence et un master en ressources humaines, et franchement, je suis contente.

Aïcha: *Ce serait pas mieux si tu étais en pâtisserie ?* (*Rires.*) ■

On pourra lire également sur le site de la revue un entretien de Charlotte Nordmann avec Aïcha B. sur son rapport à l'école et à la lecture.

UFOLOGIES LITTÉRAIRES ET OVNIS POLITIQUES

À PROPOS DE

Dominique Viart et Laurent Demanze (dir.), *Fins de la littérature. Esthétiques et discours de la fin*, tome I, Paris, Armand Colin, 2012, 25,40 €.

Christophe Hanna, *Nos dispositifs poétiques*, Paris, Questions théoriques, collection « Forbidden Beach », 2009, 18 €.

Olivier Quintyn, *Dispositifs/Dislocations*, Paris, Al Dante/Questions théoriques, collection « Forbidden Beach », 2007, 15 €.

Collectif, « *Toi aussi, tu as des armes* ». *Poésie et politique*, Paris, La Fabrique, 2011, 12 €.

Dominique Jenvrey, *Théorie du fictionnaire*, Paris, Questions théoriques, collection « Forbidden Beach », 2011, 8,50 €.

La Rédaction, *Les Berthier. Portraits statistiques*, Paris, Questions théoriques, collection « Réalités non couvertes », 2012, 20 €.

Yves Citton* est professeur de littérature française du XVIII^e siècle à l'université de Grenoble-3 et membre de l'Umr LIRE (CNRS 5611). Il a récemment publié *Zazirocratie. Très curieuse introduction à la biopolitique et à la critique de la croissance* (Paris, Éditions Amsterdam, 2011), *L'Avenir des Humanités. Économie de la connaissance ou cultures de l'interprétation?* (Paris, La Découverte, 2010), ainsi que (aux Éditions Amsterdam) *Mythocratie. Storytelling et imaginaire de gauche* (2010). Il est co-directeur de la revue *Multitudes* et collabore régulièrement à la *RdL*.

Notre époque crépusculaire se complaît à imaginer la fin de la littérature, la mort du livre, l'épuisement de la théorie. Et si les arbres du numérique bourgeonnant et du néolibéralisme pourrissant cachaient toute une forêt de nouvelles pratiques diffuses, difficilement repérables du fait même de leur omniprésence ? Un jeune théoricien-écrivain, Christophe Hanna, et une nouvelle maison d'édition, Questions théoriques, peuvent nous servir de guides pour arpenter cette forêt à la fois délicieusement exotique et étrangeté familière. Par **YVES CITTON***

Dans l'introduction au volume collectif qu'il vient de faire paraître avec Laurent Demanze sous le titre *Fins de la littérature*, Dominique Viart synthétise à merveille le noyau de la déploration actuelle : « *ce qui disparaît, c'est l'illusion qui a cru pouvoir, au fil des siècles, parler de « La littérature » au singulier* ». Si de nombreux « spécialistes » entonnent en chœur la rengaine de « la fin » (de la littérature, du roman, de la poésie, de la théorie), c'est « *parce que leurs critères mêmes les rendent incapables de lire la littérature présente* »¹. Ils cherchent à retrouver dans le contemporain la permanence d'une essence littéraire unique et intemporelle², alors que tout le défi actuel consiste à repérer, saisir au vol, cartographier, imaginer, explorer une pluralité qui se caractérise justement par ses effets d'hétérogénéité. Prenons rapidement la mesure de tout ce qui est censé mourir, avant d'essayer de comprendre ce qui émerge pour le remplacer.

La multiplication des fins

Le mérite des *Fins de la littérature* est non seulement de répertorier la multiplicité des fins, très diverses, dont il est confusément question dans les lamentations actuelles, mais aussi de nous donner un recul critique face à chacune d'elles. Ainsi Alexandre Gefen, dans sa « Brève histoire des discours sur la mort de la littérature », reconstitue l'archéologie des « Tombeaux » que, de Juvénal à Bonald, en passant par Mathurin Régnier, les littéraires ont aimé dresser à leur Muse perpétuellement agonisante. Topos nostalgique, majoritairement réactionnaire, que reprennent aujourd'hui des écrivains et des critiques qui se croient pourtant « progressistes ».

La vingtaine d'interventions réunies dans ce volume font surtout sentir la multiplicité et la diversité des points de vue qui permettent à la fois de caractériser la fin de quelque chose, et de présenter la persistance ou le redéploiement d'autres formes d'expériences littéraires. John Taylor aide à comprendre la spécificité française de ces débats ; Olivier Bessard-Blanquy fait un point très utile sur la baisse d'une certaine forme de lecture canonique qui souligne toutefois la vitalité des sites et des blogs littéraires ; Gilles Bonnet illustre

par le cas exemplaire de François Bon comment un écrivain peut réinventer sa place avec internet plutôt que contre lui ; Martine Boyer-Weinmann met en lumière la fragilité inhérente à l'expérience littéraire ; Claude Burgelin réfléchit au statut du « je » qui a envahi (et parfois étouffé) les écritures contemporaines, mais où il nous invite à voir un « je fuyant », qui subvertit de l'intérieur l'individualisme régnant ; Michel Deguy réinscrit les propos alarmistes tenus sur la littérature dans le cadre de notre rapport catastrophiste et catastrophique à notre environnement (*oikos*) ; Marielle Macé répond à la prétendue fin de la littérature en situant sa vitalité toujours actuelle dans une « écologie des styles ».

Vitalités diffuses

Si une certaine définition de « La littérature » se meurt (avec un certain usage du livre, un certain rapport au savoir, un certain régime de distinction), si le XXI^e siècle a vu se multiplier les morts annoncées de « la théorie », de nouvelles vitalités émergent aux quatre coins de l'horizon. En plus d'un site comme www.fabula.org qui est devenu central dans notre vie littéraire contemporaine, on voit émerger de nouveaux éditeurs et de nouvelles collections qui savent se trouver un public aux confins de la littérature, de la théorie et de la critique, comme Van Dieren³ ou De l'incidence⁴. Une de ces entreprises improbables défie le défaitisme régnant avec une vigueur toute particulière : la collection Questions théoriques, originellement logée au sein d'Al Dante mais devenue maison d'édition indépendante depuis 2009. Coordonnée par le travail généreux d'Anne-Laure Blusseau, Questions théoriques mobilise les moyens artisanaux de l'édition papier pour mener un programme ambitieux de reconfiguration des rapports entre théorie littéraire et intervention poétique.

Outre un travail de traduction et d'édition de théoriciens déjà passés au rang de classiques (*L'Inconscient politique* de Fredric Jameson, *L'Objet de la critique littéraire* de Richard Shusterman, *Sorties* de Jean-Marie Gleize), Questions théoriques se présente surtout comme « *une agence informelle d'amis provenant de disciplines diverses* »⁵ qui est parvenue à coaguler

un projet esthétique et politique aussi surprenant qu'inspirant, à la pointe de nos sensibilités émergentes. Le moment semble venu d'en articuler les orientations principales, que je propose de cartographier en une constellation de huit thèses.

Un monde d'ovnis, en deçà de l'interprétation

1. *Nous devons apprendre à nous repérer dans un monde d'ovnis.* Dans *Nos dispositifs poétiques* (2009), qui peut servir de plaque tournante à cette réflexion collective, Christophe Hanna donne la raison pour laquelle tant de nos contemporains déplorent la mort de la littérature (ou de la théorie) : les écrivains les plus intéressants produisent des *Objets Verbaux Non Identifiés*, dont la nature et le fonctionnement ont pour principale caractéristique de court-circuiter nos habitudes de lecture et de classification. « *L'ovni est le signe d'un dépassement de notre vocabulaire littéraire* », il est le symptôme « *d'une forte incapacité théorique* » et « *d'une dissociation entre capacités expérimentielles et compétences interprétatives* »⁶.

2. *Les ovnis appellent à dépasser le paradigme esthétique de l'interprétation.* Une œuvre littéraire

relevant de l'ovni demande à être « *expérimentée* comme telle sans pour autant pouvoir être *interprétée* comme telle ». Il serait toutefois trop facile de faire le blasé en rappelant que Rimbaud, Mallarmé ou Breton produisaient déjà des ovnis défiant les modes de lecture dominants à leur époque. La thèse de Christophe Hanna est autrement plus radicale. Tout l'art moderne (et postmoderne) nous invite à pratiquer une « *stase esthétique* » : il exige du lecteur (spectateur, auditeur) de suspendre ses modes habituels de perception et de jugement, de prendre la distance et le temps de la réflexion, de revenir sur l'œuvre pour en construire une interprétation qui reconfigure son partage du sensible au sein d'une nouvelle intelligibilité (réfléchie)⁷.

Cette posture interprétative implique une vacuole protectrice qui nous *détache* des réalités pratiques (un musée, une suspension de l'intérêt économique, une capacité d'*otium*) ; elle passe par le double registre que Gérard Genette a identifié comme celui de la *fiction* (un espace imaginaire d'irréalité) et de la *diction* (un soin portant sur la forme qui vaudrait par elle-même, indifféremment de son contenu) ; elle tend à considérer l'œuvre

EXTRAIT

LE FICTIONNAIRE EST LE DÉMOCRATE DE LA FICTION

« La littérature est une manière de fabriquer de la fiction qui demande peu de moyens. Peu de moyens techniques et financiers. C'est précisément ce qui lui permettra de révolutionner la fiction, d'être la discipline à même de prendre le pouvoir intellectuel sur la fiction et sur le futur. Ou du moins : ce qui se dira sur le futur. » (p. 5).

« L'ambition la plus totale est de faire de l'action inédite. Ou plutôt, de faire faire de l'action inédite à l'espèce qui pense. C'est-à-dire répondre à cette question : comment occuper l'espèce autrement qu'elle ne s'occupe ? Parce que l'action inédite est le réel et la vérité réunis, parce que l'action seule est exacte, enfin parce que l'action est obligatoire. Le seul absolu pour la matière en l'univers est de faire de l'action. De s'occuper. Donc la littérature cherche à résoudre ce problème : comment occuper la personne autrement qu'elle ne s'occupe ? La solution : l'action inédite. » (p. 8).

« La fiction agit de manière globale, à l'échelle du monde, mais aussi à l'échelle de la personne. Parce que la personne souffre, la fiction a des

solutions à lui apporter. Par exemple, la dépression est le problème le plus grave de la personne vivant dans les pays aisés du monde capitaliste. Afin de le résoudre : donner des objectifs au monde. C'est-à-dire qu'un problème psychologique personnel, mais qui touche une grande partie de la population, ne peut être résolu que globalement. Le problème du monde capitaliste est qu'il ne se donne pas d'objectifs excitants autres que sa continuation. » (p. 17).

« La logique d'ensemble capitaliste telle qu'on se la représente est au cœur du problème du monde. Tout en fabriquant de l'action, elle empêche l'action inédite, elle donne une direction au monde sans que celle-ci soit prévisible, en interdisant d'autres processus d'expérimentation. Le fictionnaire qui fabrique de la littérature selon la théorie présentement décrite bute sans cesse contre la logique d'ensemble capitaliste. Il s'intéresse alors à trois voies possibles résolvant le problème : la rencontre avec des extraterrestres, la modification de l'espèce humaine, la fabrication d'intelligences artificielles. » (p. 23).

« Le fictionnaire est optimiste, jamais il ne sombre dans les fosses de l'histoire. Il est informé du capitalisme et de ses méthodes, il ne s'en étonne pas, il joue avec. Il connaît et se réjouit de vivre ce moment historique qui restera comme le moment d'une immense foison de pensées, celles qui permettront à l'homme de sortir de sa condition. Il pense l'après. Il le pense et il le crée. » (p. 31)

« Le fictionnaire invente sa vie dans la fiction. Son leitmotiv : Écrivez votre vie ! Non pas la vôtre, mais celle dont les capacités nouvelles de la littérature puissent faire que vous l'écriviez. Écrivez votre vie inventée ! À chacun de se soigner ! Une manière de valoriser son estime. L'estime de soi, voici le futur de la fiction pour tous. Le fictionnaire est le démocrate de la fiction. La personne se soigne par la fiction fabriquée par soi. Créer est l'épanouissement même ! Vive la création pour tous ! crie le fictionnaire. » (p. 33).

Dominique Jenvrey, *Théorie du fictionnaire*, Paris, Questions théoriques, collection « Forbidden Beach », 2011.

comme *intransitive*, comme valant par elle-même, sans servir à autre chose qu'à exhiber sa singularité. Si les ovnis sont « non identifiés », et si l'on déplore « la fin de la littérature », c'est que l'on reste prisonnier de ce paradigme de l'interprétation – que Christophe Hanna et ses acolytes nous aident à dépasser⁸. Les objets et les « dispositifs » qui les intéressent se situent non tant au-delà qu'en deçà du paradigme interprétatif.

Des interventions poétiques par action directe

3. *La création littéraire intervient dans la communication sur le mode de l'action directe.* Comme le souligne Dominique Viart, bien loin d'être morte, « la littérature a changé de mode d'intervention⁹ ». C'est son nouveau mode d'intervention que cartographient et qu'expérimentent les ouvrages publiés par Questions théoriques, qui nous apprennent à y voir des *dispositifs d'action directe*. « Dans un dispositif, la notion de fonctionnement devient plus importante que celle de "signification", de "représentation" ou d'"expression". » Contre le paradigme de l'interprétation qui se détachait des pratiques pour se poser des questions de signification, l'œuvre est ici éminemment transitive: elle est un instrument permettant d'« effectuer des opérations », d'« activer certaines formes d'interaction » qui viennent « s'implanter dans une forme de vie donnée »¹⁰. Cette action directe court-circuite le moment de suspension propre à la stase esthétique et tend à *dé-subjectiver* l'expérience poétique: le dispositif est affaire de branchement plus que de contemplation ou d'expression.

4. *Les ovnis relèvent d'un fonctionnement documental opérant sur le mode du révélateur chimique.* Les exemples que donne Christophe Hanna de tels « dispositifs poétiques » ont souvent de quoi décoiffer nos classifications habituelles. Marguerite Duras (celle qui publie dans *Libération* un article d'intervention directe dans l'affaire du petit Grégory) y côtoie non seulement Henri Michaux (celui qui expérimente diverses drogues), mais aussi bien Lynndie England (celle qui prend avec son compagnon les photos d'humiliation sado-maso d'Abu Ghraïb) ou Abou Moussab al-Zarqawi (celui qui exécutait, filmait et diffusait sur internet ses décapitations d'otages en Irak).

Que peuvent bien avoir en commun des pratiques aussi diverses ? Toutes reposent sur un fonctionnement *documental* grâce auquel 1. elles « créent ou désinvisibilisent un problème public », 2. elles en font quelque chose de « reconnaissable et traitable comme objet possible de diverses formes de discours », 3. elles produisent ainsi un objet qui peut être « incorporé aux formats médiatiques, véhiculé sur les supports variés de l'information », et 4. elles font commuter le mode d'énonciation « d'un régime particulier vers un régime collectif indéfini, réduisant son sujet producteur à une simple position », la notion d'écriture venant « quasiment se confondre avec celle de rédaction ou encore de relevé »¹¹.

Lorsque Henri Michaux écrit sous psychotropes, supervisé par un psychiatre qui recueille ses textes comme de précieux documents expérimentaux, lorsque Mark Lombardi compose des diagrammes



tentant de cartographier certains flux financiers dont il note patiemment les dates et les montants à partir des pages financières des grands quotidiens, et lorsque ses dessins exposés au Whitney Museum sont repérés par une agente du FBI qui, juste après le 11 septembre 2001, y trouve une forme d'archivage et de vue synthétique inespérée pour repérer le réseau financier d'Oussama ben Laden, ces documents poétiques fonctionnent sur le modèle du «révélateur» chimique dont l'action directe sert de base au processus photographique.

Ces documents possèdent «le pouvoir de donner accès à une connaissance inaccessible par d'autres voies, d'induire de nouvelles vues sur la réalité, donc de modifier nos croyances voire nos attitudes». La fonction révélatrice impliquée par les dispositifs documentaux ne vise ni à exprimer une subjectivité, ni à décrire une situation, ni à transmettre une information. Elle relève d'une «écriture poétique objectivante» qui «est elle-même processus de connaissance», «générée par l'exercice ou le geste particulier qui consiste à rapprocher des constituants dans un contexte»¹².

L'effort synoptique

5. La force du dispositif documentaire repose sur l'émergence désubjectivée de formes synoptiques. Fidèle au principe selon lequel «c'est dans les usages avérés (fussent-ils étranges, voire irrationnels) dans les pratiques courantes de communication non artistique, situées hors institution littéraire, qu'il faut aller chercher les paradigmes fonctionnels pour les écritures nouvelles»¹³, Christophe Hanna illustre nos dispositifs poétiques par les



cartes gribouillées et légendées grâce auxquelles le policier Lonnie Zamora a documenté sa rencontre avec des extraterrestres, sur une route du Nouveau Mexique, le 24 avril 1964. Faute d'appareil photo, il y dessine la route, sa propre position, celle de sa voiture et celle de l'ovni atterri qu'il a observé à quelques mètres de lui.

Ces croquis illustrent les *formes synoptiques* que Christophe Hanna repère dans tout un pan des «écritures plurisyntaxiques récentes» (chez Franck Leibovici, Anne-James Chaton, Emmanuel Hocquard ou Stéphane Bérard). 1. Elles sont *synoptiques*, rassemblant sous un même regard des indices apparemment hétérogènes. 2. Elles offrent des *formes* (cartographiques), qui essaient d'être «unifiées, relativement continues et lisibles comme une suite graduée», témoignant d'une opération de synthèse qui saisit une multiplicité sur un même plan de consistance. 3. Elles se détachent de toute individualité personnelle, résultant «d'une production désubjectivante, souvent collective ou mécanique et standardisée par une norme institutionnelle», réduisant le signataire au statut de révélateur chimique¹⁴.

Ces formes synoptiques cartographient nos rencontres et nos gestes pratiques sans prétendre ni les expliquer causalement, ni révéler leur signification profonde. Elles ont vocation fonctionnelle, plutôt qu'expressive ou interprétative: plutôt qu'à «ouvrir des tunnels vers des arrière-mondes, [elles cherchent] à exporter des savoir-faire personnels ou microcommunautaires», pouvant servir d'«interface culturelle» permettant «à l'autre d'intégrer un savoir à sa vie propre»¹⁵. Mettre en fiches ses activités les plus quotidiennes comme les plus improbables, prélever des énoncés flottant sur des sites internet pour les agencer sur une même page, compiler des réponses à des entretiens téléphoniques pour en tirer des portraits statistiques – toutes ces pratiques documentales partagent les trois propriétés d'indicialité, de synthèse et de désubjectivation qui caractérisent les formes synoptiques.

Documenter l'incommensurabilité par le collage

6. La force reconfigurante des dispositifs poétiques tient en l'incommensurabilité des échantillons hétérogènes qui s'y trouvent rapprochés. C'est dans le livre d'Olivier Quintyn, *Dispositifs/dislocations*, qu'il faut aller chercher l'analyse la plus précise de la force propre des ovnis que multiplient certaines écritures contemporaines. En se présentant comme une théorie générale du collage et de l'échantillonnage (*sampling*), cet ouvrage souligne au cœur de la notion de «dispositif» la non-intégration des éléments composants: au contraire d'une pratique de la citation, qui peut faire pleinement converger le texte cité et le texte citant, un collage fait sentir l'irréductible hétérogénéité des différents objets réunis, porteurs d'une indépassable contradiction. Les dispositifs agencent certes des éléments

Un collage fait sentir l'irréductible hétérogénéité des différents objets réunis.

Ces «jeunes» sont les ovnis du discours médiatique dominant, qui se désolent de la «mort de l'engagement» et de la déliquescence de la politique.

disparates selon des procédures synoptiques, mais ils forcent la vue d'ensemble (*syn-opsis*) à percevoir les ruptures et les incompatibilités des formes et des matériaux réunis.

Le processus collagiste «dramatise et exhibe l'incommensurabilité entre les différentes réalités constituées par chacun des objets symboliques pris dans son agencement¹⁶». On entre ici de plain-pied dans la dimension socio-politique des thèses avancées par les auteurs de Questions théoriques. Ce que «documentent» les dispositifs qu'ils analysent, c'est donc moins «la réalité», telle qu'elle existerait en elle-même, que les *incommensurabilités* perçues entre les éléments hétérogènes qui la composent. Car, comme le relève Christophe Hanna dans son introduction au livre d'Olivier Quintyn, c'est tous les jours (et d'abord à propos de nous-même) que nous pouvons demander: «comment cette même personne peut-elle parler de la vie de cette façon et puis, si vite, de cette autre? Comment ces vocabulaires peuvent-ils coexister de façon viable en un même esprit? [...] Les visions incommensurables coexistent absurdement dans la vie: elles travaillent par en dessous nos comportements sociaux, la consistance de nos actions successives, mais leur incompatibilité demeure comme narcotisée par l'habitude, l'éducation¹⁷.»

Comprenons bien. Ce ne sont pas les éléments eux-mêmes qui sont incompatibles (les matériaux collés sur la toile, les gestes ou les paroles que j'enchaîne au fil de ma journée), comme s'ils relevaient d'une isolation monadique: tout peut être comparé ou juxtaposé à n'importe quoi. «Ce sont les cadres d'intelligibilité de chacun des éléments qui sont incommensurables entre eux», faisant du collage «une production simultanée et «forcée» de différentes versions du monde incommensurables¹⁸. Mes comportements schizophréniques se succèdent effectivement dans le temps: ça parvient à se suivre même si ça ne saurait tenir ensemble. Ce qui peut s'avérer dramatique, et que «dramatise» justement le collage, c'est «l'incompatibilité ontologique fondamentale» entre les différents cadres d'intelligibilité que je mobilise pour donner sens à mes actions. Par quoi les problèmes de signification refont surface au cœur des questions de (dys)fonctionnement. La narcose ne saurait être ni constante ni intégrale.

Armes poétiques, armes politiques: effets de recadrage

7. Ovnis littéraires et ovnis politiques cherchent tous deux à attirer l'attention par la dramatisation d'incommensurabilités, afin de susciter des effets de recadrage. Dans sa contribution à un ouvrage collectif intitulé «Toi aussi, tu as des armes» où figurent aussi des textes de Jean-Christophe Bailly, Jean-Marie Gleize, Hugues Jallon, Manuel Joseph, Jacques-Henri Michot, Yves Pagès, Véronique Pittolo et Nathalie Quintane, Christophe Hanna fait rebondir ses analyses sur le comportement de

«jeunes» rencontrés lors des manifestations (violemment réprimées) de la mi-octobre 2010 à Lyon. Il observe deux de ses étudiants qui «narguent les flics, font du dérangement, leur balancent parfois quelques machins», se répandant dans les rues «comme des poissons dans l'eau, agiles, opportuns», rigolards et euphorisés comme par une «ambiance de teuf» – en contraste frappant avec la torpeur vaguement désespérée du cortège syndical où il côtoie ses collègues enseignants¹⁹. Ces «jeunes» sont les ovnis du discours médiatique dominant, qui se désolent de la «mort de l'engagement» et de la déliquescence de la politique, comme d'autres, ou sans doute les mêmes, déplorent la fin de la littérature et l'épuisement de la théorie.

Ces ovnis politiques ressemblent de très près aux ovnis poétiques entrevus plus haut: «d'abord, chez eux, il n'existe pas à proprement parler de sujet énonciatif. Ils sont pris dans un mouvement collectif fluctuant sans mot d'ordre ni cri de ralliement²⁰.» Leurs gestes sans signature (encaoulés) sont juxtaposés sans «plan explicitable, ni individuel, ni collectif». Ils participent d'un dispositif documentaire en ce qu'eux aussi réduisent les sujets producteurs à de simples positions, créent ou désinvisibilisent un problème public, suscitant diverses formes de discours dès lors que leurs gestes sont véhiculés et incorporés aux formats médiatiques.

Chez les jeunes manifestants, «l'intention n'est pas de faire passer un message préconçu, ni même de casser pour dérober, comme on l'a prétendu, mais d'introduire de la confusion et du stress parmi les forces de police: ce faisant, ils veulent attirer l'attention, affirment-ils quand on les interroge, car tout passe inaperçu dans la régularité des échanges²¹». Christophe Hanna nous invite à appréhender la poéticité propre à ce mode d'intervention en la référant tout d'abord à la pratique du «recadrage» théorisée par les psychologues de Palo Alto: lorsqu'une situation relationnelle est bloquée, «ils recommandent parfois d'introduire de la confusion, car alors les différents acteurs sont obligés de focaliser plus intensément leur attention sur ce qui est en train de se dérouler et de se dire²²».

Dans nos sociétés de contrôle où le pouvoir n'est plus identifiable comme un organisme séparé, mais nous habite comme «un ensemble vague et dispersé d'aptitudes ou de dispositions multiples, extrêmement variables, que nous autres, ses acteurs, sommes conduits à prendre localement au cours d'une existence dite «normale»», les jeunes manifestants «adoptent au coup par coup des tactiques pour le rendre localement envisageable». Ce qu'ils lancent en direction des policiers (provocations, insultes, machins) a valeur de test, de révélateur, de catalyseur visant à «rendre visibles à nous-mêmes nos propres dispositions à l'aliénation, à attirer notre attention sur les signes par lesquels elle pourrait nous devenir sensible²³ – bref à



documenter et à dramatiser l'incommensurabilité entre nos aspirations d'autonomie et nos mécanismes d'asservissement.

La théorie est morte? Vive le bris-collage!

8. *Ovnis littéraires et ovnis politiques doivent ce qui leur reste d'autonomie à leur attitude de bricoleurs.* La poésie dispositale se comporte face au réel, et surtout face aux médias, de la même façon que les manifestants face aux policiers: les provocations masquées lancent des tests dont les réponses sont (presque) toujours imprévisibles, exigeant une attitude qui doit davantage à la débrouille et à la virtuosité d'improvisation qu'aux définitions disciplinaires du savoir et de l'intelligence. C'est pourquoi Christophe Hanna distingue deux conceptions assez différentes de la notion de «dispositif».

La plus répandue, issue de Foucault et reprise par Agamben, «désigne en général un complexe de schémas techniques et de discours destinés à la subjectivation des individus», relevant de ce qu'on peut appeler, au sens large, une *institution*. En relisant *La Pensée sauvage* de Claude Lévi-Strauss, on peut toutefois rapprocher l'hétérogénéité inhérente au dispositif d'une opération relevant du *bricolage*. À la lumière de cette seconde conception, on bricole «lorsque ce qui fait difficulté n'est pas

répertorié dans les registres d'une discipline instituée», en quel cas on détourne, réagence, démonte, recompose, teste, improvise, expérimente, sur la base d'«éléments récupérés çà et là», «de procédures traditionnelles et collectives destinées à répondre localement à des besoins ponctuels»²⁴. En d'autres termes, on échantillonne, on coupe, on colle – passant imperceptiblement du collage au bris-collage.

Ceux qui chantent – pour s'en réjouir ou s'en lamenter – la «mort de la théorie» n'ont peut-être pas tort. Ce que fait vivre Questions théoriques, ce sont des pratiques de bris-collage dont les efforts de rigueur définitionnelle tiennent davantage du couteau bien aiguisé (à la main) que d'une prétention à la systématisation totalisante, surplombante et exhaustive, caractéristique de ce qu'on appelait jadis «la théorie». Comme les jeunes encagoulés, ces jeunes auteurs s'amuse à lancer des machins au visage de nos habitudes mentales, testant leurs montages théoriques aux effets d'incommensurabilité qu'ils produisent au képi des disciplines instituées.

Activisme littéraire = extravagance ufologique

Le plus déjanté de cette joyeuse bande semble être Dominiq Jenvrey, dont la *Théorie du fictionnaire*



est un ovni jubilatoire dans le ciel fréquemment grisâtre de la théorie littéraire. En tressant de façon parfaitement lissée une architectonique conceptuelle impressionnante, des intuitions politiques fulgurantes, un art de la formule renversant, une tonalité maoïste délicieusement intempestive et des affirmations cliniquement extravagantes, il produit l'une des expériences de lecture les plus déstabilisantes et les plus stimulantes qu'il soit possible de rencontrer – exacerbant simultanément toutes les lignes de fuite qui font la force de Questions théoriques.

Tout part d'une question qui prend le contre-pied direct de nos lamentations crépusculaires : « qu'est-ce qui va faire que la littérature sera une discipline novatrice ? » Premier élément de réponse, radical et provocateur : étudier le passé de la littérature est sans intérêt, concentrons-nous sur la production d'avenir. En effet, « *c'est le futur qui nous intéresse* ». La littérature aura donc pour fonction de *prédire*, c'est-à-dire d'imaginer des actions inédites et, ce faisant, d'inventer le futur. « *La littérature invente de l'action parce qu'elle invente de la fiction* ». Or « *qu'est-ce qui permettra*

de faire à coup sûr de l'action inédite? Réponse: une rencontre avec des extraterrestres. La littérature est l'indicateur de la propre démesure de l'espèce qui pense²⁵.

Qu'il crée les concepts fictionnels de « psychorencontrologie » ou d'« anthroporencontrologie », qu'il explique doctement « pourquoi Maurice Blanchot aurait dû écrire une fiction à propos d'une rencontre extraterrestre » (le fait qu'il s'y soit soustrait prouvant que « la littérature reste terrienne-centrée »), ou qu'il se demande si « la tribu ashanti, en Afrique de l'Ouest, a le droit de rencontrer des extraterrestres » (la réponse est non), le fictionnaire reste toujours rigoureusement fidèle à son implacable logique, puisque « même lorsqu'il théorise, le fictionnaire fabrique encore de la fiction »²⁶. Comme l'affirme Christophe Hanna dans l'introduction qu'il rédige pour cet ouvrage aux argumentations merveilleusement indécidables, « l'œuvre littéraire n'est plus conçue comme une mise à distance, fût-elle critique, de la vie sociale, mais, au contraire, comme un instrument voué à réorganiser, de l'intérieur, la forme de nos activités, et à changer la qualité de nos expériences communes²⁷ ».

Les Berthier : littérature statistique et ufologie intime

Le dernier-né de Questions théoriques porte pour titre un nom propre dont il arpente méthodiquement le caractère commun: *Les Berthier*. On peut y trouver l'exemple le plus accompli du nouage inextricable d'expérimentations poétiques, rhétoriques, politiques, sociologiques, ontologiques, à la fois théoriques et militantes, qui caractérise les ouvrages du catalogue. Tout tient en un dispositif improbable dont le lecteur découvre petit à petit les ressorts.

En 1993, Érick Schmitt, après avoir perdu son emploi de PDG et après avoir envoyé une lettre à différents Berthier habitant Paris où il déclarait vouloir ébranler le pouvoir en place en provoquant une large insurrection populaire, prenait en otages vingt-et-un enfants et leur institutrice dans une école maternelle de Neuilly. Le maire s'appelait alors Nicolas Sarkozy: il intervint à grands renforts de caméras avant que les forces spéciales n'exécutent sommairement le preneur d'otages, qui se nommait H. B. pour *Human Bomb*, mais qui semblait surtout décidé à ne pas faire le moindre mal aux enfants.

Une vingtaine d'années plus tard, Christophe Hanna téléphone à cent trente Berthier parisiens auxquels il pose une longue liste de questions concernant les souvenirs (rarement) directs ou (généralement) médiatiques qu'ils gardent de ce fait divers. Il cherche « non pas à reconstituer des faits, mais à restituer des images réelles manquantes » afin de « donner à saisir les logiques, les manières de parler, propres à ceux qui ont été exposés à cet événement et qui constituent dès lors une

communauté particulière dont les souvenirs et les idées peuvent se propager »²⁸.

L'ouvrage qui résulte de cette longue collection de réponses prend la forme d'une suite de « portraits statistiques »: par ordre alphabétique, Alain Berthier, puis Bernadette, puis Caroline, jusqu'à William et Zoé disent à la première personne ce qui s'est imprimé en eux de ces faits passés, ou ce qu'ils pensent de ce que leur interlocuteur téléphonique leur en apprend. La première personne en question emblématise à merveille le « je fuyant » analysé par Claude Burgelin au cœur des écritures contemporaines: elle oscille incessamment entre le singulier, lorsqu'Alain fait part de ses expériences individuelles, et le pluriel, lorsque La Rédaction qui transcrit et agence les réponses restitue celles-ci dans leur feuilletage statistique: « comme Bernard D. qui coordonnait la maintenance informatique pour H. B., Louis H., Diane de M., ex-petits otages, et plus de 25 % d'entre nous, je pense qu'en fait, H. B. voulait sensibiliser tout le monde à son désespoir²⁹. »

Cette étrange forme de discours indirect libre à la première personne du pluriel – un procédé littéraire parfaitement inédit – laisse souvent transparaître la main du rédacteur qui, après avoir posé les questions, compile les statistiques et sélectionne les propos. La Rédaction n'en reste pas moins une instance essentiellement collective: « notre livre », c'est celui que « nous avons vraiment commencé à rédiger, une fois toutes les fiches faites, pendant nos vacances d'été de juillet 2011 » (où « nous » renvoie au travail de régie exécuté par Christophe Hanna), mais c'est aussi celui qui devra être « autorisé par nous tous, prêt à être imprimé en février 2012 », « pour être actif en avril 2012, lorsque nous aurons à choisir notre futur président » (où le « nous » inclut d'abord tous les Berthier qui ont contribué à l'ouvrage, puis tous les citoyens français appelés à faire entendre leur voix pour ou contre la réélection de Nicolas Sarkozy)³⁰.

« Notre livre »: bien vivant

On retrouve ici toutes les propriétés des ovnis politico-littéraires caractéristique de *Nos dispositifs poétiques*. Un mode d'intervention par *action directe*: non seulement par l'acte éminemment politique d'H. B., mais aussi bien par la rédaction de Christophe Hanna, qui intervient dans la campagne électorale en y injectant quelques-unes des traces laissées par l'intervention de l'ex-maire de Neuilly. Un *effort synoptique*: la dimension statistique des portraits a justement pour but de resituer chacune de nos opinions « personnelles » dans les dispositifs de résonances médiatiques qui les trament au sein d'une « opinion publique » à géométrie incessamment variable. Un travail de *collage*: questions et réponses sont disloquées, déplacées, réagencées pour faire sentir les incommensurabilités multiples qui clivent chacune de nos personnes et chacun des profils statistiques que nous formons avec

L'œuvre littéraire n'est plus conçue comme une mise à distance, fût-elle critique, de la vie sociale, mais, au contraire, comme un instrument voué à réorganiser, de l'intérieur, la forme de nos activités.



nos semblables. La provocation d'un *recadrage*: les vingt-cinq interrogations du questionnaire ont pour fonction d'introduire de la confusion et d'obliger les interlocuteurs téléphoniques à focaliser plus intensément leur attention sur tel ou tel aspect inattendu de la situation (passée ou présente).

Tout ce dispositif documentaire à la fois complexe, rigoureux et subtil génère une approche parfaitement singulière et pourtant parfaitement dé-subjectivée d'un ovni – Objet Votant Non Identifié du printemps 2012 – qu'il est bien plus intéressant d'observer que d'interpréter. En 200

pages, Christophe Hanna et ses interlocuteurs documentent l'état de « notre » opinion publique de façon infiniment plus puissante que n'importe quelle montagne de sondages pseudo-scientifiques accumulés par la Sofres ou Ipsos. *Les Berthier* est bien « notre livre », à nous aussi qui ne faisons que le lire : c'est celui de nos doutes et de nos ignorances, de nos peurs et de nos désirs nécessairement communs, celui de nos incommensurabilités schizophréniques à la fois les plus intimes et les plus publiques.

La littérature – celle qui se conjugue au singulier d'une individualité romantique égocentrée à prétention universalisante – est peut-être à l'agonie. Il n'y a pas à la regretter, pas davantage que l'exténuation d'une théorie totalitaire à vocation scientifique et objectiviste. Les ouvrages discutés ici témoignent, parmi de nombreux autres livres, blogs et pages web, de la vitalité diffuse de multiples expérimentations littéraires intimement articulées avec de multiples bricolages théoriques – qui ont tous en commun de récuser radicalement l'opposition étouffante qui a trop longtemps régné entre un individualisme subjectiviste et un objectivisme désincarné.

Ufologies littéraires et ovnis politiques s'entrecroisent de façons multiples pour renouveler simultanément nos dispositifs poétiques et nos recadrages interprétatifs. Les extraterrestres ont déjà atterri dans les librairies de nos quartiers où pullulent « nos livres », bien vivants : à nous d'aller les rencontrer ! ■

NOTES

- 1. Dominique Viart et Laurent Demanze (dir.), *Fins de la littérature. Esthétiques et discours de la fin*, tome 1, Paris, Armand Colin, 2012, p. 29 et 31. ■ 2. Sur la définition du contemporain, voir le beau recueil de réflexions dirigé par Lionel Ruffel, *Qu'est-ce que le contemporain ?*, Nantes, Cécile Defaut, 2010. ■ 3. Voir www.vandieren.com. Titres récents à relever : Olivier Bosson, *L'échelle 1:1. Pour les performances, conférences et autres live*, 2011 ; David Dunn, *Extractions des espaces sauvages. Cybernétique de l'écoute, écologie sonore*, 2011. ■ 4. Voir www.delincidenceediteur.fr. Titres récents à relever : Alain Ménil, *Les Voies de la créolisation. Essai sur Édouard Glissant*, 2011 ; François Laplantine, *Une autre Chine. Gens de Pékin, observateurs et passeurs des temps*, 2012. ■ 5. Voir <http://questions-theoriques.blogspot.fr>. ■ 6. Christophe Hanna, *Nos dispositifs poétiques*, Paris, Questions théoriques, 2009, p. 4-6. La notion d'« objet verbal non identifié » avait été proposée en 1995 par Olivier Cadiot et Pierre Alféri dans le premier numéro de la *Revue de littérature générale*. ■ 7. C'est ce paradigme que j'ai essayé de décrire et d'analyser dans *L'avenir des Humanités. Économie de la connaissance ou cultures de l'interprétation ?*, Paris, La Découverte, 2010. ■ 8. Pour une puissante esquisse d'un au-delà de l'interprétation, voir Daniele Giglioli, « Tre cerchi. Critica e teoria », revue *Il verri*, n° 45, Milan, février 2011, p. 17-31, dont une traduction abrégée est publiée dans ce numéro de la *Revue des Livres*. ■ 9. Viart et Demanze, *Fins de la littérature*, p. 32. ■ 10. Hanna, *Nos dispositifs poétiques*, p. 15 et 24. ■ 11. *Ibid.*, p. 183 et 191. ■ 12. *Ibid.*, p. 130-131. ■ 13. *Ibid.*, p. 235. ■ 14. *Ibid.*, p. 233-234. ■ 15. *Ibid.*, p. 245. ■ 16. Olivier Quintyn, *Dispositifs/Dislocations*, Paris, Al Dante/Questions théoriques, 2007, p. 65. ■ 17. Christophe Hanna, « Des collages comme tactique critique », introduction à Olivier Quintyn, *Dispositifs/Dislocations*, p. 9-10. ■ 18. Quintyn, *Dispositifs/Dislocations*, p. 24. ■ 19. Christophe Hanna, « Actions politiques/actions littéraires » in Collectif, « *Toi aussi, tu as des armes* ». *Poésie et politique*, Paris, La Fabrique, 2011, p. 45-46. ■ 20. *Ibid.*, p. 58. ■ 21. *Ibid.*, p. 59. ■ 22. *Ibid.*, p. 61. ■ 23. *Ibid.*, p. 61-62. ■ 24. Hanna, *Nos dispositifs poétiques*, *op. cit.*, p. 174. ■ 25. Dominiq Jenvrey, *Théorie du fictionnaire*, Paris, Questions théoriques, 2011, p. 1-8. ■ 26. *Ibid.*, p. 30, 58, 60. ■ 27. Christophe Hanna, « Pourquoi théorisons-nous (encore) ? », introduction à Jenvrey, *Théorie du fictionnaire*, *op. cit.*, p. xxiv. ■ 28. La Rédaction, *Les Berthier. Portraits statistiques*, Paris, Questions théoriques, 2011, p. 102. ■ 29. *Ibid.*, p. 129. ■ 30. *Ibid.*, p. 26.



TROIS CERCLES : CRITIQUE ET THÉORIE ENTRE CRISE ET ESPOIRS

La théorie critique est en crise. L'idée selon laquelle tout discours est un discours *situé*, toujours déjà informé par ses conditions d'énonciations, qu'elles soient linguistiques, sociales ou psychologiques, au départ destinée à armer les dominés et les rendre capable de remettre en question le monde existant, a été récupérée par les dominants à des fins de propagande et de manipulation de l'opinion publique. Pire, peut-être, le sacré, chassé par la porte par le geste critique, revient par les fenêtres, tandis que les ex-colonisés rechignent à admettre l'universalité de nos catégories *critiques*. **DANIELE GIGLIOLI*** retrace ici pour nous la naissance, le succès et la faillite de la théorie critique, et, ce faisant, trace des lignes au long desquelles la théorie, en se transformant, pourrait parvenir à préserver ses intuitions les plus précieuses.

*Daniele Giglioli enseigne la littérature comparée à l'université de Bergame et collabore régulièrement au *Corriere della Sera*. Il a entre autres publié *Tema* (Florence, La Nuova Italia, 2001) ; *Il Pedagogo e il libertino* (Bergame, Bergamo University Press, 2002) ; et *All'ordine del giorno è il terrore* (Milan, Bompiani, 2007).

Expliquer la crise du rapport entre la critique et la théorie littéraire n'est pas difficile, mais c'est une erreur. Une erreur catégorielle. C'est la crise qui l'explique, et non l'inverse. Demandons-nous alors ce que la crise nous dit sur nous-mêmes : où nous en sommes et ce qu'il faut faire.

La théorie, a écrit Jameson, est un discours qui a l'ambition de se substituer à la philosophie et aux autres savoirs, en partant du présupposé que la pensée, les concepts, et même les objets d'étude ne peuvent pas être abstraits de leur expression linguistique. La théorie substitue au discours sur le monde un discours sur la façon dont le discours représente le monde. La théorie est la critique du langage dans la mesure où celui-ci n'est pas une fenêtre sur le monde, mais la condition de possibilité grâce à laquelle l'humain non seulement représente, mais modèle, transforme – crée, en un certain sens – son monde. Procédure de contrôle, autoréflexion qui recense avec précision les implications idéologiques et les conséquences pragmatiques de toute description. Soupçon généralisé ; instabilité catégorielle ; méfiance envers les *statements*. Tout discours comme discours situé, partial, lié aux préoccupations (aux intérêts) de celui qui parle. Nous construisons le monde par le langage : c'est un fait. L'ennemi mortel de la théorie, c'est la réification, le fétichisme de la signification ultime, la métastase de l'énoncé qui va de la construction de la vérité à l'idéologie, à la fausse conscience, à la représentation inversée.

Est-il en crise, en soi, cet *habitus* ? Je ne dirais pas cela. On le trouve partout : un succès *at large*, à l'échelle planétaire. Les procédés de la théorie littéraire font aujourd'hui partie de l'ossature épistémologique de beaucoup de disciplines : l'histoire, l'anthropologie, la sociologie, la psychologie, le droit, et même les sciences naturelles. On n'entre pas dans certains départements si on ne cite pas Foucault, Deleuze, Derrida, Althusser, Said ou Spivak. Et les études culturelles et postcoloniales ?

Pendant que nous écrivons, qui sait combien sont ceux qui, à Mumbai, à Hong-Kong, à Kinshasa ou à Rabat ouvrent pour la première fois leur *The Foucault Reader*.

Mais, plus profondément, il s'est emparé du sens commun. L'homme de la rue est aujourd'hui un constructiviste radical. Qui sait comment sont vraiment les choses, chacun ne voit que son intérêt... Et les puissants, qui tenaient à une époque à se retrancher derrière l'idolâtrie des faits ? « *Vous me semblez faire partie* – a déclaré, en 2004, le *spin doctor* de Bush, Karl Rove, à un éditorialiste sidéré du *Wall Street Journal* – *de ce que nous appelons* “la communauté fondée sur la réalité”, c'est-à-dire celle qui pense que la politique vient d'une évaluation consciencieuse de la réalité. » « En effet, balbutie le journaliste : *les Lumières, l'empirisme...* » « *Mais ça ne marche plus comme ça*, l'interrompt Rove, *Aujourd'hui, nous sommes un empire, et nous créons notre propre réalité au moment où nous agissons. Et pendant que vous étudiez cette réalité, dans le monde raisonnable que vous jugez souhaitable, nous bougeons de nouveau, créant d'autres réalités nouvelles, que vous étudiez de la même manière : voilà comment vont les choses. Nous sommes les acteurs de l'histoire, et à vous, à vous tous, il ne reste rien d'autre à faire qu'à étudier ce que nous faisons.* » On ne sait pas s'il faut applaudir la franchise de cette confession, qui aurait peut-être dû rester *off*, ou si elle doit nous désespérer. Nous sommes au-delà du pragmatisme américain : c'est comme si Bush avait choisi comme conseiller un Nietzsche, et qu'il ne semblerait ni fou, ni scandaleux, ni effrayant qu'il puisse penser que la vérité est un sous-produit de la volonté de puissance. Doit-on s'étonner que les généraux israéliens citent Deleuze et Guattari pour expliquer leurs techniques de rafle dans les territoires occupés ?

Voilà d'où vient la crise. Comment est-il possible qu'un ensemble de dispositifs nés pour la

critique soient aujourd'hui devenus des outils de consensus, de propagande et de pouvoir ? La théorie est à bout de souffle parce que l'espoir que, par son intermédiaire, on puisse accéder à une *agency*, un *empowerment* sur son destin, s'est éteint. Née, comme l'a écrit Compagnon, en tant que critique de l'idéologie, elle est aujourd'hui soumise à une torsion pragmatique en vertu de laquelle ceux qui justement devraient être ses véritables destinataires, les subalternes, les dominés, opposent souvent un net refus à sa principale prestation : le refus du monde tel qu'il est. À la représentation typique du théorique : ils te racontent des histoires, maintenant je vais t'expliquer comment ça marche vraiment, on répond de plus en plus fréquemment : non merci, je ne préférerais pas. Les raisons de ce « non » sont les raisons de la crise.

Inutile de fermer l'étable quand les bœufs se sont échappés. C'est ce que beaucoup font. Eco, qui, après avoir théorisé l'œuvre ouverte et la *semiosis* illimitée, se démarque du nihilisme herméneutique. Ginsburg, qui, après avoir lancé les « espions » et le paradigme indiciaire, est en désaccord avec White et le *linguistic turn*. Danto, qui excommunie les théoriciens de l'Artworld. « *What a bad idea* » : on dirait le soupir d'un René Wellek d'autrefois, à qui il reconnaissait le mérite d'avoir introduit la théorie aux États-Unis. Trop tard. Et puis ce ne sont pas les idées qui font exister les choses, et croire le contraire, ce n'est même pas de l'idéalisme : c'est de la pensée magique.

Nous devons au contraire postuler trois thèses, et prendre parti sur chacune d'elles :

1) Que l'impulsion qui a donné naissance à la théorie (ou à la critique *tout court*, au moins à





partir des chemins tracés par Kant) était juste et qu'elle l'est encore ;

2) Que les choses ont changé à un point tel, que ses ennemis ont pu se les approprier à leurs fins propres ;

3) Que l'idée même de théorie ne peut rester indemne si elle veut être encore possible.

Pour ce faire, nous identifions trois lignes qui sont à la fois des lignes de force et des lignes de rupture de notre présent, pensées non pas comme des réseaux mais comme des cercles intersécants, dont on ne doit pas sortir sans les avoir bien compris.

Premier cercle : crise du paradigme linguistique. Supplantée par les sciences cognitives, la linguistique ne pilote plus les autres disciplines dans la mesure où elle ne fournit plus de modèles forts, comme l'était le modèle structural. Objectivité,

immanence, sont désormais de l'histoire ancienne. Mais nous devons nous demander ce que cachait le succès de ce paradigme : de quel désir il était le symptôme, de quelle instance de vérité il se faisait le porteur. On a reproché au structuralisme sa prétention d'avoir une méthode scientifique, alors que la critique et les sciences humaines sont au contraire des connaissances dialogiques, discursives, interprétatives. Mais le rêve d'une critique qui soit une science a été l'ultime refuge de l'aspiration à l'universel qui figure dans le programme fondateur de la modernité. Face à la multiplication à l'infini de la production culturelle, à la fongibilité de ses produits et à leur subsumption sous la domination de la marchandise, la critique « scientifique » a tenté de jouer la même fonction de capture et de domestication que celle que les sciences physiques

exercer par rapport à l'infini naturel. Un instrument de contrôle, un régulateur homéostatique d'angoisse, peu différent de la « pensée sauvage » qui, pour Lévi-Strauss, ne sert pas qu'à désigner les échanges et les services dans lesquels s'articule la division du travail social, mais sert aussi à situer la présence de l'homme dans le cosmos à un moment où il n'a pas la possibilité de le faire en tant que sujet. Ce n'est pas par hasard que ce désir est devenu hégémonique dans les années 1960, quand les sociétés modernes se sont transformées en sociétés de consommation. « *Innombrables sont les récits du monde* », écrit Barthes dans un texte-manifeste comme l'*Introduction à l'analyse structurale des récits*. Pour en parler, la critique doit imiter la linguistique moderne : se faire déductive, supposer un modèle à partir duquel redescendre ensuite vers la multiplicité de phénomènes sans cela inintelligibles.

Programme irréalisable. Barthes l'a déjà compris dans *S/Z*. Mais il faut en saisir l'intime nécessité historique. Si la culture est le système des systèmes, un réseau de structures réductibles à une structure unique (qui, une fois isolée, aurait dû coïncider avec la nature humaine : mais ce n'est pas vraiment admis, Chomsky mis à part), il y a une clé universelle pour y accéder, la dominer, la mettre en communication avec elle-même. Si l'on peut analyser tous les sonnets, de Dante à Baudelaire, avec la même technique, si ce n'est pas seulement le réel, mais tous les « possibles littéraires », les textes écrits et ceux qui ne le sont pas encore, qui sont vraiment l'objet de la théorie, comme l'écrit Genette, alors nous pouvons étayer nos jugements, les communiquer, comprendre tous les autres et se faire comprendre de tous, une fois répandue la bonne nouvelle de la méthode.

C'était une erreur : mais une erreur généreuse, un aveuglement héroïque dans sa façon de ne pas voir combien l'universel était en train de se réaliser sous la forme de la valeur d'échange. La structure rêvée par les théoriciens du xx^e siècle est le nom d'artiste sous lequel la réalité de la marchandise est à l'œuvre, dans la totale subsumption de l'univers sensible et intelligible. Toute théorie à venir aura tôt ou tard un rendez-vous avec ce Moloch. *Hic Rhodus, hic salta*.

Deuxième cercle : fin du paradigme herméneutique. L'interprétation a toujours été appliquée à des objets dont la valeur était déjà garantie. Le texte sacré, puis le texte juridique et, seulement à la fin du xviii^e siècle, le texte littéraire, quand la littérature a été élevée à la hauteur d'un objet de valeur sapientiale comme réaction à la fin des genres (nobles et bas, avec leurs publics adaptés), implicite, comme l'a montré Rancière, dans le passage du régime des belles lettres à celui de l'esthétique, subjective, et pour cela incapable de fixer ses limites avec certitude. À la désorientation due à l'absence de distinction entre ce qui est constitutivement artistique et ce qui ne l'est pas,

on répond par la sacralisation du littéraire, *le sacre de l'écrivain* sur lequel a écrit Bénichou, le poète qui descend chez les Mères ou qui se fait voyant. Un voyant doit être interprété. Seuls des textes privilégiés (fondateurs, complexes, difficiles) ont droit à l'interprétation. *In claris non fit interpretatio*. C'est pourquoi la critique est devenue un métier, en s'alliant avec l'autorité qui articule le savoir et le pouvoir, la culture et l'institution, la méthode et la carrière. Il y a des objets plus importants que d'autres, et l'interprète est le seul qui ait le droit d'en parler, en raison de sa compétence, du haut de chaires créées exprès par l'État.

L'idée que la critique soit interprétation est un événement que l'on peut dater. Voltaire ne l'aurait pas comprise. Si quelqu'un avait demandé à Racine pourquoi il écrivait, il lui aurait répondu qu'il le faisait pour divertir l'*honnête homme*. Mais on peut aussi dater sa mort. La domination de la marchandise, née en même temps que le régime de l'esthétique, devait toujours plus ajouter aux textes « nobles » une production symbolique faite d'objets qui, si l'on peut dire, ne *désiraient* pas du tout être interprétés. Culture de masse, industrie culturelle, peu important les noms. Un clip, un spot, un blockbuster, on ne les interprète pas avec les mêmes outils qu'un film d'Antonioni : on ne les interprète pas vraiment. Face à ces produits (qui constituent une écrasante majorité, qui représentent le principal moyen d'acculturation des nouvelles générations, qui engendre de la valeur, parce qu'ils se vendent et parce qu'ils imposent des modèles, qui sont en train de d'unifier toute la planète dans un gigantesque *mediascape*), l'attitude interprétative n'est pas la bonne. Rien n'est plus ridicule qu'un enseignant en sciences de la communication qui explique à un jeune de dix-huit ans « comment est fait » un clip que celui-ci comprend mieux que lui, tandis que, d'une main, il envoie un SMS et que, de l'autre, il chatte sur Facebook. Rapidité, surface, surfing, consommation distraite (déjà repérée par Benjamin pour le cinéma), prise en compte sans aigreurs abyssales que le monde vrai est devenu une fable, sont les comportements requis : c'est l'opposé de l'attitude interprétative.

L'autre branche de l'activité herméneutique ne connaît pas ici non plus un sort meilleur : démontage de l'erreur, *debunking*, critique de l'idéologie implicite dans le code ou dans le message. Tu vois cela, mais en réalité (dans ce cas, « en réalité » est mis pour « au fond »), les choses sont complètement différentes. La dimension de la profondeur est bannie. Et puis personne n'est vraiment abusé par un spot. La *willing suspension of disbelief* est devenue une façon de vivre, une attitude anthropologique qui adapte le destinataire aux comportements nécessaires pour survivre dans la société du capitalisme cognitif : opportunisme, désenchantement, multiplicité sans synthèse, réaction immédiate aux *stimuli*, juste ce qu'il faut de plaisir pour pouvoir fournir une prestation qui, de toute façon,

Rien n'est plus ridicule qu'un enseignant en sciences de la communication qui explique à un jeune de dix-huit ans « comment est fait » un clip que celui-ci comprend mieux que lui.

Ne regardez pas ce qu'il y a dans ce texte, regardez ce qu'il est possible de faire en lisant ce texte.

était celle qu'on attendait. Pourquoi donc les États et le privé devraient-ils payer des professionnels du *debunking*? N'est-elle pas ridicule, la prétention d'éduquer *ex cathedra* des subversifs? À la fin du XIX^e siècle, on se moquait des *Katherdersozialisten*. L'impression est un peu la même, aujourd'hui.

On ne peut pas sortir de ce cercle à reculons. Le prestige et le charisme de la critique ne reviendront pas. Ils étaient les vestiges de la hiérarchie d'un monde. Ce n'est qu'en acceptant ce déclin que les techniques de l'interprétation peuvent se tourner vers une tâche inédite et bien meilleure, « le rêve d'une chose » toujours désirée et jamais possédée vraiment. On a besoin pour cela de ce que Foucault appelait l'ontologie du présent : saisir l'émergence d'une possibilité qui était là depuis toujours, et qui, en même temps, émerge seulement maintenant comme effectivement possible. Plutôt que de fournir d'autres interprétations, la critique et la théorie doivent s'aventurer sur un terrain qui est depuis toujours à leur portée, mais qui n'a jamais été explicitement revendiqué pour lui-même. D'interprétation, elles doivent se faire *exemplification*, se penser, davantage que comme pensée et communication, plutôt comme geste, *performance*, événement, processus constituant qui se donne ses règles dans l'acte qui le fait advenir : paradigme, modèle, exemple d'une politique des vérités (pour paraphraser Badiou) que l'on ne peut atteindre qu'à travers cet exemple même. Ce n'est pas tant ce que je dis, ni la méthode avec laquelle je le dis, qui comptent, mais plutôt le fait que les techniques que j'emploie me permettent de prendre efficacement la parole. Ne regardez pas ce qu'il y a dans ce texte, regardez ce qu'il est possible de faire en lisant ce texte.

Un faire qui aspire au rang de l'agir : *praxis*, et non pas *poiesis*, selon le lexique de la *polis* antique. Un processus qui soit à lui-même sa propre fin et qui ne se soumette pas à un objet extérieur, comme c'est le cas, au contraire, dans la *poiesis*, dans la production. Un acte constitutivement politique, souverain ; et une promesse de bonheur, parce que seul ce qui n'a pas d'autre fin vers laquelle tendre que soi-même peut engendrer quelque chose comme un bonheur terrestre. Ce n'est qu'en passant de l'énoncé au geste, du symbole à l'exemple, du discours à l'acte, que la théorie et la critique peuvent encore prétendre à un destin. Pour cela, les anciens plaçaient au cœur de la *polis* le *bios theoretikos*.

Troisième cercle, enfin : crise de la sécularisation. Une sécularisation qui coïncide exactement avec l'idée de théorie selon Jameson : refus de la réification, langage comme *energheia* et non pas *ergon*, méfiance vis-à-vis de la vérité ultime. À l'origine, le défi lancé à l'autorité de la révélation, implicite dans le processus qui porte le nom générique de Lumières, la dispute avec les religions révélées au sujet de la vérité, alors qu'on acceptait de leur reconnaître, comme le fait Voltaire, une utilité

pratique (pour refréner les masses : toutes ne pouvaient pas être éclairées). Les choses ultimes enlevées aux mains des théologiens, puis, non sans un tortueux va-et-vient, à celles des scientifiques eux-mêmes, qui s'en prétendaient les héritiers.

Mais que tout ceci soit en crise est d'une évidence aveuglante. Le sacré ressurgit de toute part : pensons au succès de produits comme *Le Seigneur des anneaux*, *Harry Potter*, *X-files*, *Le da Vinci code*, les vampires et les loups-garous, ou même à l'écœurante sympathie dont jouit le Dalai Lama, pour la grande honte de Žižek. Un sacré étrange : consommable, domestique, portatif. Mais cette suspension de l'incrédulité est efficace, et complice aussi, et elle jette, nous l'avons vu, un pont entre le plaisir et le travail. Le sacré, disait Durkheim, garantit le passage du nécessaire au désirable. Dans un monde profane, Dieu parle par spots, et le sacré est partout. Le modernisme l'avait déjà compris, même s'il le niait, avec son perpétuel recours au dispositif du choc.

Ailleurs, le problème est encore plus grave. La religion est au centre du débat dans les ex-pays coloniaux. On discute beaucoup la formule de Said selon laquelle la critique est essentiellement « séculière » : pensons aux réflexions de Talal Asad. Que signifie « séculière », pour des peuples pour qui le savoir des Lumières était celui des envahisseurs? David Scott a parlé de « *conscrits de la modernité* ». Le concept d'émancipation lui-même ne s'est-il pas trop compromis, écrit Chakrabarty, avec notre façon de penser? Une foule de paysans indiens se soulève, convaincue qu'un de leurs dieux apparaîtra pour les guider. Mais pourquoi n'ont-ils pas encore l'idée de la lutte des classes? Devons-nous les inciter au *debunking*? Notre théorie peut-elle vraiment aspirer à l'universel? Si oui, comment? Et si c'est non, qu'en reste-t-il? Ne risquons-nous pas qu'ils nous répondent, comme l'ont déjà fait les consommateurs obligés, mais pas ignorants, de nos mères patries, par un redouté : non merci.

D'autant plus que, comme le soutient Lacour, dans le programme de la critique, il existe un coup secret qui fait que l'on gagne toujours. À celui qui croit voir un fait, on suggère que ce qu'il voit vraiment est une projection de son langage sur une réalité à laquelle il ne peut pas avoir directement accès. Mais, à celui qui en déduirait qu'il accomplit au moins un acte libre et souverain, on répond que cette projection n'est pas libre mais qu'elle est conditionnée par les forces de l'impensé économique et culturel, structure et superstructure. L'autre est toujours dans la position de l'idolâtre. Il est beau de sentir que l'on fait partie d'une minorité héroïque. Encore faut-il ne pas s'étonner si les autres te demandent de dégager.

Minorité, en nombre ou pour l'état-civil, sortie de l'état de minorité... Élités, même révolutionnaires, consciences de l'extérieur d'une masse plus désireuse de croire que de critiquer. La pire des situations. La racine de la crise. Le troisième cercle

est le plus terrible de tous. Comment la théorie peut-elle revendiquer sa généalogie dans un monde global qui a tant de raisons de s'en méfier ?

Cherchons une indication de parcours. La théorie n'est possible que si on la pense comme exemplification d'une praxis. Mais, pour qu'il y ait une praxis, il faut qu'il y ait un sujet. Non pas un Je, qui, comme l'enseigne la psychanalyse, est toujours un mécanisme de défense. Ni une culture, expression suspecte et redoutable. Ce n'est pas pour rien qu'elle a été volée aux théoriciens (pour qui c'est un processus performatif toujours en construction, etc.) par de grossiers idéologues qui lui redonnent une substance : *notre culture, leur culture*, le choc des cultures... Une imagination de la limite est implicite dans le concept de culture – quelle que soit la façon dont on la définit : *Bildung* ou *Kultur*, *autopoiesis* ou patrimoine. Pour les réactionnaires, c'est un territoire dans lequel les autres ne doivent pas pénétrer. Mais même, dans un sens plus profond, si on la comprend comme une expansion continue de l'environnement naturel d'une espèce humaine pauvre en instincts et riche en pulsions, incapable de distinguer, comme les autres espèces, un signal (utile à la survie), d'un bruit (sans importance) : privés d'environnement, nous inventons des mondes. Mais ce n'est pas l'espèce en soi qui fait cela. Puisque cela se produit, il faut nécessairement qu'il y ait une instance à qui adresser la question : qui ? Qui fait, qui a fait, qui a l'intention de faire cela ? Cette instance, c'est le sujet.

Mais le sujet a été la tête de turc de la théorie du xx^e siècle : « tromperie intentionnelle », pour le *new criticism* ; exécuteur de matrices, pour la sémiotique et le structuralisme ; déconstruit par le post-structuralisme ; sociologisé par l'herméneutique et l'esthétique de la réception ; transformé par sa réification, pour un profit discutable, en « identité » dans les études culturelles. À l'exception partielle des *subaltern studies*, où il est toute fois plus un problème qu'une solution. Si c'est de la praxis que part la théorie, le sujet doit redevenir sa préoccupation première.

Et c'est précisément là, une fois les morts enterrés, que la pratique aujourd'hui spectrale de la critique littéraire a de nouveau un rôle à jouer. Comment être mieux formé à faire et à défaire un sujet que par ce que nous fournit l'usage

exemplaire que nous faisons des textes littéraires ? L'exemplification est la matrice de toute subjectivité possible à venir. Ce n'est pas du formalisme que de soutenir que les textes littéraires n'ont rien à voir avec la transmission de quelque type de savoir que ce soit. La littérature ne représente jamais un « qu'est-ce que » : elle dit « qui ». Elle met en scène un agent, une conscience, un réseau de rapports entre des consciences possibles. Elle présuppose un sujet parce qu'elle l'imagine. Elle rend familier l'usage de soi à travers l'autre. Elle montre comment on peut faire l'expérience d'une situation à la fois de familiarité et d'étrangeté. Elle résout la malheureuse opposition sans fin entre l'individuel et le collectif. Elle institue, comme le disaient Benjamin et Adorno, le texte et celui qui le lit, en monade dans laquelle l'univers se reflète. Singularité, *in potentia*, universelle, double exact du sujet de la praxis : parce que ce n'est que dans la praxis qu'on se rencontre et qu'on se transforme en tant qu'êtres singuliers. Nous serons confrontés aux paysans indiens quand nous saurons que leurs luttes et les nôtres ont besoin, pour être efficaces dans un monde globalisé, de s'imaginer mutuellement. Cela peut nous enseigner à *faire* la littérature.

Mais penser que cela arrive par sa *virtus* intrinsèque est du fétichisme. La littérature ne fait rien toute seule : elle est l'usage que nous en faisons. Voilà pourquoi la critique lui est nécessaire, et à la critique, la théorie, et à la théorie, la praxis – et à la praxis, la littérature : dans un cercle non plus vicieux, mais vertueux. À qui objecterait que, de littérature, on a bien peu parlé, on pourrait répondre que nous n'avons parlé de rien d'autre. ■

(Traduit de l'italien par Bernard Chamayou, chamayoube@orange.fr)

**POUR VOUS ABONNER
À LA **RdL** RENDEZ-VOUS SUR
WWW.REVUEDESLIVRES.FR**

EMMAÛS LESCAR-PAU: UNE PÉPINIÈRE D'ALTERNATIVES

Dans l'imaginaire collectif, Emmaüs est un lieu d'accueil d'urgence pour les plus déshérités, défendu par l'abbé Pierre, et financé par la récupération et la revente de meubles de seconde main. Mais la communauté Emmaüs Lescar-Pau, c'est bien plus que ça, nous dit **PAUL ARIÈS*** : c'est une expérience sociale radicale, une manière de penser et pratiquer ici et maintenant la société du « bien-vivre », une source d'alternatives dont pourrait bien s'inspirer une gauche en manque de rêve.

*Politologue, directeur du *Sarkophage* et rédacteur en chef des *Zindigné(e)s*, Paul Ariès est l'une des principales figures du mouvement de la décroissance. Il est l'auteur de nombreux livres dont tout récemment : *Le Socialisme gourmand. Le Bien-vivre : un nouveau projet politique* (Paris, La Découverte, 2012) et *Quelle utopie pour Emmaüs ? Entretien avec Germain Sahry* (Villeurbanne, Golias, 2012).

J'avoue avoir eu souvent, ces dernières années, la gueule de bois idéologique. Je répétais certes qu'il ne fallait pas se laisser envahir par le discours anxigène et fataliste qui participe tant à la répression de la vie, mais je n'arrivais pas à me libérer de cette tempête pessimiste qui fait ployer les gauches et qui rend stériles autant de nos alternatives. J'ai eu besoin pour cela de cet appel du grand large que représentent les mouvements pour le « Bien-vivre », tant à l'étranger qu'en France. J'ai donc repris espoir avec ce qui se passe en Amérique du Sud, non par goût de l'exotisme ni par quête d'un nouveau paradis terrestre (l'Équateur ou la Bolivie après Cuba et le Nicaragua, Morales et Correa après le Che...), mais parce que ce continent constitue le laboratoire d'un nouveau socialisme, un éco-socialisme capable d'en finir avec l'exploitation, la domination et le capitalisme comme seule réponse à nos angoisses existentielles ; un éco-socialisme permettant d'établir de nouveaux rapports à soi, aux autres et à la nature ; un éco-socialisme de la « jouissance d'être » contre un capitalisme de la jouissance d'emprise (le « toujours plus » de richesses économiques et de pouvoir). Je suis convaincu que ce nouveau chemin s'ouvrira aussi en France si nous apprenons à marier une certaine culture de gauche avec celles des milieux populaires, si nous savons nous mettre à l'écoute de ce qui émerge de la vie des naufragés du système.

Ma rencontre avec le mouvement Emmaüs et notamment sa principale communauté, celle de Lescar-Pau, m'a permis de découvrir une véritable pépinière d'alternatives concrètes, d'expérimentations buissonnières qui ne demandent qu'à faire école. Je suis convaincu que cette stratégie du pas de côté est indispensable pour reprendre pied, pour permettre aux gauches et aux milieux populaires de se retrouver, pour assurer la visibilité d'autres façons de vivre, d'autres valeurs. Je n'aurais pas entrepris mon dernier livre, *Le Socialisme gourmand*, sans ces provisions dans mes bagages.

Je suis également convaincu que le futur s'invente toujours dans les marges et les franges de la société. Ce qui se bricole à Emmaüs peut donc nous apprendre beaucoup sur l'un des devenir possibles de la société. Les questions posées aux compagnons sont de celles qui ont le pouvoir

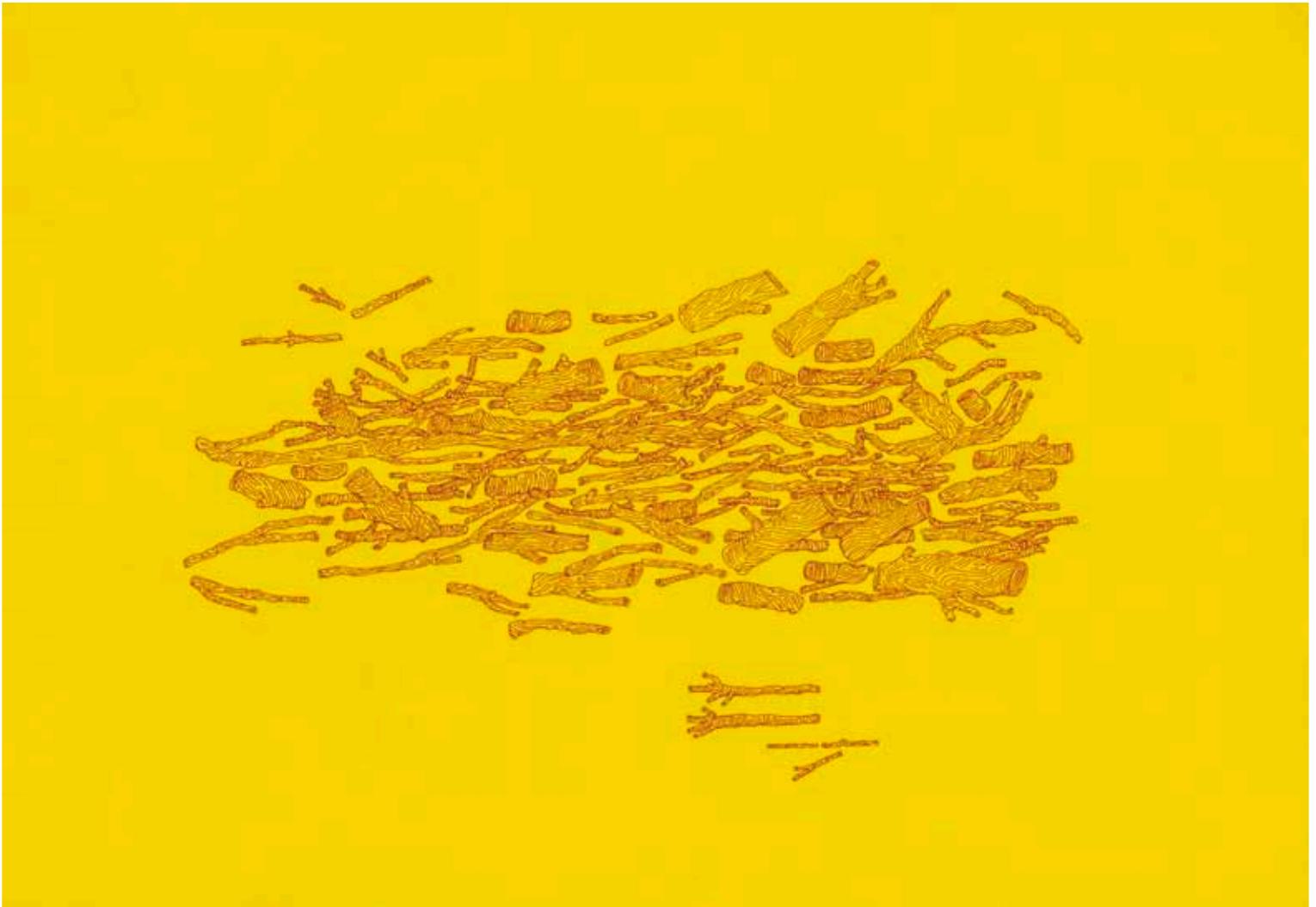
d'animer la société : faut-il encore imaginer se réinsérer dans ce système ? Cet objectif est-il d'ailleurs souhaitable ? Ne faut-il pas plutôt réapprendre à faire sécession pour pouvoir inventer des alternatives ?

Faire un détour par ces expérimentations est aussi une façon de regarder autrement la crise du mouvement ouvrier et socialiste : si nous nous trouvons aujourd'hui largement aphones, souvent désespérés, c'est parce que le choix a été fait historiquement de casser le « syndicalisme à bases multiples » (section syndicale, coopérative, bibliothèque, club espéranto, sport ouvrier non compétitif, etc.), le « socialisme ou le communisme municipal », le « mouvement coopératif », bref autant d'îlots possibles d'une autre société. Emmaüs Lescar-Pau prouve qu'un autre choix eut été possible et reste possible : celui de développer l'autochtonie et de faire société autrement.

Naissance d'une communauté

Germain Sahry a fondé il y a tout juste trente ans une communauté Emmaüs devenue celle de Lescar-Pau. Cette communauté est l'une des plus grandes de France avec ses 130 compagnons et compagnes et, durant l'été, ses dizaines de jeunes bénévoles internationaux. C'est surtout la plus originale, puisqu'elle est devenue progressivement un véritable laboratoire d'alternatives économiques alimentaires et d'habitat. Chacun de nous croit bien connaître le mouvement Emmaüs car il appartient à notre histoire collective, mais nous ignorons en fait tout ce qui fait sa diversité, sa richesse. Nous avons tous en mémoire la figure de l'abbé Pierre, mais, au-delà, beaucoup d'incompréhensions et parfois de méconnaissances empêchent d'avoir une idée juste de ce que constitue véritablement le mouvement Emmaüs.

Issu d'un milieu modeste, élevé par des parents sourds mais ayant néanmoins connu une enfance heureuse, Germain Sahry s'identifie très vite au monde des exclus. Durant son adolescence, ses meilleurs amis sont des enfants de Harkis et il consacre sa jeunesse à s'occuper d'aveugles. Son parcours scolaire est typique des enfants des milieux populaires de l'époque : il entre au CET après la classe de cinquième, prépare son CAP d'ajusteur et est aussitôt recruté par la grande



usine locale. Bon ouvrier, il adhère à la CGT et aura même provisoirement sa carte au PCF, mais il se sent un peu décalé par rapport à ce milieu. Sa vraie vie est ailleurs, dans son accompagnement d'un groupe d'aveugles.

En 1974, Germain découvre l'abbé Pierre lors d'un camp de jeunes auquel il participe durant ses congés payés. Après avoir démissionné de son poste d'ajusteur dans la meilleure usine de la région, après avoir voyagé en Inde et fait son tour de France des communautés Emmaüs, c'est dans sa région natale qu'il veut fonder sa propre communauté.

La communauté Emmaüs est fondée officiellement le 20 mai 1982, à Mirepeix. Germain loue les locaux d'une ancienne usine textile désaffectée. Les bâtiments sont dans un état déplorable, il faudra plus d'un mois de travail acharné pour les rendre plus ou moins habitables. Le premier compagnon, Guy, est enfin accueilli et commence avec lui l'activité traditionnelle des chiffonniers. C'est à cette époque que Germain choisit de rejoindre l'une des deux familles d'Emmaüs, l'Union des amis et des compagnons d'Emmaüs (UACE), fondée au début des années 1960 en réaction à la création en 1958 de l'Union centrale des communautés Emmaüs, en rupture avec l'abbé Pierre.

La communauté deviendra cependant très vite indépendante. Elle cultivera toujours sa dimension de rebelle au sein même d'Emmaüs pour ne pas risquer, dit Germain, de se faire étouffer par l'institution.

Une nouvelle conception de la pauvreté...

En 1987, la communauté déménage à Lescar, une petite bourgade située à l'ouest de Pau, non loin du lieu de naissance de Germain. Le nouveau domaine comprend une vieille grange, un séchoir à tabac et un bâtiment d'élevage. Elle met progressivement à profit son autonomie financière mais aussi son indépendance morale pour multiplier les alternatives.

L'enjeu est d'assurer un véritable « permis de vivre » aux compagnons et aux compagnes. Leur logement est une priorité pour Germain, convaincu qu'il ne faut pas confondre l'aspect communautaire dont la valeur est inestimable avec ce qui n'est que de la promiscuité – il n'y a rien de plus destructeur que cette situation imposée aux plus pauvres. Le respect de la personne est indispensable à sa reconstruction et à son bonheur, ce qui impose de prendre en compte ses besoins d'autonomie, c'est-à-dire aussi de sexualité, de couple. La communauté met donc progressivement en place

L'objectif est donc de parvenir à faire de la communauté un lieu où la parole puisse circuler facilement, où tous ceux qui ont été assignés à l'incompétence retrouvent un sentiment de compétence.

une série de mesures pour combattre tout ce qui pourrait conduire au renoncement et à une dégradation de l'image de soi : conception offensive de la mixité et de l'accueil des familles avec enfants, regard nouveau sur les addictions – en passant d'un interdit total qui fonctionne comme un déni à un accompagnement grâce à un travail en équipe avec notamment un psycho-alcoologue –, etc. Il ne s'agit pas, en effet, d'imposer aux compagnons une vie de pauvres conforme à des clichés misérabilistes. Les pauvres n'ont pas à expier une faute, ils n'ont pas à souffrir. La communauté entend ainsi être un lieu de vie davantage qu'un lieu d'accueil d'urgence.

...dans un lieu de vie expérimental

Pour Germain, cependant, permettre à des naufragés du système de vivre en communauté ne suffit pas en soi à créer un vrai projet alternatif. L'appel à l'utopie est indispensable pour échapper au misérabilisme. L'enjeu n'est pas d'inciter à consommer de la charité comme on consomme des objets de consommation, mais bien de changer le monde. Dans cette optique, la décision a été prise de constituer un vrai village. Le hameau sera d'abord fait de *mobile-homes* puis deviendra progressivement une véritable utopie architecturale avec 80 habitats modulables auto-construits, le tout initialement sans autorisation. Les compagnons lui donneront toutes les caractéristiques d'un vrai village : un nom – le village d'Ossau –, un conseil municipal de huit membres (un par quartier), un maire élu, un service protocolaire, etc.

Le village permet de rompre avec l'image du compagnon itinérant, avec l'errance et le vagabondage. Les villageois sont autonomes le soir et le week-end, contrairement aux autres compagnons toujours logés dans des bâtiments collectifs. En plus de sa mairie, le village comprend une épicerie, une laverie, un foyer et des aires de détente et de jeux. Un budget mensuel virtuel est alloué à chaque villageois pour ses achats au sein du village au nom de la mise en place d'une gratuité participative. Les villageois ont aussi accès à des activités culturelles (cours de danse orientale, équipe de football, comité des fêtes, etc.), mais aussi à un salon de thé, à une crêperie, à un barbecue, à un boulodrome, etc.

La fondation de ce village est donc une façon de prendre au sérieux le mot d'ordre « un toit, c'est un droit » ; c'est aussi une façon de défendre le logement social en l'élargissant au domaine de l'auto-construction. La communauté a en effet voulu non seulement un village, mais un écovillage avec des habitats originaux – par l'utilisation de matériaux comme le bois, la paille, le torchis, de matériaux recyclés comme le papier ou des vêtements qui deviennent des isolants, etc. – et la possibilité pour chaque compagnon de choisir son plan de maison. La communauté a aussi choisi de se doter d'un cadre de vie beau, car pour Germain, « *l'homme debout a autant besoin de beauté que de pain* ».

Lescar-Pau, c'est aussi une utopie agricole. La communauté dispose depuis 2008 de plus de cinq hectares de terres agricoles. Ces terres sont le grenier à blé de la communauté puisqu'elles assurent la production de céréales pour les besoins des animaux et des humains. Et depuis 2009, une ferme alternative a été créée sur quatre hectares avec élevage de poulets, brebis, porcs, vaches, etc. Cette expérimentation agricole ne vise pas vraiment à assurer l'autonomie alimentaire, mais plutôt permettre un retour des compagnons vers à des activités qui sont au fondement de la vie ; elle a également permis au passage d'établir des relations avec la Confédération paysanne et Pierre Rabhi.

Une grande importance est par ailleurs accordée à la créativité. La communauté revendique son appartenance à la culture ouvrière et, au-delà, à la culture orale. Germain concède volontiers que privilégier l'écrit au sein d'Emmaüs serait une façon de mettre en échec des personnes déjà en souffrance. L'objectif est donc de parvenir à faire de la communauté un lieu où la parole puisse circuler facilement, où tous ceux qui ont été assignés à l'incompétence retrouvent un sentiment de compétence. Le plus grand danger serait en effet que le compagnon reste un exécutant, qu'il devienne un OS robotisé et docile, y compris au sein d'Emmaüs. Mais Germain insiste sur le fait que la créativité ne va pas de soi dans une société où chacun est conditionné à obéir dès sa plus tendre enfance.

La communauté agit de deux façons pour valoriser la créativité. D'abord, en proposant des activités culturelles et artistiques (atelier musique, école de théâtre ou théâtre de rue) : la communauté a à ce titre accueilli en résidence la Compagnie de l'échiquier, composé de treize comédiens. L'idée est d'établir de vrais liens entre le théâtre et la communauté pour que chacun apprenne à redevenir acteur de sa propre vie, dans la vraie vie comme sur scène. Ensuite, en favorisant la créativité au sein même de l'activité économique et sociale, qu'il s'agisse de la ferme ou de l'écoconstruction. Cette priorité accordée à la créativité est aussi une façon de rompre avec l'image d'Emmaüs comme centre d'accueil d'urgence pour SDF ou ex-taulards paumés, même si la communauté entend effectivement accueillir de telles personnes.

Accueil inconditionnel et ouverture sur le monde

La communauté Emmaüs Lescar-Pau est ouverte sur le monde. Cette ouverture est non seulement revendiquée, mais elle est aussi la condition de son succès. Emmaüs n'est en effet pas uniquement un lieu où l'on dépose des objets dont on ne se sert plus et où l'on fait de bonnes affaires, c'est avant tout un lieu d'accueil inconditionnel acceptant toute personne qui se présente sous la double condition de donner son prénom et d'accepter le règlement intérieur de la communauté, notamment l'obligation de participer à l'activité économique.

Cette notion d'accueil inconditionnel est ressentie comme d'autant plus importante que la société capitaliste la viole de plus en plus, l'accueil devenant un délit, avec notamment l'inculpation de militants du RESF. Les responsables de la communauté se sont d'ailleurs constitués prisonniers devant la préfecture de Pau en avril et juin 2009 et revendiquaient le fait d'être des « délinquants solidaires ». Chaque année, Emmaüs Lescar-Pau accueille 200 personnes pour une durée minimale d'une semaine, et 400 personnes qui n'y passent qu'une seule nuit. S'il y a aujourd'hui beaucoup moins d'ex-légionnaires, il y a beaucoup plus de jeunes issus de l'immigration.

Cette ouverture sur le monde se manifeste également par la nature des activités économiques (collecte des objets et bric-à-brac, gestion des déchetteries et des ressourceries concédées par les communautés d'agglomération de la région de Pau). Le ramassage représente 3500 m³ de marchandises par mois avec plus de 500 visites à domicile. La communauté dispose pour cela de 6 à 7 camions qui sont sur les routes 5 jours par semaine. Une grande importance est aussi accordée aux chantiers de jeunes, ces centaines de bénévoles de toutes les nationalités et de tous les milieux qui viennent chaque année partager la vie des compagnons.

Cette ouverture se réalise également par des engagements constants dans le champ culturel et politique : organisation de conférences tout au long de l'année dans l'enceinte de la communauté ou festival annuel, devenu l'emblème de la communauté Emmaüs. De 800 festivaliers au départ, on en compte aujourd'hui plus de 10 000 par soir. Le succès du festival est un pied de nez au misérabilisme ; c'est la preuve qu'il est possible de trouver du plaisir dans nos engagements et d'en finir avec des formes de militantisme rébarbatif. Le festival entend défendre la diversité culturelle tout comme la ferme de la communauté défend la biodiversité agricole et alimentaire. La communauté est aussi très présente dans le milieu des luttes altermondialistes et notamment auprès des paysans. Elle intervient notamment lors de catastrophes naturelles (inondations) ou industrielles (marée noire, explosion d'AZF) ou en solidarité avec des salariés en lutte. Elle est présente aux côtés d'associations comme ATTAC, le RESF, le soutien à la Palestine, le DAL, l'Alter-Tour, etc.

L'ouverture aux combats internationalistes est également à l'ordre du jour. Emmaüs Lescar-Pau entretient des relations suivies avec l'ONG Eaux vives et mène des actions de solidarité avec des paysans du Burkina Faso. La solidarité voyage cependant dans les deux sens : les compagnons vont au Burkina Faso et les Burkinabé viennent à Lescar-Pau. Au terme de dix ans de collaboration diffuse (avec notamment des camps de reboisement), Emmaüs Lescar-Pau a voulu un véritable partenariat en créant, avec les Africains,

l'AIDMR (Association interzones pour le développement en milieu rural) afin de participer à la construction d'une Afrique vivante et digne, loin des clichés misérabilistes. L'AIDMR regroupe 47 villages et plus de 20 000 paysans. Ses interventions concernent la souveraineté alimentaire par un travail de conservation de la qualité des sols et des eaux, la distribution de matériel agricole dans des conditions avantageuses, la création d'un bric-à-brac itinérant, un champ expérimental de quatre hectares, la réhabilitation des parcelles stériles, le développement de techniques agro-écologiques, la fondation de fermes collectives, etc.

Pour une jouissance d'être

L'histoire de la communauté Emmaüs Lescar-Pau est celle de la mise en réseau d'une série d'alternatives dans le double but d'assurer l'autonomie financière (jusqu'au refus de toute subvention) et l'autochtonie, c'est-à-dire la capacité à définir ses objectifs et ses principes de fonctionnement indépendamment de ceux de l'État. La grande force de la communauté est de ne pas seulement prôner d'autres valeurs, mais de les mettre en œuvre, de commencer à réaliser, ici et maintenant, des petits bouts d'une autre société possible. Germain fait sienne la formule du Forum national de la désobéissance co-organisé par *Le Sarkophage* et la ville de Grigny : ne plus croire aux lendemains qui chantent mais préférer chanter au présent. Lorsque les responsables de la communauté disent qu'il s'agit de redonner envie de vivre en personne responsable, qu'il s'agit de permettre à des naufragés du système de redevenir des hommes debout, nous sommes dans le bricolage nécessaire d'une autre forme de jouissance, une jouissance d'être, à opposer à celle de la société.

Emmaüs ne tient pas la comparaison au regard des critères dominants qu'impose le système, notamment en matière de niveau de vie. Mais Emmaüs oppose à cette jouissance d'emprise une autre forme de jouissance : une jouissance d'être qui n'oublie pas que l'être humain est d'abord un être social, ce qu'exprime le slogan « *moins de biens, plus de liens* ». ■

La grande force de la communauté est de ne pas seulement prôner d'autres valeurs, mais de les mettre en œuvre, de commencer à les réaliser, ici et maintenant.

DOMENICO LOSURDO, POUR UNE CONTRE-HISTOIRE DU LIBÉRALISME

Domenico Losurdo est l'un des philosophes qui ont contribué à relire radicalement la tradition libérale, depuis ses paradoxes fondamentaux (l'exploitation des colonies et de la classe ouvrière) jusqu'à ses conséquences les plus funestes au xx^e siècle (le génocide nazi). Encore peu connu en France, il occupe une place centrale sur la scène intellectuelle transalpine. Par **DANIEL ZAMORA***

Né en 1941, **Domenico Losurdo** est directeur de l'Institut de sciences philosophiques et pédagogiques « Pasquale Salucci » de l'université d'Urbino, dans laquelle il enseigne l'histoire de la philosophie. Il a publié une vingtaine d'ouvrages en italien, dont la moitié ont été traduits en français, parmi lesquels *Le Pêché originel du xx^e siècle* (trad. de J.-M. Goux, Bruxelles, Aden, 2007), *Fuir l'histoire?* (trad. de L. Acone, Paris, Delga, 2007) et, plus récemment, *Staline : histoire et critique d'une légende noire* (trad. de M.-A. Patrizio, Bruxelles, Aden, 2011).

***Daniel Zamora** est chercheur en sociologie à l'Université libre de Bruxelles. Ses recherches portent sur la pauvreté, la justice sociale et le marxisme.

Domenico Losurdo est aujourd'hui l'un des philosophes italiens les plus importants dans son pays. Encore méconnu auprès du public francophone, son travail commence cependant à faire l'objet d'un intérêt croissant. Cet intérêt tient notamment au fait que ses livres ne sont pas simplement des livres d'histoire ou de philosophie. Dans la majorité de ses travaux, Losurdo mélange de manière originale philosophie, histoire des idées, histoire économique, histoire politique et histoire sociale. Ce mélange permet à l'auteur de rompre avec des travaux historiques souvent anecdotiques ou, pour reprendre la formule de Marx, établissant tout au plus « *une collection de faits sans vie*¹ ».

Cette approche lui a permis d'aborder d'une manière toujours innovante et stimulante les questions les plus importantes de notre époque (libéralisme, nazisme, colonialisme, socialisme...). Écrites d'une manière non chronologique, les « contre-histoires » de l'intellectuel italien permettent plus généralement de repenser les catégories conceptuelles et méthodologiques de l'historiographie contemporaine. Ces clés de lecture, bien que souvent déterminantes, ne font pourtant que rarement l'objet d'un réel intérêt auprès des historiens dominants qui rejettent de manière méprisante toute forme de débat « idéologique ». Cependant, leur histoire événementielle, refusant toute forme de réflexion engagée ou philosophique, bien loin de s'en affranchir, reproduit le plus souvent les lieux communs et les concepts de l'histoire officielle. Comme l'écrivait Engels en son temps, « *ceux qui vitupèrent le plus la philosophie sont précisément esclaves des pires restes vulgarisés des pires doctrines philosophiques*². » Loin d'être simplement des « contre-histoires », les écrits de Domenico Losurdo nous renvoient ainsi à Hegel, Marx, Lénine ou Gramsci, non pour faire une histoire idéologique, mais précisément pour faire sortir l'histoire d'une idéologie qu'elle cherche désespérément à masquer : l'idéologie réactionnaire du capitalisme mondialisé. C'est donc armé de ses travaux, d'abord philosophiques, sur Hegel, Nietzsche ou Heidegger, que Losurdo s'attaque à l'histoire du xx^e siècle.

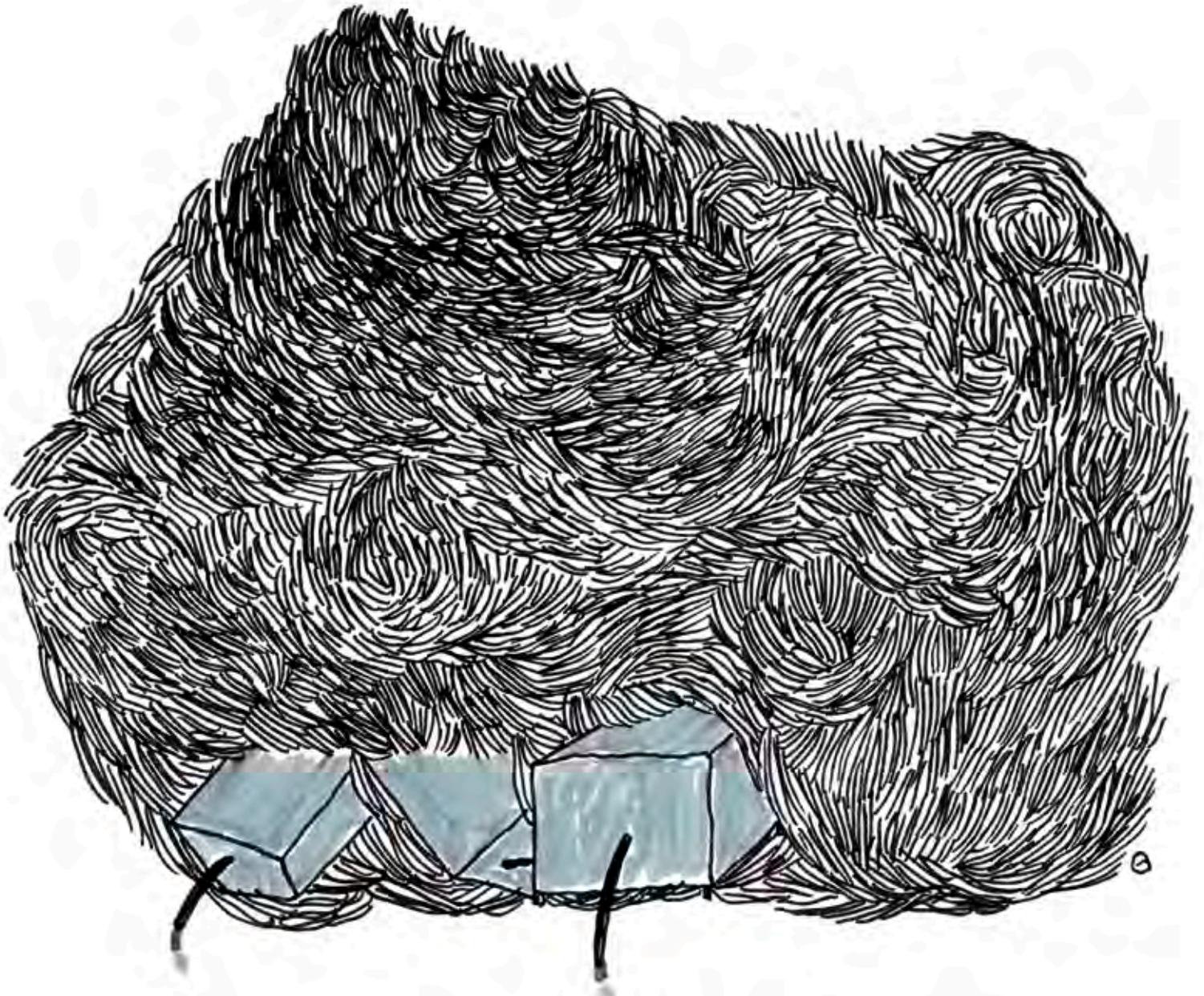
Il déconstruit ainsi un à un les mythes fondateurs de l'historiographie dominante : le caractère exceptionnel du nazisme, au prix du refoulement de toute l'entreprise coloniale³ ; l'histoire romantique

d'un libéralisme prétendument émancipateur⁴, celui de la démocratie électorale et parlementaire⁵ ; et, enfin, l'équation Hitler-Staline, fondée sur la catégorie du « totalitarisme » et sur une histoire conduite par des « monstres⁶ ». L'importance du travail de Losurdo dépasse largement le cadre des événements qu'il étudie : c'est une conception différente du travail historique qu'il nous livre, une conception qui cherche à faire sortir l'histoire de son sommeil politique pour lui rendre sa fonction subversive.

Le philosophe italien précisait ainsi que « *la mémoire historique est l'un des deux terrains fondamentaux où se mène la lutte de classe au plan idéologique*⁷ ». Cette phrase, simple et importante à la fois, nous éclaire sur le fil rouge du travail de Losurdo, sur la colonne vertébrale de son œuvre philosophique, historique et politique que nous ne pourrions malheureusement qu'esquisser très sommairement ici.

Une contre-histoire du libéralisme

Son livre sur la contre-histoire du libéralisme est probablement l'un des ouvrages les plus importants de Losurdo. Si ce livre sera certainement lu et commenté comme une sorte de « livre noir du libéralisme », sa contre-histoire en est cependant très éloignée. Elle vise plutôt à questionner l'idéologie libérale et ses concepts fondateurs. En effet, si l'individu et la liberté sont au centre de la pensée libérale, son histoire réelle, elle, semble *a priori* en contradiction avec les idées de Mills, de Tocqueville ou de Locke telles qu'on nous les présente généralement. Le libéralisme développe ainsi des concepts qu'il « *s'avère complètement incapable de penser jusqu'au bout dans une dimension universelle*⁸ ». Pour Losurdo, le libéralisme est alors « *une tradition de pensée dans laquelle l'exaltation de la liberté va de pair avec de terribles clauses d'exclusion au détriment de la classe ouvrière et, surtout, des peuples colonisés*⁹ ». La démocratie et la liberté seront alors essentiellement réservées à une élite particulière, que certains auteurs américains ont appelé une « *Herrenvolk democracy* », c'est-à-dire une démocratie qui ne vaut que pour le « *peuple des seigneurs* ». Ainsi peut-on vraiment – comme c'est le cas aujourd'hui – penser le libéralisme sans préciser que John Locke, père du libéralisme, légitime l'esclavage dans les colonies et est actionnaire de la Royal African Company, l'entreprise anglaise qui gère le trafic et le commerce



des esclaves noirs ? Et, au-delà des figures intellectuelles, comment ne pas remarquer le rôle des pays qui sont censés incarner le mieux la tradition libérale ? Ainsi, comme l'explique Losurdo, l'un des premiers actes de politique internationale de l'Angleterre libérale, née de la Glorieuse Révolution de 1688-1689, sera de « *s'assurer le monopole du trafic d'esclaves noirs*¹⁰ ». On pourrait encore citer le rôle de l'esclavage dans l'histoire des États-Unis, où « *durant 32 des 36 premières années de la vie des États-Unis, la présidence du pays a été occupée par des propriétaires d'esclaves. Et ce n'est pas tout. Durant plusieurs décennies, le pays s'est dédié à exporter l'esclavage avec le même zèle avec lequel ils exportent aujourd'hui la « démocratie » : au milieu du XIX^e siècle, ils ont réintroduit l'esclavage au Texas, récemment arraché au Mexique par une guerre*¹¹. » Le sort des peuples colonisés et des « *races inférieures* », loin d'être un « *égarement* » des « *valeurs* » des pères du libéralisme, constitue le fondement de leur propre liberté de propriétaires.

Il convient également de ne pas oublier la solution apportée par le libéralisme à la question sociale naissante pendant la Révolution industrielle. Dans toute l'Europe, c'est l'enfermement disciplinaire et le travail forcé des pauvres qui constitua la solution du XVII^e siècle à la crise économique. Les principaux penseurs libéraux justifiaient alors ces institutions disciplinaires comme des moyens de « *corriger* » et d'« *éduquer* » les paupérisés. Pour Locke, il semblait alors évident que le dénuement moral des pauvres résidait dans leur dégénérescence individuelle, si bien qu'il préconisait d'envoyer directement au travail les enfants des familles pauvres, et cela, dès l'âge de trois ans. Jeremy Bentham va, quant à lui, développer « *le plan d'utiliser à grande échelle les indigents pour faire fonctionner un mécanisme imaginé par son frère Samuel, encore plus inventif que lui, pour travailler le bois et le métal.* » L'idée leur vint ainsi « *d'employer des prisonniers plutôt que de la vapeur*¹² ».

Les pauvres sont alors perçus comme « moralement dégénérés » et enfermés dans des conditions terrifiantes. Il est à ce titre important de se rappeler de la description quasi ethnographique des conditions de vie de la classe ouvrière anglaise qu'Engels établissait en 1844, décrivant minutieusement la vie dans les « *workhouses* ». Ces institutions où « même le régime des prisons est en moyenne meilleur si bien que fréquemment les pensionnaires de ces maisons se rendent volontairement coupables de quelque délit afin de pouvoir aller en prison. [...] Car la maison de travail est également une prison, quiconque n'accomplit pas son quantum de travail n'a rien à manger ; quiconque veut sortir doit en demander d'abord la permission, et on peut la lui refuser selon sa conduite, ou selon l'avis de l'inspecteur [...] ; les pauvres portent un uniforme de la maison de travail et sont entièrement sous la coupe de l'inspecteur¹³. »

Cette attitude à l'égard des classes laborieuses renvoie en réalité aux pratiques coloniales au sein même de la métropole. Cette approche radicale des contradictions inhérentes au libéralisme devient alors fondamentale pour Losurdo afin de comprendre la « catastrophe » du xx^e siècle.

Nazisme, communisme et histoire coloniale
Un courant non négligeable de l'historiographie contemporaine a tenté de chercher dans la révolution bolchevique le péché originel du xx^e siècle. Selon celle-ci, le nazisme et son génocide « racial » n'auraient été, en réalité, qu'une réponse au génocide de « classe » initié par les bolcheviques. Pour Losurdo, cette version réactionnaire de l'histoire a une double fonction idéologique ; tout d'abord, mettre sur un même pied communisme et nazisme sous l'idée du « totalitarisme », et, ensuite, refouler l'histoire coloniale que Losurdo saisit comme un

EXTRAIT LA « LIBERTÉ AMÉRICAINE » ET L'ESCLAVAGE

« L'histoire de l'Occident se trouve en face d'un paradoxe, que l'on peut comprendre par l'histoire de son pays-guide actuel : la démocratie dans la sphère de la communauté blanche s'est développée en même temps que les rapports de réduction en esclavage des Noirs et de déportation des Indiens. Pendant trente-deux des trente-six premières années de vie des États-Unis, ce sont des propriétaires d'esclaves qui détiennent la présidence, et ceux qui élaborent la déclaration d'Indépendance et la Constitution sont aussi propriétaires d'esclaves. Sans l'esclavage (et la ségrégation raciale qui s'en suit), on ne peut rien comprendre à la « liberté américaine » ; les deux grandissent ensemble, l'un soutenant l'autre. Si l'"institution particulière" assure déjà le contrôle inébranlable des classes "dangereuses" sur les lieux de production, la frontière mobile et l'expansion progressive à l'Ouest désamorcent le conflit social en transformant un prolétariat potentiel en une classe de propriétaires terriens, mais aux dépens de populations condamnées à être repoussées ou balayées. Après le baptême de la guerre d'Indépendance, la démocratie américaine connaît un développement ultérieur, dans les années 1830, avec la présidence Jackson : la suppression presque totale des discriminations censitaires

à l'intérieur de la communauté blanche va de pair avec l'impulsion vigoureuse donnée à la déportation des Indiens et avec la montée d'un climat de ressentiment et de violence à l'égard des Noirs. On peut aussi faire une remarque analogue sur ce qu'on appelle l'"âge progressiste" qui, partant de la fin du xix^e siècle, embrasse les trois premiers lustres du xx^e siècle : il est certes caractérisé par de nombreuses réformes démocratiques (qui assurent l'élection directe du Sénat, le secret du vote, l'introduction des primaires et l'institution du référendum, etc.), mais constitue en même temps une période particulièrement tragique pour les Noirs (cibles de la terreur des bandes du Ku Klux Klan) et les Indiens (dépouillés des terres qui leur restaient et soumis à un processus d'homologation impitoyable qui a pour but de les priver de leur identité culturelle).

À propos de ce paradoxe qui caractérise l'histoire de leur pays, des spécialistes américains éminents ont parlé de *Herrenvolk democracy*, c'est-à-dire d'une démocratie qui ne vaut que pour le "peuple des seigneurs" (pour utiliser le langage que chérira plus tard Hitler). La nette ligne de démarcation, entre Blancs d'une part, Noirs et Peaux Rouges de l'autre, favorise le développement de rapports d'égalité à l'intérieur de

la communauté blanche. Les membres d'une aristocratie de classe ou de couleur tendent à s'autocélébrer comme des "pairs" ; la nette inégalité imposée aux exclus est l'autre face du rapport de parité qui s'instaure entre ceux qui jouissent du pouvoir d'exclure les "inférieurs".

La catégorie de *Herrenvolk democracy* peut aussi être utilisée pour expliquer l'histoire de l'Occident dans son ensemble. Entre la fin du xix^e et le début du xx^e siècle, l'extension du suffrage en Europe va de pair avec le processus de colonisation et avec l'imposition de rapports de travail servile et semi-servile aux populations assujetties ; le gouvernement de la loi dans la métropole s'intrique étroitement à la violence et à l'arbitraire bureaucratique et policier et avec l'état de siège dans les colonies. C'est en dernière analyse le même phénomène que celui qu'on constate aux USA, il est seulement moins évident dans le cas de l'Europe du fait que les populations coloniales, au lieu de résider dans la métropole, sont séparées de celle-ci par l'océan. »

Domenico Losurdo, *Le Péché originel du xx^e siècle*, trad. de J.-M. Goux, Bruxelles, Aden, 2007, p. 19-21.

élément fondamental qui constitue souvent l'impensé de l'horreur nazie. Il rappelle ainsi la thèse peu connue que Hannah Arendt avait développée dans son ouvrage sur l'impérialisme, selon laquelle c'est dans les empires coloniaux que se manifeste pour la première fois réellement l'univers concentrationnaire. Elle ira jusqu'à définir le nazisme comme « *l'impérialisme le plus horrible que le monde ait connu* ». Losurdo énumère un à un les massacres à l'égard des peuples coloniaux, comme la réduction la population du Congo d'une trentaine de millions à 8 millions entre 1890 et 1911, ou rappelle les mots de Théodore Roosevelt, de l'autre côté de l'Atlantique, quand il entreprend « *le difficile travail de civiliser des territoires barbares* » et « *des races inférieures* ». Le président américain semblait presque amusé de l'extermination des Indiens-Américains lorsqu'il déclare : « *Je ne vais pas jusqu'au point de croire que les bons Indiens sont seulement des Indiens morts, mais je crois qu'il en est ainsi de neuf sur dix d'entre eux ; du reste, je ne voudrais même pas fouiller trop à fond pour le dixième.* » On précise d'ailleurs rarement que Hitler, dans ses conversations informelles, se réclamait de la « *guerre contre les Indiens* » pour légitimer la guerre d'extermination qu'il conduit contre les « *indigènes* » de l'Europe orientale. Le nazisme a ainsi son Far West dans sa conquête à l'Est. Au-delà de l'admiration connue de Henry Ford ou de Charles Lindbergh pour le Troisième Reich, il faut donc souligner le vif intérêt de nombreux membres des élites économiques¹⁴ américaines pour le modèle fasciste. « *Il y a aujourd'hui un pays où l'on peut voir les débuts d'une meilleure conception de la citoyenneté* », écrivait Hitler en 1924. Mickael Löwy explique qu'« *il se référait à l'effort des États-Unis pour maintenir la "prépondérance de la souche nordique", pour leur politique relative à l'immigration et à la naturalisation. Le projet d'"hygiène raciale" développé dans Mein Kampf prenait pour modèle l'Immigration Restriction Act (1924), qui interdisait l'entrée des États-Unis aux individus souffrant de maladies héréditaires ainsi qu'aux migrants en provenance de l'Europe du Sud et de l'Est*¹⁵. » Cet épisode pourtant important et significatif des relations Europe-États-Unis est cependant totalement masqué, ne cadrant pas avec la nouvelle idéologie dominante voulant découper la réalité politique par l'opposition fallacieuse entre démocratie et totalitarisme. Qu'avaient été le nazisme et le fascisme « *sinon le colonialisme à l'intérieur de pays traditionnellement colonialistes*¹⁶ » ? Ce silence est lourd de conséquences, car, pour Losurdo, il rend impossible toute compréhension sérieuse de nazisme et du fascisme.

De ce point de vue, loin de renvoyer dos-à-dos communisme et nazisme, il semble clair pour Losurdo que la bataille de Stalingrad est précisément un moment clé dans l'émancipation des peuples coloniaux qui fera suite à la seconde



guerre mondiale. « *Une telle bataille annonce par avance la défaite du projet de Troisième Reich, qui se proposait de créer son empire colonial en Europe orientale pour une part à la condition d'"Indiens" (à décimer afin de permettre la germanisation des territoires conquis), d'autre part à la condition de "Nègres" (destinés à travailler comme esclaves ou semi-esclaves au service de la "race des seigneurs"). Stalingrad marque l'arrêt de la tentative de reprendre et de radicaliser la tradition coloniale et la division internationale du travail qui va avec : ce n'est pas un hasard si la défaite infligée au projet hitlérien d'édifier les "Indes allemandes" en Europe orientale se mêle à un irrésistible mouvement d'émancipation des peuples coloniaux*¹⁷. »

Le communisme hors de l'utopie

Enfin, un dernier pan de l'œuvre du philosophe italien se penche sur l'histoire du socialisme afin de mieux repenser son échec et son avenir. Pour Losurdo, si une nouvelle réflexion et une nouvelle attitude face à l'étude de l'histoire du socialisme sont absolument nécessaires, c'est précisément parce qu'il perçoit dans l'utopisme et le messianisme révolutionnaire des textes canoniques l'une des raisons des échecs et des luttes qui déchireront l'histoire de la Révolution bolchevique. En effet, pour lui, l'horreur absolue qu'a pu constituer la Première Guerre mondiale a renforcé l'idée d'un socialisme comme antithèse totale de la société capitaliste, le socialisme signifiant donc nécessairement l'abolition de la famille, de l'État, du pouvoir – Ernst Bloch allant jusqu'à parler de



la «*transformation du pouvoir en amour*» – de l'argent, du commerce et de la division du travail, des inégalités... Cette vision totalement messianique n'est pas uniquement partagée par les ouvriers et paysans, mais également, à différents niveaux, par les dirigeants bolcheviques eux-mêmes. Ainsi, les principales figures de la Révolution s'affrontent sur diverses questions théoriques renvoyant toujours applications concrètes et visées révolutionnaires dos-à-dos. Il perçoit alors dans cet utopisme et ce messianisme l'origine d'une violence révolutionnaire accrue. Ainsi, la volonté d'imposer à la société soviétique les impératifs des textes classiques nécessite d'exercer une plus grande violence sur les rapports sociaux existants. Abolir la famille, la division du travail, la propriété, l'État, sont des entreprises menant nécessairement à des formes de violence sociale très aiguës. Proclamer que «le droit est l'opium du peuple» et que «l'idée de constitution est une

idée bourgeoise» rend alors aisé «*de justifier n'importe quelle mesure terroriste pour faire face à l'urgence, mais surtout, le passage à une normalité constitutionnelle, rejetée dès le départ comme "bourgeoise", apparaît comme très problématique, voire impossible*¹⁸». Ici, les revendications universalistes abstraites et utopistes, par leur manque de contenu concret, stimulent la violence au lieu de l'empêcher. D'une certaine façon, «*l'état d'exception radicalise l'utopie jusqu'à la rendre abstraite et cette utopie abstraite renforce ultérieurement et rend insurmontable l'état d'exception*¹⁹».

Ce problème prend une dimension particulièrement importante lorsqu'il se réfère à la question de l'économie et du pouvoir d'État. Ce sont précisément ces deux questions qui ont posé de très sérieux problèmes – à la fois théoriques et pratiques – sous le socialisme : le rejet radical du marché, et donc la difficulté de penser les rapports entre plan et marché, ainsi que le rejet pratique



Ici, Losurdo cherche à prendre au sérieux Lukács²² quand il considère que l'épaisseur de l'être social est trop souvent sous-estimée par le marxisme. Pour lui, « l'histoire du "socialisme réel" est également l'histoire de la prise de conscience (partielle, contradictoire et douloureuse) du caractère illusoire » d'une perspective imaginant, avec la fin du capitalisme, la fin de l'État et de tout antagonisme. « Il ne faut pas perdre de vue l'épaisseur de l'être social de l'État, de la nation, de la langue, de la religion, du marché, l'épaisseur de tout ce qui avait été appelé à disparaître. Plus encore que l'idéalisme de la première nature, il faut combattre l'idéalisme de la seconde nature : c'est dans cette perspective qu'apparaît essentielle l'élaboration d'une ontologie de l'être social. À mes yeux, théorie générale du conflit d'un côté et ontologie de l'être social de l'autre sont les deux fondements sur lesquels on peut reconstruire le matérialisme historique et donner un nouvel élan au projet d'émancipation révolutionnaire issu de Marx et Engels²³. »

Cet enjeu fondamental ne sera jamais résolu par un hypothétique « retour à Marx », n'apportant, en réalité, aucune solution concrète (ce qui nous renvoie, d'une certaine manière, à la formule de Rossana Rossanda, déclarant que « de Marx nous sommes en train de revenir à Marx²⁴ »). Pour Losurdo, les enjeux du mouvement communiste ne sont justement pas la réaffirmation de l'utopie et du messianisme, mais, au contraire, l'élaboration des contenus concrets de ce qu'a été réellement l'expérience révolutionnaire. Il ne s'agit pas uniquement d'offrir une lecture alternative du socialisme comme expérience historique, mais de proposer une réflexion sur les catégories d'analyse que nous utilisons pour penser son échec et son avenir. ■

A lire également sur www.revuedeslivres.fr : « Marx et le libéralisme », un entretien avec Domenico Losurdo, par Pam Nogales et Ross Wolfe.

(non formel) d'un véritable État de droit perpétuant de manière indéfinie l'état d'exception. Les bolcheviques ont ainsi échoué à établir « une forme politique relativement stable de gestion du pouvoir²⁰ ». Si Losurdo ose poser la question de la place du marché dans le socialisme – bien qu'il n'en précise pas les modalités concrètes –, il élargit son questionnement à propos du socialisme politique en y voyant un système de gouvernement inachevé n'ayant pas réussi à penser l'importance de la limitation du pouvoir au sein de la nouvelle classe dominante. Sur ce point Losurdo souligne la différence avec la doctrine libérale qui saisit rapidement l'importance du rôle du marché dans le développement des forces productives, mais également « la nécessité de limiter le pouvoir (bien que seulement à la faveur d'une communauté réduite de privilégiés)²¹ ». L'histoire du socialisme devient alors ce que Losurdo nomme un « processus d'apprentissage laborieux et inachevé ».

NOTES

- 1. Karl Marx et Friedrich Engels, *L'Idéologie allemande*. ■ 2. Friedrich Engels, *Dialectique de la nature*, Paris, Éditions sociales, 1968, p. 211. ■ 3. Domenico Losurdo, *Controstoria del liberalismo*, Rome-Bari, Laterza, 2005. ■ 4. *Ibid.* ■ 5. Domenico Losurdo, *Démocratie et bonapartisme*, trad. de J.-M. Goux, Paris, Le temps des cerises, 2007. ■ 6. Domenico Losurdo, *Staline*, trad. de M.-A. Patrizio, Bruxelles, Aden, 2011 p. 251 et 433. ■ 7. Domenico Losurdo, *Fuir l'histoire?*, trad. de L. Acone, Paris, Delga, 2007, p. 113. ■ 8. Cité dans Stefano G. Azzara, *L'Humanité commune*, trad. d'A. Monville, Paris, Delga, 2001, p. 14. ■ 9. Entretien avec Domenico Losurdo, disponible sur : www.jolimai.org. ■ 10. *Ibid.* ■ 11. *Ibid.* ■ 12. Karl Polanyi, *La Grande Transformation*, trad. de C. Malamoud et M. Angeno, Paris, Gallimard, 1983, p. 164. ■ 13. Friedrich Engels, *La Situation de la classe laborieuse en Angleterre*, 1844. Disponible sur : marxists.org. ■ 14. Michael Löwy, « Précurseurs et alliés du nazisme aux États-Unis », in *Le Monde diplomatique*, avril 2007, disponible sur le site du *Monde diplomatique*. ■ 15. *Ibid.* ■ 16. Domenico Losurdo, *Le Pêché originel du xx^e siècle*, trad. de J.-M. Goux, Bruxelles, Aden, 2007, p. 6. ■ 17. Cité dans Stefano G. Azzara, *L'Humanité commune*, op. cit., p. 166. ■ 18. Domenico Losurdo, *Staline*, op. cit., p. 137. ■ 19. Domenico Losurdo, *Fuir l'histoire*, op. cit., p. 138. ■ 20. Domenico Losurdo, *Staline*, op. cit., p. 189. ■ 21. Entretien avec Domenico Losurdo, disponible sur : www.jolimai.org. ■ 22. Voir Georg Lukács, *Ontologie de l'être social*, trad. de J.-P. Morbois, 2 vol., Paris, Delga, 2011 et 2012. ■ 23. Cité dans Stefano G. Azzara, *L'Humanité commune*, op. cit., p. 167-168. ■ 24. Rossana Rossanda, « De Marx à Marx », in *Les Temps Modernes*, n° 282, janvier 1970, p. 1042.

LE PHÉNOMÈNE *ANTIDEUTSCH* : UNE SINGULARITÉ DE LA GAUCHE RADICALE ALLEMANDE

*Anne Joly est l'auteur
d'une thèse de doctorat sur
la reconfiguration des gauches
radicales allemandes après
la Réunification.

De jeunes Allemands d'extrême-gauche qui scandent dans les manifestations des appels à bombarder l'Allemagne, qui prônent dans des revues exigeantes la dissolution de l'État allemand au nom de la lutte contre l'antisémitisme, considéré comme le fléau majeur de notre temps – le mouvement *antideutsch* est sans conteste une curiosité. ANNE JOLY* trace ici le portrait de ce mouvement aux visages multiples et le resitue dans son contexte intellectuel et politique.

Véritable curiosité de la scène de gauche radicale allemande, le phénomène *antideutsch*, ou antiallemand, s'est fait connaître de l'espace public allemand au cours des années 2000, par le soutien inconditionnel de ceux et celles qui s'en réclament à la politique de défense de l'État d'Israël, soutien s'accompagnant parfois d'une islamophobie déclarée. Depuis la seconde Intifada en particulier, les militants de la gauche radicale *antideutsch* imposent volontiers leur turbulente présence dans les manifestations antifascistes organisées par d'autres groupes de la gauche radicale, en brandissant des drapeaux israéliens et américains et en fustigeant l'«islamo-fascisme». «*Bomber Harris, do it again!*» claironnent-ils. Cette invocation au fantôme du commandant Arthur Travers Harris de la Royal Air Force qui avait ordonné les bombardements aériens des villes allemandes, dont Dresde en 1945, est devenue l'une de leurs morbides rengaines. Comme si la survie de l'État d'Israël, État des survivants de l'holocauste, dépendait *in fine* de l'éradication de la nation allemande. C'est dans la dénonciation d'un antisémitisme – quels que soient ses avatars, européen ou arabe, primaire ou secondaire – présenté comme le danger imminent menaçant non seulement l'Europe et le monde arabe mais aussi tous les discours d'émancipation et en particulier ceux de la gauche radicale elle-même, que ces différentes formules se rejoignent. La hantise de l'antisémitisme se mesure à l'aversion qu'inspire aux militants *antideutsch* la nation allemande. Devenue pour eux synonyme d'holocauste, elle pénètre tous les aspects de leur pensée et de leur action politiques : de l'action «*antifa*» à la critique du capitalisme – tout comme leur critique de l'anticapitalisme et de l'anti-impérialisme.

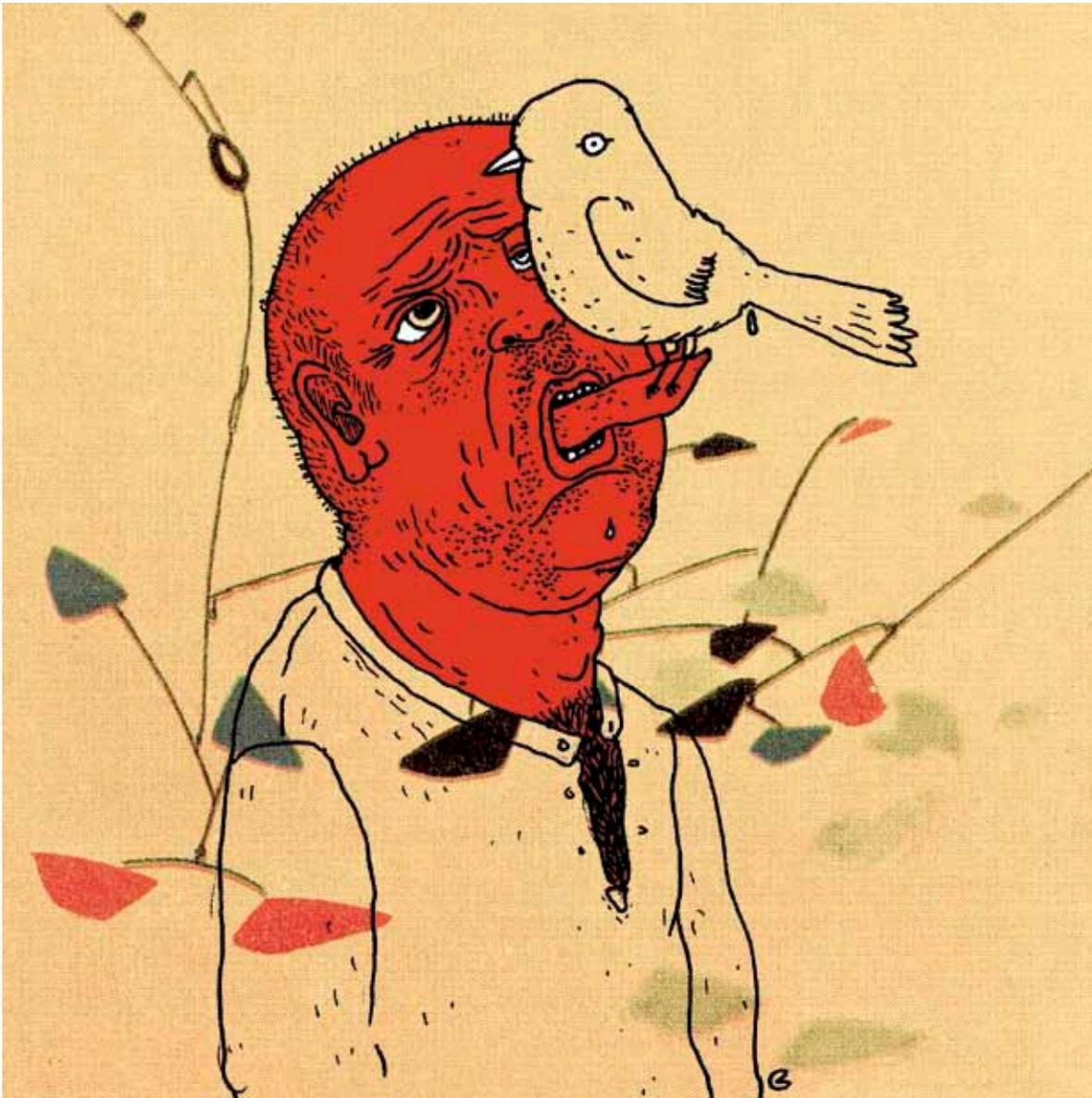
Quelques milliers d'acteurs de la gauche radicale se disent *antideutsch* – et communistes. Il s'agit souvent de jeunes militants, âgés de 15 à 35 ans, fréquentant le lycée ou l'université, et issus de la classe moyenne. Ils sont actifs au sein de différents groupuscules locaux de la gauche antifasciste ou autonome. Ces jeunes militants se

réfèrent volontiers à certains foyers de production de la pensée *antideutsch*, singulièrement prolifiques. On lui compte une demi-douzaine de publications, fondées par des représentants de diverses mouvances de la gauche radicale, anciens maoïstes ou autonomes notamment. L'ancien fleuron de la Nouvelle Gauche ouest-allemande, le magazine hambourgeois *Konkret*, dont Ulrike Meinhof fut rédactrice en chef avant de rejoindre la Fraction Armée Rouge, fut l'un de ces foyers *antideutsch* jusqu'au début des années 2000. La maison d'édition Ça ira Verlag fondée en 1985 par l'*Initiative Sozialistisches Forum* à Fribourg, en est le plus théorique. S'inscrivant dans la tradition de la Théorie Critique, elle s'est spécialisée dans l'édition d'ouvrages de réinterprétation du marxisme.

Ces différents supports de publication *antideutsch* rendent déjà bien compte de l'aspect protéiforme du phénomène, brassant les principaux héritages de la Nouvelle Gauche. Or il s'agit d'une nébuleuse plus vaste encore, qui va au-delà de ceux qui s'en réclament directement d'une part et des fâcheuses extravagances qui ont assuré sa publicité d'autre part, dont la dimension uniquement provocatrice évacue le fruit de réflexions plus nourries. La gauche *antideutsch*, depuis 1990, pose la question suivante : comment intégrer la réflexion sur la Shoah dans un discours et une pratique politique d'émancipation ?

Face à la Réunification : *Nie wieder Deutschland!*

L'attribut «*antideutsch*» fut revendiqué dès novembre 1989 par une première génération de la gauche radicale ouest-allemande. Issus de cercles maoïstes, de groupuscules trotskistes, autonomes ou des marges du parti écologiste *Die Grünen*, les militants *antideutsch* s'opposaient farouchement à la Réunification en vue. «Plus jamais l'Allemagne!» («*Nie wieder Deutschland!*») clamaient-ils lors de manifestations contre le «Quatrième Reich», très suivies dans les rues de Berlin Ouest, Cologne ou Francfort, de l'automne 1989 au printemps 1990. L'élément antiallemand

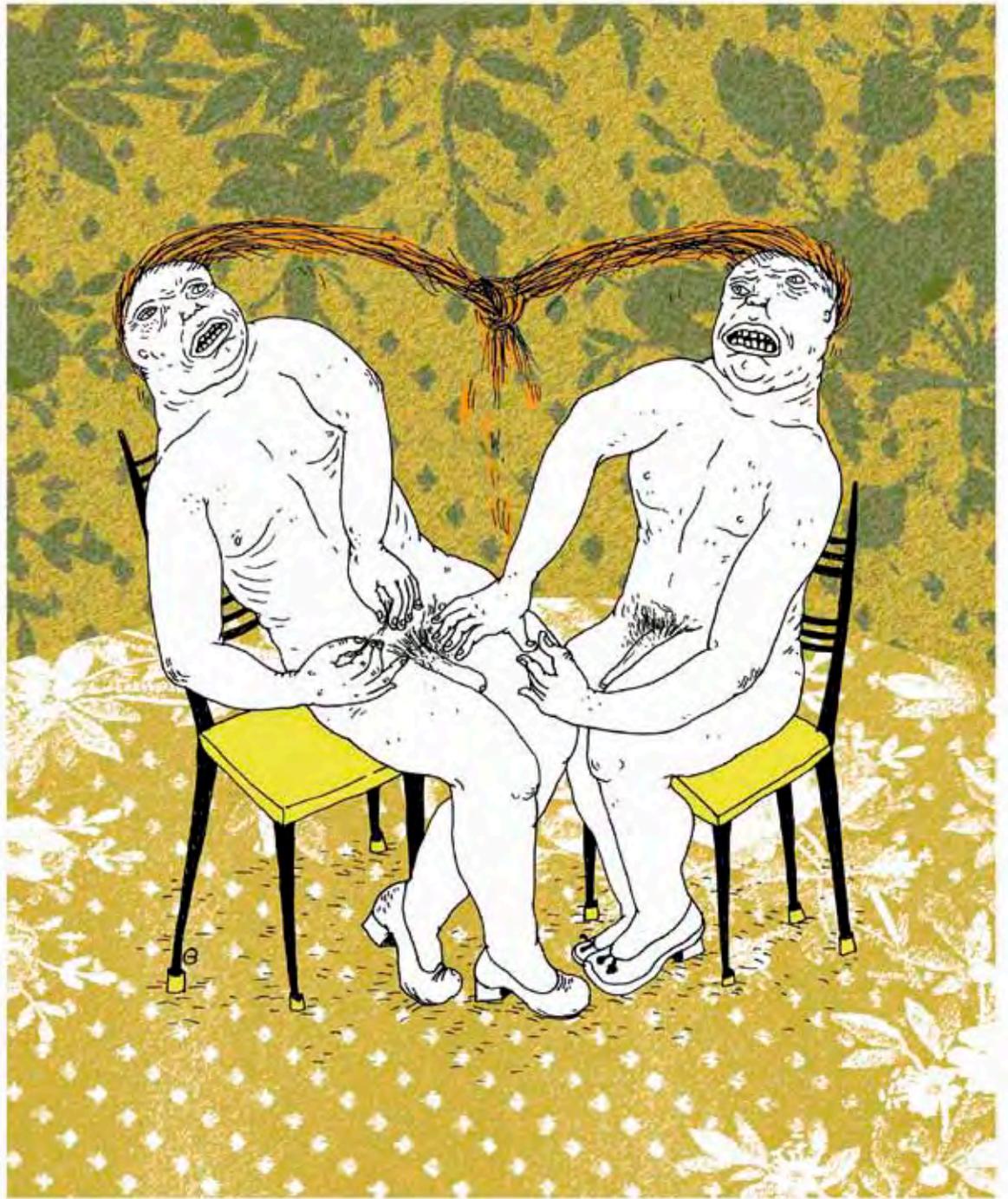


qui renouvelait la traditionnelle rhétorique antifasciste du « Plus jamais ça ! », était aussi l'expression du choc dans lequel les avaient plongés la prompt Réunification et l'absence d'opposition, dans la majorité des populations est- et ouest-allemandes, à ce projet d'« Anschluss » de la RDA par la RFA.

Avec la guerre du Golfe de 1991, le phénomène *antideutsch* exportait ses problématiques et ses grilles de lecture marquées du sceau du National-socialisme. Alors que les manifestations pacifistes étaient massives en Allemagne, le magazine *Konkret* appela au bombardement de Bagdad par la bombe atomique, arguant que l'Irak menaçait la sécurité de l'État d'Israël. Le rédacteur en chef du magazine établissait des parallèles entre l'intervention en Irak et la libération de l'Allemagne nazie par les Alliés. D'autres encore dénoncèrent le pacifisme d'« *appeasement* » de la population allemande et les dérives d'un « nationalisme victimaire », antiaméricain et non dénué d'accents antisémites. Malgré ces virulentes critiques du mouvement pacifiste, ces premiers acteurs *antideutsch* continuaient souvent à affirmer leur identité

communiste et les débats qu'ils occasionnèrent dans la scène de gauche radicale confirmaient leur appartenance à celle-ci. Sur la nécessité de « purger » les paradigmes pacifiste, anti-impérialiste et antisioniste de leur composante réactionnaire et antisémite, beaucoup d'acteurs du milieu s'accordaient du reste.

Le fil de cette critique d'une position « victimaire », cherchant nécessairement des « boucs émissaires », peut être tiré chez plusieurs des précurseurs de la pensée *antideutsch*. L'historien Eike Geisel et le philosophe, rescapé d'Auschwitz, Jean Améry avaient, dès les années 1960, attiré l'attention sur les problèmes que posaient l'antifascisme et l'antisionisme de la Nouvelle Gauche en RFA, ainsi que l'anti-impérialisme des groupes de guérilla urbaine notamment. D'une part, ces paradigmes niaient la singularité du National-socialisme et banalisaient celui-ci en englobant sous le même terme de « fascisme », l'État ouest-allemand, les États « impérialistes » ou encore Israël. D'autre part, par la grâce de l'identification avec les victimes, ces paradigmes permettaient de



s'exonérer de toute réflexion sur la singularité de l'appartenance à la nation des « *Täter* », c'est-à-dire des « bourreaux ».

Postone et l'antisémitisme moderne

En matière de purge du paradigme anticapitaliste, les analyses du politologue marxiste américain, Moishe Postone, le rapprochant d'une forme d'antisémitisme secondaire, sont devenues la référence essentielle de la gauche *antideutsch* la plus « hardcore ». Dans son texte *Anti-Semitism and National Socialism*, Postone propose de l'antisémitisme moderne ou secondaire une explication dérivée de sa lecture de Marx. Les militants *antideutsch* en retiennent le double caractère de la marchandise dans la conscience collective : la valeur d'usage et

la valeur d'échange. La première serait « concrète » et « naturelle », inscrite et renforcée dans l'unité « organique » de la « communauté », du « peuple », ou de la « race ». Tandis que la part abstraite du capitalisme s'incarnerait dans le capital financier auquel, explique Postone, ont été associées des valeurs telles que « l'exploitation », les « monopoles », les « banques », le « mauvais capitaliste tirant les fils ». L'antisémitisme moderne repose sur la recherche de « boucs émissaires » dans la machine capitaliste, pourtant anonyme, par un mécanisme de personnification du capital abstrait. Cette abstraction pouvant s'incarner soit dans « le Juif », ou la judéité internationale, soit dans une entreprise, Microsoft par exemple, ou dans un pays, par exemple les États-Unis. Auschwitz est

analysé par Postone comme une « *fabrique d'extermination de la valeur* », c'est-à-dire d'extermination de la personnification de l'abstrait : le Juif. Cette analyse de l'anticapitalisme comme forme d'antisémitisme secondaire – analyse qui évacue toute dimension sociale des contradictions d'une société – est devenue depuis l'une des matrices essentielles de la gauche *antideutsch*. Selon cette analyse, dénoncer les banques revient à faire la différence entre le capital industriel et productif d'une part et le capital financier d'autre part, vivant comme un parasite sur le dos des travailleurs en faisant fructifier le capital : c'est oublier, selon eux, que le capitalisme est un tout, que l'un n'existe pas sans l'autre.

« Fanta statt Fatwa »

« Du Fanta plutôt que des fatwa », titrait en octobre 2001 l'hebdomadaire berlinois *antideutsch*, Jungle World, tandis qu'il qualifiait les attentats du 11 septembre 2001 de « plus grands attentats antisémites depuis la Shoah ». Depuis, la critique de l'antisémitisme secondaire se double d'une islamophobie patente et d'un regain d'américanophilie chez les plus « hardcore » des militants *antideutsch*. La cohérence de leur grille de lecture est sans doute à chercher dans une sorte de téléologie de l'*Aufklärung* dont l'accomplissement ultime serait... le communisme. Dans cette voie, les démocraties libérales – les États-Unis à leur tête, mais à l'exception de l'Allemagne que le *Sonderweg* consubstantiel tiendrait toujours à l'écart du progrès de la civilisation – seraient plus avancées que les « théocraties islamiques » sur la voie du communisme, et tout discours anticapitaliste ou anti-impérialiste ignorant cette donnée serait « régressif ». Leurs prises de position en faveur des États-Unis dans les récentes guerres d'Irak et d'Afghanistan en témoignent notamment. Tout se passe comme si une rhétorique du progrès tenait lieu désormais pour eux de rhétorique de l'émancipation, comme si le discours auto-complaisant de l'Occident sur lui-même s'était substitué dans leur discours aux schèmes « régressifs » de l'anticapitalisme, de l'anti-impérialisme et de l'antisionisme de la gauche radicale. Parce que cette gauche radicale se retourne à ce point contre elle-même, on est ici tenté d'interpréter le phénomène *antideutsch* comme une maladie auto-immune de la gauche radicale allemande.

Les échos dans la société allemande

Il n'est guère surprenant pourtant que ce discours *antideutsch*, aussi paradoxal soit-il, ait pu, sous des expressions plus ou moins modérées, trouver un écho dans plusieurs sphères de l'espace public allemand. Les accointances avec la droite allemande, notamment en matière de politique étrangère, ne peuvent étonner (certains militants *antideutsch* ont signé récemment la pétition internationale « Stop the bomb », appelant l'Iran à cesser la fabrication

d'une hypothétique bombe nucléaire qui menacerait directement la sécurité d'Israël). La pensée *antideutsch* n'est pas étrangère par ailleurs au parti écologiste, *Die Grünen*, notamment parmi les anciens militants pacifistes ayant rompu avec ce paradigme lors de la guerre du Kosovo en 1999 (l'écologiste Joschka Fischer était alors ministre des affaires étrangères) et entretenant avec l'Occident libéral et les États-Unis un rapport d'adhésion fort peu critique.

Mais c'est dans d'autres sphères politico-académiques que les acteurs *antideutsch* ont su étendre plus directement leur influence. Le financement des thèses de doctorat outre-Rhin est assuré en grande partie par les fondations de partis politiques et de syndicats – la confédération des syndicats : le *DGB*, *Die Linke*, *Die Grünen* ou le *SPD* – pour ne nommer que les institutions de la gauche établie. Celles-ci apportent leur soutien à des doctorants dont l'engagement politique et les projets de thèse vont dans le sens de leur propre activité. Or elles se sont montrées particulièrement ouvertes ces dernières années aux étudiants et doctorants de sensibilité *antideutsch*, dont les projets de thèse sont le plus souvent liés à l'antisémitisme. Comment s'expliquer cette ouverture sinon par la volonté de ces institutions de la gauche allemande de se laver elles-mêmes de tout soupçon d'antisémitisme ?

Depuis 2008, un cercle de travail *antideutsch*, *BAK Shalom*, de la jeunesse du parti de gauche *Die Linke*, parvient avec un succès retentissant à y importer des débats auxquels son prédécesseur, le *PDS*, était resté tout à fait étranger. Une véritable lutte d'influence a lieu depuis dans la jeunesse du parti, notamment avec la plateforme trotskiste, *Marx 21*, dont les positions sont plus classiquement anti-impérialistes et altermondialistes. *BAK Shalom* qui semble vouloir s'instituer en garde-fou des dérives de l'anti-impérialisme, de l'altermondialisme et de l'antisionisme du parti, est ainsi parvenu récemment à forcer plusieurs des leaders, traditionnellement acquis à la cause palestinienne, à clamer un soutien indéfectible à l'État d'Israël. Malgré de fortes résistances au sein du parti, il semble bien que la contrainte d'accueillir ces critiques *antideutsch* l'emporte : elle laisse à penser que la respectabilité d'un parti de gauche passe nécessairement outre-Rhin par une condamnation claire de l'antisémitisme de gauche et un soutien indéfectible à l'État d'Israël.

Il s'agit bien d'un mouvement unique dans la gauche européenne, qui, malgré ses excès et l'irritation qu'il suscite, trouve donc des échos, et dans la gauche parlementaire, et dans certaines sphères intellectuelles en Allemagne. À l'étranger, des contacts existent avec certains intellectuels. L'historien marxiste américain Andrei Markovits, le politologue Moïche Postone font partie des quelques intellectuels renommés en contact avec les militants *antideutsch*, et qui les ont directement

Cette analyse de l'anticapitalisme comme forme d'antisémitisme secondaire est devenue depuis l'une des matrices essentielles de la gauche *antideutsch*.



inspirés, même s'ils ne s'en réclament pas eux-mêmes. Ils se rejoignent explicitement sur la critique de la Nouvelle Gauche et du mouvement de 1968. En France, les contacts sont plus rares, seule la revue *Temps critiques* a entretenu des contacts avec certains d'entre eux, dont Joachim Bruhn.

Auprès des observateurs agacés qui veulent encore le réduire à une « poignée de cinglés » ou d'hystériques sachant remarquablement bien faire parler d'eux, le phénomène *antideutsch* joue bien son rôle de mouche intempestive, robuste et incroyable. Plus l'on annonce son déclin, plus il prouve ses capacités de résistance et d'adaptation, et sa faculté à trouver des relais dans l'espace public

allemand. Ceux qui prédisent sa dissolution dans la droite politique, à l'instar des nouveaux réactionnaires français, négligent le fait que, à l'inverse de ces derniers, les militants *antideutsch* tiennent d'une part à leur identité communiste, qu'ils sont souvent très jeunes d'autre part, et qu'ils trouvent enfin dans cette identité politique la source d'une radicalité supplémentaire, se démarquant de l'antifascisme bon ton de la société allemande depuis le gouvernement Schröder. Par ailleurs, le phénomène connaît d'autres évolutions plus nuancées. Beaucoup de militants de gauche radicale, politisés dans les années 1990 et 2000 ont vécu le phénomène *antideutsch* comme un passage obligé. Ils ont pu être sensibles à la dimension proprement antiallemande – dirigée notamment contre la politique extérieure allemande, mais aussi contre la tolérance de l'État envers les violences racistes des années 1990 – ainsi qu'à la dimension de garde-fou du phénomène *antideutsch* – vis-à-vis des dérives possibles des paradigmes propres de la gauche radicale : l'antisionisme, l'anti-impérialisme ou l'anticapitalisme. Mais ces acteurs, nombreux, n'ont pas pour autant épousé l'évolution islamophobe et les excès réactionnaires du discours *antideutsch*, notamment après 2001, et sont parvenus à le réarticuler à une critique sociale. Dans ce cas, il s'agit pour eux d'un potentiel critique intégré qui n'hypothèque pas une action politique de gauche radicale.

On pourrait finalement proposer du phénomène *antideutsch* une lecture générationnelle : à bien des égards, il apparaît, dans ses diverses composantes, comme la marque des fils rebelles de la Nouvelle Gauche, mettant en question ses paradigmes tout en reformulant des griefs qu'elle-même dirigeait contre la génération des *Täter*, celle qui avait vécu le National-socialisme. ■

RdL, la Revue des Livres
est une grande entreprise
intellectuelle et politique
économiquement précaire.

SOUTENEZ- NOUS !

La *RdL* ne peut exister
sans le soutien financier
de ses lecteurs.

www.revuedeslivres.fr/abonnement

