



CULTURE DU DIALOGUE, IDENTITÉS ET PASSAGE DES FRONTIÈRES

Sous la direction de :

Hubert VINCENT

et

Léopold MFOUAKOUE

**CULTURE DU DIALOGUE,
IDENTITÉS
ET PASSAGE DES FRONTIÈRES**

CULTURE DU DIALOGUE, IDENTITÉS ET PASSAGE DES FRONTIÈRES

Sous la direction de

Hubert Vincent et Léopold Mfouakouet



Copyright © 2011 Éditions des archives contemporaines

Cet ouvrage a été réalisé avec le concours de l'Agence universitaire de la Francophonie

Tous droits de traduction, de reproduction et d'adaptation réservés pour tous pays. Toute reproduction ou représentation intégrale ou partielle, par quelque procédé que ce soit (électronique, mécanique, photocopie, enregistrement, quelque système de stockage et de récupération d'information) des pages publiées dans le présent ouvrage faite sans autorisation écrite de l'éditeur, est interdite.

Éditions des archives contemporaines
41, rue Barrault
75013 Paris (France)
www.archivescontemporaines.com

ISBN : 9782813000651

Avertissement :

Les textes publiés dans ce volume n'engagent que la responsabilité de leurs auteurs. Pour faciliter la lecture, la mise en pages a été harmonisée, mais la spécificité de chacun, dans le système des titres, le choix de transcriptions et des abréviations, l'emploi de majuscules, la présentation des références bibliographiques, etc. a été le plus souvent conservée.

Avant-propos

La diffusion de l'information scientifique et technique est un facteur essentiel du développement. Aussi, dès 1988, l'Agence universitaire de la Francophonie (AUF), mandatée par les Sommets francophones pour produire et diffuser livres, revues et cédéroms scientifiques, a créé une collection d'ouvrages en français. Lieu d'expression de la communauté scientifique de langue française, elle vise à instaurer une collaboration entre enseignants et chercheurs francophones en publiant des ouvrages, coédités avec des éditeurs francophones, et largement diffusés dans les pays du Sud grâce à une politique tarifaire adaptée.

La collection se décline en différentes séries :

-Manuels : mis à jour régulièrement, ils suivent l'étudiant tout au long de son cursus en incluant les plus récents acquis de la recherche. Cette série didactique est le cœur de la collection ; elle porte sur des domaines d'études intéressant l'ensemble de la communauté scientifique francophone, tout en répondant aux besoins particuliers des pays du Sud ;

-Savoirs francophones : cette série accueille les travaux individuels ou collectifs des chercheurs du Nord et du Sud, impliqués dans les différents réseaux thématiques ;

-Savoir plus universités : cette série se compose d'ouvrages de synthèse qui font le point sur des sujets scientifiques d'actualité ;

-Actualité scientifique : dans cette série sont publiés les actes de colloques et de journées scientifiques organisés par les réseaux thématiques de recherche de l'Agence ;

-Prospectives francophones : s'inscrivent dans cette série des ouvrages de réflexion donnant l'éclairage de la Francophonie sur les grandes questions contemporaines ;

-Dictionnaires : ouvrages de référence sur le marché éditorial francophone.

La collection de l'Agence universitaire de la Francophonie, en proposant une approche plurielle et singulière de la science, adaptée aux réalités multiples de la Francophonie, contribue à promouvoir la recherche dans l'espace francophone et le plurilinguisme dans la recherche internationale.

Bernard Cerquiglini

Recteur de l'Agence universitaire de la Francophonie

Sommaire

NOTE INTRODUCTIVE	1
INTRODUCTION	
Hubert VINCENT.....	3
I. LE DIALOGUE COMME PRINCIPE.....	13
LES INTERACTIONS DIALOGALES DANS LE PROCÈS DE CONSTITUTION DES CULTURES PHILOSOPHIQUES	
Alexandre MBANDI ESONGI.....	15
EXISTER AU PLURIEL ET DIALOGUER AVEC L'AUTRE : ENTRE NÉCESSITÉ FATALE ET IMPÉRATIF ÉTHIQUE ET POLITIQUE	
Lucien AYISSI.....	35
FRONTIÈRES LINGUISTIQUES ET POLITIQUES EN AFRIQUE. LES ENJEUX IDENTITAIRES ET CULTURELS DU DIALOGUE	
Georges NDUMBA.....	49
II.A. DIALOGUE ET CRITIQUE DES IDENTITÉS : LA CRITIQUE DES OPPOSITIONS FRONTALES	59
PHILOSOPHIE ET CULTURE DU DIALOGUE	
Anatole FOGOU	61
CAUSER ET DISCUTER SUR LE BIEN. REMARQUES SUR LE <i>PHILÈBE</i> ..	83
Alfonso CORREA-MOTTA.....	83
II.B. DIALOGUE ET CRITIQUE DES IDENTITÉS : LE TRAVAIL DES IDENTITÉS	99
DIALOGUE : LE TRAVAIL DE LA DÉSIDENTIFICATION	
Hubert VINCENT.....	101
DIALOGUES : LE SILENCE À L'ŒUVRE	
Sophie FOCH-REMUSAT	117
LA VOIX D'AUTRUI PEUT-ELLE MODIFIER LA MIENNE ? DISCUSSION SUR LE DIALOGUE	
Pierre LAURET	139

**III.A. DIALOGUE ET POLITIQUE :
LE PASSAGE DES FRONTIÈRES..... 159**

LES FRONTIÈRES A L'ÉPREUVE DES TRACES PROBLÉMATIQUES
Léopold MFOUAKOUE 161

L'ACCUEIL EST-IL POLITIQUEMENT PENSABLE ?
Yves CUSSET 173

EUX ET NOUS. MONDIALISATION OU OCCIDENTALISATION DE
L'AFRIQUE
Antoine NGUTE..... 197

**III.B. DIALOGUE ET POLITIQUE :
LE DIALOGUE SAISI PAR LA GUERRE 209**

RÉFLEXIONS SUR LE DIALOGUE INTERRELIGIEUX
Abdoulaye Elimane KANE..... 211

L'ÉTAT ET LA RUE DIALOGUENT AVEC LE FEU.
ENTRE SOUBRESAUT CONJONCTUREL ET NAISSANCE D'UN
MOUVEMENT SOCIAL RADICAL
Thomas ATENGA..... 227

DE LA (RE)MOBILISATION AU DIALOGUE : SORTIR DE LA GUERRE
EN RÉPUBLIQUE DÉMOCRATIQUE DU CONGO
Alphonse MAINDO MONGA NGONGA 243

NOTE INTRODUCTIVE

Cet ouvrage est le résultat d'un programme de recherche soutenu par l'AUUF qui rassemblait des chercheurs issus du Cameroun, de Colombie, de France, de la République démocratique du Congo, et du Sénégal, membres du réseau « l'État de droit saisi par la philosophie ». Ce groupe de chercheurs a choisi de travailler sur la thématique du dialogue, en la rattachant à la question des identités et à celle des frontières. Le dialogue renferme la notion de « parole » (*logos*), comme médium « à travers » (*dia*) lequel on peut communiquer avec autrui. Dans l'histoire de la philosophie, Platon peut être considéré comme l'auteur ayant le plus fait du dialogue le mode par excellence de la recherche de la vérité. Pour lui, philosopher c'est toujours « penser avec ». Il n'y a pas de philosophie sans ce rapport avec l'autre qui aspire, comme moi, à la même vérité, et qui, comme moi, éprouve le sentiment de la pauvreté de son point de vue et la nécessité de confronter ce point de vue à celui d'un autre, pour le porter à un niveau supérieur de clarté et de vérité. Mais les œuvres de Platon illustrent aussi les difficultés de la communication avec autrui. Le premier niveau provient de l'attachement idiosyncrasique de chacun à sa propre subjectivité, à sa propre « identité ». À ce niveau, je communique avec l'autre pour le voir confirmer ma « vérité », pour solliciter son acquiescement et non d'abord pour susciter une confrontation, une discussion. La volonté d'ouverture du départ qui engendre le processus du dialogue peut s'achever par une (re) fermeture sur soi, sur « sa » vérité. Le second niveau de difficulté est lié à un refus plus radical du dialogue, quand le rapport à l'autre s'opère entièrement sous le mode de la parole qui ordonne sans justification, comme dans le « dialogue » entre un maître et son esclave.

Sans prétendre y voir un lien de cause à effet, ce projet a rencontré quelques difficultés. Ce sont d'abord trois de nos collègues africains qui se sont vus refuser leurs visas pour venir en France lors d'une première rencontre en décembre 2007, et cela un jour avant leur départ et sans raison. Ce sont ensuite trois de nos collègues français qui ont rencontré quelques problèmes lors de leur déplacement à Kinshasa, en décembre 2008. Certes, ils avaient eu le malheur de poser quelques questions sur le statut exact de personnes que la police reconduisait en République démocratique du Congo : l'un s'est fait débarquer de l'avion le jour du départ et est poursuivi en justice ; les deux autres étaient attendus à leur retour, pour une garde à vue et pour une inculpation. Ce qui est certain toutefois c'est que le dialogue scientifique entre le « Nord » et le « Sud » est plus que difficile, parce que « nos frontières » sont

désormais l'objet d'une surveillance discrète ou visible, omniprésente et accrue, qui ne dit rien de ses motifs et raisons, ou qui laisse à l'initiative zélée d'unités autonomes le soin de dire qui peut circuler. Sans dialogue, et sans règles de droit communes.

INTRODUCTION :

CULTURE DU DIALOGUE, IDENTITÉ ET PASSAGE DES FRONTIÈRES

Hubert VINCENT

Université d'Artois, laboratoire Recifés

Culture du dialogue

Cette notion de culture du dialogue renvoie à la possibilité de développer chez les individus une « capacité dialogique ». On présuppose ainsi que dialoguer ne va pas de soi et qu'il est légitime de chercher à préciser ce que l'on vise exactement sous ce terme de capacité ainsi que les conditions de leur effectuation. Dans un tel cadre, on n'a nullement besoin d'assumer l'idée que certains le sauraient et en seraient d'ores et déjà capables, tandis que d'autres auraient à l'apprendre. Même en considérant le rapport des enfants et des adultes, il n'en va pas ainsi et les adultes qui, dans les écoles ou ailleurs, se donnent un tel but éducatif, ne sont pas forcément ignorants de ce que leur dit leur propre expérience du dialogue, à savoir que celui-ci souvent manque, qu'il est somme toute une réalité difficile à instituer et à réaliser, et qu'en ce sens cette transmission ne peut pas prendre tout simplement l'aspect du transfert chez les enfants d'un savoir que les adultes posséderaient tout bonnement. La « culture » du dialogue commence sans doute là, dans le savoir intériorisé que le dialogue est somme toute, pour nous autres humains, chose difficile.

Certes il est possible d'analyser cette capacité dialogique pour elle-même et dire par exemple qu'elle suppose un ensemble de « sous-capacités » que l'on peut nommer. Elle suppose par exemple l'écoute et la capacité de reformuler ce que l'autre dit ; elle suppose également que l'on puisse modaliser ses prises de position, pour précisément laisser à d'autres comme des moyens de mieux entrer dans ce que l'on dit ; elle suppose encore et peut-être surtout que, comme le disait Kant, les objections ne soient pas dogmatiques mais bien critiques, c'est-à-dire que l'on centre son attention non pas tant vers la croyance ou la thèse elle-même, que vers ses arguments et les modes de sa démonstration.

L'énoncé de ces différentes capacités est assurément chose importante, ne serait-ce que parce que notre attention se trouve guidée, mais il semble bien toutefois que cela ne suffise pas à rendre possible quelque chose comme des rapports dialogiques, au sens de non conflictuels. Les hommes peuvent comprendre et ils ne sont pas sots ; ils peuvent même « à l'occasion » réaliser et montrer ces capacités ; il n'en reste pas moins, semble-t-il, que le dialogue et sa possibilité effective dépendent d'autre chose et que la « culture du dialogue », en tant que nous investissons sous cette expression l'espérance de quelque bien en lien avec les maux du présent, n'est pas réductible à la maîtrise de ces capacités.

Quelque chose d'autre est nécessaire ; mais quoi exactement ?

Dialogue et épreuve

Ce quelque chose semble devoir être cherché du côté de la vie passionnelle et de son dépassement et l'aptitude au dialogue serait au fond une aptitude morale : le dialogue suppose et donc exige notre bonne volonté comme il suppose et exige un sujet purement réflexif et désintéressé semble-t-il, tournant son attention vers le vrai et l'examen paisible des opinions et croyances des uns et des autres, et cela afin d'établir leurs droits respectifs et se ranger aux conclusions. Le dialogue n'est et ne peut être qu'à examiner nos croyances et opinions comme si ce n'étaient pas les nôtres, purement et exclusivement soucieux de leur titre à valoir pour nous. Est-ce cela la leçon de la philosophie ; est-ce cela qu'elle nous enseigne et est-ce bien cette leçon de « désidentification » ? Peut-être bien.

Nous disions toutefois ceci : « examiner nos croyances et opinions comme si ce n'étaient pas les nôtres ». Mais précisément, il n'en va jamais ainsi ou tout du moins jamais initialement, et croyances et opinions sont d'abord les nôtres, à quoi nous tenons, jusqu'à ce « dialogue » auquel nous semblons tenir ici, sans pouvoir imaginer et nous rappeler que parfois nous ne souhaitons nullement dialoguer sans pour autant penser que nous faisons tort à quiconque, et sans pouvoir aussi nous rappeler que parfois nous savons que le dialogue est de trop : « ce n'est pas le moment, pas maintenant, pas avec lui, elle, ou eux ».

« Examiner nos croyances et opinions comme si ce n'étaient pas les nôtres », si c'est bien tout le contraire d'une réalité prédonnée, si c'est seulement quelque chose qui peut être conquis cela ne vaut donc que comme résultat et parce que « l'on y sera venu ». Or, précisément, le dialogue peut être ce par quoi nous en venons à ce résultat, qui alors devient déconcertant. La force du dialogue ne vient-elle pas en effet du fait que ce que je disais, et aussi pensais et croyais, au besoin même sans le savoir véritablement, m'est renvoyé « autrement » ? « Est-ce bien cela que tu dis, est-ce bien cela que tu penses et à quoi tu adhères ? Est-ce bien cela que j'ai entendu, et est-ce aussi cela que tu veux me dire tout en ne me le disant pas ? ». Le dialogue en ce sens ne suppose pas tant la bonne

volonté qu'il la sollicite constamment et la met à l'épreuve et cela dans la mesure même où ce que je tenais pour allant de soi, ou ma croyance, ou mon intérêt, m'est renvoyé de façon déconcertante et où soudain ce que je disais et pensais dire prend un autre sens d'avoir été entendu, traduit et par exemple situé et replacé par rapport à d'autres énoncés, d'autres opinions par rapport à quoi ce que je disais prend un sens neuf. De la même façon, parler avec un autre, chercher à le comprendre c'est bien s'efforcer de le retraduire, s'exposer ainsi à la mécompréhension, et demander alors comment notre interlocuteur reçoit cette traduction.

« La parole est moitié à celui qui parle, moitié à celui qui l'écoute », disait Montaigne, en sorte que c'est dans le dialogue même que j'apprends à entendre ce que je dis autrement que comme je le pensais ; et en ce sens c'est le dialogue qui fait naître la possibilité même de l'examen de ce que l'on dit. En ce sens le dialogue est épreuve : on peut y perdre totalement le sens de ce que l'on voulait dire ; on est mal compris, mal traduit, trahi, etc., et il y a assurément des temps et des moments où l'on ne tient pas particulièrement à cela. Mais on peut aussi y être « bien » traduit et à travers les paroles qui nous sont renvoyées nous nous comprenons parfois mieux nous-mêmes.

Le dialogue en ce sens est épreuve, mise à l'épreuve, de soi, de sa conviction, de ce que l'on est et que l'on pensait si bien connaître et on le rate aussi bien en ne s'y engageant pas, ou seulement de bouche et de loin (sauf si cette apparence est donnée afin de mieux entendre), qu'en s'y engageant trop, dans le but de faire valoir uniquement sa conviction et son bon droit. Il ne s'agit donc pas de savoir s'il faut ou non être de bonne volonté pour entrer dans le dialogue ; il s'agit plutôt de savoir d'une part si nous sommes prêts à cette épreuve et à ce risque, et d'autre part si l'expérience de dialogue fut « suffisamment bonne » et effective pour nous faire penser qu'en effet il y a lieu de prendre ce risque, de s'engager dans cette épreuve. Épreuve encore parce que l'on imagine mal un dialogue où ne soit peu ou prou comprise la possibilité non seulement de s'être trompé mais aussi de s'être égaré ou d'avoir cru. Et c'est sans doute ce qui explique aussi bien notre attirance pour le dialogue que notre tendance à le fuir et à refuser son exigence.

La bonne volonté a donc son étiologie : elle a été rendue possible, ou non, en fonction de ce que furent les dialogues, en fonction de ce que sont les possibilités de dialogue qui s'ouvrent à nous. Et si nous pouvons assurément la rejouer de nous-mêmes et par notre propre initiative, c'est également en étant circonspect sur le type de situation et d'interlocuteurs avec lesquels et dans lesquelles nous nous engageons. C'est en disant cela, en posant que « la bonne volonté a une histoire et des conditions », que l'on se permet de penser que parfois la « mauvaise volonté du dialogue » et plus simplement son refus, a ses droits.

On dira que notre raisonnement est circulaire : la « bonne volonté et la volonté » du dialogue s'enracinent dans des « dialogues suffisamment bons ». Pourtant ce n'est là que reconnaître le fait qu'avant même de parler, nous avons été situés dans le dialogue ; avant même d'en prendre l'initiative, et de pouvoir le faire, il faut que nous y soyons situés. Et l'on ne peut que s'étonner au fond de cette capacité éducative humaine à rendre possible la croyance au dialogue et sa foi en lui, alors même que l'on peut vivre dans les pires conditions. L'espèce sait, somme toute, faire cela comme elle sait aussi nous enseigner avec force ce que c'est que faux dialogue, dialogue inégal, apparence de bonne volonté.

On l'aura compris, l'interrogation sur cette dimension morale du dialogue, en tant qu'épreuve, porte à mettre l'accent sur la notion d'identité, car c'est bien « notre identité » et nos façons de la dire qui sont mises à l'épreuve dans le dialogue.

D'une façon ou d'une autre, tous les textes de cet ouvrage se sont intéressés au dialogue de ce point de vue-là. Ils n'ont pas privilégié l'étude des processus dialogiques comme construction de connaissance objective ; ni non plus l'étude de la délibération en tant qu'elle rend possible et légitime une décision commune. Ils se rassemblent plutôt autour de ce rapport à la question de l'identité en tant que celle-ci est mise en jeu dans le dialogue. Ils questionnent les figures dans lesquelles cette identité est prise et au besoin certaines figures du dialogue lui-même auxquelles nous adhérons un peu trop vite.

Le dialogue comme principe

Les premières approches rassemblées ici s'attachent au dialogue comme principe, c'est-à-dire au dialogue en tant qu'il est ce qui peut rendre raison d'une histoire des civilisations mais aussi rendre possible la paix en tant que dépassement de nos différences et de nos replis sur nous-mêmes. Comme principe, le dialogue est construction et recherche d'un dépassement de nos différences, non pas qu'ils les annulent, mais s'attachent à penser ce qui leur est commun. Ces textes ainsi assument ce que l'on pourrait nommer une position universaliste.

Ainsi Alexandre Mbandi pose-t-il que tout processus civilisateur, qui toujours fait fond sur la culture philosophique, est essentiellement ou principiellement dialogique, dans la mesure même où il n'y a civilisation que dans la possibilité de conjointre différents héritages ou de les articuler. Il montre comment la culture philosophique des Grecs s'est construite dans cette interaction. Il soutient qu'à partir de l'âge moderne, c'est-à-dire à partir de Descartes, la culture philosophique perd cette capacité à se construire sur le fond d'une interaction, du moins en Occident, et que par conséquent c'est ailleurs qu'il faut aller chercher la vitalité de ce principe dialogique : en Asie, ainsi qu'en Afrique.

Lucien Ayissi pose quant à lui, et de façon assez dramatique, que la crise du dialogue « est » une crise relationnelle et rationnelle à la fois. L'impossibilité ou l'extrême difficulté apparente du dialogue dans les affaires politiques de notre temps, atteste en effet plus généralement d'une crise relationnelle dessinée par le repli massif de chacun et de chaque culture dans son identité propre ou le souci un peu obsessionnel de cette identité. Il analyse ainsi ce qui dans notre monde contemporain rend difficile, voire impossible l'écoute. Mais c'est alors le dialogue comme lieu et manifestation de la rationalité, et même lieu exclusif ou en tout cas central de la rationalité, qui est rendu impossible. La crise dialogique est ainsi, et de surcroît une crise de la raison, à laquelle on ne peut répondre que par le courage du dialogue.

Georges Ndumba enfin s'attache à cerner les liens difficiles et souvent dramatiques entre langues et politiques en Afrique. Il propose une typologie des politiques de la langue telles qu'elles eurent lieu essentiellement en Afrique de l'Ouest et en Afrique centrale. Il rappelle surtout qu'au-delà des langues et de leurs luttes pour la reconnaissance, ce qu'il y a c'est le langage et surtout la parole comme attestation de soi, pour reprendre une catégorie de F. Eboussi-Boulaga et de P. Ricœur.

Dialogue et critique des identités

Les textes qui suivent s'attachent à décliner cette première approche en spécifiant les modalités de l'expérience dont le dialogue, sous des noms divers, est ou a été l'enjeu. Ils assument certainement que le dialogue est un bien mais tout en s'efforçant d'en dessiner le plus nettement les contours, d'une part par contraste et souvent par opposition à d'autres modes de l'interlocution, d'autre part par référence à des situations déterminées.

La critique des oppositions frontales

Ainsi, Anatole Fogou rappelle-t-il tout d'abord comment le dialogue socratique prend sens dans son opposition à certaines pratiques langagières promues par quelques experts en discours que l'on nommait sophistes. Ce que l'on appelle dialogue socratique est la négation, c'est-à-dire la critique en acte de ces pratiques langagières, en particulier en substituant au goût pour les beaux discours et même au souci de convaincre, la règle des questions-réponses. Quels sont les raisons et motifs de cette critique ; comment et si la leçon joue au-delà de Socrate et dans sa postérité, et en particulier chez H. G. Gadamer ; quel rapprochement et différence peut-on faire avec les pratiques de « palabres » africaines ?

La lecture minutieuse qu'Alfonso Corrêa propose du *Phèdre* de Platon va dans le même sens. Outre son intérêt intrinsèque dans le cadre des études platoniciennes, il montre que la pratique dialogique de Socrate se détermine et

se construit dans la critique même d'un modèle dialogique conçu comme affrontement, joute de personnes et de thèses absolument inconciliables. Précisément le *Philèbe* peut être lu comme la critique d'une telle détermination du dialogue et il montre qu'en fait la discussion n'est possible qu'à reconnaître ce que les interlocuteurs ont en partage afin de mieux cerner le lieu de leur différend. C'est précisément aussi le « travail du dialogue » de le montrer de telle sorte que si l'affrontement n'est pas nié, il est au moins situé, localisé, et en ce sens relativisé. Naît alors la possibilité d'en parler sereinement, et cela parce que l'on aura substitué à l'image d'une ligne et d'une opposition frontale, une ligne beaucoup plus complexe susceptible de se retrouver chez l'un et chez l'autre. C'est ainsi notre dépendance à l'égard du schéma de l'opposition frontale que ce texte permet de déconstruire.

Le travail des identités

Avec la conversation, telle que Michel de Montaigne en ouvrit la tradition au moins en France, c'est un autre aspect des choses qui vient en question. Hubert Vincent, qui s'attache à cette tradition, analyse ainsi les qualités requises pour une bonne conversation et il les trouve dans l'initiative et dans la « désidentification ». Il insiste également sur la notion d'une culture prudentielle du dialogue : quand, avec qui, est-il effectivement possible de converser ; quand, avec qui, selon quel motif vaut-il mieux ne pas se lancer dans la conversation ?

C'est encore à cette idée de conversation, devenue sans doute image un peu stéréotypée, que Sophie Foch-Rémusat s'attache, mais pour la critiquer. À la suite de Stevenson, qui sut se repentir d'avoir été séduit par le « bel affrontement viril, le choc des arguments, la joute orale » (toutes images encore puissantes aujourd'hui dans nos esprits) elle oppose le difficile et dur dialogue tendu vers l'écoute, tendu surtout vers l'écoute du silence, celui des morts, des vieilles femmes qui savent et qui sont lasses de la séduction, des esclaves enfin, las des bonnes paroles qu'on leur sert. Sur le fond de cette écoute-là, elle construit une poétique du dialogue qui fait voir son lien à la littérature tragique et qui fait voir également que ce ne sont pas les philosophes qui inventèrent le dialogue, mais ils l'ont soumis à des règles tout à fait autres et spécifiques.

Pierre Lauret s'attache enfin à décrire le dialogue comme une pratique spécifique où ce qui se joue dans la parole relève du rapport à l'autre et à soi, à l'altérité et à l'identité. Il distingue tout d'abord ses enjeux de ceux d'autres formes ou modes de l'interlocution, principalement la discussion, la délibération et la négociation, sans toutefois que cette distinction aille jusqu'à une complète séparation. Si la discussion est une procédure normée par une éthique communicationnelle ayant pour visée l'accord des raisons sur la vérité, les valeurs, et les décisions morales et politiques, ce qui est en jeu dans le dialogue est la rencontre entre une identité incertaine (ma « voix ») et une altérité peut-

être hors de portée. Il montre également que l'expérience de l'altérité s'accommode d'un rapport intériorisé, et même l'appelle. La dimension intérieure du dialogue n'est pas la marque de sa fausseté ou de sa vanité ; au contraire c'est parce qu'il y a dialogue intérieur que le dialogue avec autrui est possible. Ce qui ouvre l'écoute à la voix d'autrui, c'est qu'elle vient prendre place et effet dans le dialogue de soi avec soi. C'est ainsi l'écart de ma parole à elle-même, l'inquiétude et l'incertitude de ma voix, qui ménage une place à la voix d'autrui, sans pour autant l'assigner, la placer. Ces analyses lui permettent enfin d'expliquer pourquoi la possibilité du dialogue reste prise entre un risque et une menace : le risque de rester sourd à la voix d'autrui, la menace de perdre sa voix sous l'influence de celle d'autrui. Ce risque et cette menace prennent des sens très différents, selon qu'il s'agit du débat politique, de la littérature, ou de la philosophie.

Dialogue et politique

En abordant ce dernier thème nous ne sortons pas des questions d'identité et de leur travail, même si nous les abordons par un autre biais, qui est ici plus explicitement politique.

Le passage des frontières

On trouvera ainsi et tout d'abord un texte de Léopold Mfouakouet qui cherche à nous rendre attentif à l'équivoque même de toute frontière. La frontière est certainement ce qui donne limite, fait séparation et institue une reconnaissance mutuelle ; et par là elle rend possible des passages, des visites, des emprunts. Mais il est certain également que toute frontière est menacée de fermeture et de clôture et qu'en ce sens elle peut en venir à signifier refus et interdiction de se déplacer. Elle ne met plus en rapport, mais isole. Comme tel, on dira qu'elle est mur, et non plus frontière. Comment penser ce devenir mur des frontières ainsi que le devenir frontière des murs ? Léopold Mfouakouet s'attache à le cerner en se centrant sur de nombreux exemples africains.

La longue étude qu'Yves Cusset consacre aux politiques d'accueil peut être située dans le prolongement de cette dernière interrogation : le devenir mur des frontières, particulièrement vif aujourd'hui. L'auteur y restitue ainsi toute l'importance de cette notion d'accueil dans la pensée éthique et politique contemporaine, en particulier à partir des premières interrogations de H. Arendt, des œuvres de Lévinas et Derrida, enfin d'Habermas. Il s'interroge surtout sur la possibilité d'une politique d'accueil au sens où il y a peut-être lieu de dire que la politique, comme pensée du lien et de l'identité à soi, serait toujours en défaut par rapport à ce souci de l'accueil et que c'est dans ce défaut que toute critique de la politique trouverait ses raisons et motifs. L'étranger n'est pas d'ici, et ne parvient à l'être que très difficilement ou rarement. Y a-t-il

ou peut-il y avoir une « politique » de l'accueil, ou une politique autre ou de l'autre, ou bien notre concept du politique est-il forcément limité ?

Antoine Ngute revient quant à lui sur l'opposition si ruineuse entre « eux » et « nous », « eux les Occidentaux, nous les Africains. Il montre comment la prégnance de cette opposition empêche de penser et de comprendre un certain nombre de notions et de réalités dans lesquelles pourrait pourtant s'investir quelque espoir. « Mondialisation », « démocratie », marché », dès lors qu'ils sont pensés selon cette opposition « Eux-Nous » deviennent des thèmes et questions interdites aux Africains, questions par avance récusées au motif qu'elles viendraient « d'eux ». Ce qui a d'abord pour effet d'empêcher de les penser et de les travailler « à sa façon », de les retravailler selon une logique propre. Au-delà, Antoine Ngute va chercher dans la « bisobansoité », comme pensée du lien, une critique plus philosophique, mais aussi culturelle, de cette opposition. Il n'y a pas eux et nous, comme entités séparées, mais il y a d'abord cette relation eux-nous, qui nous fit de part et d'autre, et fit « notre » histoire, et qu'il importe de reconnaître et d'analyser, au besoin dans toute sa cruauté, dans tout ce qu'elle fit de nous.

Le dialogue saisi par la guerre

Il n'est pas inintéressant d'introduire cette section par le texte de A. Elimane Kane consacré au dialogue interreligieux. L'auteur en effet commence par s'étonner de la substitution de l'expression « dialogue interreligieux » à celle plus ancienne de « dialogue des civilisations », au point que désormais et par retour, ce sont les civilisations qui sont pensées comme des religions. Dans cette requalification, il voit le signe tangible d'une montée des logiques d'affrontement et de replis identitaires. C'est naturellement contre un tel dévoiement, qui n'est autre que le jeu intégriste, qu'il importe de rappeler ce que fut, et ce qu'est en fait un « espace de tolérance », ou « un espace pluraliste », tel que le Sénégal en particulier, mais aussi d'autres pays africains, ont pu et peuvent en donner l'image. La notion « d'accord conciliant », prise à L. S. Senghor, permet de penser un tel espace, comme elle permet d'obtenir une autre vue des religions et de ce qu'il y a de conciliable entre elles. C'est encore par la substitution d'une logique du sens à une logique de la vérité que l'on peut vraiment comprendre cet espace immanent dans lequel les religions comme les civilisations ne cessent en fait de se rapporter les unes aux autres. En fonction de ce qui est dessiné ici, on comprend ce que peut avoir de dérisoire l'exhortation au dialogue : « mais comment ? Nous ne cessons déjà de discuter ! »

Thomas Attenga nous invite quant à lui à revenir un peu sur l'idée selon laquelle la seule expression légitime du différend ou de l'opposition serait dans le dialogue. Bien souvent, force est de constater que ce n'est là que le discours des puissants qui se savent, eux, déjà assis à la table de négociation, ou à leur

bureau, et qui sont déjà sûrs de leur bon droit. L'émeute, et particulièrement celle du Cameroun en février 2008 pourtant « dit » bien quelque chose, et est aussi un langage et une adresse ; elle n'est pas simplement, voire même pas du tout, désordre ou violence, comme les pouvoirs en place aiment généralement le dire. Il y a des émeutes de la faim, ou du désœuvrement, qui parlent et disent et qui cherchent certainement un autre dialogue en dehors des cadres offerts à tel ou tel moment. Là il se voit bien, et à nouveau, que le principe dialogique a ses limites comme il a ses instrumentalizations.

Enfin, Alphonse Maindo s'interroge sur les enjeux des conflits armés persistants en RDC et les voies de sortie de cet engrenage de violence. L'histoire contemporaine et l'actualité de la RDC sont marquées par des conflits armés. La guerre habite la mémoire des Congolais. Souffrance physique et psychique des mutilés, des grands blessés, etc. à qui la marginalité est imposée, des aliénés et des traumatisés, dont la souffrance n'est pas toujours bien reconnue. Malgré des élections générales en 2006, des appels à la violence et à la haine sont nombreux et les menaces de mort sont légion. Celles-ci ne visent pas uniquement des politiques, mais aussi des militants sociaux (défenseurs des droits humains, responsables des associations et ONG locales, etc.) qui osent briser la loi du silence. La paix signée déçoit les uns et les autres. Des affrontements se poursuivent en Ituri et au Kivu. D'anciens combattants sont remobilisés, des groupes armés prospèrent sur fond d'un désastre humanitaire. La patrie de Lumumba peine à sortir de la guerre et semble avoir échoué à organiser un dialogue authentique entre les chefs de guerre, entre les dirigeants et les populations pour une paix durable. En cause, les stratégies et les calculs des acteurs, mais aussi la démobilisation incertaine des anciens combattants, voire la brutalisation de la société et des anciens combattants. En cause encore et surtout l'examen de la façon dont la culture de la guerre plie le langage à ses propres fins : qu'est-ce donc qu'un langage guerrier ? Que devient le langage dans la guerre et pour la guerre ? Comment le dialogue même peut-il être repris dans cette logique guerrière, dans cette politisation et idéologisation du langage ?

I.

Le dialogue
comme principe

LES INTERACTIONS DIALOGALES DANS LE PROCÈS DE CONSTITUTION DES CULTURES PHILOSOPHIQUES

Alexandre MBANDI ESONGI

Université catholique du Congo

Je remercie très sincèrement les organisateurs de ce colloque international pour l'opportunité qu'ils m'ont offerte en acceptant ma modeste contribution au projet de recherche initié par l'Agence universitaire de la francophonie depuis plus ou moins une année et qui a réuni des chercheurs issus d'horizons différents, sur le thème général de « Dialogue, frontière et émancipation ».

Lors d'une première rencontre de quelques membres de notre réseau de chercheurs à Paris, au début de l'année qui s'achève, nous avons choisi de réfléchir sur « Le principe dialogue dans la constitution de la culture philosophique. Un défi pour l'Afrique du troisième millénaire ». Il me revient de remercier ici les collègues du réseau qui m'ont lu pour leurs remarques et suggestions pertinentes.

Ma présente contribution s'inscrit dans le prolongement de cette première réflexion. Elle porte sur « Les interactions dialogales dans la constitution des cultures philosophiques ».

Dans cet exposé, j'entends rendre plausible l'hypothèse selon laquelle, depuis les Grecs, le procès de constitution des cultures philosophiques a toujours mis en valeur les interactions dialogales.

Du reste, un des grands chantiers du XXI^e siècle semble être, à mon avis, celui du dialogue entre les cultures. Il s'agit précisément du dialogue authentique, fondé sur la reconnaissance et le respect de la diversité des cultures¹, un dialogue conditionné par l'exigence de réciprocité et présupposant l'égalité de toutes les cultures. Car la vocation de ces dernières est de

¹ L. Michel, *Horizons. L'Axe du Bien*, 2^e éd. revue et augmentée, préfaces de Kofi Annan et de Guy Verhofstadt, Bruxelles, Éd. Luc Pire, 2004, p. 224.

s'interpénétrer et de s'enrichir les unes des autres, dans un esprit de respect mutuel, tout en sauvegardant leur droit à la différence.

Mon souci ici n'est pas de redéfinir le dialogue, après d'éminents orateurs qui m'ont précédé. Pour éviter des redites, je me propose seulement de souligner l'enracinement éthique du dialogue dans l'interaction des cultures philosophiques.

Parmi les instances interactives du dialogue, le Professeur Benoît Okolo cite entre autres l'opinion publique, l'État et les organes de production du savoir que sont les universités et instituts de recherche². C'est cette dernière instance qui nous intéresse dans cet exposé.

Cependant, pour rafraîchir la mémoire, on peut définir le dialogue comme un échange d'idées, ce à travers quoi nos idées se forment en vue d'une communication réussie, ou si l'on veut, « un échange verbal entre interlocuteurs sur quelque chose ou sur un problème en vue d'un consensus³ ». C'est ce que confirme Barbotin lorsqu'il note :

« Le dialogue est d'ordinaire conçu comme simple échange d'idées ou de sentiments, sa réalité profonde s'épuiserait dans la communication⁴ ».

Toutefois, dans le dialogue, on ne se contente pas de communiquer à autrui des pensées déjà faites, mais on s'efforce de les reproduire en les formulant devant lui, en acceptant en même temps de s'exposer à la critique, en prévoyant des objections, à l'instar de Platon qui, dans ses « Dialogues », met en scène sa pensée en train de se constituer, grâce à la dialectique qui est précisément l'art de la discussion. En d'autres termes, « le dialogue poursuit une quête de la vérité, et cela suppose qu'on ne possède pas déjà la vérité, ou que si, on croit la posséder, on veut bien la mettre à l'épreuve⁵ ». Ainsi donc, par le dialogue, « les opinions respectives s'expriment, se rencontrent, s'affrontent en un jeu complexe d'entrecroisements, d'allers et de retours, de heurts ou d'évitements, de cheminements parallèles sans rencontre possible, d'accords partiels, de désaccords avoués ou masqués, de silences imposés, de déceptions mutuelles⁶ ». C'est sur ce point précis que le dialogue se propose comme le chemin de la philosophie. Ici le critère essentiel étant l'animation du débat, ou comme le dit Barbotin, « l'intensité dans la circulation du sens⁷ », qui sous-entend dans la

² Okolo Okonda, « Dialogue et interaction. Recherche de conditions pour un nouvel ordre social » dans *Philosophie africaine et Ordre social*, actes de la IX^e Semaine philosophique de Kinshasa, du 1^{er} au 7 décembre 1985, K(RPA, 11), Kinshasa, F.T.C., 1985, p. 83.

³ *Ibid.*

⁴ E. Barbotin, *Sens ou non-sens de l'homme*, Paris, Éditions de Paris, 2001, p. 148.

⁵ Okolo Okonda, *art. cit.*, p. 83.

⁶ *Ibid.*, p. 148-149.

⁷ *Ibid.*, p. 149.

perspective habermassienne véracité (je veux dire vrai), justesse (le respect de la norme sociale) et vérité objective⁸.

Le dialogue apparaît en fin de compte comme une forme littéraire qui correspond à l'exigence philosophique. La vérité étant l'objet d'une recherche sincère, commune et rationnelle : commune, car elle est atteinte, comme chez Platon, grâce à la dialectique, c'est-à-dire à l'art méthodique d'interroger et de répondre ; et rationnelle parce que, contrairement aux sophistes qui prétendaient être maîtres de l'opinion, le dialogue chez Platon institue entre les hommes un rapport fondé sur la raison avec ses exigences propres, et non sur la violence, le souci et la recherche désintéressée du vrai garantissant l'échange entre partenaires. On notera cependant que, dans le dialogue, tout sujet prétend avoir raison. Or, « nul n'a raison ou tort en parfaite solitude, fût-ce dans le bureau ou le laboratoire le plus isolé⁹ ».

Par souci de méthode, je me propose d'organiser librement ma réflexion autour de deux points. D'abord je cernerai l'horizon du « dialogue » dans le procès de constitution des savoirs philosophiques, puis m'appuyant sur l'histoire de la pensée, je m'appesantirai sur les interactions dialogales dans le procès de constitution des cultures philosophiques.

1. L'horizon du dialogue dans la constitution des savoirs philosophiques

Les objets des savoirs (le monde, l'homme et l'absolu) se donnent comme des lieux communs où dont les pensées des différences tirent leur origine et grâce auxquels il est possible d'envisager un dialogue interculturel fécond. Loin d'être perçus comme des barrières, ces espaces communs des différences à partir desquels se constituent les frontières interculturelles, s'offrent plutôt comme des lieux de convergences et des divergences entre groupes humains, aussi bien sur le plan cognitif que moral.

En effet, sur le plan cognitif, certains recoupements ne peuvent-ils pas être atteints, et du reste, ils sont souvent liés à certains fonctionnements de la communication, révélant les constantes de la pensée à travers les cultures différentes. Ainsi, outre que les objets des savoirs intéressent toutes les cultures et s'offrent comme des lieux de dialogue entre diverses disciplines, certaines notions comme celles d'affirmation et de négation (oui et non), peuvent être formalisées universellement sous la forme du principe de non-contradiction. De même, certains principes rationnels, tels celui de causalité, la distinction entre le perceptif et l'imaginaire... permettent également d'indiquer les possibilités de

⁸ J. Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*, t. I, Paris, Fayard, 1987, p. 315.

⁹ E. Barbotin, *Sens ou non-sens de l'homme*, Paris, Éditions de Paris, 2001, p. 148.

certains universels communs aux communautés culturelles. Par ailleurs, sur le plan éthique, la Charte des Nations unies ne contient-elle pas un corpus de valeurs et de principes qui unifient la communauté internationale, et qui est accepté par tous comme un dénominateur commun pour toutes les nations¹⁰ ?

Contrairement aux études sociologiques qui ont pour finalité d'accentuer les différences culturelles spécifiques, le discours philosophique prétend s'élever à l'interaction dialogale de l'écoute réciproque ainsi qu'au niveau second du métadiscours. En fait, seule une réflexion qui se veut métadiscours, c'est-à-dire un discours désimpliqué de la situation en acte, peut être capable d'une plus grande objectivité ou neutralité, c'est-à-dire d'une visée du vrai, susceptible d'atteindre quelque conclusion plus aisément universalisable. C'est là précisément le rôle de la philosophie au sens propre. Ce qui me pousse à croire que la prédisposition à un tel métadiscours est universelle et que cette universalité est attestée entre autres, par la présence dans pratiquement toutes les cultures d'une distinction entre l'explicite et l'implicite, entre la surface et la profondeur, entre le concret et l'abstrait, entre le conventionnel et le vécu. Toutefois, pour accéder au métadiscours philosophique, il faut pouvoir se défaire de la surface (marquée par la convention) et exprimer les mécanismes sous-jacents (objets de déchiffrement). Et ce dans une volonté de communication clairement orientée vers l'entente commune.

Là où la visée universelle est explicite, le terrain semble donc bien propice au dialogue. Concernant la question de la nature humaine ainsi que celle des enjeux éthiques et métaphysiques fondamentaux, le problème est de dépasser la diversité des cultures, non plus en imposant un paradigme dominant sur les autres, mais en développant une communication interculturelle permettant d'atteindre des notions communes, des valeurs communes, bref des « universels transculturels », base d'une transphilosophie. Or, cette problématique, abordée par les sociologues et anthropologues, attend encore d'obtenir, dans la réflexion philosophique, la place qui lui revient, c'est-à-dire la première. C'est ce que nous allons tenter de faire à présent, en revisitant le procès de constitution des cultures philosophiques à la lumière du principe « dialogue », ou si l'on veut des interactions dialogales.

2. Les interactions dialogales dans le procès de constitution des cultures philosophiques

Peut-on parler de dialogue au sens d'échanges entre cultures philosophiques ? Pour ceux qui soutiennent la thèse de la diversité culturelle illimitée, aucun dialogue possible ne saurait s'instaurer entre groupes culturels. Car, placés sous la perspective héraclitienne du mobilisme absolu, ils seraient tous dépourvus de

¹⁰ L. Michel, *op. cit.*, p. 226.

constantes communes et universelles. Selon cette thèse, les cultures seraient imperméables les unes aux autres faute de dénominateur commun. Or, précisément, « la perte de ce paradigme », pour reprendre l'expression d'Edgar Morin, signifierait que l'être de l'homme s'évanouit.

Pourtant, une lecture attentive de l'histoire de la pensée révèle que la philosophie s'est construite progressivement sur base d'interactions dialogales, à partir des sources égypto-pharaoniques, avant de s'enrichir au Moyen Âge avec les apports gréco-romains et judéo-chrétiens, ainsi que germaniques et anglo-saxons durant les temps modernes¹¹. Outre les évidentes interactions dialogales à l'intérieur des cultures philosophiques spécifiques (diverses prises de positions des philosophes et différentes écoles sur plusieurs questions dont celles de l'homme, du monde et de l'Absolu), l'on ne saurait mettre en doute aujourd'hui le fait que les Grecs ont exploité des idées philosophiques égyptiennes. Ainsi, Diogène Laërce (début du III^e siècle av. J.-C.) note que si Thalès de Milet découvrit les saisons de l'année et qu'il la divisa en 365 jours, il doit cette découverte aux prêtres égyptiens¹². De même, « Ses connaissances mathématiques viendraient des prêtres égyptiens et c'est lui qui aurait introduit la géométrie en Grèce¹³ ». S'appuyant sur les propos tenus par les philosophes grecs eux-mêmes, Eugène Guernier déclare :

« Étant donné que les Grecs ont toujours eu au regard des Égyptiens le sentiment d'une vive reconnaissance pour leur apport au monde de la géométrie, on est en droit de penser que les documents connus ne nous révèlent qu'une partie de la connaissance des Égyptiens¹⁴.

Héraclite aurait lui aussi puisé chez les Égyptiens les sources de sa théorie des contraires, ainsi que le confirme C. A. Diop :

« Il n'y a pas de doute que la théorie du mouvement dialectique dû à l'action des couples contraires (thèse, antithèse, synthèse) tire son origine de la cosmogonie hermopolitaine, qui explique tous les phénomènes de l'univers par l'action de principes contraires¹⁵ ».

L'Afrique du Nord reste, par ailleurs, pendant toute la période médiévale au carrefour des influences culturelles diverses. C'est là que des nouvelles philosophies sont nées de la jonction ou interaction entre le monde gréco-romain et le monde judéo-chrétien d'une part (représentées par Saint Augustin

¹¹ Nos propos dans ce paragraphe sont étayés par la réflexion que nous avons reçue de notre collègue Bernard Stevens (lors de notre séjour de recherche à l'université catholique de Louvain, du 4 février au 13 mai 2007) ; dans un manuscrit inédit intitulé *Philosophie et dialogue interculturel*. Nous l'en remercions pour sa sincère collaboration. Cf. B. Stevens, *Topologie du néant. Une approche de l'École de Kyoto*, Bruxelles, Peeters, 2000.

Id., Invitation à la philosophie japonaise autour de Nishida, Paris, CNRS éditions, 2005.

Id., *La réception européenne de l'école de Kyoto*, dans *Revue philosophique de Louvain*, vol. XCII, n° 4, 1994.

¹² Cf. D. Laërce, *Vies, doctrines et sentences des philosophes illustres*, trad. R. Genaille, Paris, Garnier Flammarion, 1965, p. 53. Cf. J.-F. Forgeron, *Les idées philosophiques égyptiennes exploitées par les Grecs*, dans *Annales philosophiques de l'UCAO*, n° 1, 2004, p. 71.

¹³ J. Brun, *Les Présocratiques*, Paris, PUF, 1968, p. 15.

¹⁴ E. Guernier, *L'apport de l'Afrique à la pensée humaine*, Paris, Payot, 1952, p. 137.

¹⁵ C. A. Diop, *L'unité culturelle de l'Afrique noire*, p. 437. Cité par J.-F. Forgeron, *op. cit.*, p. 72.

et Maimonide), et entre le monde gréco-romain et le monde de l'islam d'autre part (représentées par Avempace et Averroès).

En d'autres termes, une logique d'interactions dialogales a été mise en œuvre dans la constitution temporelle de la tradition philosophique, comme en témoigne la philosophie de l'histoire de Hegel.

Cependant, une des caractéristiques de l'époque récente, depuis les contacts de l'Occident avec l'Afrique, est que ce mouvement d'intégration continuuel a, semble-t-il, connu un temps d'arrêt, occasionnant par là une sorte de piétinement dans sa dynamique de créativité spirituelle. En effet, depuis qu'elle a trouvé sa forme classique durant la période moderne (de Descartes à Husserl), la pensée philosophique s'est montrée quelque peu incapable. Car, l'autre, lorsque l'altérité y est prise en compte, est bien souvent resté pensé à partir du même. Et toute la problématique se résout à la question de l'attitude éthique dont le sujet doit faire preuve envers son semblable. Au regard de cette attitude, la question de sa différence culturelle ou si l'on veut la question de savoir si un individu ou un groupe d'une autre culture que l'occidentale peut apporter quelque information supplémentaire sur la réalité humaine ou sur le monde, ne se pose pas. L'autre, culturellement parlant, n'est jamais perçu comme sujet de dialogue : il reste encore et toujours l'objet d'un discours issu du logocentrisme ethnocentrique occidental dans (ce qu'il faut bien nommer avec Bernard Stevens) son « incurable impérialisme culturel ». La philosophie – sur ce plan – reste en somme encore une idéologie d'esprit colonialiste.

Or, c'est justement dans ce schéma que le dialogue se pose comme une nécessité. Car le dialogue qui s'inscrit toujours dans le schéma « accord, désaccord, vérité », suppose ouverture mutuelle ; et celle-ci suppose à son tour le respect des identités respectives.

Au cours de ce XXI^e siècle déjà bien engagé, la philosophie et les idéologies occidentales perpétuent malheureusement encore le scandale intellectuel selon lequel on se soucie davantage de connaître l'humanité de l'autre. Et même si, quelques fois, on se penche sur la réalité de cet autre, c'est dans le souci de lui apporter la culture dominante, c'est-à-dire son Savoir et son Idéologie supposés seuls valables. C'est précisément là ce qui justifie les réactions virulentes de bon nombre de chercheurs africains contre cet impérialisme culturel. Benoît Okolo ne note-t-il pas à ce propos :

« [...] le dialogue Nord – Sud a échoué parce qu'on veut imposer des vérités, au lieu de chercher la vérité. On réfléchit en terme technique d'efficacité, par experts interposés, au lieu de replacer ce dialogue de l'espace de décision morale. À tous les niveaux le dialogue semble

être embrigadé dans une idéologie de la domination, de l'exploitation et de la manipulation¹⁶ ».

On constate aujourd'hui que si la réflexion sur le dialogue interreligieux¹⁷ existe depuis quelques décennies déjà, la réflexion philosophique sur l'éclairage métaphysique, éthique ou anthropologique que les grandes spiritualités africaines, asiatiques et latino-américaines peuvent jeter conjointement sur les notions ultimes, n'est encore qu'une pratique très marginale. Or, il y a là un domaine vaste et fondamental, susceptible d'apporter des contributions à des niveaux vraiment substantiels de la réflexion philosophique.

Certains philosophes occidentaux l'ont pressenti, tel Arthur Schopenhauer. Mais c'est toutefois en Orient qu'il faut chercher les travaux les plus aboutis et particulièrement dans le mouvement philosophique japonais de l'école de Kyôto, au XX^e siècle.

2.1. En direction de la pensée asiatique¹⁸

L'une des notions essentielles de la métaphysique est celle de « l'absolu ». Il est intéressant de constater que les métaphysiques indiennes conçoivent l'absolu dans le monde, non dans un au-delà ou dans un au-delà transcendant au monde, bien qu'elles reconnaissent, comme les traditions occidentales et africaines, qu'il existe, en dehors de la réalité matérielle, une autre réalité (conscience ou soi), différente de la première en ce qu'elle libère l'individu de tout ce qui l'emprisonne, à savoir le moi, la pensée, les actes... C'est au terme d'une ascèse que l'aspirant à la délivrance peut se défaire des liens qui constituaient son identité. Il s'agit là d'une connaissance libératrice et d'une expérience de libération. Aussi, peut-on être tenté d'affirmer que « l'absolu », généralement perçu comme ce qui est séparé ou détaché d'une autre chose, de sorte qu'aucune (ré)union n'est possible, n'existe pas dans la pensée indienne. L'absolu (« *Atman* ») est un principe substantiel et unifiant toutes choses, ce par quoi chaque chose est pure identité à soi, au-delà de ses limitations ou de ses contingences. Car, celui qui prend conscience de l'unité des choses « en soi » se libère du même coup de ses propres limitations subjectives et accède à une existence pleinement consciente de soi. En plus, « *brahman* » auquel s'identifie « *atman* », n'est pas un transcendant à l'univers, il réside en toutes choses, dans l'immanence de son principe, parce que rien ne peut exister sans lui. Il est donc

¹⁶ Okolo Okonda, « Dialogue et interaction. Recherche de conditions pour un nouvel ordre social » dans *Philosophie africaine et Ordre social*, actes de la IX^e Semaine philosophique de Kinshasa, du 1^{er} au 7 décembre 1985, faculté de théologie catholique, 1985, p. 85.

¹⁷ Cf. Institut pour une dynamique de dialogue interculturel, *La nouvelle éthique mondiale : défis pour l'Église*, s. l., Marguerite A. Peeters, 2006.

¹⁸ Nos propos dans ce paragraphe sont étayés par la réflexion que nous avons reçue de notre collègue Bernard Stevens (lors de notre séjour de recherches à l'université catholique de Louvain, du 4 février au 13 mai 2007), dans un texte inédit intitulé : *Philosophie et dialogue interculturel*. Nous remercions pour sa sincère collaboration.

un principe impersonnel auquel s'identifie le renonçant, le terme de sa libération. Ainsi, une chose qui existerait seulement, sans être l'objet d'une conscience possible, manquerait d'une propriété pour produire l'expérience de l'absolu.

Le bouddhisme indien considère que tout est traversé par un courant de conscience, inaltérable. Et l'individu qui, sur le modèle du bouddha, s'éveille par degrés à cette réalité peut et doit finalement entrer dans un état de « *nirvana* » (sans souffle). Ce n'est pas le néant où toutes choses viendraient s'abolir, mais l'abolition de tous les facteurs qui altèrent la conscience, l'aliènent et produisent la souffrance.

Bref, aussi bien dans le brahmanisme que dans le bouddhisme (indien), l'absolu coïncide avec une forme de libération. On ne peut prétendre connaître l'absolu que quand son intuition s'accompagne d'une expérience libératrice. En d'autres termes, les métaphysiques indiennes associent l'absolu à une forme de libération qui concerne l'humain, indépendamment de toute référence à un principe divin. Car le divin n'est pas l'absolu, ce dernier étant dans le cours du monde, il libère les actes et les existences du monde cyclique. À défaut de cette distinction, on court le risque de confondre la métaphysique et le religieux, la connaissance et la croyance. Pourquoi donc, ne pas dialoguer avec les métaphysiques indiennes pour enrichir le débat métaphysique sur l'absolu ?

La civilisation japonaise a en effet ceci de particulier qu'elle est la seule, parmi les grandes civilisations non-occidentales, à avoir échappé à l'acculturation due à une occidentalisation forcée (par le biais de la colonisation), et à avoir entrepris d'elle-même une politique systématique d'occidentalisation dès le milieu du XIX^e siècle, afin de pouvoir égaler la puissance occidentale, tout en tâchant de maintenir son identité propre. Or, cette identité était elle-même déjà le résultat de l'assimilation pluriséculaire des grands courants culturels issus du continent asiatique par l'intermédiaire de la Chine et de la Corée : le bouddhisme, le confucianisme et le taoïsme en particulier avaient déjà été intégrés dans un contexte culturel marqué quant à lui par l'animisme *shintô*. Ainsi lorsque les intellectuels japonais se sont mis à l'école de la grande tradition philosophique occidentale (elle-même déjà multiculturelle) ils ont été naturellement tentés de mettre cette dernière en communication avec les éléments cardinaux des grandes spiritualités asiatiques. Le Japon s'est voulu de la sorte, et a réussi dans une large mesure à devenir, par excellence, le pays de la synthèse ou, du moins, de la jointure des grandes civilisations historiques mondiales. Ce que les philosophes de l'école de Kyôto ont tenté mérite de ce fait toute notre attention – même s'ils n'ont pas toujours été à la hauteur de leurs ambitions. Ils nous ont en effet donné l'exemple de ce que devrait être un humanisme conséquent, à savoir une pensée de l'homme à laquelle rien de ce qui est humain n'est étranger, plutôt que de limiter l'humanisme, comme en Occident, aux sources grecques, latines et juives de la pensée. Mais plus que

cela, ils ont ouvert à la pensée philosophique des horizons que celle-ci n'avait encore jamais explorés, élargissant le domaine d'investigation et offrant des voies de recherche pour mener à bien ce qui est le but affiché de la quête philosophique : à savoir, par-delà sa propre particularité culturelle, la visée universelle du vrai. Et en outre, condition de cela, ils ont suggéré la possibilité de fonder l'activité philosophique sur des bases peut-être plus profondes que la raison théorétique à partir de laquelle la pensée classique européenne a toujours voulu se construire.

Ainsi donc, la pensée philosophique de l'école de Kyôto s'est construite en grande partie au fil d'un dialogue fécond, c'est-à-dire d'une relation critique à la modernité occidentale – responsable selon elle d'une série de mécompréhensions anthropologiques et métaphysiques essentielles, ainsi que d'un rapport aliénant à la nature.

En effet si, pour schématiser comme le suggère Bernard Stevens, on réduit le paradigme occidental moderne aux trois figures les plus emblématiques de son moment fondateur – à savoir Descartes, Bentham et Adam Smith – on aboutit en gros à ceci : une systématique philosophique fondée, ontologiquement et épistémologiquement sur une subjectivité, l'ego cartésien, substance pensante, d'activité essentiellement théorétique, faisant face à une nature qui lui est devenue étrangère et reconstituant alors cette dernière selon les lois de la raison et la perspective propre de celle-ci. Sur cette base, l'ambition, prônée par Descartes, que l'homme devienne « maître et possesseur de la nature », est confirmée par l'empirisme anglais qui, dans un contexte plus positiviste, cherche à développer une science dont la finalité est la puissance technique sur le monde naturel : connaître la nature pour mieux la dominer au profit du bien-être de l'homme. Ensuite, sur ce plan maintenant pratique, les moyens du bien-être de l'homme sont établis, entre autres, par Jeremy Bentham¹⁹ qui présente une vision individualiste de la société et une conception utilitariste du bonheur : chacun recherchant pour soi-même les moyens du plaisir hédoniste maximal et du déplaisir minimal, jetant les bases d'un tissu social constitué par la rivalité de tous dans la recherche du profit personnel. Adam Smith propose alors les règles économiques d'un système libéral, c'est-à-dire capitaliste, où la richesse générale d'une nation résulte de la somme des intérêts particuliers. Et il jette les bases d'un projet social global, dont la finalité est la croissance indéfinie et inconditionnelle du profit – notamment au moyen de la spéculation financière

¹⁹ Jeremy Bentham est, sinon la source, du moins l'expression la plus emblématique de l'idéologie bourgeoise telle qu'elle se constitue au XIX^e siècle, époque décisive de l'essor capitaliste. Il montre notamment que les soubassements de la justice et de l'idéologie politique sont, en dernière instance, économiques. Il développe la logique utilitariste qui, derrière les prétextes moraux ou religieux, est au fondement du comportement propre au libéralisme économique : le but de celui-ci est l'augmentation du plaisir et la diminution du déplaisir privés.

et de l'activité industrielle exploiteuse de la terre autant que des masses laborieuses²⁰.

Le fait que ce projet moderne ait été contesté dans sa globalité par la philosophie de Kyôto présente un intérêt particulier aujourd'hui que l'opinion publique occidentale prend tardivement conscience de ses conséquences désastreuses sur le plan, non seulement social, mais aussi écologique et climatique. Et le fait que cette remise en question ait été effectuée en mettant à contribution les grands courants spirituels des cultures asiatiques nous intéresse tout particulièrement dans le cadre de la thématique interculturelle.

Ainsi le philosophe Nishida Kitaro, fondateur de l'école de Kyôto, a longuement retravaillé l'égoologie cartésienne – intégrant les remaniements de cette dernière par le transcendantalisme kantien et phénoménologique – afin de creuser en deçà du cogito théorétique, et atteindre l'enracinement de ce dernier dans une dimension plus volitive et plus affective qui le rende réceptif à certaines dimensions de la quête éthique et religieuse, ainsi qu'au sentiment de sympathie ontologique du soi profond de l'homme avec le Soi intime du cosmos. Cet approfondissement de l'ego monadique, en direction d'un soi plus altruiste, plus compassionnel et plus spirituel, se produit en s'inspirant des dimensions cardinales du bouddhisme indien (soucieux de réduire le moi égocentrique pour permettre l'éclosion du soi originel²¹ ainsi que du taoïsme où la quête de la nature intime de l'homme conduit à l'harmonisation de celle-ci avec la grande nature cosmique dont on cherche ainsi à retrouver les rythmes²².

Par ailleurs, un contemporain célèbre de Nishida Kitaro, Watsuji Tetsuro, a davantage exploré les prolongements des recherches ontologiques de son

²⁰ Cf. B. Stevens, *Philosophie et dialogue interculturel*, inédit.

²¹ On retrouve chez Nishida – même si la terminologie et la thématique, empruntées à l'Occident, sont différentes – un écho de cette tonalité spirituelle indienne (bouddhisme) pour qui le but de la recherche intellectuelle n'est pas la connaissance neutre et désintéressée, théorétique et spéculative, mais la quête de la délivrance du monde en tant que site de la douleur universelle. Dans ce contexte, la philosophie (en tant que savoir) et la religion (en tant que recherche de sagesse) sont indissociables. Sans se présenter tel quel, il propose néanmoins une forme de sotériologie, une voie de salut, transcendant l'ordre strictement humain, par l'accès à l'intériorité révélatrice. Là règne l'ataraxie et la réceptivité au domaine plus vaste du vivant et du sacré qui en est la source : la conscience intime de l'Acte absolu qui fonde l'être. On retrouve aussi chez Nishida des prolongements de la pensée indienne (surtout bouddhique) du néant et de la vacuité, sources de l'être, à la limite de l'apophatisme. Plutôt que de penser le divin, il s'agit de le devenir.

²² Si la référence bouddhique indienne est explicite (quoique discrète) chez Nishida, la référence taoïste, à ma connaissance, ne l'est pas. Mais on retrouve néanmoins chez lui des attitudes – d'ailleurs globalement communes au bouddhisme et au taoïsme – selon lesquelles il s'agit de « vider le cœur », déployer le non-agir, afin d'atteindre le site où la nature intime de l'homme, sa spontanéité naturelle, s'accorde à la spontanéité de la nature cosmique. Atteindre en somme le site de l'origine du monde, afin de s'y mieux conformer. Comment le sujet, que l'ego moderne a détaché de son contexte, peut-il retrouver son adhésion au fond vital qui le porte, sa réintégration dans un tout ordonné, où chaque élément, plutôt que de se définir dans son autonomie substantielle, est en lien relationnel avec les autres ?

collègue dans la dimension de l'éthique sociale qui caractérise plus particulièrement la tradition confucianiste²³. Il a sérieusement critiqué l'individualisme occidental (qu'il retrace de Descartes à Heidegger) au profit du sens oriental du groupe. À travers une herméneutique fine de la notion sino-japonaise de l'homme, il montre comment ce dernier est compris, non pas comme un individu atomique entrant en rapport avec un autrui opposé et établissant un contrat social avec lui – mais comme un être d'emblée communautaire et relationnel. L'individu n'existe que par son rapport aux autres et son intérêt est d'emblée dicté par le sens du bien commun. Par ailleurs, Watsuji montre que ce débordement de la réalité humaine ne va pas seulement de l'individu vers le groupe, mais de l'homme en général vers son environnement naturel. L'homme est dès l'abord en interaction avec un environnement qui lui est co-constitutif. Altérer ce dernier c'est donc altérer l'homme dans son essence – comme l'énonce depuis toujours la sensibilité animiste du shintô.

Par conséquent, on voit aisément comment le paradigme nouveau que proposent les penseurs de l'école de Kyôto, afin de surmonter les failles du paradigme moderne issu de Descartes, peut trouver, grâce au dialogue avec d'autres cultures, un écho dans les préoccupations les plus pressantes de notre époque et, notamment, dans la problématique environnementale.

Et lorsque l'on creuse un peu en direction d'autres traditions, notamment les traditions africaines, on voit confirmée l'impression que les ressources spirituelles de l'humanité prise dans son ensemble pourraient contribuer, grâce au dialogue, à remédier à l'impasse dans laquelle nous a conduit le paradigme occidental moderne, sous l'emprise du paradigme cartésien de la subjectivité.

En direction de la pensée africaine

Les cultures africaines, comme toutes les autres cultures du monde, renferment en leur sein de quoi donner la vie à différents groupements humains. Elles initient les rapports de l'individu avec soi-même et avec autrui. Ainsi donc, étudier ces cultures, c'est donner une orientation à l'être humain par rapport à lui-même, par rapport aux autres hommes, par rapport aux choses extérieures, par rapport au monde extra-humain ; c'est reconnaître ce que l'on est, ce que l'on dit et ce que l'on fait ; c'est rendre la signification concrète de ses attitudes, gestes et démarches ; c'est se découvrir comme signe sans cesse donné à soi-même et aux autres ; c'est, en fin de compte, ainsi que le note Barbotin, « chercher à déchiffrer ce signe vivant dans un effort constant et spécifique d'interprétation ; exercer le privilège humain par excellence de n'être pas seulement jeté dans le monde comme cette pierre qui s'ignore, mais pouvoir

²³ La référence au confucianisme, discrète chez Nishida, est clairement affirmée chez Watsuji. Il s'agit de retrouver, par-delà l'intérêt égoïste et la revendication des droits individuels, le sens du bien commun, le sens du développement moral personnel et du devoir envers les autres.

« se » reprendre par un effort réfléchi, dans un processus d'accomplissement continu²⁴ ».

C'est ici qu'il convient de situer la place de l'herméneutique, comme discipline dialogale par excellence, dans la pratique de la pensée philosophique en Afrique. L'herméneutique se définit de prime abord comme une théorie de l'interprétation de textes. Elle procède initialement des signes en général, et des signes symboliques en particulier.

L'herméneutique consiste à « dégager le sens second », selon les mots de Jean Ladrière²⁵. Il s'agit de reconstruire, en les interprétant, les multiples données symboliques de la culture envisagée et de reprendre, c'est-à-dire de prolonger de façon critique dans un discours spéculatif la pensée traditionnelle ainsi vécue, dégager le sens qui se niche dans les signes symboliques, dans les objets culturels, dans l'expérience humaine. Car, les symboles, les objets et les faits culturels sont des données de la culture, lesquelles données véhiculent un ensemble de messages qu'il importe d'interpréter.

Interpréter ces différents faits culturels, c'est déplier, profiler les significations qu'ils recèlent. Or, tout donné culturel se forme, en fait, sous le signe du vécu et de sa nécessité d'orienter le mode d'être des hommes. Dans les traditions africaines, le monde apparaît comme une représentation de totalités finalisées et hiérarchisées au sein desquelles l'homme occupe une place privilégiée. L'union étroite de l'homme et du monde justifie la constitution d'une totalité signifiant la réalité unique et fondamentale : la relation active et vivante aux autres et aux objets. Les symboles, variés en leur forme, et inépuisables en leur signification, n'apparaissent alors que comme des moyens en vue de la structuration de cette expérience.

Voyons à présent, à titre d'illustration, comment certains herméneutes africains, – et il ne s'agit là que de quelques cas d'illustration – nourris, grâce au dialogue, aux différentes théories des herméneutes occidentaux réputés (dont P. Ricœur, M. Heidegger, H.-G. Gadamer, Habermas...), ont pu soumettre le donné culturel africain à une interprétation en vue de dégager un sens, une orientation à l'être humain par rapport à lui-même, par rapport aux autres hommes, par rapport aux choses extérieures, par rapport à l'au-delà.

C'est ainsi qu'avec le concept d'*Ubuntu*, les Sud-Africains (Desmond Tutu...) nous proposent, à partir d'une interprétation du proverbe zulu : « *Umuntu ngumuntu ngabantu* » (une personne est ce qu'elle est à travers les autres, par les autres), une vision radicalement novatrice de la conscience de soi et

²⁴ E. Barbotin, *Humanité de l'homme. Étude de philosophie concrète*, Paris, Aubier, 1970, p. 15.

²⁵ J. Ladrière, « Types de langage », dans *Langage et symbole*, Louvain-la-Neuve, Cabay, 1984, p. 28.

simultanément de l'altérité, disposant à une éthique collective où respect, dialogue, compassion, consensus sont des conséquences évidentes²⁶.

Cette philosophie est explicitée à l'échelle de la pratique individuelle par Desmond Tutu, prix Nobel de la paix sud-africain en ces termes :

« Quelqu'un d'*ubuntu* est ouvert et disponible pour les autres, dévoué aux autres, ne se sent pas menacé parce que les autres sont capables et bons car il ou elle possède sa propre estime de soi – qui vient de la connaissance qu'il ou elle a d'appartenir à quelque chose de plus grand- et qu'il ou elle est diminué quand les autres sont diminués ou humiliés, quand les autres sont torturés ou opprimés. »

Dans un monde pluriel où les références identitaires appelées à dialoguer se croisent en permanence, le concept d'*ubuntu* peut servir de modèle de respect mutuel, de compassion, d'empathie, etc. Ainsi, il peut se hisser au-delà d'un ethos communautaire pour proposer, à d'autres cultures, grâce au dialogue, une philosophie politique de l'altérité.

« Je ne suis ce que je suis que parce que vous êtes ce que vous êtes ». Cette phrase articule en fait deux niveaux donnés généralement comme inconciliables, le niveau individuel, qui mène à toutes les formes d'individualisme (philosophique, méthodologique...) et le niveau collectif (holisme, collectivisme...). La surprise ne provient pas de l'identification de ces moments, mais de leur conciliation. Il n'est nullement question de reprendre le paradigme africain sans questionnement. L'individu n'est-il rien, et doit-il se comprendre comme totalement dépendant de la communauté ? Non, parce qu'il est présupposé dans la communauté. Socrate ne fut-il pas pensé par Hegel comme « le premier individu » ou celui avec qui le principe de la personnalité indépendante apparaît une première fois ? Comme celui qui force les autres à penser la justice ou l'injustice de leurs propres lois ; celui enfin qui était l'ironiste ; il n'en était pas moins tout à fait ouvert et disponible, et l'on retrouverait sûrement en lui les traits de la personnalité « *ubuntu* ». Marc Augé, dans un livre déjà ancien, « le génie du paganisme », avait cherché à marquer tout ce que le paganisme africain pouvait avoir d'instructif pour la tradition occidentale, mais aussi tout ce qu'il pouvait avoir d'inquiétant ; Et l'on y retrouverait d'ailleurs aussi les analyses de la personnalité « *ubuntu* ». Faut-il dire que c'est parce que ces analyses viennent d'un auteur occidental, qu'elles ne doivent pas être prises en compte, et dans ce cas, où est exactement le dialogue ? Le dialogue ne signifie pas que seul le « natif » est à même de dire la vérité de sa culture. En philosophie, il se présente précisément comme une réponse à la problématique des frontières culturelles. Car ici, les opinions respectives s'expriment et peuvent se rencontrer ou s'affrontent en un jeu très

²⁶ Ce concept a exercé, par sa force et sa singularité, une séduction sans précédents dans les milieux solidaires planétaires au point d'offrir involontairement son nom à un programme gratuit sur Internet, le système d'exploitation *Ubuntu* (distribution Linux). Nous tenterons de rester fidèles à l'interprétation qu'ils nous en proposent.

complexe d'entrecroisements, d'allers et de retours, de heurts ou d'évitements, de cheminements parallèles sans rencontre possible, d'accords partiels, de désaccords avoués ou masqués, de silences imposés, de déceptions mutuelles. Voilà pourquoi le dialogue se propose comme le chemin de la philosophie.

Pourtant, comme nous l'avons relevé plutôt, l'habitude et le réflexe philosophique depuis Descartes, veulent que l'individu se révèle à lui-même par le seul fait de son existence, de sa conscience, de son acte de penser, selon le canonique « *Cogito ergo sum* » (« je pense donc je suis »). La perspective offerte par la philosophie *ubuntu* est toute autre. Dire que « je suis ce que je suis parce que vous êtes ce que vous êtes » change totalement le modèle d'identification et de prise en charge de sa conscience. Le solipsisme initié par René Descartes dont l'Occident se fait aujourd'hui héritier, malgré certaines critiques internes – qui reconnaît l'individu seul et qui fonde un individualisme philosophique, est substitué par le dialogue, par une reconnaissance simultanée de l'être par l'autre, l'altérité²⁷. Nul n'existe de façon exclusive en tant que tel, l'individu a besoin de la reconnaissance de l'autre pour exister et *vice-versa*. Une conception presque d'école de l'individu social, de l'individu politique qui vient au monde, pour lui et par les autres, par les autres et pour lui.

L'altérité, sa reconnaissance, sont autant fondées que le sont l'existence de l'être au monde. Il n'y a plus une ontologie détachée du groupe, mais il n'y a pas d'indifférenciation par rapport au groupe non plus.

Cette vision du monde pourrait concourir à produire des institutions inclusives, solidaires, en recherche de consensus, de réconciliation, de dialogue. Elle se prête à une extension de son champ premier d'interprétation, en étendant la relation entre le moi et les autres à celle du moi avec les ascendants, les ancêtres. L'altérité peut se concevoir comme intergénérationnelle, décalée dans le temps, affirmant aussi l'irréductibilité des ascendants, et la solidarité entre classes d'âges, mânes et vivants, histoire et présent, présent et futur.

L'*ubuntu* se propose de protéger l'individualité, ses particularités, son historicité, sans nier celles des autres, des individus et collectifs autres. C'est la double reconnaissance, c'est le lien double entre l'individu et son environnement, son altérité. En réintroduisant de telles approches de la vie et de tels concepts

²⁷ Je ne sous-estime pas la critique de l'individualisme qui est présente dans cette tradition, et qui est aujourd'hui très fortement reprise dans le cadre de certains travaux d'anthropologie. Le dernier et important livre de Descola (*Par delà nature et culture*) l'atteste assez bien. Ou encore le dernier ouvrage de Jean-Marie Schaeffer, *La fin de l'exception humaine*, qui s'en prend explicitement au paradigme dit cartésien. On pourrait mentionner encore les travaux de Julien Freund, cherchant à mettre la tradition occidentale à l'école de la pensée chinoise.

Je ne me propose pas de dire que la critique est infondée, mais que la critique du paradigme occidental tel qu'il est visé dans notre réflexion a bien été amorcée au sein même de cette tradition et reste insuffisante, sinon, elle ne peut empêcher d'être enrichie.

philosophiques, il est possible que l'Afrique, se dote d'instruments philosophiques appropriés à ses problématiques de résorption des conflits, de représentations des minorités, de modernité de son vivre-ensemble.

Dans un article publié depuis 1975²⁸, Tshiamalenga Ntumba nous propose lui aussi une vision de l'homme comme « être-de-relations » et développe sa réflexion à partir d'une langue particulière, le ciluba du Kasai (en République démocratique du Congo) et des langues apparentées, notamment les principales affirmations relatives à l'homme²⁹. Il s'agit plus concrètement d'une analyse et d'une interprétation des données linguistiques et littéraires, en vue de comprendre les modèles spéculatifs dont l'ensemble constitue une philosophie de l'homme.

Nonobstant les limites que présente son entreprise herméneutique, Tshiamalenga affirme que la philosophie *ntu* de l'homme reflète l'ambiguïté même de l'homme. Celui-ci est un « *ntu* » comme tous les autres « *ntu* » ; c'est la communion radicale entre toutes les classes des « *ntu* ». Cela apparaît au niveau de l'analyse tant de la grammaire que du dire luba, ainsi que le montre la dialectique préfixale du « *ntu* ».

En outre, l'homme *ntu* est essentiellement « être de relations », parce qu'« il n'y a pas de personne anonyme. Chacun se situe par rapport à un autre », ainsi que le souligne également A. Gérard Kokou Dokou³⁰ ; « être-avec-la-vie », « l'homme-d'autrui-de-Dieu ». Il s'éprouve comme dépendant, quant à son être, de Dieu et des ancêtres. Tout homme est un « homme-avec-moi », un « enfant-de-notre-famille », un frère... En outre, l'homme *ntu* apparaît comme tiraillé entre sa communauté avec les choses qui sont et la volonté bien déterminée de n'en être pas, « être-avec-la-vie-parmi-les hommes ». Cette vie le rattache ontiquement aux ancêtres et à Dieu.

Se proposant d'exhumer la dimension spirituelle dans l'ontologie akan, Wiredu Kwasi s'inscrit lui aussi dans la logique du dialogue interculturel. Car, pour lui, « le dialogue interculturel peut s'envisager de manières différentes. Mais la philosophie africaine contemporaine, en raison de son histoire, inscrit ce dialogue avec le monde occidental dans le cadre de ses multiples préoccupations intrinsèques actuelles³¹ ». Or, il nous semble que tout dialogue suppose de reconnaître, de part et d'autre, que la vérité peut à un moment

²⁸ Cf. Tshiamalenga Ntumba, *La vision ntu de l'homme. Essai de philosophie linguistique et anthropologique*, dans A. J. Smet, *Philosophie africaine. Textes choisis I*, Kinshasa, PUZ, 1975, p.157-180.

²⁹ *Ibid.*, p.159.

³⁰ A. G. Dokou, *Cultures, rôles et fonction de la direction générale : une comparaison Nord-Sud*, dans I.-P. Laleyé et alii (Sous la dir.), coll. « Organisations économiques et cultures africaines », Paris, L'Harmattan, 1996, p. 160.

³¹ Wiredu Kwasi, « L'ancrage de la pensée africaine et les conditions du dialogue interculturel », dans *Alternatives Sud*, vol. X (2003), n° 4, p. 59.

donné, se transformer en son contraire. C'est pourquoi, dans un dialogue interculturel, les parties en discussion reconnaissent la possibilité d'avoir quelques critères philosophiques communs d'évaluation, sans pour autant devenir relativistes³². En plus, au-delà de cette considération, les partenaires doivent entrevoir la possibilité de transcender les différences entre les philosophies qui, comme maintenant, sont dues aux différentes cultures mondiales. Il reste cependant qu'une véritable philosophie africaine doit avoir sa base dans la culture africaine³³.

C'est pourquoi Wiredu Kwasi présente l'herméneutique de la culture africaine comme une exigence d'ancrage de la pensée africaine ; étant donné que « majoritairement formés en Occident, les philosophes africains contemporains, peinent à sortir des cadres de pensée occidentaux et à nourrir leurs productions d'un ancrage culturel véritablement africain³⁴ ». C'est ainsi que Wiredu étudie la langue des Ankas du Ghana et relève que la vision africaine du monde « est soutenue par l'idée selon laquelle les esprits et les forces spirituelles jouent un rôle prédominant et la perspective religieuse domine tout³⁵ ». Cependant, contrairement à la philosophie occidentale (Platon, Descartes...) qui oppose le spirituel (tout ce qui n'a pas de corps) au corps matériel, l'ontologie akan, vue à partir de la langue akan, semble se passer des dualismes tranchants. Car, tout ce qui existe appartient à une chaîne existentielle dont l'origine se trouve en un être suprême, l'architecte de l'ordre du monde et qui descend jusque dans les êtres les plus modestes de l'univers. En fait, les ancêtres sont censés vivre dans la proximité des vivants et en relation constante avec ceux-ci. Ils sont vénérés au sens où l'on doit respect aux aînés. Et de ce fait, l'adoration est un concept qui n'a pas de place dans la pensée akan. Les ancêtres sont censés aider les gens de différentes façons et on leur rend hommage strictement en fonction des services rendus. Donc, ils ne sont pas de nature divine³⁶.

Dans son attention accordée à la culture africaine, Nkombe Oleko reste par contre nourri par un dialogue fécond avec la méthode herméneutique de Paul Ricœur et la méthode structuraliste de Dan Sperber relatives au symbolisme. Dans la première, la question qu'il se pose est celle du repérage du sens, tandis que dans la seconde, il cherche à comprendre le symbole par sa structuration dans un jeu rationnel des oppositions.

Dans ses analyses et interprétations des symboles parémiologiques (en particulier des proverbes *tɛtɛla*), il se fixe comme visée : aider à élaborer un discours spéculatif à partir du discours symbolique africain ; rechercher le sens voilé et métaphysique du discours poétique (métaphorique et métonymique)

³² *Ibid.*

³³ *Ibid.*

³⁴ *Ibid.*, p. 49.

³⁵ *Ibid.*, p. 56.

³⁶ *Ibid.*, p. 57.

ϵϵϵϵla. L'herméneutique philosophique de Ricœur (avec son slogan : « Le symbole donne à penser ») reste ainsi le guide principal de cette quête de sens.

En fait, Nkombe Oleko, est l'un de ceux qui pensent que, « avec le langage, l'homme devient transcendant, indépendant vis-à-vis des choses. Dans le mot la chose est représentée, c'est-à-dire qu'elle est à la fois présente comme un signifié s'articulant à un signifiant, et absente comme référent. C'est cela la fonction de symbolisation. Rendre présent sous forme abstraite, ce qui est absent sous forme concrète³⁷ ». Ce pouvoir envahissant de la fonction symbolique permet ainsi de distinguer l'homme de l'animal. Or, déjà avant Nkombe, Paul Ricœur avait relevé l'importance du symbole pour la philosophie :

« Il y a des symboles ; je les rencontre ; je les trouve ; ce sont comme les idées innées de l'ancienne philosophie. Pourquoi sont-ils tels ? Pourquoi sont-ils ? C'est la contingence des cultures introduites dans le discours³⁸ ».

Comme ils émanent de la société, poursuit-il, les symboles sont, très explicitement, sources inépuisables de significations sur lesquelles le discours philosophique vient s'enraciner. Bref, le symbole donne à philosopher. Il se définit « par la puissance du double sens ; le symbole est ainsi constitué au point de vue sémantique qu'il donne un sens au moyen d'un sens ; en lui, un sens primaire, littéral, mondain, souvent physique, renvoie à un sens figuré, spirituel, souvent existentiel, ontologique, qui n'est aucunement donné hors de cette désignation indirecte [...] Il fait appel à une interprétation, précisément parce qu'il dit plus qu'il ne dit et qu'il n'a jamais fini de donner à dire³⁹ ».

C'est dans ce contexte que Nkombe assigne à l'herméneutique de la culture africaine un vrai dialogue guidé par une double mission :

« [...] partir de la culture africaine pour dégager les valeurs universelles et les adapter au monde d'aujourd'hui. Ensuite, il faut prendre les idées et les techniques de la modernité et les inculquer en Afrique d'aujourd'hui, pour qu'elles se développent harmonieusement⁴⁰ ».

En somme, selon Nkombe Oleko, les proverbes peuvent contribuer au développement de l'Afrique d'aujourd'hui. Car ils peuvent nous être utiles pour retrouver nos racines et notre identité, pour comprendre, par exemple, l'autorité dans ses rapports avec les sujets, de même que leur sagesse peut nous inspirer certains principes pour stimuler le développement économique, moral, culturel,

³⁷ Nkombe Oleko, « Langage et réalité. Vers une ontologie du verbe », dans *Langage et Philosophie*, actes de la IV^e Semaine philosophique de Kinshasa, du 23 au 27 avril 1979, Kinshasa, faculté de théologie catholique, 1981, p.88.

³⁸ P. Ricœur, *Finitude et culpabilité II. La symbolique du mal*, Paris, Aubier, 1960, p.26.

³⁹ P. Ricœur, « Symbolique et temporalité » dans *Herméneutique et tradition*, Roma, Instituto di studi Filosofici ; Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1963, p. 6.

⁴⁰ Nkombe Oleko, *op. cit.*, p. 88.

politique, etc. De là Nkombe élabore sa « théorie de la triple participation » ou « triple solidarité silencieuse », selon les termes de Pierre-Fidèle Nze-Nguema⁴¹.

A) Participation au logos, à la conception des projets (« Autant de têtes, autant d'avis »). Il s'agit ici de ce que Pierre Fidèle Nze-Nguema appelle aussi « solidarité de projet⁴² », c'est-à-dire du regroupement des membres d'une communauté autour d'un projet, pour en partager sa réalisation. Par là les membres de la communauté démontrent la richesse de leur faculté cognitive concertative, de laquelle dépendra le caractère opératoire des solutions idoines à leurs préoccupations.

B) Participation au travail producteur (« Quand ton frère tend les pièges, apporte les matériaux »). Celle-ci consiste en la mise en commun réciproque par les membres d'une collectivité de leur force de travail dans l'intérêt et au bénéfice de la communauté, d'un des membres ou d'une famille.

C) Participation au profit (« Quand ton frère dépèce un gibier, ton cœur se réjouit, car tu auras un morceau⁴³ »).

Ce principe insiste sur l'idée de justice distributive, de partage nécessaire des bénéfices issus d'un travail réalisé par un quelconque membre de la communauté.

Nkombe Oleko reste finalement convaincu que, dans un esprit de dialogue constructif, les Africains doivent dialoguer ou adopter la modernité occidentale, mais ne pas devenir des Occidentaux. Car ils ont une raison théorique (des savoirs), une raison pratique (une éthique) et une raison praxique (des savoir-faire) qui constituent leur être et sans lesquelles aucune assimilation de valeurs de la modernité occidentale n'est possible. Cela signifie que la culture africaine constitue la « rampe indispensable pour son développement⁴⁴ ».

Conclusion

Dans les pages qui précèdent, j'ai voulu montrer que la constitution des cultures philosophiques au cours de l'histoire s'est opérée et continue à s'opérer dans un jeu complexe d'affrontements, d'allers et de retours, de heurts ou d'évitements, d'accords ou de désaccords, de déceptions mutuelles...

⁴¹ P.-F. Nze-Nguema, « L'entreprise informelle offre-t-elle des correctifs au secteur formel et lesquels ? » dans I.-P. Laleyé *et alii* (Sous la direction de), *Organisations économiques et cultures africaines*, Paris, L'Harmattan, 1996, p. 300.

⁴² *Ibid.*

⁴³ P. Ricœur, « Symbolique et temporalité » dans *Herméneutique et tradition*, Roma, Instituto di studi Filosofici ; Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1963, p. 84-85.

⁴⁴ *Ibid.*

Toutefois, le principe « dialogue » implique la reconnaissance de l'altérité au nom du refus du paradigme de la pensée dominante, fût-elle occidentale. Car une telle pensée court le risque de standardisation ou d'uniformisation. Pourtant, la culture philosophique aurait à gagner si les cultures philosophiques particulières, au lieu de se diluer dans un universalisme monocole, venaient enrichir, grâce à un dialogue fécond, ce patrimoine commun, que l'on peut nommer la « transphilosophie ».

Comment envisager aujourd'hui la constitution de l'histoire de la pensée, en l'absence d'un authentique dialogue entre les cultures, dialogue conditionné par l'exigence de réciprocité qui présuppose l'égale dignité de toutes les cultures, leur vocation à s'interpénétrer et à s'enrichir les unes des autres dans un esprit de respect mutuel, ainsi que leur droit à la différence, dans le respect de l'égalité de tous les individus ?

J'affirme dès lors que la question de l'altérité a ressurgi de manière plus particulière chez l'Asiatique et l'Africain, pendant qu'elle a commencé à poindre dans une portion infime de l'esprit philosophique contemporain occidental, principalement chez les phénoménologues. L'Asiatique et l'Africain montrent comment l'homme est compris, non pas comme un individu atomique entrant en rapport avec un autrui « op-posé » et établissant un contrat social avec lui — mais comme un être d'emblée communautaire et relationnel.

Par ailleurs, je voudrais, pour ma part, insister sur le fait que la question du dialogue ou d'interactions dialogales ne se limite pas à l'attention courtoise ou curieuse envers l'altérité accidentelle du non occidental. Elle implique toute une série d'enjeux essentiels, dont la question de la nature humaine, la question des universels transculturels, les questions métaphysiques ultimes, la question des fondements de l'éthique ainsi que la question des solutions à apporter aux divers défis planétaires auxquels est confrontée collectivement l'humanité contemporaine : notamment les violences interethniques, interreligieuses ou si l'on veut interculturelles, sans oublier la problématique planétaire, d'une urgence extrême, qui est celle de la dévastation de plus en plus accélérée et de plus en plus irréversible de l'environnement terrestre.

Enfin, je constate qu'aujourd'hui, si la réflexion sur le dialogue interreligieux⁴⁵ existe depuis quelques décennies déjà, la réflexion philosophique sur l'éclairage métaphysique, éthique ou anthropologique que les différentes spiritualités (africaines, asiatiques et latino-américaines) peuvent jeter conjointement sur les notions ultimes, n'est encore qu'une pratique très marginale. Or, il y a là un domaine vaste et fondamental, susceptible d'apporter des contributions à des niveaux vraiment substantiels de la réflexion philosophique. Voilà pourquoi je

⁴⁵ Cf. Institut pour une dynamique de dialogue interculturel, *La nouvelle éthique mondiale : défis pour l'Église* ; s. l., Marguerite A. Peeters, 2006.

me permets de féliciter l'Agence universitaire de la Francophonie non seulement pour le choix judicieux du thème, mais aussi pour l'attention accordée aux chercheurs de tous horizons confondus qui prennent part à cette rencontre inédite.

EXISTER AU PLURIEL ET DIALOGUER AVEC L'AUTRE : ENTRE NÉCESSITÉ FATALE ET IMPÉRATIF ÉTHIQUE ET POLITIQUE

Lucien AYISSI
Université de Yaoundé I

Introduction

Il est ici question de penser les conditions de possibilité d'une culture du dialogue susceptible d'aider à la transformation d'une pluralité existentielle de fait, mais souvent chaotique, en une véritable communauté, dans un monde régi par un mode de communication éthiquement déficitaire et politiquement problématique, parce qu'il est de plus en plus dominé par la logomachie caractérisée par l'exercice de l'art du pancrace verbal et où la possibilité de dialoguer est souvent compromise par de vaines querelles de mots. Il s'agit donc, pour parler comme Kant, d'une question transcendante capitale : elle est transcendante parce qu'elle s'interroge sur les conditions de possibilité de la réalisation d'un espace dialogique qui soit coextensif au monde ; elle est capitale parce que la crise du dialogue, remarquable dans l'hyper violence contemporaine, est humainement délétère. Instrumentaliser le dialogue pour réduire, à défaut d'y mettre un terme, la logique de l'imposition et de l'injonction qui fonde les projets de guerres perpétuelles dans l'étau tragique desquels le monde risque d'être finalement coincé, apparaît comme un impératif éthique et politique majeur. La nécessité d'assumer cet impératif s'impose, car la certitude de la contre-productivité de la violence est telle que la nécessité fatale d'exister au pluriel commande au Même et à l'Autre de transcender leur différence et de débattre des problèmes d'un monde dont ils sont tous les autochtones, s'ils veulent éviter d'être pris dans la nasse mortelle des pièges d'une domination que même les maîtres actuels du *logos* et de l'*ergon* ne parviennent pas toujours à éviter. Comment substituer à l'*ethos* de la discorde et de la violence l'éthique du dialogue et de l'écoute ? Autrement dit, comment pouvoir penser les conditions de possibilité d'une éthique du dialogue et de

l'écoute dans un monde caractérisé par le babélisme et le conflit des monologues ? Tel est précisément l'objet de cette réflexion philosophique.

Pour répondre convenablement à ces questions, nous déterminerons d'abord les facteurs étiologiques de la crise dialogique qui existe entre le Même et l'Autre. Nous en établirons ensuite les conséquences. Nous proposerons enfin la pragmatique relationnelle susceptible de garantir l'éthique du dialogue et de l'écoute à promouvoir pour que le Même et l'Autre contractent, aussi bien au plan local qu'à l'échelle globale, une relation dialogique constamment chargée de promesses d'humanité.

Les facteurs étiologiques de la crise dialogique

Déterminer la cause de la crise dialogique qui sévit entre le Même et l'Autre, revient aussi à définir précisément les modalités et le sens du dialogue dans un monde dont l'espace-temps est si compressé que ses citoyens perdent de plus en plus l'art de dialoguer et d'écouter. Dans ce monde d'Héraclite, le Même n'a plus suffisamment de temps pour pouvoir déjà écouter son propre moi, il devient de plus en plus difficile qu'il accorde un temps de dialogue et d'écoute à l'Autre. C'est effectivement cette crise du dialogue et de l'écoute qui fait le lit de la discorde, de la polémique, de la violence et même de la guerre.

Sans prétendre pouvoir dresser exhaustivement la liste des facteurs étiologiques de la crise du dialogue et de l'écoute qui sévit habituellement entre le Même et l'Autre, nous pensons que le fait, pour la conscience de soi et pour l'altérité de s'enfermer, par orgueil ou par méfiance, dans leurs ghettos psychologiques, afin d'éviter d'exposer leurs joies et leurs tourments, sous prétexte que ces vécus relèvent d'une propriété à l'accès de laquelle chacune est en droit d'interdire l'autre, établit entre elles une ligne de fracture qui n'est pas propice au dialogue. Le silence qui se développe entre des consciences ainsi monadisées, et dont chacune ne sort que par la menace, l'invective, l'injure, l'insulte ou l'imprécation, aggrave la crise du dialogue et de l'écoute dans un monde qui se structure pourtant suivant le modèle d'une micro-communauté villageoise.

Lorsqu'il lui arrive d'écouter la voix de son propre moi, le Même se rend presque complètement sourd à l'appel de l'Autre. Quand il ne l'écoute pas par condescendance, il oppose, comme le font Dionosydore et Clinias à Socrate dans *Euthydème* de Platon, un refus absolu à sa volonté de dialoguer, en se déterminant à le réfuter quoi qu'il dise⁴⁶.

Dans la crise du dialogue et de l'écoute, l'appel apparaît comme une interpellation et la vocation comme une provocation. Si la crise dialogique qui sévit entre le Même et l'Autre est due à la crise de l'écoute, elle est aussi la

⁴⁶- Platon, *Euthydème*, traduction d'Émile Chambry, Paris, Garnier-Flammarion, 1967, 275c-276c.

conséquence des monologues dans lesquels chacun d'entre eux se plaît à s'écouter, à s'entendre parler sans être contrarié ni contredit par autrui. Ces différentes formes d'autisme entre les individus, les communautés et les cultures dans l'oubli du fait que l'écoute est, comme le dit Maurice Bellet, « la relation nécessaire d'humanité, le ce-sans-quoi l'homme est pour l'homme le pur étranger, l'abîme d'absence »⁴⁷.

Lorsqu'elles ne trouvent pas dans l'ethnocentrisme leur mode d'expression de prédilection, les cultures ne se rapportent habituellement que sur le mode d'un affrontement idéologique féroce, compte tenu des difficultés qu'elles éprouvent à s'arracher à la particularité de leur historicité. La différence qui devrait rendre le dialogue et l'écoute possibles devient plutôt un motif de détestation, de violence et de guerre. Ainsi, au lieu d'aller à la rencontre de l'Autre à travers l'échange courtois des *logoi* grâce auquel peuvent se construire de meilleurs ponts communicationnels qui permettent de collaborer à la définition du sens humain du monde, le Même et l'Autre s'investissent plutôt dans l'édification des murs de silence dans l'espoir de se protéger contre la différence. De tels murs n'enferment pas seulement les personnes et les communautés dans des frontières psychologiques et idéologiques. Ils voient également la parole de son sens et de sa pertinence. C'est cela qu'établit Jean-Paul Resweber en ces termes : « la parole suppose toujours la présence réelle ou imaginaire d'autrui : « parole-avec », elle est au niveau de son accomplissement « parole-pour-autrui ». L'autre, en même temps qu'il est l'interlocuteur, se présente comme le témoin qui réagit à mon propos. Ainsi, au travers des paroles, c'est une reconnaissance réciproque que recherchent les sujets parlants. En m'engageant dans la parole, je m'offre, en quelque sorte, à l'autre, et le seul motif qui puisse justifier ce pari, c'est la reconnaissance dont je m'honore en retour à autrui. Lui-même, lorsqu'il me parle, atteste qu'il a bien saisi l'enjeu du débat : la meilleure réponse qu'il puisse me faire tient dans le risque même qu'il prend à me répondre⁴⁸. »

Quand le Même et l'Autre parviennent à détruire ces murs de silence et à nouer des échanges économiques, par-delà leur différence identitaire, ces sortes de dialogue n'arrivent pas à survivre durablement à la partialité et à la contradiction des appétits caractéristiques de l'éthique marchande qui les sous-tend. Lorsque les problèmes dont s'accompagnent de tels échanges ne sont pas simplement contre-productifs, ils sont alors soumis à la sanction du tribunal de Mars. C'est ainsi que le dialogue qu'on voulait établir par l'échange économique ou la négociation politique s'inscrit plutôt dans une logique meurtrière dominée par des arguments de plomb ou de feu.

Parmi les facteurs étiologiques de la crise dialogique qui sévit entre le Même et l'Autre, on peut également citer l'inflation de la parole qui fait le lit d'un

⁴⁷ Maurice Bellet, *L'Écoute*, Paris, Desclée de Brouwer, coll. « Épi », 1989, p. 19.

⁴⁸ Jean-Paul Resweber, *La Philosophie du langage*, Paris, PUF, coll. « Que sais-je ? », 3^e éd., 1990, p. 101.

babélisme très néfaste au dialogue. Il y a aussi la déshumanisation de l'altérité, remarquable dans la logique classificatoire qui met l'Autre soit sous la catégorie de l'étranger – cet être étrange et fort dangereux –, soit sous celle de l'ennemi qui mérite moins l'écoute et l'accueil que l'exclusion de l'humanité ou l'expulsion du monde. Dans ce cas, il s'opère, dans le dialogue à réaliser et à promouvoir, un détournement de sens au détriment de l'égalité des locuteurs devant s'impliquer dans un réel rapport d'interlocution.

Le commerce dialogique, qui se distingue effectivement de la négociation, de la polémique ou de la dispute, est compromis dans la logique du bouc émissaire. Dans le cadre de celle-ci, on assiste fréquemment soit à la diabolisation de l'Autre, soit à la victimisation du Même. Ce qui domine cette logique du bouc émissaire, c'est la peur paranoïaque qui traduit le désespoir qu'éprouvent le Même et l'Autre de pouvoir dialoguer sereinement autour des problèmes communs.

Si, comme l'affirme Georges Gusdorf, le « langage fournit le mot de passe pour l'entrée dans le monde de l'humain⁴⁹ », ce mot de passe est perdu ou oublié lorsque le langage est détourné de sa finalité qui est la communication, c'est-à-dire la réalisation d'une œuvre commune. C'est par exemple le cas des pseudo-dialogues du corbeau et du renard, du loup et de l'agneau ou des animaux malades de la peste. C'est aussi le cas lorsque la juridiction que les hommes exercent sur la parole est si souvent capricieuse qu'elle fait plutôt place nette aux malentendus et à la crise du dialogue.

Quand le dialogue n'est pas aliéné soit par d'agaçantes disputes et polémiques, soit par l'inflation anarchisante de la parole qui finit par assourdir ceux au profit desquels elle était pourtant destinée, il est tout à fait compromis par la démagogie des bonimenteurs politiques. Les démagogues sont ces maîtres enchanteurs qui, au moyen des prouesses rhétoriques, vident le dialogue sociopolitique de son sens et de sa pertinence. C'est ainsi que, tout en donnant l'impression d'intervenir dans le cadre d'une interlocution politique portant sur les problèmes relatifs au vivre-ensemble, les bonimenteurs politiques envoûtent plutôt le peuple pour violer facilement sa conscience et lui extorquer des suffrages.

Étant donné que le mode d'existence monadique dont peut rêver le Même dans une dynamique historique de plus en plus chargée d'hostilité, de terreur, de violence et de méfiance, est humainement impossible, il importe donc de savoir définir les conditions de possibilité du dialogue dans l'actuelle ruralité globale, afin que, comme le faisaient jadis Socrate et ses interlocuteurs sous les platanes ou les oliviers des faubourgs d'Athènes, les citoyens du monde débattent sereinement des problèmes qui se posent à eux, en vertu du principe d'autochtonie qui fait d'eux des villageois égaux, tout au moins en droit.

⁴⁹ Georges Gusdorf, *La Parole*, Paris, PUF, coll. « SUP », 1968, p. 3.

Transformer les questions communes en thèmes de dialogue, nécessite que les interlocuteurs s'entourent de précautions s'ils tiennent à protéger le dialogue contre l'impétuosité et la violence respectives des Thrasymaque et des Calliclès prêts à semer la panique dans la démographie de ceux qui participent au dialogue. La possibilité qu'un Cogito présomptueux s'érige en maître absolu du *logos* soit pour manipuler astucieusement les autres, soit pour leur imposer ce qu'il croit être, suivant ses propres critères d'évaluation logique, politique, esthétique et éthique, le Vrai, le Juste, le Beau et le Bien, impose à chaque interlocuteur le devoir de se poser les questions suivantes qui sont évidemment la forme parodiée de celles de Kant : avec qui puis-je dialoguer sérieusement ? Que dois-je faire pour promouvoir le dialogue ? Que m'est-il permis d'espérer dans la relation dialogique que je contracte avec l'Autre ?

Le fait pour le Même de se figurer incarner le Vrai ou le Bien pendant qu'il assimile l'Autre au vecteur de l'erreur et du mal, lorsqu'il n'assigne pas à la voix de l'altérité la fonction d'altérer ou d'étouffer la sienne, explique les multiples crises du dialogue qui sévissent dans le monde. La politique des Axes qui en résulte, s'inscrit dans une logique classificatoire qui aggrave la crise du dialogue et les ruptures relationnelles entre le Même et l'Autre. La crise du dialogue et de l'écoute se produit également lorsque la volonté exprimée par le Même de subsumer l'Autre dans ses catégories culturelles, ne parvient pas à se traduire en acte. La résistance qu'oppose l'Autre aux normes d'une logique de l'identité conçues par le Même pour contenter son appétit de domination, est motivée par son refus de voir son identité disparaître dans les catégories culturelles de ce dernier. Ces crises dialogiques et relationnelles sont lourdes de conséquences éthiques et politiques.

Les conséquences éthiques et politiques des crises dialogiques et relationnelles

Entre la crise dialogique et la crise relationnelle, il existe une relation ambiguë : l'ambiguïté de cette relation tient au fait que la crise dialogique est en soi une crise relationnelle, bien que cette dernière puisse également passer soit pour la conséquence, soit pour la cause de la première. Ici, la cause et la conséquence sont si permutablement qu'elles se confondent facilement.

Que la crise du dialogue soit la cause ou la conséquence de la crise relationnelle, il importe surtout de relever que le fait que l'une et l'autre sévissent, suivant des modalités qui varient ici et là, dans les rapports du Même à l'Autre en Afrique, au Proche-Orient, au Myanmar, en Afghanistan, en Irak, dans le Caucase, en Belgique, dans les Balkans, etc., est assorti d'importantes conséquences éthiques et politiques, dont la principale est le blocage du vivre-ensemble.

L'une des conséquences des crises dialogiques et relationnelles qui sévissent entre le Même et l'Autre est, par exemple, la phobie qu'éprouve le Même à l'égard de l'altérité. Une telle phobie se traduit par la construction des clôtures narcissiques autour de sa « mêmété », afin d'éviter la prétendue corruption de son identité par une altérité préalablement diabolisée et dont la présence s'accompagnerait de pollution éthique et politique. Dans la crise du dialogue et de l'écoute, au lieu de s'interférer, les affects, les opinions et les cultures s'entrechoquent plutôt, au point de prédisposer les consciences à s'affronter ou à s'enfermer hermétiquement soit dans des frontières psychologiques, soit dans des murailles idéologiques.

La crise du dialogue et de l'écoute a aussi pour conséquence le blocage paradoxal de l'interculturalité dans un monde pourtant devenu, grâce aux Nouvelles Technologies de l'Information et de la Communication, un grand village, mais dont les habitants continuent d'affecter au repli identitaire l'intérêt qu'il ne devrait plus avoir. La babélisation de la communication, due à la crise du dialogue et de l'écoute aussi bien dans l'intersubjectivité, dans l'intercommunauté que dans les relations internationales, ne permet pas aux divers citoyens du monde de fédérer leurs volontés autour d'une action commune, à savoir la construction de la paix, mieux de la concorde, à travers une heureuse exploitation culturelle de la différence.

La tendance quasi irrépressible de chaque identité à affirmer le monisme de sa singularité culturelle et idéologique n'est pas propice au dialogue ; elle est même conflictogène en soi. L'inflation de la violence, telle qu'elle se vérifie dans les relations entre les individus, les peuples et les États, suscite et développe aussi bien chez le Même que chez l'Autre, les sentiments d'« anthropophobie » et de « cosmophobie ». En effet, dans ce « pantagonisme », c'est-à-dire cette globalisation de la logique agonistique fort remarquable à travers la bellicité générale qui se vérifie quotidiennement soit dans l'intersubjectivité tumultueuse des couples, des parents ou des voisins, soit dans l'intercommunauté critique des groupes ethno-identitaires, soit dans les rapports problématiques que les peuples et les États entretiennent, la crise du dialogue et de l'écoute, à la faveur de laquelle prospère l'*ethos* de la discorde, de la violence ou de la guerre, fait non seulement le lit de la peur de l'homme envers son semblable, mais aussi de la peur du monde.

Le refus de dialoguer, donc de rencontrer ou d'accueillir l'Autre par la parole, est l'expression du rejet de l'altérité. En refusant de dialoguer avec l'Autre, le Même vide le langage de sa fonction relationnelle et sort de l'indivision communautaire. Il oublie alors que l'homme ne saurait vivre comme un atome-principe, absolument esseulé et qui, comme dans l'agrégationnisme d'Épicure, ne pourrait s'associer à d'autres atomes que par les vertus d'un heureux hasard.

La violence sur le mode de laquelle s'affrontent les différents monologues dans les forums internationaux, s'explique par la crise du dialogue et de l'écoute qui

sévit considérablement dans le monde. Trop sujets à la passion de dominer et de gagner pour pouvoir vraiment dialoguer et s'écouter, les citoyens du monde sont si égocentrés qu'ils ne parviennent plus à nouer des rapports de communication propices à la construction d'un vivre-ensemble juste et pacifique. Faute de savoir « vivre au pluriel »⁵⁰, ils ne se rendent plus compte que le dialogue est non seulement un déplacement fort enrichissant du Même vers l'Autre, mais aussi un véritable placement humain dans l'Autre. Le jeu du déplacement et du placement caractéristique du dialogue, se comprend bien, selon Georges Gusdorf, à partir de l'« antinomie fondamentale de la parole humaine », car si je parle, c'est non seulement parce que je suis à la recherche d'autrui à qui je destine ma parole, c'est aussi « pour aller aux autres » afin de me joindre à eux⁵¹. Le capital de confiance qu'on place en l'Autre dans la relation d'interlocution qu'on noue avec lui est un acte d'humilité et de reconnaissance, car on ne dialogue avec autrui que parce qu'on est d'abord conscient de l'incomplétude de soi. Par ce fait, on reconnaît à son interlocuteur la possibilité de combler les lacunes de soi s'il collabore avec soi à la définition du sens éthique et politique d'un monde qui appartient à tous.

Reconnaître l'Autre à travers le dialogue, ce n'est donc pas seulement reconnaître que sa présence est nécessaire ; c'est devoir surtout l'admettre comme partenaire existentiel avec lequel on doit inévitablement collaborer à la définition du sens humain d'une vie humaine à la protection de la somptuosité de laquelle autrui ne peut jamais être de trop. Le refus exprimé par le Même de reconnaître l'Autre – soit parce qu'il n'est pas son clone idéologique, soit parce que sa voix n'est pas simplement reproductrice de la sienne – comme gestionnaire des problèmes d'un monde partageable ou comme partenaire devant collaborer à la protection de l'humanité de l'homme dans le temps et dans l'espace, prédispose le Même à museler ou à étouffer la particularité de la signature acoustique de voix de l'Autre, parce qu'elle se montre réfractaire à la reproduction mimétique de la sienne. C'est le sort qui est, dans les contextes politiques monolithiques, réservé à la « parole contestataire » qui, selon Paul Valadier, est, pour cette raison, d'office « dévalorisée, dépréciée, donc disqualifiée à participer au débat social, politique et éthique. »⁵²

Comment penser donc la possibilité pour le Même et l'Autre d'avoir, dans la nécessité fatale d'exister au pluriel, une relation dialogique, sans que cela soit de nature à susciter des différends pouvant les motiver à regretter d'avoir noué un pacte relationnel d'interlocution ? Se poser cette question revient à s'interroger sur les modalités de protection du dialogue contre le risque d'être distrait de sa téléologie ou de voir son contenu s'appauvrir, en évitant le babélisme, les pseudo-dialogues ou la logique de l'exclusion qui empêche, par exemple, que les

⁵⁰ Cf. F. Constant, *Le Multiculturalisme*, Paris, Flammarion, coll. « Dominos », 2000, p. 88-89.

⁵¹ G. Gusdorf, *op. cit.*, p. 48.

⁵² Paul Valadier, *Morale en désordre. Un plaidoyer pour l'homme*, Paris, Seuil, 2002, p. 39.

riches et les pauvres, les puissants et les faibles se sentent appartenir à une même communauté de dessein et de destin. Il s'agit, en d'autres termes, de voir comment pouvoir dialoguer sereinement dans un monde fracturé où le silence du pauvre est trop chargé de frustration, d'envie, de jalousie et même d'hostilité pour que s'établisse une véritable relation humaine avec ceux sur qui il fait peser, à tort ou à raison, la double imputation d'injustice et d'exploitation.

Il se pose, à travers cette dernière interrogation, le problème de la promotion de l'éthique du dialogue dans le cadre d'une mondialisation dont la partialité des références idéologiques est telle que le dialogue et l'écoute sont *a priori* hypothéqués ou condamnés à être pervertis par la contradiction et la diaspora qui caractérisent les préférences particulières des citoyens du monde. Enfin, est-il possible de penser les principes d'une éthique du dialogue et de l'écoute, suivant une approche fondationnaliste, si le jeu de langage d'une telle éthique est trop idéologiquement circonscrit dans les normes d'une culture déterminée pour valoir ici et ailleurs, partout et toujours ?

Répondre à ces interrogations, revient à repenser les conditions de possibilité d'une pragmatique relationnelle qui permette de substituer à la culture du monologue l'éthique du dialogue et de l'écoute.

Les conditions de possibilité d'une pragmatique relationnelle à l'échelle globale

Les conditions de possibilité d'une pragmatique relationnelle à l'échelle globale ne visent pas seulement à doter le déploiement du *logos* d'une certaine efficacité. L'effort de symétrisation du rapport du Même à l'Autre échoue lorsque la communication n'arrive pas à se délester des pesanteurs du monologue. Promouvoir l'éthique du dialogue et de l'écoute dans le village global exige (peut-être) que nous nous réappropriions les principes qui régissent l'éthique platonicienne de la discussion. Cette éthique est effectivement exclusive de la dispute dans laquelle on instrumentalise habituellement l'éristique et la chicane pour avoir raison même quand on n'est pas dans le vrai. L'éthique platonicienne de la discussion s'accompagne d'une esthétique, puisque le dialogue ou la discussion est, au contraire de la dispute, l'art de la bonne gestion de la parole dans la recherche collégiale de la vérité. Alors que la dispute consiste en l'instrumentalisation cynique du *logos* dans les diverses stratégies de domination symbolique ou effective, dans l'éthique platonicienne de la discussion, la possibilité de dialoguer ou de discuter est assurée par la reconnaissance mutuelle des locuteurs comme devant également jouir du droit à l'interlocution. Pour qu'il y ait effectivement dialogue, il incombe à tous les locuteurs le devoir de se respecter mutuellement.

La pragmatique relationnelle dont il est question ici consiste d'abord à protéger la discussion contre sa corruption par la polémique ou la dispute dans laquelle on ne fait l'économie d'aucune sorte d'argutie pour mettre le plus de rieurs de son côté et réduire autrui au silence. Il s'agit donc précisément d'empêcher la discussion de dériver dans la polémique. En effet, comme le relève Platon au Livre V de *La République*, la perversion de la discussion par la dispute est due à l'ignorance de l'art de discuter. Bien des gens, affirme ce philosophe, « se figurent qu'ils discutent, alors qu'ils ne font que chicaner, et cela, parce qu'ils sont incapables d'étudier une question en la divisant selon les genres et qu'ils ne s'attachent qu'aux mots dans leur effort à contredire l'interlocuteur : leur procédé n'est que chicane, et non pas discussion⁵³. »

Ce qui distingue fondamentalement la discussion de la dispute, c'est que la première a des modalités de production propres parce qu'elle est régie par les normes protocolaires d'une éthique et d'une déontologie bien définies. C'est pour cela que son art se fonde sur le respect de la dignité de l'Autre. Bien plus, elle joue un jeu de langage dont la principale téléologie est le dépassement du *dissensus* par la construction d'un *consensus*. Par contre, la dispute vise essentiellement la domination de celui qui aura humilié et réduit autrui au silence. Avoir raison sans être dans le vrai ou laisser le vrai à l'abandon lorsqu'on le juge inefficace dans l'élaboration des stratégies de domination ou d'humiliation, telle est la téléologie de la dispute.

Promouvoir l'éthique du dialogue et de l'écoute nécessite donc que des problèmes de pertinence (la nécessité de promouvoir la culture d'un dialogue authentique), de méthode (la définition des modalités pratiques d'un véritable dialogue), de référence (l'objet du dialogue) et de sens (la qualité des valeurs dont il est effectivement porteur) soient convenablement résolus si nous voulons nous assurer que le dialogue à promouvoir ne produira pas un effet relationnel pervers. Pour que la parole à partager ou à échanger ne soit confisquée ou emprisonnée dans un soliloque stérile ou dans un monologue il faut que le dialogue ne se déroule pas en rupture de l'art de dialoguer.

Nous pensons que c'est en ayant le courage et la tolérance d'ouvrir le *logos* à d'autres *logoï*, en créant et en multipliant les possibilités de communication par le dialogue et non les occasions d'affrontement où *Logos* et *Polemos* s'associent nécessairement pour contenter les appétits des polémiques, que nous pouvons nous réapproprier un monde évidemment en dérive. C'est par le dialogue et l'écoute qu'on peut éviter la pétrification des valeurs qui seraient, pour cette raison, décalées de l'aspiration des hommes à un mieux-être, et tisser solidement et durablement la trame d'un tissu social considérablement éprouvé par diverses ruptures de colloque. Si, suivant cette métaphore textile, la trame sociale à construire s'effiloche souvent de manière à compliquer davantage la

⁵³ Platon, *La République*, Livre V, 453d-454c.

construction d'un Nous de synthèse, c'est parce que les individus, les peuples et les États ne parviennent pas encore à corriger la crise du dialogue et de l'écoute qui est à l'origine de la plupart de leurs différends. C'est l'importance de cette crise qui compromet, par exemple, au plan international, la bonne gestion de la question du nucléaire et celle des ressources communes. Elle fait également peser une lourde hypothèque sur la paix et l'éthique prospective chargée d'heureuses promesses d'humanité⁵⁴.

Instaurer par le dialogue et l'écoute, sans attendre que soit réalisé cet espéranto universel dont les philosophes ont tant rêvé dans l'histoire des idées, une communauté du Nous construite par le Même et l'Autre, l'Identique et le Différent, en dépit de leur hétérogénéité, est le gage de l'harmonie globale. Comme l'a bien établi Marcel Conche, l'écoute (*akousis*) est la condition de possibilité du dialogue. C'est effectivement par l'écoute qu'on noue avec l'Autre la relation d'interlocution pouvant permettre d'accéder à sa raison. C'est en dialoguant avec lui, c'est-à-dire en lui donnant l'occasion d'exercer le talent de sa raison, qu'on peut savoir apprécier sa valeur⁵⁵.

Le dialogue est donc la possibilité donnée à la raison d'exercer son talent au plan théorique, de faire valoir la bonne qualité de son contenu éthique et sa capacité politique, celle par laquelle elle évite de s'appauvrir logiquement dans le type de rapport autistique qu'elle entretiendrait avec elle-même, s'il lui arrivait de privilégier une interlocution parodiée dans la schizophrénie caractéristique du dialogue du Même avec lui-même. C'est cela qui fait dire à Conche que l'écoute est non seulement la condition du dialogue, mais aussi le fondement même de la morale⁵⁶, car c'est dans l'ouverture du Même à l'Autre que l'Identique ou l'Homogène peut collaborer avec le Différent ou l'Hétérogène au dépassement de leur différence et à l'aplanissement de leurs différends.

C'est en entreprenant constamment d'harmoniser leurs voix que le Même et l'Autre peuvent transformer le monde en un véritable espace dialogique et acoustique pouvant permettre la résolution des contradictions sur le mode desquelles ils se rapportent idéologiquement, dans le sens de la réciprocité et de la coexistence pacifique. C'est dans ce sens que Maurice Merleau-Ponty affirme, à juste titre, que : « dans l'expérience du dialogue, il se constitue entre autrui et moi un terrain commun, ma pensée et la sienne ne font qu'un seul tissu, mes propos et ceux de l'interlocuteur sont appelés par l'état de la discussion, ils s'insèrent dans une opération commune dont aucun de nous n'est le créateur. Il y a là un être à deux, et autrui n'est plus ici pour moi un simple comportement dans mon champ transcendantal, ni d'ailleurs moi dans le sien, nous sommes l'un pour l'autre collaborateur dans une réciprocité parfaite, nos perspectives

⁵⁴ R. Garaudy, *Pour un dialogue des civilisations. L'Occident est un accident*, Paris, Denoël, coll. « Coudées franches », 1997, p.7-13.

⁵⁵ M. Conche, *Le Fondement de la morale*, Paris, PUF, coll. « Perspectives critiques », 1999, p. 33.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 34.

glissent l'une dans l'autre, nous coexistons à travers un même monde.»⁵⁷ Pour cela, s'il faut surtout dialoguer avec les contemporains dans le souci de résoudre collégialement les problèmes de notre existence actuelle et future, il faut également tirer de riches enseignements du dialogue que nous devons continuer d'avoir avec les morts, au-delà du silence des tombes et des cimetières dans lesquels ils reposent à jamais.

Conclusion

Grâce au dialogue, le monde peut se reconfigurer de manière à devenir un espace à la fois communicationnel et humain. Car, par le truchement du dialogue, les hommes n'ont plus besoin de recourir aux appels à communication de désespoir qui consistent en menaces, en injonctions, en invectives, en injures, en insultes ou en imprécations. Si le monde est considérablement en demande de dialogue et d'écoute, c'est parce qu'il est encore dominé par ces modes de communication défectueux à la faveur desquels ont pu s'édifier des murs de silence et de mécontentement entre les individus, les peuples et les États. Par sa philosophie de l'échange culturel, à travers le thème du « rendez-vous du donné et du recevoir », et dont la perspective est la réalisation d'une « civilisation de l'universel », Léopold Sédar Senghor promeut le dialogue interculturel sans lequel le Même et l'Autre ne peuvent s'accorder le moindre rendez-vous ni contracter une relation de don et de contre-don culturel. Il en est de même de l'approche prospectiviste et altermondialisante de Roger Garaudy. Pour ce philosophe, il n'est pas possible de réaliser, en marge du dialogue, le « projet espérance » qui consiste à « créer un tissu social nouveau » et à « réaliser un autre monde⁵⁸. »

Si la définition des conditions transcendantales du dialogue s'inscrit dans une philosophie de l'échange qui s'est considérablement structurée, dans l'histoire des idées, autour de la question du langage, elle relève surtout d'un impératif éthique et politique majeur dont l'assomption incombe au Même et à l'Autre qui doivent fonder leurs rapports sur le principe d'interlocution. Étant donné que le dialogue est le mode de communication qui convient parfaitement à la planétarisation des échanges dont la mondialisation est aujourd'hui assortie, il importe de le promouvoir dans un monde où les problèmes liés à la gestion de la différence et de la pluralité existentielle se posent avec acuité. La pragmatique relationnelle susceptible de traduire en acte cette éthique du dialogue et de l'écoute, consiste, pour les locuteurs, à se désenclaver et à se transformer en interlocuteurs, en sortant des ghettos culturels et idéologiques dans lesquels ils se plaisent à s'enfermer. La sortie des ghettos dans lesquels s'enferment

⁵⁷ M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des idées », 1947, p. 407.

⁵⁸ R. Garaudy, *op. cit.*, p. 8-9.

habituellement le Même et l'Autre ne peut s'opérer que s'ils évitent de fonder leurs rapports sur le principe de la simple juxtaposition ou de l'entassement incohérent et quasi monstrueux des différences qui ne se rapporteraient, dans ce cas, que pour s'invectiver, se quereller, se disputer, se proférer des imprécations, se violenter ou se faire la guerre. Le dialogue est le seul cadre d'échanges humains de subjectivités tramées de vécus que le Même peut rendre à la fois intelligibles et partageables en les exposant à l'Autre. La polarisation narcissique ou ethnocentrique de soi sur soi relève d'une pauvreté éthique et politique à la correction de laquelle le Même et l'Autre doivent procéder en nouant, par le dialogue, des rapports susceptibles d'actualiser davantage l'humanité universelle dont ils participent.

BIBLIOGRAPHIE

- AYISSI, Lucien, « La paix dans la contradiction du Même et de l'Autre en Afrique », in *Dialogue & Réconciliation*. Revue scientifique du Service œcuménique pour la paix, volume II, n° 2 : Violence, État et société en Afrique. Les exigences d'une éthique de la non-violence, 1^{er} semestre 2002, p. 217-224.
- AYISSI, Lucien, « Repenser la paix dans l'hyperviolence contemporaine », in *Éthiopiennes*. Revue négro-africaine de littérature et de philosophie, n° 71, 2^e semestre 2003, p. 165-180.
- AYISSI, Lucien, « Le problème du vivre-ensemble entre le Même et l'Autre dans l'État postcolonial d'Afrique noire », in *QUEST. An African Journal of Philosophy/Revue Africaine de Philosophie*, vol. XXII, n°s 1-2, 2008, p. 121-139.
- BARSOITI, Bernard, *L'échange dans la philosophie contemporaine. Thèmes actuels et racines historiques*, Paris, Ellipses, coll. « Philo », 2002.
- BELLET, Maurice, *L'Écoute*, Paris, Desclée de Brouwer, coll. « Épi », 1989.
- CHRETIEN, Jean-Louis, *L'Appel et la Réponse*, Paris, Éditions de Minuit, coll. « Philosophie », 1992.
- CONCHE, Marcel, *Le Fondement de la morale*, Paris, PUF, coll. « Perspectives critiques », 2^e édition, 1999.
- CONSTANT, Fred, *Le multiculturalisme*, Paris, Flammarion, Collection « Dominos », 2 000.
- CAUCHY, VENANT *et al.*, *Le Dialogue humaniste*, Montréal, PUM, 1993.
- CUSSET, Yves, *Habermas : l'espoir de la discussion*, Paris, Michalon, coll. « Le Bien commun », 2001.
- DESCOMBES, Vincent, *Le Même et l'Autre*, Paris, Éditions de Minuit, 1979.
- GARAUDY, Roger, *Pour un dialogue des civilisations. L'Occident est un accident*, Paris, Denoël, coll. « Coudées franches », 1977.

- GUSDORF, *La Parole*, Paris, PUF, coll. « SUP », 1968.
- HABERMAS, Jürgen, *De l'éthique de la discussion*, trad. Mark Hunyadi, Paris, Éditions du Cerf, 1992.
- KANT, Emmanuel, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, trad. Victor Delbos, Paris, Delagrave, 1973.
- KANT, Emmanuel, *La Philosophie de l'histoire (Opuscules)*, trad. Stéphane Piobetta, Paris, Aubier Montaigne, 1947.
- KANT, Emmanuel, *Le Projet de paix perpétuelle*, trad. J. Gibelin, Paris, J. Vrin, 2002.
- MERLEAU-PONTY, Maurice, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des idées », 1947.
- MICHAUD, Yves, *Changements dans la violence contemporaine. Essai sur la bienveillance universelle et la peur*, Paris, Odile Jacob, 2002.
- MOSCOVICI, Serge et DOISE, Willem, *Dissensions et consensus*, Paris, PUF, 1992.
- NDOYE, Bado, « Cultures, traditions et identités : le différentialisme à l'épreuve de la mondialisation », in *Éthiopiennes*. Revue négro-africaine de littérature et de philosophie, n° 71, 2^e semestre 2003, p. 147-163.
- NEDONCELLE, Maurice, *La Réciprocité des consciences*, Paris, Aubier Montaigne, coll. « Philosophie de l'esprit », 1942.
- PLATON, *La république*, trad. Émile Chambry, Paris, Denoël/Gonthier, 1977.
- PLATON, *Protagoras, Euthydème, Gorgias, Ménexène, Ménon, Cratyle*, trad. Émile Chambry, Paris, Garnier-Flammarion, 1967.
- RESWEBER, Jean-Paul, *La Philosophie du langage*, Paris, PUF, coll. « Que sais-je ? », 3^e édition, 1990.
- SAMAMA, Guy (dir.), *Platon. Gorgias*, Paris, Ellipses, coll. « Analyses & réflexions », 2003.
- SEMPRINI, Andrea, *Le Multiculturalisme*, Paris, PUF, coll. « Que sais-je ? », 2^e éd, 2000.
- SENGHOR, Léopold Sédar, *Liberté*, tome V : *Dialogue des cultures*, Paris, Seuil, 1993.
- TAZI, Nadia et al., *L'identité : Pour un dialogue des cultures*, Paris, La Découverte, 2004.
- TOURAINÉ, Alain, *Pourrons-nous vivre ensemble ? Égaux et différents*, Paris, Fayard, coll. « L'espace du politique », 1997.
- VALADIER, Paul, *Morale en désordre. Un plaidoyer pour l'homme*, Paris, Seuil, 2002.
- WALZER, Michael, *Traité sur la tolérance*, trad. Chaïm Hutner, Paris, Gallimard, coll. « Nouveaux Horizons », 1998.

FRONTIÈRES LINGUISTIQUES ET POLITIQUES EN AFRIQUE LES ENJEUX IDENTITAIRES ET CULTURELS DU DIALOGUE

Georges NDUMBA

Université catholique du Congo

« Seul le politique fonde la pratique et la nécessité d'une langue sur un territoire... Quand un peuple peut choisir d'être autre, il se nie en tant que peuple, et c'est quelqu'un d'autre qui est sur place et à sa place. Pour ceux qui ont compris, nous sommes déjà au-delà du bilinguisme et du choc des langues... La lutte des langues est une lutte à finir, et c'est la lutte de libération nationale du peuple québécois⁵⁹ ».

Les citoyens d'un pays ont le devoir de délibérer collectivement, de manière responsable, à propos des lois et des politiques publiques. Chacun a le devoir de faire en sorte que ceux qui vivent autour de lui arrivent à s'organiser pour mettre en place des structures de *dialogue* et d'échange en vue d'une coexistence pacifique. Ces structures sont confrontées, la plupart du temps, au problème de *frontières linguistiques et d'identité culturelle*. En effet, quand on s'installe dans un milieu où la langue est inconnue, on découvre tout de suite son impuissance et les limites de son monde ; on fait l'expérience d'une véritable haie, d'une véritable frontière hypothéquant la délibération collective autour des problèmes d'identité commune.

Dans le contexte de mondialisation, les frontières linguistiques et le dialogue des cultures nous font mesurer à la fois le fonds commun de notre être – humain et les différences culturelles qui caractérisent des civilisations et des histoires distantes et apparemment sans communication.

Mais n'oublions pas que les frontières érigées par les hommes sont toujours en sursis de déplacement, voire d'effacement silencieux, paisible ou fracassant et violent. Car la mobilité et le mouvement constituent l'essence de la vie et la première forme irrépressible de la liberté. C'est ici que le langage retrouve son statut ordinaire d'être le lieu d'expression de l'universel en l'homme malgré la dispersion-confusion de Babel à travers le foisonnement de langues et de

⁵⁹ Gaston Miron, « Le bilinguisme de naissance » in *L'Homme rapaillé*, Paris, F. Maspero, 1981, p. 173-174.

frontières linguistiques. Et c'est aussi ici que l'homme, grâce à son statut d'*homo loquens*, assume ses responsabilités d'*homo politicus*.

Que le langage et la politique soient interdépendants dans l'édification des relations entre les hommes et les États, voilà qui apparaît comme évidence. En effet, l'homme n'est animal politique que par la grâce de l'indissoluble lien du pouvoir et de la parole. Car il n'est pas de communauté sans communication, pas de pacte social sans œuvre de langage. Le dialogue et la dialectique sont condition de possibilité de la société politique⁶⁰.

En Afrique, beaucoup d'États se trouvent confrontés au problème politique de la diversité des langues. Avant la colonisation, dans pas mal de pays d'Afrique, les mouvements de population, l'entremêlement de lignages de différentes ethnies sur un même territoire, les transactions marchandes à longue distance imposaient aux Africains un plurilinguisme. Avec la colonisation, aux langues autochtones, le régime colonial surimposa la sienne : l'arabe, l'espagnol, le français, l'italien en Afrique du Nord ; l'anglais, le portugais, le français en Afrique noire.

Aujourd'hui, les situations sont diverses et complexes. Certains États n'ont aucune langue africaine dominante, mais une multitude de langues et dialectes locaux. D'autres ont une, deux ou trois langues régionalement véhiculaires, mais aucune pour l'ensemble de la population. D'autres encore ont une langue dominante dans tout le territoire, mais inégalement selon les régions. Choisir comme langue officielle et standard l'un des dialectes ou l'une des langues provoque l'opposition des groupes qui en parlent d'autres. C'est pourquoi, afin d'éviter des conflits dits tribaux, l'État africain fonde souvent son unité sur l'usage officiel de la langue de l'ancienne puissance coloniale, même quand son idéologie de légitimation exalte l'identité culturelle africaine et condamne l'impérialisme colonialiste.

Notre réflexion se propose d'étudier comment en Afrique l'usage des langues est devenu partout l'affaire de l'État et souvent l'enjeu des conflits politiques passionnés, voire violents. Ce qui montre que les frontières linguistiques n'influent pas seulement sur le dialogue et la communication entre les humains, mais aussi sur les perceptions de la langue comme instrument de pouvoir et symbole d'identité collective. Selon que l'État est plutôt fédératif ou plutôt unitaire, le problème politique de la diversité des langues et des frontières linguistiques se pose et se résout tout autrement.

⁶⁰ Pour plus d'information, voir A.V., *Langage et pouvoir en interaction : Étude de quelques exemples*, Fontenay-Saint Cloud, Feuillet de l'ENS, 1995.

Nous examinerons d'abord les enjeux politiques du plurilinguisme et des frontières linguistiques en Afrique. Nous montrerons ensuite leur impact identitaire et culturel et terminerons enfin par l'affirmation du rôle universel du langage au-delà des frontières et des cultures.

1. Enjeux politiques des frontières linguistiques et du plurilinguisme en Afrique

Les langues se forment naturellement sur les besoins des hommes, elles changent et s'altèrent selon le changement de ces mêmes besoins (Rousseau).

Le problème de la politique des langues en Afrique est celui de la coexistence de plusieurs langues dans un espace politique. Analysons quelques expériences qui ont été tentées⁶¹.

A. Le bilinguisme officiel et langues véhiculaires au Cameroun

La République du Cameroun est une ancienne colonie allemande (1884-1961) dont une partie fut sous tutelle britannique et l'autre sous tutelle française de 1922 à 1960. Ces deux parties ont été réunies en un État fédéral indépendant en octobre 1961, transformé en mai 1972 en État unitaire à régime présidentiel. Sa population est hétérogène et il y aurait plus de deux cents langues et dialectes.

À l'indépendance, une partie du Cameroun prit pour langue officielle l'anglais, l'autre le français. L'union dans un État fédéral maintient le bilinguisme officiel. Le français et l'anglais devenus langues officielles, sont aussi les deux langues de l'enseignement, auxquelles il faut ajouter l'arabe dans les écoles coraniques du Nord musulman. En outre, les deux langues coloniales ont donné naissance à des dialectes véhiculaires : d'une part les *pidgin-english* sous le territoire anglophone et d'autre part le français populaire dans la partie francophone. Le français est la langue dominante de l'administration centrale et la langue exclusive de l'armée. En revanche, la propagande politique et les campagnes électorales ont largement recours aux langues véhiculaires régionales. Si les affaires des entreprises publiques ou parapubliques se font en langue officielle, les langues autochtones dominent sur les marchés.

Le Cameroun est en situation de trilogie. Sa population se divise en strates sociolinguistiques : au *sommet*, ceux qui sont instruits et bilingues et qui ont accès aux pouvoirs économique et politique ainsi qu'aux relations internationales ; viennent *ensuite* ceux qui ne connaissent que le français, langue dominante de l'administration et des affaires, puis ceux qui sont seulement

⁶¹ Nous nous sommes appuyé sur les analyses de J.-W. Lapierre, *Le pouvoir politique et les langues*, Paris, PUF, 1988.

anglophones et qui ne peuvent faire carrière que dans les deux provinces occidentales ; ceux qui pratiquent couramment le *piglin* ou le *français populaire*, capables d'une grande mobilité géographique en dehors de leur communauté locale, et ceux qui, outre leur idiome ethnique, parlent aussi une langue véhiculaire régionale ; ceux enfin qui ne parlent qu'une langue locale, éventuellement celle de leurs voisins. Cette dernière catégorie est probablement très résiduelle et marginale.

B. Une langue véhiculaire nationale

À l'opposé d'un cas aussi complexe que celui du Cameroun, on trouve peu d'États africains unilingues. L'exception est représentée par le Burundi et le Rwanda où, bien avant la colonisation allemande puis belge, les pasteurs nilohamites Tutsi avaient adopté la langue bantoue des cultivateurs Hutu du pays par eux conquis et soumis : le *kirundi* du Burundi, l'*ikiniarwanda* du Rwanda. Les violents conflits qui ont suivi l'indépendance, opposant les Hutu et les Tutsi, n'étaient pas du tout linguistiques. Ces deux États sont francophones, mais leur bilinguisme officiel joint une langue africaine à la langue européenne apportée par la colonisation belge.

Autre exception : la Somalie, ancienne colonie italienne où, depuis 1972, la seule langue officielle est autochtone : le somali.

La République centrafricaine, en 1964, a fait du *sango* une langue nationale non officielle. La langue coloniale est seule officielle, mais la langue de l'identité nationale est autochtone : le *sango*.

C. Unilinguisme officiel et plurilinguisme national : la République démocratique du Congo

La difficulté de rendre officielle une langue africaine serait plus grande encore en R. D. du Congo où les quatre langues véhiculaires symbolisent un antagonisme interethnique : le lingala, le swahili, le kikongo et le tshiluba. La rivalité entre ces langues est telle que le choix officiel d'une d'elles pourrait provoquer des problèmes politiques.

Ici deux faits méritent attention. Le premier c'est le fait que dans la plupart des institutions officielles, même si le discours officiel se fait en français, souvent la langue de communication ou de traitement de certains dossiers demeure, selon l'appartenance linguistique du patron, l'une des quatre langues nationales, et cela pour identifier et distinguer « le frère » de « l'étranger ». Parler la langue de son coin ouvre les portes et vous met en confiance.

Un deuxième fait c'est qu'à l'extérieur du pays, le *lingala* – langue de la capitale, des jeunes, de la musique et de l'armée – est utilisée comme moyen d'identification et de fierté nationale des Congolais.

Le survol de ces analyses a mis en relief le fait que les frontières linguistiques ont un enjeu politique et le rôle identificateur et unificateur de la langue ainsi que l'impact social et psychologique du langage d'exclusion ou de glorification.

Les États qui, dans leurs entreprises de normalisation, imposent la prééminence d'une langue sont aussi ceux qui généralement, dans les actions de modernisation et de réforme, confortent les usages des communautés socioculturelles dominantes. La langue est un bien politique. Toute politique de la langue fait le jeu du pouvoir en le confortant par un de ses appuis les plus fidèles⁶². Aucun État ne s'abstient de toute intervention dans l'usage des langues. Et,

« [...] le pouvoir politique exercé sur l'usage des langues s'explique à la fois d'un point de vue pratique et d'un point de vue symbolique. La communication doit être assurée sans trop de malentendus ni des bruits à l'intérieur de l'énorme appareil bureaucratique d'État : la langue (ou les langues) dont on use dans cette communication est la langue (ou les langues) officielle. Le choix de cette langue (ou de ces langues) est une décision politique... Les raisons pratiques de gouvernement et d'administration ne sont pas les seules qui rendent compte des interventions d'un État dans l'usage des langues. La parole est le moyen par excellence de l'action politique... Elle est l'instrument d'évocation de la mémoire collective, de manipulation d'images et de symboles par l'idéologie de légitimation du pouvoir et la propagande des adversaires – partenaires⁶³ ».

Il est bien entendu que ce qui est dit des « frontières linguistiques et politiques » à l'intérieur des États, peut l'être aussi dans les relations entre États, surtout dans le processus d'intégration des immigrés. L'hospitalité langagière et le paradoxe de la traduction d'une langue étrangère vers une autre peuvent constituer des éléments de facilitation de ce processus d'intégration⁶⁴.

2. L'impact identitaire et culturel du plurilinguisme et des frontières linguistiques

L'idée d'identité influe sur la politique des langues, celles-ci considérées comme l'instrument incontournable de la délibération publique, de la participation civique et de l'intégration culturelle. Charles Taylor a établi un lien entre

⁶² Très éclairant sur ce point, l'article d'A. Renault sur « Le débat français sur les langues régionales » dans W. Kymlicka et S. Mesure (éd.), *Comprendre les identités culturelles*, Paris, PUF, 2000, p. 381-400. Renault présente ce débat comme l'histoire d'un échec.

⁶³ J.-W. Lapierre, *op.cit.*, p. 255-257. À lire aussi L. Sfez, *L'Enfer et le Paradis*, PUF, 1978. L'auteur a mis en évidence les opérations symboliques par la parole, l'exploitation sélective de la mémoire collective, la fabrication d'images mobilisatrices qui légitiment et entretiennent l'opposition entre les forces politiques en présence.

⁶⁴ Il est recommandé de lire à cet effet, R. Kuzwela Mulanda, *Processus d'intégration des immigrés en Europe. Complexités et défis*, Yaoundé, Éditions Terroirs, 2007.

l'identité, la notion d'authenticité, les demandes de reconnaissance, l'idée de différence et le principe d'égalité⁶⁵.

Voici le commentaire qu'en fait Jeremy Waldron :

« L'authenticité sous-entend l'idée selon laquelle chacun d'entre nous devrait vivre d'une façon fidèle à ce qu'il est, en refusant de se conformer à un mode de vie pour la seule raison qu'il serait adopté par d'autres. La reconnaissance traduit l'idée selon laquelle les autres devraient être sensibles à une quête d'authenticité. Ils ont le devoir de me respecter par rapport à ce que je suis authentiquement et à ce que j'aspire à être, et non pas par rapport à l'idée qu'ils se font de ce que je devais être. L'idée de différence apparaît lorsque le type d'individu que je pense être et qui, selon moi, doit être reconnu à ce titre, ne correspond pas au type d'individu que tu penses être et qui, selon toi, doit être à ce titre reconnu... Le principe d'égalité implique cependant qu'en un sens toute identité a droit au même respect : il ne peut y avoir, dans une société libérale et démocratique, des citoyens de seconde classe⁶⁶ ».

Ces principes mettent en relief le fait que l'identité se conjugue avec la diversité, le fait que les frontières linguistiques doivent à la fois protéger l'identité et garantir l'ouverture à la diversité. Et cela du fait que de par sa nature, l'homme est un être de langage (*Zôon logon ekekôn*) et que la langue est un élément fondateur de toute clôture.

L'homme est un être essentiellement défini par son parler et la langue est la condition première de la vie relationnelle et culturelle. La langue, en tant qu'un ensemble organisé des signes intersubjectifs et en même temps un produit social, devient le canal par lequel la plupart des éléments de la culture sont transmis d'une personne à une autre et d'une génération à une autre. La langue reste toujours la première clé de lecture et la révélation par excellence de chaque culture⁶⁷.

C'est ainsi que des conflits linguistiques dégénèrent souvent en conflits communautaires. Le cas de la Belgique avec le conflit entre les Flamands et les Wallons est très éloquent à ce sujet. On voit qu'« il n'y a pas, en effet, des conflits purement linguistiques quand bien même la revendication de l'usage légitime de la langue maternelle est principale dans le mouvement social et l'action politique d'une communauté ethnique ou régionale... L'exclusion sociale fondée sur le critère de la langue fait de celle-ci le symbole de l'identité collective de la communauté⁶⁸ ».

⁶⁵ C. Taylor, *Multiculturalism and « the politics of Recognition »*, Princeton, Princeton University press, 1992.

⁶⁶ J. Waldron, « Identité, culture et responsabilité civique », in *Comprendre les identités culturelles*, *op. cit.*, p. 175.

⁶⁷ On pourra lire avec intérêt la monumentale œuvre de H. Carrier, *Lexique de la culture pour l'analyse culturelle et l'inculturation*, Tournai/Louvain-la-Neuve, Desclée, 1992. L'auteur insiste sur l'importance du langage et des langues dans la prise de conscience de notre identité culturelle.

⁶⁸ J.-W. Lapierre, *op. cit.*, p. 261.

La langue traduit aussi une « forme de vie⁶⁹ » en ce sens qu'elle s'insère dans un comportement total de communication et que la signification des symboles est relative à cette totalité. Il est important de prendre en compte le contexte de l'utilisation d'une langue quand il s'agit de comprendre la signification d'une expression ou de l'expliquer. On comprend alors que les frontières de la langue constituent les frontières de mon monde avec sa charge identitaire et culturelle⁷⁰.

Mais une frontière n'est pas qu'une limite ; elle est aussi un point de passage, de communication et de rencontre. Voilà qui nous introduit dans notre dernier point.

3. La vocation universelle du langage – au-delà des frontières des langues et des cultures – comme condition de possibilité d'un dialogue raisonnable

S'il est vrai que les frontières linguistiques peuvent rendre le dialogue difficile voire impossible, nous ne devons pas perdre de vue que les langues ont une vocation à l'universalité qui peut conduire à « la bénédiction de Babel⁷¹ ». Paul Ricœur exploite cette idée de la manière suivante :

« D'abord le fait considérable de l'universalité du langage : tous les hommes parlent ; c'est là un critère d'humanité à côté de l'outil, de l'institution, de la sépulture ; par langage entendons l'usage des signes qui ne sont pas des choses, mais valent pour des choses – l'échange des signes dans l'interlocution –, le rôle majeur d'une langue commune au plan de l'identification communautaire ; voilà une compétence universelle démentie par son effectuation éclatée, disséminée, dispersée⁷² ».

Ceci montre que la communication interpersonnelle est possible ainsi que Paul Ricœur l'affirme dans son livre *Histoire et Vérité* :

« [...] l'étrangeté de l'homme pour l'homme n'est jamais absolue. L'homme est étranger pour l'homme certes, mais toujours aussi un semblable. Quand nous débarquons dans un pays tout à fait étranger... nous sentons que malgré le plus grand dépaysement, nous ne sommes jamais sortis de l'espèce humaine ; mais le sentiment reste aveugle, il faut l'élever au rang d'un pari et d'une affirmation volontaire de l'identité de l'homme... Ce qu'on vient de dire du langage de signes vaut aussi pour les valeurs, les images de base, les symboles qui constituent le fonds culturel d'un peuple... Être homme, c'est être capable de ce transfert dans un autre centre de perspective⁷³ ».

⁶⁹ Cf. La théorie du langage comme comportement dans les *Investigations philosophiques* de Wittgenstein.

⁷⁰ Cf. Wittgenstein, *Tractatus*, 5.6.

⁷¹ C'est le titre du livre de F. Marty, publié aux Éditions du Cerf en 1990.

⁷² P. Ricœur, *Le Juste 2*, Paris, Édition Esprit, 2001, p. 126.

⁷³ P. Ricœur, *Histoire et Vérité*, Paris, Seuil, 1955, p. 298-299.

Avec les phénomènes de mondialisation et de globalisation, le monde est pris dans un processus d'universalisation qui appelle un nouvel ordre politique, économique et social qui ne pourra être possible qu'à travers des discours qui tiennent compte de la vocation fondatrice du langage d'être le lieu où s'affirment la différenciation et l'individuation des acteurs en présence. Ainsi le langage, à travers les langues et les individus qui les parlent, donnera lieu à une personnalisation des enjeux et à une singularisation de l'exigence générale de la communication.

Pareil langage s'opposera à toute mise en commun fallacieuse camouflant les visées politiciennes de retraçage des frontières, d'imposition des langues et d'hégémonie.

Eboussi Boulaga a raison quand, parlant de l'univers culturel de l'Africain – Muntu, il affirme :

« [...] le discours sur nos cultures respectives doit se constituer pour autrui, c'est-à-dire se montrer universel, intelligible et accessible à tous. Le Muntu n'habite pas une île, il ne jouit pas de l'exterritorialité. Les problèmes de la particularité sont déterminés par l'avènement d'une histoire, une histoire mondiale. C'est pourquoi il n'a pas à renoncer à soi pour rejoindre les autres. Il lui suffit de s'approfondir, de se considérer comme segment du monde, une partie totale. Il y a réciprocité entre l'univers Muntu et le monde, enveloppement mutuel. L'un médiatise l'autre. L'authenticité ne pourra signifier en ce cas le repli sur soi. Elle est corrélative de l'universalité, plus encore, elle est la forme que prend l'universalité concrète qui n'est pas une idée, mais qui est monde, qui est plurielle⁷⁴ ».

Au-delà de la diversité des langues et des frontières linguistiques, il y a toujours un monde commun ; il y a comme un contrat de communication, un peu comme celui que H. R. Jauss relève chez Kant, parlant de la communicabilité du jugement de goût :

« De même chacun attend et exige de l'autre qu'il tienne compte de cette communication universelle, en quelque sorte en vertu d'un contrat originaire dicté par l'humanité elle-même⁷⁵ ».

Comme l'affirme Gadamer, dialoguer, c'est espérer trouver un « langage commun⁷⁶ ». Bref, ceux qui vivent à la frontière entre cultures et langues, n'ont pas à craindre les autres cultures et langues parce que la combinaison des cultures et des langues est leur existence.

⁷⁴ F. Eboussi Boulaga, *La crise du Muntu. Authenticité africaine et philosophie*, Paris, Présence africaine, 1977, p. 226.

⁷⁵ Critique de la faculté de juger, § 41, cité par H. R. Jauss, *Pour une esthétique de la réception*, Paris, Gallimard, 1978, p. 170.

⁷⁶ H. G. Gadamer, *La philosophie herméneutique*, Paris, PUF, 1996, p. 230.

Conclusion

Les hommes en société ne cessent de dresser de nombreuses haies autour d'eux pour sortir de l'indéterminisme, se donnent des formes et des structures de manière à subsister. Et souvent l'usage des langues et les frontières linguistiques deviennent une affaire d'État et l'enjeu des conflits politiques passionnés, voire violents. Car la langue est un véritable instrument de pouvoir et de symbole d'identité collective.

Par ailleurs, il est connu des linguistes que la notion de frontière est ambiguë et reste liée à la psychologie humaine. Ce qui fait dire à un Mutombo Huta – Mukana qu'« en linguistique comme ailleurs, la frontière demeure essentiellement l'œuvre de l'homme et donc non exempte d'imperfections. Qu'il s'agisse de frontière naturelle ou non, c'est toujours l'homme qui en prend conscience et considère qu'il y a là une frontière séparant telle ou telle entité régionale, étatique, continentale⁷⁷ ».

Devant le problème politique de la diversité des langues et des frontières linguistiques, les États africains se doivent de récuser tout enfermement dans la partialité d'un système et ne jamais renoncer au dialogue et à la proposition des formes et modèles de vie qui ont pu s'affirmer à l'intérieur de tel ou tel autre ensemble. Il leur faut proposer et construire une universalité polycentrée qui ne soit point située en quelque lieu qui ne serait d'aucun lieu mais qui tienne à l'articulation nécessaire des particularités les unes aux autres.

Ceci ne pourra se faire qu'en révisant et en revisitant nos conceptions des notions de « frontière » et de « dialogue » en fonction du monde que nous nous proposons de construire. Les particularités ne doivent pas être renfermées dans des frontières « opaques » ni dans des « monologues » autocentrés. Il n'est nullement question de rejoindre les inconciliables (mondialisation – globalisation et particularités) ni à concilier éclectiquement les tensions (domination – légitime défense ; consensus – dissension), mais reprendre à nouveaux frais la conception du dialogue et celle des frontières pour leur permettre de nourrir la pensée politique. *Le dialogue* ne visera plus une adhésion *postulée* par l'un ou l'autre des protagonistes comme le ferait le *jugement* objectif, ni une adhésion *attribuée* à chacun comme un cas particulier d'une universalité subjective dont l'un et l'autre attendraient la confirmation par l'assentiment de tous les autres comme le ferait un jugement esthétique. Mais une adhésion *construite* par une pratique interdiscursive réglée.

Ainsi, les frontières linguistiques ne seront plus des instruments et des lieux de la domination de la langue ou par la langue mais des clôtures et points de passage vers un monde d'accueil de la différence et instrument de la relation ;

⁷⁷ H. M. Mutombo, « Frontières et réalités linguistiques en Afrique », dans *Linguistique et sciences humaines*, n° 1, 1986, p. 9.

un monde où l'être-ensemble des hommes ou des États assume toujours la fonction de communication, c'est-à-dire de relation, c'est-à-dire encore de lecture et de facture du sens, dans l'élément de la reconnaissance⁷⁸.

Ainsi dans leurs politiques linguistiques, les États africains pourront s'inspirer de cette déclaration d'Emmanuel Mounier :

« La nation possède un droit absolu à l'indépendance de sa culture, de sa langue, de sa vie spirituelle, mais non à la souveraineté politique inconditionnée. Elle doit protéger, dans les limites de sa cohésion, les communautés régionales, ethniques, linguistiques ou religieuses groupées dans son sein⁷⁹ ».

Et tout cela en privilégiant le dialogue, car *dans* celui-ci

« [...] l'objectif est commun, mais non donné à l'avance. Et, pour peu que l'on conçoive le dialogue d'une façon authentiquement dialogique, on ne transige ni sur le rapport au réel, qui est constant et nécessaire, ni sur la relation interlocutive qui doit être pleinement réciproque ; l'accord sur la thèse à construire est soumis à une approximation du vrai et du juste, justement parce qu'il repose sur une véritable activité de co-signifiante⁸⁰ ».

⁷⁸ Sous cet angle, la « palabre africaine » peut être considérée comme lieu de *dialogue privilégié*. Dans la palabre, il s'agit de mettre devant tout le monde les problèmes communs. Dans le cas des Royaumes forts, les rois et les chefs sont entourés du conseil des anciens qui représentent les différentes composantes de la société.

⁷⁹ E. Mounier, « Les certitudes difficiles », dans *Esprit*, Seuil, 1951, p. 171.

⁸⁰ F. Jacques, « Consensus et conflit : une réévaluation », dans H. Parret (dir.), *La communauté en paroles*, Liège, Mardaga, 1991, p. 114.

II.A.

Dialogue et critique
des identités :

La critique
des oppositions
frontales

PHILOSOPHIE ET CULTURE DU DIALOGUE

Anatole FOGOU

Université de Maroua et CERJUSP⁸¹ (UCAC)

Dans le cadre d'une réflexion comme celle qui est ici envisagée sur « Culture du dialogue et passages des frontières », il nous a semblé opportun de revisiter le dialogue socratique, dont on a pu dire qu'il était le sol sur lequel s'est édifiée la philosophie comme genre culturel spécifique. Avec Socrate en effet, la philosophie se décline toujours comme un dialogue qui peut prendre la forme soit d'un échange entre deux ou plusieurs partenaires, soit d'un dialogue de l'âme avec elle-même dans le cadre d'un exercice dialectique en vue de rechercher le bien.

Dans le dialogue à deux ou plusieurs interlocuteurs, Socrate, « la torpille⁸² », s'attelle à réveiller les consciences endormies du sommeil des idées reçues, à contester leurs certitudes. Mais il faut dire qu'il ne se pose lui-même jamais en savant des connaissances établies et qui enseigne ; il adopte toujours une position apparente d'humilité et, à la limite, d'infériorité, à partir de laquelle il invite ses interlocuteurs à proposer une réponse à une question donnée. Cette attitude de Socrate tend à montrer que le dialogue est indépendant de toute position de domination sociale et qu'il peut être l'apanage de tout acteur social rationnel. Il devrait donc toujours être une discussion entre partenaires, mais une discussion qui ne signifie pas confrontation d'opinions opposées.

Ainsi, la forme dialogique permet d'entrevoir que la vérité est un processus de construction progressive qui évite à la fois l'enfermement dans la parole vide et de vérifier la disponibilité de chacun des partenaires à justifier et à fonder en raison ses prises de positions. Il repose sur le principe de l'entente, c'est-à-dire la nécessité de tomber d'accord à la suite de la discussion, sur un minimum de principes : soit l'un des interlocuteurs abandonne sa position pour rallier celle

⁸¹ Centre d'études et de recherche sur la justice sociale et politique, université catholique d'Afrique centrale.

⁸² Dans son ouvrage *Comment s'en sortir*, Sarah Kofman révèle qu'en réalité, on ne peut comparer Socrate à une torpille qu'au prix d'une confusion entre « une aporie bloquante (celle du sophiste) et une aporie mobilisante (celle du philosophe). » p. 53. Pour elle, Socrate s'apparente non à une torpille qui dort, mais à un taon et à un aiguillon qui excite et réveille.

de l'autre, soit tous deux se mettent d'accord sur une position nouvelle issue de la discussion. Comment – dès lors – expliquer les apories ? N'est-ce pas là le témoignage que le principe du dialogue implique une possibilité de ne point être d'accord ? En ce cas, qu'est-ce qu'il faut avoir entendu chez l'interlocuteur pour accepter de se quitter sur ce désaccord ou, pour mieux dire, d'être d'accord sur le désaccord ?

Si le dialogue doit être cultivé en tant que valeur, s'il ne se limite pas à être une simple forme de discours, s'il doit se décliner comme un élément déterminant de la culture, comment l'implémenter au plan social ? Comment l'intégrer comme élément structurant dans les processus de prise de décisions qui engagent le destin de sociétés entières tout en évitant d'en faire ce que Levinas appelle « un dialogue de l'immanence⁸³ », c'est-à-dire un dialogue qui a pour seul objet de parvenir à une socialité caractérisée par une unité des consciences desquelles toute altérité serait supprimée ?

Par ailleurs, dans la mesure où l'un des soucis de notre colloque consiste en une « détermination plus précise des formes différentes du dialogue, de ses limites, de ses usages ainsi qu'une étude de ses conditions », il s'agira pour nous, en comparant le dialogue à la palabre, de montrer que le dialogue platonicien est avant tout « une forme de discours⁸⁴ », c'est-à-dire un mode d'exposition littéraire et rhétorique, alors que la palabre renvoie à une pratique sociale, une culture de l'interlocution qui débouche sur une forme de justice. Ainsi, si le dialogue socratique s'adosse à une culture qui tranche les conflits en demandant la réparation des préjudices par l'exil du fautif, la palabre, en tant qu'elle est une « juridiction de la parole », repose sur la recherche du consensus, le rétablissement de l'harmonie sociale brisée, la réintégration plutôt que l'exclusion et le rejet des membres fautifs de la société. Sur cette base, cette technique de mise en scène de la parole (la palabre) peut-elle être d'une quelconque utilité dans la construction d'une authentique culture du dialogue ?

Au bout du compte, notre projet consistera d'une part à revisiter le dialogue socratique pour montrer que la philosophie est, à sa genèse avec Socrate, une discussion ou un débat, un dialogue entre partenaires sociaux considérés comme égaux, et d'autre part à poser que loin d'être seulement une forme de discours, le dialogue a des répercussions sociales et qu'il est important de l'implémenter. Ainsi, il apparaîtra que la tâche de construction d'une culture du dialogue consiste à déterminer les conditions de le faire advenir comme norme dans les processus décisionnels.

⁸³ E. Levinas, *De Dieu, qui vient à l'idée*, Vrin, 1982, p. 224.

⁸⁴ F. Eboussi Boulaga, « Le mythe du dialogue : Essai sur le mythe et le dialogue chez Platon comme formes de discours », in *Maât, African Philosophical Review*, n° 2, p. 114.

Le dialogue comme forme préférentielle de la philosophie

Le dialogue en réalité ne peut être compris sans la référence à la dialectique. Celui-ci dérive du mot Grec *dialegein*, qui signifie parler, échanger, un échange de paroles ou de discours. En effet, dans la langue ordinaire des Grecs, le *dialektos*, la *dialexis*, c'est le dialogue, l'échange de paroles entre deux ou plusieurs interlocuteurs. Le *dialegesthai*, c'est la conversation, l'entretien ; mais il s'agit d'un entretien collectif qui se décline sur un mode polyphonique, c'est-à-dire un discours à plusieurs interlocuteurs. Comme forme de savoir, la dialectique est la technique du dialogue, l'art de la dispute tel que le développe et l'opérationnalise la pratique politique de la cité grecque. En effet, l'homme étant un *zoon politikon*, c'est-à-dire un animal social vivant avec d'autres, il est naturel que la connaissance aussi soit commune, que la plupart de nos idées soient le produit d'un travail commun et constituent un bien commun⁸⁵.

Cependant la dialectique peut aussi renvoyer à une espèce particulière de conversation, celle des philosophes, *dialektikoi* – *dialectici* – dialecticiens ; recherchant la vérité, ils ont une façon particulière de s'entretenir. Mais le dialogue ne fut pas toujours ordonné vers la recherche de la vérité. Il fut pour les sophistes une technique de la persuasion et de construction de beaux discours.

A) Le dialogue comme artifice de la parole

L'image du dialogue comme artifice de la parole, technique de la construction de beaux discours et outil de persuasion, est traditionnellement attachée aux sophistes. Selon Robin en effet, les sophistes étaient de faux philosophes ; leur objet primordial était d'acquérir la gloire, la sagesse et la richesse. Ils passaient ainsi pour les spécialistes de l'éristique, cet art d'avoir le dessus dans la discussion, dans la controverse. Ce sont des hommes qui prétendent tout savoir et tout enseigner, « la pratique comme la théorie, logographes et rhéteurs, subtils inventeurs de la lutte à blanc et sans objet, art de tout réfuter perpétuellement, le vrai comme le faux⁸⁶. » En fait, le mouvement sophistique est, selon le témoignage des historiens de cette période⁸⁷, un ensemble d'efforts indépendants en vue de satisfaire les soucis des citoyens de participer à l'administration et à la direction des affaires de la cité par la prépondérance de la parole et l'expression des capacités personnelles et individuelles⁸⁸. Dans ce

⁸⁵ Voir l'article « Dialectique » in *Dictionnaire de la philosophie*, Encyclopædia universalis/Albin Michel, par Étienne Balibar et Pierre Macherey, p. 401.

⁸⁶ Léon Robin, *La pensée grecque et les origines de l'esprit scientifique*, Albin Michel, 1973, P. 165.

⁸⁷ Voir Émile Bréhier, *Histoire de la philosophie*, t. I, *Antiquité et Moyen Âge*, coll. « Quadrige », PUF, Paris, 1985 ; Thonnard, F. J., *Précis d'histoire de la philosophie*, Tournai, P. 1937.

⁸⁸ Ceci est rendu impérieux par le contexte démocratique en vigueur qui appelle un mode d'éducation nouvelle. En effet, soutient Châtelet, « on enseignait aux jeunes gens à être de bon

contexte⁸⁹, la compétition est rude et chacun veut s'affirmer supérieur en fonction de sa vertu, c'est-à-dire de ses talents et de ses aptitudes à gouverner sa vie et celle des autres.

L'objectif des sophistes sera donc essentiellement de rendre leurs élèves capables de jouer la compétence soit pour contester, soit pour prêter appui et passer pour connaisseur devant les techniciens. C'est ainsi que Protagoras, dans le dialogue qui porte son nom, affirme apprendre à ses élèves « la science de la prudence, qui dans les affaires domestiques [leur] enseignera la meilleure façon de gouverner [leur] maison, et, dans les affaires de la cité, [les] mettra le mieux en état d'agir et de parler pour elle ⁹⁰ ». Par où la sophistique apparaît comme une école où l'on apprend l'art du succès individuel en société, la science du bon conseil dans les affaires privées et publiques, bref le moyen de devenir supérieur à ses interlocuteurs ou à ses concurrents. En réalité, cet état de chose traduit le besoin de toute société démocratique et c'est pourquoi ils vont de ville en ville pour rencontrer des élèves qui doivent payer pour recevoir l'enseignement, de sorte que le sophiste mesure l'étendue de sa compétence et de son influence à l'aune de ses bénéficiaires. En retour il enseigne l'art de parler et d'écrire avec ordre, cohérence, élégance et correction de tous les sujets possibles.

Leur méthode, c'est l'antilogie ou la controverse, l'opposition des thèses possibles relativement à certaines thèses ou hypothèses. Il est question d'apprendre à discuter et à critiquer, à opposer simplement raison contre raison dans une joute sans se soucier des idées ou de la vérité matérielle des jugements⁹¹. C'est donc une sorte de formalisme verbal qui consiste à « inventer mécaniquement, sur toute question, les idées qui nourriront le discours parlé ou écrit. Dès lors, le ressort principal de cette méthode, c'est l'opposition des jugements⁹² » ; c'est une technique de la persuasion, « balancements de mots antithétiques et de phrases qui s'équilibrent » et se développent formellement,

cavaliers, des hommes pieux, respectueux des divinités et du souvenir des ancêtres. Cela ne suffit plus maintenant ! La parole est désormais "la technique des techniques", celle qui permet à chacun, à l'assemblée, dans les procès, de faire valoir son point de vue. C'est grâce à elle que le citoyen peut défendre son rang et son indépendance, qu'il s'impose dans la ville », in François Châtelet (dir.), *la philosophie de Platon à St Thomas*, Marabout, Verviers, 1973, p. 32.

⁸⁹ Concernant ce contexte social, Robin écrit : « Ardeur de pensée, appétit de jouissance, ambition de dominer et d'affranchir son activité propre, curiosité exubérante et superficielle, unie à une souplesse robuste et à une finesse pénétrante, enthousiasme et versatilité, voilà d'autre part les caractéristiques du milieu social », *ibid.*, p. 167.

⁹⁰ Platon, *Protagoras*, trad. Chambry, Garnier Flammarion, Paris, 1967, P. 50. Voir aussi *Le sophiste*, 232d à 233a.

⁹¹ Robin, L., *op. cit.* P. 169. Selon cet auteur, on retrouve dans l'oeuvre de Protagoras deux opuscules respectivement intitulés : *Controverses* et *L'art de disputer* qui indiquent que celui-ci serait l'inventeur de cette méthode.

⁹² *Ibid.*, p. 170.

tournant comme à vide, c'est-à-dire sans prise sur le réel⁹³. Il ne s'agit donc pas pour eux de rechercher la vérité dans de longues et patientes réflexions, ni de faire recours à la confirmation dialogique pour assurer le savoir, mais d'utiliser la pseudoscience ou la prétention au savoir pour dominer, acquérir de la puissance ou de la volupté intellectuelle : le but est simplement de réussir dans la société grâce à l'art de la parole, mais d'une parole pervertie, selon le mot de Gadamer. Cette pseudoscience repose sur la possession d'un savoir fort, impossible à être mis en défaut, et qui ne peut être contredit. Son seul but, c'est de

« servir le désir d'être "plus fort" que les autres, de remporter sur eux l'avantage. Cette tendance se caractérise par une ambition bien précise : elle prétend pouvoir *faire* de n'importe quel logos (même du plus faible, de celui dont la pertinence objective laisse le plus à désirer) le plus fort, et cela grâce aux seules armes de la parole elle-même, entendant ainsi s'assurer quoi qu'il arrive une position de force, prétention sinon irréalisable⁹⁴. »

Au-delà, le discours sophistique a horreur du dialogue et préfère se répandre en long discours ou en fables⁹⁵ dont le but est de charmer, d'émerveiller et d'impressionner les esprits, indépendamment du contenu du discours, et en évitant soigneusement le dialogue. Écoutons Socrate parler de l'effet qu'a sur lui le propos de Protagoras :

« Après avoir étalé cette longue et belle pièce d'éloquence, Protagoras se tut ; et moi, toujours sous le charme, je continuais à le regarder, comme s'il allait poursuivre, car je désirais l'entendre encore. Mais quand je me fus rendu compte qu'il avait réellement fini, je me ressaisis non sans peine⁹⁶... »

Dans cette parole fabuleuse, le discours est perverti non seulement parce qu'il ne recherche pas la vérité ou ne recherche pas l'adhésion résultant d'une démonstration, mais encore parce qu'il simule la science, cesse d'être un instrument au service de la recherche de la vérité.

C'est ainsi que Protagoras, pour concilier et rendre compte de la réalité changeante et du caractère stable du vrai, fait appel à l'homme et affirme que celui-ci « est la mesure de toutes choses, de celles qui existent et de leur nature ; de celles qui ne sont pas et de l'explication de leur non-existence⁹⁷. » Cela signifie que la vérité appartient à l'homme, de sorte que si tout change, c'est

⁹³ Dans *Protagoras*, Hippocrate définit le sophiste comme celui qui « est maître dans l'art de rendre les hommes habiles à parler », p. 45.

⁹⁴ Hans Georg Gadamer, *L'éthique dialectique de Platon. Interprétation phénoménologique* du Philèbe, Actes Sud, 1994, p. 82.

⁹⁵ Au début de la rencontre entre Socrate, Hippocrate et Protagoras, il est question de choisir le mode d'entretien ou de démonstration de la question de savoir si la vertu peut s'enseigner ; Protagoras, au lieu de « discuter pied à pied la question, choisit la fable », p. 52.

⁹⁶ Platon, *op. cit.*, p. 59.

⁹⁷ Protagoras, in Jean Voilquin, *Penseurs grecs avant Socrate, de Thalès à Prodicos*, Garnier Flammarion, Paris, 1964, p. 204.

dans l'homme⁹⁸ qu'il faut retrouver la base de toute connaissance stable, mais surtout d'une connaissance qui repose sur le beau discours ou plus exactement sur une logique de l'apparence. De ce point de vue, l'on ne peut qu'accéder à des apparences subjectives de la vérité, à des opinions changeantes et contradictoires puisque le vrai est relatif à chaque homme et le même objet peut être blanc pour l'un, rouge pour l'autre. En conséquence, l'homme ne devrait pas perdre son temps à chercher des vérités éternelles dans un ciel d'idées pures.

Cette attitude intellectuelle des sophistes va déboucher sur une sorte de scepticisme intellectuel et moral ou plus exactement sur un empirisme sceptique :

« Sur chaque chose, dit encore Protagoras, il y a deux discours en opposition l'un avec l'autre. Sur les dieux, je ne puis rien dire, ni qu'ils soient, ni qu'ils ne soient pas : Bien des choses empêchent de le savoir, d'abord l'obscurité de la question, ensuite la brièveté de la vie humaine⁹⁹. »

La réalité, c'est que – comme le souligne encore Gadamer – le sophiste se donne une compétence universelle, de sorte qu'il est assuré de ne pouvoir jamais être mis en difficulté, ou plus exactement de « maîtriser suffisamment les ressources du discours pour pouvoir repousser toute objection, si fondée soit-elle.

« Si cette prétention en soi impossible à un savoir universel réussit à donner le change, c'est parce qu'elle occulte par la parole l'objet même du débat : elle le noie sous les mots jusqu'à ce que le contradicteur l'ait entièrement perdu de vue¹⁰⁰. »

Mais cette image du mouvement sophistique est de plus en plus contestée par des études historiques plus pointues ou par des lectures de textes serrées de plus près. Le souci étant non de céder à une « paléontologie de la perversion », mais d'exploiter les manifestations différentes de la sophistique et surtout, « la façon dont elle ne cesse de déjouer la censure philosophique¹⁰¹ ». Barbara Cassin observe en effet que l'exclusion de la sophistique du règne de la philosophie commence véritablement avec ce qu'elle appelle « le coup d'Aristote », qui consiste à établir une distinction entre parler et signifier quelque chose dans l'établissement du principe de non-contradiction. Ainsi, aux yeux d'Aristote, en plus d'être de pseudo-philosophes qui « sous le coup d'une aporie, se laissent prendre et prennent les autres au filet des apparences sensibles et discursives », les sophistes sont aussi de pseudo-hommes qui

⁹⁸ Selon Voilquin, si les sophistes sont tributaires d'influences différentes, ils aboutissent tous à la négation de l'absolu, de l'être en soi. Citant M. et A. Croiset, il écrit : « Il n'y a plus que les idées ; le vrai, ce sont des idées bien liées, le faux, des idées mal liées. La logique est la science suprême. La seule sagesse, c'est de s'enfermer dans le domaine des idées humaines et de les lier suivant une logique exacte. » *Ibid.*, p. 198-199.

⁹⁹ Voilquin, *op. cit.*, p. 204.

¹⁰⁰ Gadamer, *op. cit.*, p. 85. Nous soulignons.

¹⁰¹ B. Cassin, « Présentation », in *Le Plaisir de parler*, ed. de Minuit, Paris, 1986, p. IX.

« parlent sans signifier quelque chose qui ait un sens pour eux-mêmes et pour autrui, qui parlent donc sans rien dire et même avec l'intention de dire rien, pour ne rien dire ou "pour le plaisir de parler"¹⁰² ». La sophistique gardera cette image tributaire d'Aristote, mais aussi de Platon, d'être une pseudo-philosophie, une philosophie des apparences et une apparence de philosophie. Mais comparant la première à la seconde sophistique, Cassin se propose de réhabiliter la sophistique et de valoriser le souci de rationalité à l'œuvre dans cette « description des irrationalités apparentes, sensibles ou logiques¹⁰³ ». Pour y parvenir, soutient-elle, il convient de ne pas se limiter à la posture platonicienne, et ensuite de voir dans le reproche aristotélien une possible positivité de la sophistique, et par suite de se demander quel peut être l'intérêt de parler « pour ne rien dire¹⁰⁴. »

À partir d'une analyse des textes sophistiques, elle conclut que le discours sophistique n'est pas seulement une performance, mais aussi « un performatif », au sens austinien, celui où il est possible « de faire des choses avec les mots. » Il apparaît donc que « le discours sophistique est démiurgique, il fabrique le monde, il le fait advenir¹⁰⁵ ». De ce point de vue, à la différence des philosophes qui raisonnent à partir d'hypothèses tirées des étoiles ou qui partent de la nature pour tirer toute leur science, les sophistes « parlent d'abord, disent des mots pleins de noblesse et de confiance, et sont en cela non pas humains mais démiurges ; la "claire saisie de l'étant" à laquelle ils parviennent n'est jamais, et très explicitement, qu'un effet de style¹⁰⁶ », ce qui finalement décline ce discours comme « créateur de consensus culturel¹⁰⁷ ».

Mais il faut en réalité reconnaître que sophistes et philosophes se ressemblent comme deux frères jumeaux, mais néanmoins ennemis. Cela signifie que le philosophe est « étroitement apparenté à son gibier et doit faire preuve d'une *métis* pour le moins aussi rusée que celle du sophiste afin d'échapper aux apories inhérentes aux discours que son adversaire exploite à son profit¹⁰⁸ ». La philosophie en effet utilise les mêmes procédés que la sophistique, que l'on peut résumer sous les catégories de polymorphie, duplicité, équivocité, ambiguïté tortueuse et oblique¹⁰⁹ ; toutes choses qui font qu'ils se ressemblent comme « chien et loup, l'un assimilant les propriétés de l'autre, devenant l'autre, buvant son sang, pour mieux l'exterminer¹¹⁰ », de sorte que piéger le sophiste, c'est se

¹⁰² B. Cassin, « Du faux ou du mensonge à la fiction », in *Le plaisir de parler*, éd. de Minuit, Paris, 1986, p. 7.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 7-8.

¹⁰⁴ *Ibid.*

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 18.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 19.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 29.

¹⁰⁸ S. Kofman, op cit., p. 24.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 36.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 37.

piéger soi-même. Ainsi, la philosophie devient « une sophistique et une rhétorique insuffisantes ». On peut donc conclure avec Laufer que toute sophistique est solidaire d'une philosophie entendue comme système de légitimité dont elle représente la crise¹¹¹. Il est en effet significatif que Socrate, « le plus grand des philosophes » ait souvent été lui-même pris pour un sophiste malgré ses efforts pour s'en distinguer¹¹². Comme les sophistes, il engourdit ses interlocuteurs, les désoriente, les fait tomber dans un état aporétique, une situation sans issue où ils se sentent comme pris de vertige¹¹³.

Socrate va en effet se déclinier comme un infatigable questionneur qui, procédant par questions et réponses, va redonner à la parole sa dignité et à la logique dialogique ses lettres de noblesse et sa capacité à favoriser la germination de la pensée. En dépassant les apparences, il ne les réduit pas au néant, mais les fonde en montrant l'insuffisance et surtout l'insuffisance, en établissant que ce sont de simples opinions que la vérité viendra rectifier.

B) Le dialogue socratique

Dans l'*Apologie de Socrate*, Platon nous apprend que Chéréphon, un ami d'enfance de Socrate, était allé consulter l'oracle de Delphes pour savoir s'il existait quelqu'un de plus sage que Socrate. La Pythie lui ayant répondu par la négative, Socrate se mit en devoir de mener une enquête pour comprendre la signification de cette affirmation, étant donné qu'il sait au fond de lui n'être « savant ni peu, ni beaucoup¹¹⁴. » En effet d'une part, en lui il ne voit aucune sorte de sagesse, et d'autre part, l'oracle ne peut pas mentir. C'est pourquoi il lui faut examiner ceux qui se croient et s'affirment sages. C'est ainsi que de l'enquête qu'il va mener auprès des politiciens et des hommes d'État, des poètes et des artistes et enfin chez les artisans, il va bien vite découvrir qu'il a sur tous ceux-ci une supériorité : alors qu'il sait qu'il ne sait rien, ceux-là même qui se croient sages n'en savent pas plus que lui et plus grave, ne le savent pas. Il s'active donc à les délivrer de leurs fausses croyances et des opinions admises sans examen. Il s'agit, en définitive, d'amener chacun à se connaître soi-même pour se réformer et, ce faisant, avoir soin de son âme.

Cependant, ce travail ne se fera pas dogmatiquement mais par une recherche commune sous la médiation du dialogue¹¹⁵. C'est un système de questions, aussi

¹¹¹ R. Laufer, « Système de légitimité, marketing et sophistique », in B. Cassin, *op. cit.*, p. 234-235.

¹¹² Voir *Le Menon*, 80 a ; *Le Menexène*, 235 a et *Le Banquet*, 198 b.

¹¹³ Voir le discours d'Alcibiade dans *Le Banquet*.

¹¹⁴ Platon, *Apologie de Socrate*, trad. Claude Chrétien, Hatier, Paris, 1993, p. 54.

¹¹⁵ Selon Diogène Laërce, c'est Platon qui inventa et introduisit l'art du dialogue : il écrit : « Voici ce qu'est un dialogue : c'est une question philosophique et politique, un discours par questions et réponses, en un style harmonieux, avec des paroles appropriées au caractère des interlocuteurs ». Il poursuit en disant que Platon a « traité aussi de l'exactitude des termes, si bien que le premier, il en a établi la science de bien interroger et de bien répondre, science qui lui a été d'un grand secours... la dialectique, c'est la science des discours par lesquels on réfute ou prouve par

courtes que possibles et de réponses précises susceptibles de diriger les pensées de l'interlocuteur vers le vrai. Contrairement aux sophistes qui affectionnaient les longs et beaux discours, Socrate, lui, déteste les longs discours. Aussi, dit-il à Protagoras :

« La nature, Protagoras, m'a donné peu de mémoire, et quand on me tient de longs discours, je perds de vue le sujet de la discussion. Si j'étais dur d'oreille, tu penserais qu'il faut, pour s'entretenir avec moi, parler plus haut qu'avec les autres ; montre donc à présent la même complaisance, et puisque tu es tombé sur un homme oublieux, resserre tes réponses et fais-les plus courtes, si tu veux que je te suive... si tu veux discuter avec moi, [...] adopte la manière concise¹¹⁶. »

À l'issue de cet exercice, Socrate va apparaître comme un maître de la parole, comme un expert dans l'art d'interroger et de conduire les discussions. Il est en effet convaincu que cet échange purifie l'âme en ce qu'il permet à l'homme d'exprimer ses passions, ses expériences et ses opinions et de les placer ainsi en discussion.

Cette exigence que les opinions soient placées en discussion, obéit au principe selon lequel chacun doit justifier ses propositions ou plus exactement ce qu'il pense connaître. En effet, « la forme du dialogue permet de s'assurer à tout instant que l'autre participe bien à la progression de l'enquête, et évite par ailleurs à celui qui parle de sombrer dans une parole vide, perdant de vue la chose visée, péril qui guette tout discours en ces temps où triomphe la rhétorique¹¹⁷. » Il y a donc comme une prédilection socratique pour le dialogue, en tant qu'il associe un interlocuteur à la recherche et à la construction de la vérité. Le dialogue – en effet – laisse éclater les fausses idées, les fausses sciences et les opinions creuses tandis qu'il donne libre cours au savoir vrai et universel. Il permet d'analyser la conscience individuelle pour la libérer du contingent et de l'individuel afin de céder la place à l'universel et au permanent. Ce qui fonde l'homologie ou l'accord des esprits.

Par ce procédé inductif, Socrate part des expériences personnelles et individuelles pour dégager des vérités universelles, puis de là il ironise, utilise une forme narquoise de dissimulation qui consiste à interroger en feignant l'ignorance ou « l'inscience ». Il n'adopte en effet jamais explicitement une position exhortative qui le laisserait apparaître comme fort de connaissances. Au contraire il se présente comme inférieur et donne l'impression de partager l'opinion de son répondant ; mais il lui demande alors un complément de son discours, comme s'il voulait montrer que celui-ci avait donné une réponse convaincante à la question posée. C'est ainsi que pour relancer le dialogue après le beau discours de Protagoras que nous avons déjà mentionné, Socrate lui dit :

l'intermédiaire d'interlocuteurs s'interrogeant et se répondant » cité par Yvon Belaval in « Introduction » à Platon, *Le Banquet*, trad. Robin, Gallimard, Paris, 1967.

¹¹⁶ Platon, *Protagoras*, *op. cit.*, p. 65-66.

¹¹⁷ Gadamer, *op. cit.*, p. 91.

« Maintenant donc, Protagoras, il n'y a qu'un détail qui me tient en peine ; je serai pleinement satisfait, si tu voulais y répondre¹¹⁸. » Ce faisant, Socrate veut simplement faire affleurer à la conscience de son interlocuteur que son discours est insatisfaisant, puisqu'il va en relever les contradictions et les inconséquences, en amenant l'interlocuteur à reconnaître une thèse dont les conséquences et les implications qu'il faut assumer sont à l'opposé de la sienne propre.

Ainsi, comme l'observe Gadamer, « Socrate développe en toute rigueur la logique de la thèse adverse jusqu'au point où il devient impossible au protagoniste d'en retenir les conséquences sous peine de heurter ouvertement l'opinion dominante, *a fortiori* la morale en cours. On ne saurait imaginer réfutation plus radicale : l'adversaire se voit réfuté au nom de présupposés objectifs dont il est lui-même partisan convaincu, et qui s'avère inconciliables avec sa propre thèse¹¹⁹. » Socrate, faisant toujours profession de ne rien savoir, le dialogue va s'achever sur la mise en évidence du non-savoir partagé ou plutôt sur la reconnaissance de la fragilité et de la « facticité » du savoir dont se prévalait son répondant. C'est ainsi que le dialogue se conclut par un « désarroi ironique¹²⁰. » Cependant, fidèle au principe que la prise de conscience de son ignorance est le commencement de la sagesse, cette ignorance commune affirmée ne sera que le préalable à l'acquisition du savoir. En effet, « l'égalité devant l'ignorance implique deux choses : elle pose conjointement la communauté du non-savoir et l'impératif commun d'acquérir un savoir ; elle met donc au jour une nécessité fondamentale : les interlocuteurs devront désormais s'appliquer à asseoir leur prétention au savoir sur des bases authentiquement légitimes¹²¹. » C'est en cet aspect, entre autres, que le dialogue socratique diffère de la simple éristique et constitue par le fait même, pour reprendre le mot de Châtelet, « le sol sur lequel va s'édifier la philosophie comme genre culturel spécifique¹²² ».

Après cette première étape du dialogue, Socrate en déploie une deuxième, dans laquelle il s'agit de trouver la solution à la question posée. Une fois encore, il ne la propose pas d'autorité ou de manière dogmatique. Dans le cadre de l'exercice dialectique, il aide son interlocuteur à la construire lui-même, par un effort ou un éveil à la réflexion¹²³. Il s'agit d'amener celui-ci, par la méthode de la progression par paliers successifs¹²⁴, à accoucher les idées contenues dans son

¹¹⁸ Platon, *Protagoras*, *ibid.*, p. 59.

¹¹⁹ Gadamer, *ibid.*, p. 99-100.

¹²⁰ *Ibid.*, p. 100.

¹²¹ *Ibid.*, p. 100-101.

¹²² François Châtelet, « Platon », in Châtelet F. (dir.), *La philosophie de Platon à Saint Thomas*, Marabout, Verviers, 1973, p. 37.

¹²³ Voir Victor Goldschmidt, « Les dialogues de Platon », *Structure et méthode dialectique*, Paris, PUF, 1988.

¹²⁴ Selon Goldschmidt, la démarche de l'esprit dialectique vers le vrai passe par les paliers que sont l'image, la définition, l'essence et la science. C'est même cette articulation progressive qui lui assure sa structure philosophique. *Ibid.*, P. 1-12.

âme : c'est la maïeutique. Il compare cet art à celui de sa mère, sage-femme et à celui de son père, sculpteur. Tandis que son père fait advenir/surgir les formes de la matière, sa mère aide les femmes à faire venir des enfants au monde. De la même manière, Socrate se fait accoucheur ; il aide en effet ses interlocuteurs à accoucher les vérités qu'ils portent. Aussi dit-il dans le *Théétète* :

« Mon art d'accoucheur comprend donc toutes les fonctions que remplissent les sages-femmes ; mais il diffère de leur en ce qu'il délivre des hommes et non des femmes et qu'il surveille leurs âmes en travail et non leurs corps. Mais le principal avantage de mon art, c'est qu'il rend capable de discerner à coup sûr si l'esprit du jeune enfant a une chimère et une fausseté, ou un fruit réel et vrai. J'ai d'ailleurs ceci de commun avec les sages-femmes que je suis stérile en matière de sagesse¹²⁵... ».

Par où l'on voit que le dialogue socratique ne s'en tient pas à sa première dimension qui consacre la vacuité des opinions, mais s'adosse à la nécessité de produire à terme un savoir vrai, c'est-à-dire que chacun des interlocuteurs soit disposé à fonder et à donner raison de toutes ses opinions et affirmations. Cette aspiration au savoir par l'entremise du dialogue définit la modalité suprême de l'existence humaine.

Sur quel principe repose alors la logique dialogique ? Sur quoi repose en effet la possibilité de l'entente ? Comment éviter que le dialogue ne se réduise à des monologues juxtaposés ? On a pu en effet observer que d'une certaine manière, le dialogue socratique gardait une dimension monologique, dans la mesure où Socrate est le maître du jeu, « le directeur d'études¹²⁶ ». Il feint l'ignorance, la modestie alors qu'en réalité, il détient le critère du vrai qu'il impose parfois, et de manière violente. C'est ainsi que las de lui résister dans sa volonté de mener jusqu'à sa fin la discussion dans *Le Gorgias*, Calliclès finit par s'écrier : « Quel tyran tu fais, Socrate ! Mais si tu m'en crois, tu laisseras tomber cette discussion, ou tu discuteras avec un autre que moi¹²⁷. »

Ainsi, le dialogue socratique apparaît par certains aspects comme une lutte violente contre l'entêtement du vulgaire, lutte contraignante aussi bien dans les arguments que Socrate oppose que dans son obstination à ne pas laisser son propos inachevé. C'est ainsi que lorsque Protagoras, sentant sa défaite prochaine, use de subterfuges, de ruse et se lance dans un long discours monologique, Socrate, prétextant une subite occupation lui dit : « [...] Comme j'ai certaine affaire qui ne me permettrait pas de rester pour entendre tes longues amplifications – il faut en effet que je me rende quelque part – je m'en vais, malgré le plaisir que j'aurai à t'entendre sur le sujet qui nous occupe¹²⁸. » Mais il est clair que cette technique n'est qu'une feinte, une manière de contraindre son interlocuteur à se prêter à son jeu.

¹²⁵ Platon, *Le Théétète*, trad. Chambry, Paris, Garnier Flammarion, 1967, p. 125.

¹²⁶ *Ibid.*, p. 16.

¹²⁷ Platon, *Le Gorgias*, trad. Chambry, Paris, Garnier Flammarion, 1967, p. 258.

¹²⁸ Platon, *Protagoras*, *op. cit.*, p. 66.

De la même manière, les prisonniers dans la caverne sont heureux et il faut user de la contrainte pour les libérer. Mais comment accepter que sa vie soit bouleversée sans résister ? « Dis-moi, Socrate, faut-il croire que tu parles sérieusement en ce moment, ou que tu badines ? Car, si tu parles sérieusement et si ce que tu dis est vrai, c'est de quoi renverser notre vie sociale, et nous faisons, ce me semble, le contraire de tout ce qu'il faudrait¹²⁹. » Comment en effet parvenir à ce que la logique dialogique fasse en sorte que l'individu en vienne à construire un dialogue qui lui permette de résoudre ses problèmes théoriques et pratiques sans mettre sa « vie sociale » en péril ? Est-il possible, dans le cadre du dialogue, de réduire la diversité des intérêts et des préférences pour fonder un discours universel ? Le problème se ramène à celui de la possibilité de se mettre d'accord ou sur la possibilité de l'entente.

C) Le dialogue : une forme de discours ordonne à la recherche de la vérité

Sur un plan strictement formel, le dialogue, on l'a vu, est une forme de discours dans laquelle chaque énoncé est déterminé dans sa structure à la fois par une mise en scène de la parole et une mise en commun du sens et de la valeur de référence¹³⁰. Dialoguer, c'est donc croiser deux voix dans une parole pour produire un sens commun, une cosignification. Cela veut dire que dès lors que l'on parle, on présuppose un interlocuteur qui écoute et de qui on espère une réponse verbale ou non. De sorte que lorsque l'on pense sans exprimer verbalement sa pensée, l'on a toujours en vue un « sujet virtuel » qui pourrait pénétrer et lire nos pensées, les comprendre. C'est en ce sens que Fabien Eboussi Boulaga note que « le dialogue déploie la relation « je-tu ». Tout découle de cette distinction. Le dialogue est la parole parlante, s'inventant dans l'interroger et le répondre. Il exprime la parole humaine en son essence ; elle est brisée par l'interlocution, l'alternance ; elle est profération et écoute tout ensemble. Parler, c'est s'entendre dire. Elle comprend deux rôles distincts, simultanés ou successifs, mais réversibles et intervertibles. Ce va-et-vient fait de la parole et du dialogue un "tissage", un "entrelacement" de mots, donation et réception tout en un et "œuvre commune" de l'une et de l'autre jointes à la réversibilité et à l'interversion des positions et des rôles¹³¹. »

Selon Gadamer, l'entente dans le dialogue ne repose pas forcément sur l'accord sur la chose dont on parle, mais consiste bien en ce que le locuteur se manifeste soi-même à l'autre dans et à travers le discours qu'il soutient sur elle. Mais il existe aussi une possibilité que l'entente porte sur l'objet de la discussion ; celle-ci présuppose la disponibilité commune à l'égard du questionnement, et la

¹²⁹ Platon, *Le Gorgias*, *Ibid.* p. 222.

¹³⁰ Voir Françoise Armengaud in *Dictionnaire de la philosophie*, *op. cit.*

¹³¹ Fabien Eboussi Boulaga, « Le mythe du dialogue. Essai sur le mythe et le dialogue chez Platon comme formes du discours », in *Maât, African Philosophical Review*, 2^e année, n° 2 janvier 2000, p. 114.

volonté commune de parvenir à un accord de fond ; ceci n'est possible que si les protagonistes du dialogue acceptent l'idée de progresser l'un grâce à l'autre dans son investigation subjective. Les protagonistes partagent – en effet – la commune

« compréhension préalable de l'étant concerné, et en abordant cet étant pour en mettre au jour les fondements, il entend fonder en raison cette compréhension même. Cette prétention se révélera légitime ou non selon que la compréhension de la chose aura trouvé véritablement son fondement dans la raison invoquée par celui qui parle, le tout étant finalement de savoir si la chose a été abordée sous l'aspect qui justifie, nécessairement et invariablement, la compréhension qu'on avait d'elle au préalable. Or, cette question se décide dans le dialogue avec l'approbation ou l'objection de l'interlocuteur, c'est-à-dire précisément au moment où l'on soumet ses assertions à l'appréciation de l'autre, afin qu'il y réponde¹³². »

Il apparaît donc que la pertinence du dialogue comme possibilité de fonder l'entente réside dans la confiance que l'on témoigne au partenaire et à ses objections pour être le guide de la recherche. De ce point de vue, le désaccord ou la mésentente à l'issue du dialogue, sans être un résultat probant, est cependant une possibilité admise qui montre que le chemin reste à parcourir et que l'effort pour s'entendre n'a pas encore abouti, ce qui laisse la porte ouverte à une renégociation du dialogue en vue de la recherche de la concordance des vues. Mais cette possibilité de ne point être d'accord ou du désaccord exprime aussi la réalité et l'irréductibilité de la différence, entendue comme accord sur le désaccord ou comme accord sur la possibilité, à l'issue du dialogue, de ne point trouver de terrain d'entente. On peut donc dire que le fondement du dialogue, c'est la possibilité de l'entente objective, une entente de fond sur la chose, c'est-à-dire la capacité des interlocuteurs à écouter les raisons de l'interlocuteur et à fonder leurs propres arguments en raison, ou bien une entente objective sur la possibilité du désaccord sans que pour cela l'autre ne soit fondamentalement inquiété sur ses positions, à la condition expresse que celles-ci soient fondées en raison. Cela inclut aussi la possibilité de ne pas s'entendre, ou plutôt que des opinions divergentes fondées en raison prévalent, que l'interlocuteur refuse l'adhésion et surtout, justifie son désaccord¹³³.

Finalement, la possibilité de l'entente dialogique repose sur l'idée que chacun des interlocuteurs est disposé, sans restriction, à justifier ses prises de position. De la sorte, le dialogue structure le vivre ensemble dans la mesure où il se décline comme une modalité du rapport à l'autre. Il pose que les interlocuteurs,

¹³² Gadamer, *op. cit.* p. 75, nous soulignons.

¹³³ Cette structure dialogique rend possible un dialogue sans interlocuteurs distincts. En effet, dans le cadre de la dialectique qui est la science des discours par lesquels on réfute ou prouve par interrogations et réponses, il est possible, même sans interlocuteurs, d'avancer dans la recherche de la vérité. De fait comme le dit Gadamer, même la pensée non articulée est parole, à la différence que le locuteur est en même temps celui à qui la parole s'adresse. Dans ce contexte, le locuteur doit se dédoubler pour aborder son discours d'un point de vue critique pour le confirmer ou l'infirmer. Pour y parvenir, il est nécessaire de prendre ses distances réflexives vis-à-vis de son propre discours en imaginant les objections d'un éventuel protagoniste qui ferait des objections authentiques.

citoyens de la cité, sont des partenaires sociaux égaux en droit qui refusent la violence et l'intimidation comme mode d'imposition de la preuve, pour y substituer l'ordre de la discussion et du débat, c'est-à-dire l'ordre de l'égalité de tous dans la recherche de la vérité. Ainsi, par ce ressort du dialogue, l'exercice philosophique est le mouvement inquiet de la réflexion qui recherche la vérité, mouvement qui suppose un échange d'idées entre partenaires placés à égalité de droit et qui s'affrontent publiquement. La pensée philosophique avec le dialogue socratique trouve ainsi son lieu de vérité dans l'épreuve sociale de la discussion, seule voie d'accès à la lumière de la vérité.

C'est en cela que les dialogues de Platon peuvent être considérés comme un des déterminants de la culture occidentale, puisqu'on y « voit des citoyens qui cherchent la meilleure ligne de conduite à adopter ; ces citoyens ne sont pas simplement engagés dans des considérations philosophiques, encore moins dans des bavardages¹³⁴. » Ainsi, *le dialogue rappelle à chaque instant la racine de l'identité humaine et sociale, et donc appelle à expérimenter un des principes fondamentaux qui président à la construction d'une véritable culture du dialogue à savoir que, face aux problèmes il faut se mettre ensemble pour trouver les solutions, plutôt que de les combattre, de se combattre ou de les fuir*. Il est donc clair que contrairement à ce que pensait Hegel, la guerre ne résout pas les conflits. Elle retarde et remet simplement à plus tard leur résolution. Plus précisément, les dialogues de Platon nous enseignent, le moyen de parvenir au *vrai* bien, et permettent en même temps de contribuer au bien de la cité. C'est le refus d'entendre ces enseignements de la philosophie légués par Socrate/Platon à la postérité qui conduit aux guerres.

Implémenter le dialogue

Si le dialogue est donc une forme de discours¹³⁵, il n'est pas que cela, il ne s'y réduit pas ; s'il doit être cultivé en tant que valeur, s'il doit se décliner comme un déterminant de la culture et comme un élément qui structure le vivre ensemble, comment précisément l'implémenter au plan social aujourd'hui ? S'il est vrai, comme le souligne encore Bernard Suzanne, que nous vivons dans un monde qui ressemble par plus d'un trait à celui de Platon, un monde qui, pour ne prendre que deux exemples parmi le plus significatifs, partage avec le sien un culte quasi-religieux de la démocratie et une mesure du succès qui s'appuie sur la seule réussite matérielle et financière, comment donc intégrer le dialogue en tant qu'élément structurant les processus de prises de décisions qui engagent le destin de sociétés entières tout en évitant d'en faire ce que Levinas appelle « un

¹³⁴ Bernard Suzanne, *Platon et ses dialogues*, consulté sur [<http://plato-dialogues.org/fr/plato.htm>], première publication le 16 mai 1996 (anglais) ; le 29 novembre 1997 (français) – Dernière mise à jour le 30 septembre 2001.

¹³⁵ Eboussi Boulaga, *op. cit.*

dialogue de l'immanence¹³⁶ », c'est-à-dire un dialogue qui a pour seul objet de parvenir à une socialité caractérisée par une unité des consciences desquelles toute altérité serait supprimée ?

A) la thèse de Levinas

Le dialogue peut apparaître comme un outil et un instrument au service de la paix. En effet, dans un contexte de conflits et de guerre, on entend bien souvent appeler à la nécessité du dialogue pour éradiquer les conflits ou pour résoudre les différends. Nous avons vu que la logique dialogique repose sur la disposition des interlocuteurs à justifier leurs prises de position, de sorte que le dialogue se décline finalement comme ce qui structure le rapport à l'autre. Ceci suppose que l'autre soit reconnu dans son altérité radicale et dans son identité irréductible. Dans le dialogue qui vise à réinstaurer la paix dans un contexte de conflit, il est nécessaire d'accepter et d'accueillir l'autre dans sa différence spécifique. Précisément, Emmanuel Levinas nous montre qu'il y a un écart entre autrui et moi, écart qu'il faut prendre en compte pour que le dialogue soit vrai et sincère. Dans cette perspective, tout échange de parole, tout langage est « une façon de se découvrir, de se livrer, une façon pour le Je de se mettre à la disposition du Tu, [puisque] ce qu'on dit, le contenu communiqué n'est possible que grâce à ce face à face où autrui compte avant même d'être connu¹³⁷ ».

Ainsi, chez Levinas, le dialogue ne consiste pas à discuter avec l'autre pour seulement défendre ses intérêts à soi, il est ouverture à autrui et, par ce biais, a un sens éthique : « le sens éthique d'une telle exposition à autrui, qui est l'intention de faire signe, et même la signifiante du signe est dès maintenant visible. L'intrigue de la proximité et de la communication n'est pas une modalité de la connaissance. Ce déverrouillement de la communication irréductible à la circulation d'information qui le suppose, s'accomplit dans le dire. »¹³⁸ Cela signifie que pour dialoguer avec autrui, je dois pouvoir le rencontrer et me laisser rencontrer par lui en me libérant de tout préjugé et de tout *a priori* sur lui : « le sujet dans le Dire s'approche du prochain en s'ex-primant, au sens littéral du terme, en s'expulsant hors du lieu, n'habitant plus, ne foulant aucun sol. Le Dire découvre, au-delà de la nudité, ce qu'il peut y avoir de dissimulation sous l'exposition d'une peau mise à nu¹³⁹ ». Autrement dit, il faut éviter dans tout processus dialogal, de statifier l'autre, de l'enfermer dans un pré-jugé qui fausserait le dialogue.

Dans *De Dieu qui vient à l'idée*, Levinas dénonce ce qu'il appelle le dialogue de l'immanence et insiste sur cette condition première du dialogue qui n'est pas

¹³⁶ E. Levinas, *De Dieu, qui vient à l'idée*, Vrin, 1982, p. 124

¹³⁷ E. Levinas, *Difficile liberté. Essai sur le judaïsme*, Paris, Albin Michel, 1963, p. 21.

¹³⁸ E. Levinas, *Autrement qu'être ou au delà de l'essence*, Paris, Biblio-Essai 1991, p. 82.

¹³⁹ *Ibidem*, p. 83.

seulement le « discours que les hommes face à face tiennent entre eux, s'interpellant et échangeant énoncés et objections, questions et réponses¹⁴⁰ », encore moins cet entretien au cours duquel les uns essaient d'entrer dans la pensée des autres pour imposer leurs raisons, ou plus exactement un simple moyen de convaincre. Ce type de dialogue est pour Levinas une recherche de domination, une manière de manipulation de l'autre à partir des connaissances que l'on a sur lui, de son espace et de son environnement. Ici, on ne cherche qu'à piéger l'autre à travers toutes « les tentations de la rhétorique trompeuse, de la publicité et de la propagande¹⁴¹ ». Le dialogue authentique et vrai n'est pas forcément cette injonction au dialogue que pratiquent les politiques et qui consiste simplement en une négociation avec l'autre, négociation qui consacre l'unité des consciences qui rentrent dans la même pensée et supprime toute altérité : « c'est le fameux dialogue appelé à arrêter la violence en ramenant les interlocuteurs à la raison, installant la paix dans l'unanimité, supprimant la proximité dans la coïncidence¹⁴². » Il consacre la dictature de la Raison unique qui n'a plus qu'à se communiquer, après son dialogue avec elle-même. C'est un échange qui en fin de compte tient dans une seule âme, dans une seule conscience et qui par suite pose autrui comme objet et comme chose.

Pour Levinas, le dialogue véritable passe par une reprise à nouveau frais, de la réflexion sur le langage et la socialité, qui montre que ces catégories ne sont plus réductibles. C'est ainsi qu'il affirme que dans le dialogue véritable, se creuse la distance absolue entre les interlocuteurs séparés par le secret indicible de leur intimité. En effet, chacun est unique en son genre, sans aucun domaine et sans aucune mesure pour une quelconque coïncidence. De sorte que le dialogue qui conduit à la paix est celui qui transcende cette distance sans la supprimer, sans la récupérer comme le regard qui parcourt en la comprenant, en l'englobant, la distance qui le sépare d'un objet du monde.

En d'autres termes, dialoguer, ce n'est pas abolir la distance ou aplanir totalement les différends, mais échanger des valeurs dans le respect mutuel des différences, possibilité de rencontrer l'autre comme autre. Chez Levinas, le dialogue se décline donc non pas seulement comme un échec de la connaissance de l'un par l'autre, de la synthèse de leur coïncidence et de leur identification. Il révèle aussi comme une différence radicale, « le surplus ou le *mieux* d'un au-delà de soi, le surplus et le mieux de la *proximité* du prochain, "meilleure" que la coïncidence avec soi et cela en dépit ou à cause de la différence qui les sépare »¹⁴³. Par où le dialogue ouvre à la transcendance, à la non-indifférence à l'autre, et débouche sur un sentiment « dés-inter-essé » qu'on peut appeler amour et ressemblance avec l'Amour.

¹⁴⁰ E. Levinas, *De Dieu qui vient à l'idée*, op cit., p. 211.

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 217.

¹⁴² *Ibid.*

¹⁴³ *Ibid.*, p. 224.

B) La palabre africaine : un espace public de discussion et de dialogue

Le mot palabre dérive de l'espagnol *palabra*, et désigne une discussion prolongée, une conversation longue et oiseuse. Selon Thierno Mbah, cette conception dévalorisante émane du contexte colonial où la palabre était une sorte de concertation où siégeaient le commandant européen et le chef noir ; celle-ci consistait en un débat coutumier long, complexe et souvent incohérent et contradictoire, du fait du recours nécessaire à un interprète, dont la connaissance de la langue européenne était approximative¹⁴⁴.

Mais dans les tribus africaines, la palabre renvoie à une assemblée au cours de laquelle on aborde les sujets concernant la vie de la communauté, et où on négocie tous les conflits pouvant survenir dans le cadre de l'existence collective. Il s'agit d'un débat franc, ouvert, d'un dialogue dont la finalité est la pacification des rapports sociaux par la réduction de la violence. Comme le dit Atangana, c'est « la réduction d'un conflit par le langage, la violence prise humainement dans la discussion¹⁴⁵ ». Son but est donc d'« apaiser les esprits » ; en effet, elle sert d'espace de débats contradictoires, d'expression d'avis, de conseils, de déploiement de mécanismes divers de dissuasion et d'arbitrage ; c'est ainsi que la palabre, tout au long des siècles, est apparue comme le cadre idoine de résolution des conflits en Afrique noire. Ce faisant, elle permet au groupe social de « mettre en perspective ses références, de se réimprégner de certaines valeurs et interdits, et en même temps d'en mesurer les limites¹⁴⁶ ».

La palabre est donc toujours un débat public, qui se tient en un lieu symbolique, très souvent sous un arbre dénommé « l'arbre à palabres¹⁴⁷ », qui symbolise « l'enracinement », le dépassement du « conflit par le vivre en commun¹⁴⁸ ». En tant qu'elle est « la violence prise humainement dans la discussion¹⁴⁹ », la palabre donne à tous les participants le droit de prendre la parole. Le principe est « parle ou crève », en sorte qu'elle apparaît comme une logothérapie dont le but avéré est de briser le cercle infernal de la violence et de la contre-violence afin de rétablir l'harmonie et la paix. C'est pourquoi la confrontation verbale est totale entre les parties. En effet, selon les cas, la famille, le clan, le village en entier y est invité ; y prendre part en tant que protagoniste, c'est déjà « un engagement implicite à renoncer à la violence et à consentir d'avance à la conciliation... pour les autres, leur présence signifie participation effective à

¹⁴⁴ T. Bah, « Les mécanismes traditionnels de prévention et de résolution des conflits en Afrique noire » disponible sur <<http://www.unesco.org/cpp/publications/mecanismes/edbah.htm>>.

¹⁴⁵ B. Atangana, « Actualité de la palabre ? », in *Études*, Paris, avril 1966, p. 461.

¹⁴⁶ Octave Nicoue Broohm, « De la gestion traditionnelle à la gestion moderne des conflits : repenser les pratiques africaines », in *Éthiopiennes* N° 72, sept. 2004.

¹⁴⁷ Le lieu de la palabre peut aussi être la maison du chef, celle du plus âgé du clan ou du lignage, ou encore un lieu neutre, frontalier entre deux tribus.

¹⁴⁸ Jean-Godefroy Bidima, *La palabre, une juridiction de la parole*, Paris, éd. Michalon, 1997, p. 13.

¹⁴⁹ B. Atangana, *op. cit.*

toutes les phases de la recherche de la meilleure solution, ratification du verdict, responsabilité vis-à-vis de son respect¹⁵⁰. »

Au-delà de son caractère verbal, la palabre est une juridiction diversement composée : les membres sont soit de famille royale, soit les champions issus des épreuves initiatiques, soit les plus âgés d'une classe d'âge, soit encore les chefs de famille ou le souverain lui-même en cas d'affaire grave. Cette « juridiction de la parole »¹⁵¹ dont la compétence peut être géographique ou liée au système de parenté, a pour objectif de conduire à une décision unanime, et c'est bien pourquoi la recherche de la vérité y tient une place très importante, mais pas prépondérante puisque celle-ci peut, en fonction des circonstances, être sacrifiée au profit de la paix. Ainsi, les communautés engagées mettent un grand soin à rechercher l'information juste, au besoin en mettant sur pied des techniques rigoureuses et infaillibles, mais toujours guidées par le souci d'éviter l'arbitraire¹⁵².

La sentence rendue se veut juste et pour y parvenir, elle doit s'activer à réparer, à compenser et à éviter que la sanction du coupable soit une peine-vengeance ou une peine-châtiment ; loin d'être vindicative, c'est plutôt d'une peine curative qu'il s'agit, celle-ci visant à rétablir l'équilibre rompu par la faute. Cet équilibre se refait par le jeu de la parole qui discute, promet et engage : elle est prononcée après délibération soit par le jury, soit par le chef, soit par un juge rhéteur, soit encore par « un grand rhéteur appartenant à la classe d'âge des plus âgés du lignage¹⁵³. » Bidima observe que les sanctions peuvent être des dommages et intérêts, une amende, une mise en esclavage, ou des sanctions psychologiques comme la honte, la vengeance des dieux ou l'exil chez les oncles maternels, mais rarement la peine de mort. Ainsi, la sanction change le statut du condamné, mais ne l'exclut pas. Ce qui fait dire à Eboussi que la palabre est précieuse parce qu'elle se « soucie de l'unanimité, et de la réintégration plutôt que de l'exclusion et du rejet, parce qu'en effet elle effectue l'ordre symbolique qui, moyennant une dépense de parole, fait l'économie de la violence et de la peur. Elle brise le cercle vicieux ou la spirale infinie de la violence et de la contre violence, de la répression et de la révolte¹⁵⁴. » En effet, le souci primordial à l'issue d'une palabre est la réintégration du fautif, la reconstruction de la relation brisée et surtout la construction de la paix et le maintien du lien social. C'est dans cette perspective que plaignant et coupable doivent partager le repas de la réconciliation après avoir tous les deux demandé pardon à l'assistance. De plus tout ne finit pas avec l'audience ; « quelques membres de la classe d'âge des plaignants et des accusés sont désignés pour

¹⁵⁰ Eboussi Boulaga, *Les conférences nationales en Afrique noire, une affaire à suivre*, Paris, Karthala, 1993, p. 154.

¹⁵¹ J-G Bidima, *op. cit.*

¹⁵² Sur ces techniques de preuve et de recherche de la vérité, voir Bidima, *op. cit.*, p. 11-24.

¹⁵³ J-G Bidima, *op. cit.*, p. 18.

¹⁵⁴ Eboussi Boulaga, *ibid.* p. 155-156.

vérifier si la paix existe effectivement¹⁵⁵ ». C'est ici que se dégage la particularité de la palabre dans la mesure où la parole est utilisée pour induire un changement de comportement, pour aboutir à la paix et au consensus en évitant les déchirures et les tiraillements dans la communauté. Le problème important d'ordre épistémologique qui se pose est celui de savoir si dans la construction d'une authentique culture du dialogue cette technique de mise en scène de la parole peut être d'une quelconque utilité. En d'autres termes, dans quelle mesure la palabre peut-elle être opératoire dans le contexte actuel, marqué par l'incursion d'éléments de modernité ? Comment travailler à redynamiser une telle conception de manière à en faire une référence valable, universellement reconnue et acceptée, et qui comme le dialogue platonicien puisse structurer le vivre en commun ?

C) Palabre et culture du dialogue

Selon certains auteurs, la palabre pourrait en effet être mise à contribution dans la transition de l'Afrique vers la modernité, à la condition qu'elle s'ouvre d'avantage aux femmes et aux enfants¹⁵⁶. Selon Pierre Pradervand, en effet,

« La tradition africaine de la palabre, [...] est une forme fondamentalement démocratique de débat au cours duquel on discute jusqu'à ce que le groupe trouve un consensus qui fasse l'unanimité. Le consensus solidifie et unit le groupe par le fait même qu'on a auparavant permis à toutes les opinions de s'exprimer. Il n'y a jamais de vote dans la tradition africaine, ce dernier impliquant en général une minorité qui se sent frustrée¹⁵⁷ ».

Cela signifie que la palabre est un instrument qui privilégie la concorde, l'harmonie et se décline comme le lieu où les conflits se règlent par le dialogue et la discussion. Cela montre que si les rapports humains reposent sur la différence, la palabre, par le dialogue structurel qu'elle instaure met sur pied une dialectique de différence et de dépassement de cette différence en créant par ce fait une société qui fonctionne sur le mode d'une démocratie participative et pluraliste.

Ces rapports de différences, on peut les observer dans la présence de différentes structures, catégories ou fonctions sociales qui exposent et règlent publiquement leurs problèmes en tant que membres de la société. Chacune d'elles constitue une différence pour l'autre, mais lorsqu'un conflit oppose deux membres c'est toutes les autres catégories ou structures qui se sentent concernées. Il s'ensuit que la palabre donne à chaque groupe d'exprimer son opinion, et malgré les différences, de s'appréhender comme membres d'une même communauté. Pour dépasser ces différences, la palabre « s'actualise par touches et retouches répétées, par des avancées progressives, susceptibles d'être

¹⁵⁵ J-G Bidima, *op. cit.*, p. 21.

¹⁵⁶ Jasmina Sopova, « Arbres à palabres et systèmes occidentaux », disponible sur <http://www.unesco.org/courier/1999_05/fr/signes/txt2.htm>.

¹⁵⁷ Pierre Pradervand, *Une Afrique en marche*. Plon, 1989.

remises en questions, le cas échéant, par des reculs ou des arrêts momentanés et successifs, jusqu'à ce que l'intérêt et le destin de la communauté commandent que les parties et les acteurs s'engagent en fin de compte, sur la voie d'une polyphonie de tons consensuels d'abord, sur celle d'une symphonie mélodieuse et harmonieuse ensuite, où la pluralité et la diversité des tons discordants n'ont aucune peine à se rapprocher et à se fondre à la faveur et en vue d'un compromis dynamique, juste et durable¹⁵⁸ ».

Par cette volonté clairement affirmée de dépasser les différences, la palabre apparaît alors non comme une démocratie de confrontation violente ou de contestation, mais plutôt comme un mode de vie et d'action qui repose sur l'intercommunication, le dialogue, l'intercompréhension, la confiance, la solidarité et la patience. C'est donc une démocratie de participation, de consensus et de réconciliation. C'est dans ce sens que Ndjimbi-Tshindé, affirme :

« La palabre africaine est une forme juridique institutionnelle de gouvernement unissant harmonieusement la démocratie directe, la démocratie représentative et l'oligarchie, les meilleurs systèmes politiques que l'histoire ait connu jusqu'aujourd'hui. Aussi pour être juste à l'égard de l'Afrique et être scientifiquement objectif, il faut redéfinir ce mot pour qu'il retrouve sa vraie valeur. »

Sous ce rapport, on peut voir dans les conférences nationales souveraines qui ont eu cours en Afrique dans les années quatre-vingt-dix, comme une réinvention de la palabre africaine dans un contexte de modernité. On y a en effet vu à l'œuvre la même logothérapie, et la même volonté d'aboutir à un consensus. Si pour certains, les conférences nationales furent un échec, il reste qu'elles ont été à un moment historique donné, un cadre privilégié de réflexion et de débats pour fonder un nouveau contrat social et politique, apte à préserver la paix et à favoriser le développement. C'est donc à juste titre qu'Eboussi Boulaga écrit :

« Les conférences nationales sont apparues comme la révélation d'un nouvel esprit, une fusée fulgurante, un signal lumineux que nous lançait l'avenir. Nous avons cru y voir un événement politique et philosophique des plus considérables de notre histoire consciente, "destinal" le plus "épocal". Nous y avons pressenti une fécondité susceptible de bouleverser le champ de nos connaissances en les dotant de l'architecture qui leur faisait défaut pour avoir sens, c'est-à-dire, tout à la fois une vocation et une valeur. Nous nous devons "de la saluer et de la reconnaître, tandis que d'autres, qui s'y opposent en vain, restent attachés au passé"^{159 160} ».

Si l'on s'accorde à ne pas voir dans ces assises de simples défoulements verbaux ou de téméraires déballages, on peut se rendre compte que les conférences nationales, en implémentant dans un contexte moderne la palabre, ont donné à certains peuples l'occasion d'une « prise de parole¹⁶¹ » effective. Ce faisant, elles

¹⁵⁸ I. Nguema, « Violence et paix civile en Afrique », in *Cahiers*, Paris, Présence africaine, p. 302.

¹⁵⁹ Hegel, cité par Joachim Ritter in *Hegel et la révolution française*, Beauchesne, Paris, 1970, p. 33.

¹⁶⁰ Eboussi Boulaga, *Les conférences nationales en Afrique noire, op. cit.*, p. 9.

¹⁶¹ Michel de Certeau, *La prise de parole*, Seuil, Paris, 1994.

leur ont fourni la possibilité de prendre un temps d'arrêt, d'observer une pause pour dire, dans une perspective cathartique, les histoires de souffrances afin de pouvoir s'en détourner, les abandonner et les quitter et au besoin, en faire le point de départ d'une éventuelle refondation ou reconstruction, d'une institution d'un nouveau contrat social. Par où l'on voit que le dialogue, lorsqu'il n'est pas imposé par le plus fort, peut se normaliser dans le cadre d'assemblée telle que celle de la palabre ; d'où la nécessité de construire une culture normative du dialogue. Comme le disait en effet le dalaï-lama,

« Dans les sociétés humaines il y aura toujours des différences de vues et d'intérêts. Mais la réalité aujourd'hui est que nous sommes tous interdépendants et avons à coexister sur cette petite planète. Par conséquent, la seule façon sensible et intelligente de résoudre différences et conflits d'intérêts, que ce soit entre individus ou entre nations, c'est le dialogue. La promotion d'une culture de dialogue et de non-violence pour le futur de l'espèce humaine est donc une tâche importante de la communauté internationale¹⁶². »

La philosophie, en tant qu'elle constitue un dialogue, et l'institution d'espace public de dialogue et de discussion sur le modèle de la palabre africaine, peuvent servir de banc d'essai pour cette tâche.

Bibliographie

- ATANGANA, B., « Actualité de la palabre ? », in *Études, Paris*, avril 1966.
- BAH, T., « Les mécanismes traditionnels de prévention et de résolution des conflits en Afrique noire » disponible sur [<http://www.unesco.org/cpp/publications/mecanismes/edbah.htm>].
- BALIBAR, E. et MACHEREY, P., « Dialectique », in *Dictionnaire de la philosophie*, Encyclopædia universalis/Albin Michel, Paris.
- BERNARD, Suzanne, *Platon et ses dialogues*, consulté sur [<http://plato-dialogues.org/fr/plato.htm>], première publication le 16 mai 1996 (anglais) ; le 29 novembre 1997 (français). Dernière mise à jour le 30 septembre 2001.
- BIDIMA, J.-G., *La palabre, une juridiction de la parole*, Michalon, Paris, 1997.
- BREHIER, E., *Histoire de la philosophie*, t. I, « Antiquité et Moyen Âge », coll. « Quadrige », PUF, Paris, 1985.
- CASSIN, B., *Le Plaisir de parler*, éd. de Minuit, Paris, 1986. « Du faux ou du mensonge à la fiction », in *Le Plaisir de parler*, éd. de Minuit, Paris, 1986.

¹⁶² “In human societies there will always be differences of views and interests. But the reality today is that we are all interdependent and have to co-exist on this small planet. Therefore, the only sensible and intelligent way of resolving differences and clashes of interests, whether between individuals or nations, is through dialogue. The promotion of a culture of dialogue and non-violence for the future of mankind is thus an important task of the international community.” Sa Sainteté le dalaï-lama, dans son discours à la conférence "Forum 2000", Prague, République tchèque, 4 septembre 1997.

- CHATELET, F., (dir), *La philosophie de Platon à saint Thomas*, Marabout, Verviers, 1973.
- EBOUSSI BOULAGA, F., « Le mythe du dialogue : Essai sur le mythe et le dialogue chez Platon comme formes du discours », in *Maât, African Philosophical Review*, 2^e année, n° 2 janvier 2000. Les conférences nationales en Afrique noire, une affaire à suivre, Karthala, Paris, 1993.
- GADAMER, H. G., *L'éthique dialectique de Platon, Interprétation phénoménologique du Philèbe*, Actes du Sud, 1994.
- GOLDSCHMIDT, V., *Les dialogues de Platon, Structure et méthode dialectique*, Paris, PUF, 1988.
- KOFMAN, Sarah, *Comment s'en sortir*, Galilée, Paris, 1983.
- LAUFER, R., « Système de légitimité, marketing et sophistique », in Cassin, B., *Le Plaisir de parler*, éd. de Minuit, Paris, 1986.
- PLATON, *Protagoras*, trad. Chambry, Garnier Flammarion, Paris, 1967.
- PLATON, *Apologie de Socrate*, trad. Claude Chrétien, Hatier, Paris, 1993
- PLATON, *Le Banquet*, trad. Robin, Gallimard, Paris, 1967.
- PLATON, *Le Gorgias*, trad. Chambry, Garnier Flammarion, Paris, 1967.
- PLATON, *Le Menexène*, trad. Chambry, Garnier Flammarion, Paris, 1967.
- PLATON, *Le Menon*, trad. Chambry, Garnier Flammarion, Paris, 1967.
- PLATON, *Le Sophiste*, trad. Chambry, Garnier Flammarion, Paris, 1967.
- PLATON, *Le Théétète*, trad. Chambry, Paris, Garnier Flammarion, 1967.
- LEVINAS, E., *De Dieu, qui vient à l'idée*, Vrin, Paris, 1982.
- LEVINAS, E., *Difficile liberté. Essai sur le judaïsme*, Albin Michel, Paris, 1963.
- LEVINAS, E., *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Paris, Biblio-Essai 1991.
- MICHEL DE CERTEAU, *La Prise de parole*, Seuil, Paris, 1994.
- NGUEMA, I., « Violence et paix civile en Afrique », in *Cahiers, Présence africaine*, Paris.
- NICOUE BROOCHM, O., « De la gestion traditionnelle à la gestion moderne des conflits : repenser les pratiques africaines », in *Éthiopiennes*, n° 72, sept. 2004.
- PRADERVAND, P., *Une Afrique en marche*, Plon, Paris, 1989.
- ROBIN, Léon, *La pensée grecque et les origines de l'esprit scientifique*, Albin Michel, Paris, 1973.
- SOPOVA, J., « Arbres à palabres et systèmes occidentaux », disponible sur [http://www.unesco.org/courier/1999_05/fr/signes/txt2.htm].
- THONNARD, F.-J., *Précis d'histoire de la philosophie*, Tournai, Paris, 1937.
- VOILQUIN, J., *Penseurs grecs avant Socrate, de Thalès à Prodicos*, Garnier Flammarion, Paris, 1964.

CAUSER ET DISCUTER SUR LE BIEN

REMARQUES SUR LE *PHILÈBE*

Alfonso CORREA-MOTTA
Universidad Nacional de Colombia

Je voudrais examiner ici la colonne vertébrale du *Philèbe*, c'est-à-dire l'ensemble de questions et de problèmes qui, d'un point de vue dramatique, jalonnent ce texte aussi difficile que passionnant. Ce faisant, je cherche à atteindre deux buts différents mais complémentaires. Premièrement, je voudrais caractériser d'un point de vue argumentatif ces questions et ces problèmes. Pour ce faire, je me servirai d'un appareil que, vraisemblablement, le Platon du *Philèbe* était en mesure de connaître¹⁶³. J'appellerai en effet à une série de distinctions qu'on trouve dans les *Topiques* d'Aristote. Deuxièmement, cette caractérisation va me permettre de mettre en question un consensus interprétatif. Toute la littérature que j'ai pu consulter assume en effet que la colonne vertébrale du dialogue est composée uniquement par une série de disputes, dans lesquelles s'affrontent deux positions antagoniques et qui, étant donné le contexte dialectique dans lequel elles ont lieu, produisent nécessairement des gagnants et des perdants. Je pense – quant à moi – que cette vision des choses est partielle et qu'on peut trouver aussi dans le *Philèbe* certaines causettes amicales, basées sur des accords explicites et qui ne reflètent aucune animosité. Puisque ces causettes, tout autant que ces disputes, ont pour objet le bien, ce que je vous propose alors c'est d'examiner ce que veut dire, dans le *Philèbe*, causer et discuter sur bien.

¹⁶³ Je ne prétends pas que Platon avait lu ou aidé à rédiger les *Topiques*, mais c'est un fait bien connu que le gros de cet ouvrage a été écrit pendant qu'Aristote faisait partie de l'Académie, d'une part, et que, d'autre part, on trouve ici et là des traces de ce fait tant dans les *Topiques* que dans le corpus platonicien (cf. Hambruch, Brunschwig, Tarán, etc.). Puisque le *Philèbe* lui-même est un dialogue tardif (cf. Diès, Frede, etc.), il me semble entièrement viable de rapprocher ces deux ouvrages. Ce rapprochement, par ailleurs, me semblerait pertinent, même si aucune raison historique, comme celle que je viens de présenter, le validait.

La conversation dans les coulisses

Le *Philèbe* s'ouvre avec le résumé d'une conversation à laquelle nous, lecteurs, n'avons pas assisté. On assume normalement que cette conversation est une discussion où deux thèses, l'une « hédoniste » l'autre « intellectualiste », s'affrontent. Or, si l'on examine attentivement le résumé et ses suites immédiates, l'on décèlera, d'une part, non pas deux mais trois propositions ; d'autre part, on verra l'intellectualisme y apparaître, mais pas forcément l'hédonisme ; et, finalement, l'affrontement supposé aura tendance à se dissiper. Deux éléments textuels appuient ce diagnostic. D'abord, naturellement, le contenu du résumé. Ensuite, la façon dont Socrate introduit, quelques lignes après, une nouvelle discussion, ainsi que le contenu de celle-ci. Examinons d'abord le résumé¹⁶⁴.

D'après Socrate, Philèbe soutenait « qu'éprouver de la jouissance, du plaisir, de l'agrément et tout ce qui coïncide avec ce genre est bon pour tout être vivant¹⁶⁵. Par la façon même dont cette proposition est formulée, elle doit être interprétée comme une simple constatation (« tout être vivant cherche le plaisir »). Je ne vois pas, d'emblée du moins, l'ambiguïté que Dorothea Frede suggère à son égard. D'après cette interprète, en effet, on pourrait *aussi* prendre cette proposition comme une formulation normative ; elle serait donc en train de véhiculer *aussi* l'idée d'après laquelle tout être vivant *doit* chercher le plaisir¹⁶⁶.

Je n'y vois pas non plus d'emblée, sauf en altérant le texte, la formulation d'un hédonisme extrême d'après lequel le seul bien, pour tout être vivant en incluant l'homme, serait le plaisir et les affections du même genre. Qui plus est, puisque par « hédonisme » on entend souvent une position qui assimile bien et plaisir pour les humains, je me demande si cette proposition pourrait nous permettre de qualifier d'hédoniste la position de Philèbe. Elle est compatible, on le sait, avec ce genre de postures ; mais elle pourrait l'être aussi avec bien d'autres postures très différentes. En fait, elle donnera lieu, quelques lignes après, à une position hédoniste ainsi définie. Mais puisque la question n'est pas de savoir à quoi elle donnera lieu ou avec quoi elle est compatible, mais de reconstituer la conversation à laquelle nous, lecteurs, n'avons pas assisté, je pense qu'il vaut mieux marquer les différences.

§ 4. Ces différences sont d'autant plus importantes qu'elles donnent lieu à des exigences argumentatives elles-mêmes différentes. Un Philèbe bien moins

¹⁶⁴ C'est le passage 11 a1 – c4 que j'examinerai dans cette première section.

¹⁶⁵ Je voudrais distinguer ici (contrairement à ce que, me semble-t-il, font couramment les interprètes) entre la ou les thèses de Philèbe (les propositions que le personnage lui-même, ou par le biais de Protarque, apporte à la discussion) et ses croyances ou attitudes. Platon va, bien évidemment, mettre en rapport ces deux dimensions du personnage, mais cela ne veut pas dire qu'on puisse d'emblée les assimiler.

¹⁶⁶ Ce qui sera explicitement formulé dans le résumé de 60a.

paresseux que celui que nous présente Platon pourrait en effet puiser des arguments du livre II des *Topiques*, si l'on lit la proposition qui résume son point tel que je suis en train de le faire maintenant. L'enjeu est celui de mettre en évidence que le prédicat « bon » s'applique légitimement au sujet « choses plaisantes » (pour faire bref) dans le cas de tout être vivant. Or, cette application n'est pas censée être exclusive ; le rapport entre sujet et prédicat, par conséquent, n'est pas non plus celui de deux termes coextensifs ; finalement, le terme « bien » n'est pas non plus posé en tant que genre du terme « choses plaisantes »¹⁶⁷. Bref, l'enjeu que je vois derrière la proposition de Philèbe relèverait des lieux de l'accident¹⁶⁸.

En revanche, si l'on prétend voir dans la proposition de Philèbe l'hédonisme extrême dont je viens de parler, le livre II des *Topiques* ne lui servirait pas à grand-chose. Ceux qui soutiennent cette lecture (Hackforth et, parfois, Frede, par exemple) renvoient, pour la justifier, à un passage qui se trouve presque à la fin du dialogue. Ce passage (60a-b) est aussi, comme celui qu'on est en train d'examiner, un résumé, résumé qui dans leur version concerne *et* la discussion dans les coulisses qui nous occupe *et* la discussion qui a eu effectivement lieu jusqu'à ce moment précis du dialogue. Dans ces lignes on lit, parmi d'autres choses que nous examinerons après, que la position de Philèbe implique que « ces deux noms, "bien" et "plaisir", s'appliquent correctement à une seule chose et une nature unique ». Pour Philèbe, donc (d'après moi, pour le Philèbe mi-endormi, mi-éveillé qui assiste à la conversation entre Socrate et Protarque ; d'après eux, pour ce Philèbe-ci et pour celui qu'on n'a pas vu discuter avec Socrate), les noms « bien » et « plaisir » sont synonymes. Ce ne sont donc pas seulement des termes coextensifs, mais deux dénominations diverses pour une même et seule chose, considérée sous le même aspect.

¹⁶⁷ Il le pourrait, si l'on ne considère pas du tout la suite immédiate du texte mais, si on le fait, il sera tout de suite évident que la position de Philèbe ne cherche pas à répondre une question comme « qu'est-ce que le plaisir ? ».

¹⁶⁸ Cette caractérisation rapide des « prédicables » est censée reprendre ce qu'Aristote dit dans *Top.* I 8. Pour plus de détails, voir Brunschwig, Smith et Slomkowski, notamment. Le plan général des *Topiques* s'appuie entièrement sur la division des « prédicables » qu'Aristote justifie dans le chapitre cité, mais dont les éléments seront caractérisés dans les chapitres 5 et 6. Ainsi, les livres II et III seront consacrés aux lieux de l'accident ; *Top.* IV, à ceux du genre ; *Top.* V, à ceux du propre ; *Top.* VI et VII, enfin, exposent les lieux de la définition. L'ouvrage, finalement, est un manuel d'argumentation et cette structure répond, par conséquent, non seulement à des très intéressantes distinctions logiques ou conceptuelles, mais aussi et surtout à des nécessités propres de la pratique dialectique. Aristote supposera, en effet, et avec raison, qu'une chose est mettre en évidence un accident, une autre l'appartenance à un genre, une autre etc. La notion de « lieu » englobe, sans les effacer, ces différences. Je cite, sans entrer dans les détails, une excellente définition de cette notion : « une machine à faire des prémisses à partir d'une conclusion donnée » (Brunschwig XXXIX, mais voir aussi De Pater et Slomkowski).

L'Aristote des *Topiques*, quant à lui, n'accorde pas dans son texte beaucoup de place, au moins explicitement, aux problèmes auxquels donnerait lieu la preuve d'une telle synonymie. Il les typifie pourtant en 101b5-15, et il invite le lecteur (l'apprenti dialecticien) à se servir, pour les résoudre, de certains matériaux qui, eux, occupent deux livres entiers de son manuel. Les problèmes définitionnels (*horiká*) ne supposent pas toujours en effet de prouver qu'une formule, censée constituer la définition (*bóros* ou *horismós*) d'un sujet donné, lui appartient ou pas en tant que telle. Parmi les problèmes définitionnels on peut compter aussi ceux qui, en général, impliquent de mettre en évidence l'identité ou l'altérité entre un sujet et un prédicat donnés, ce dernier pouvant être exprimé par un seul nom (et donc pas par une définition). Ainsi, des questions comme « est beau ce qui est seyant ? » ou comme « sont-elles une même chose ou des choses différentes la sensation et la science ? » relèvent de la même méthode que les questions ayant comme enjeu une définition. Cela ne veut pas dire néanmoins qu'il s'agisse-là exactement du même type de problème, car prouver une définition n'est pas seulement prouver une identité. Mais, de toute façon, il est certain qu'un Philèbe ultra-hédoniste pourrait tirer profit d'un travail approfondi des livres VI et VII des *Topiques* où il est question, justement, des lieux de la définition.

§ 5. Je vous disais à l'instant que dans le passage qui nous occupe il y avait non pas deux, mais trois propositions en jeu. Mais on a examiné jusqu'à présent seulement l'une d'entre elles. Avant de donner d'autres arguments validant la lecture que je propose pour celle qu'on vient d'étudier, permettez-moi donc de présenter la ou, si j'ai raison, les postures socratiques.

Si Philèbe pense que le plaisir est bon pour tout être vivant, Socrate, quant à lui, pense plutôt que :

- a. La réflexion et tout ce qui lui est apparenté est « meilleur et plus désirable » que le plaisir, dans le cas des humains. Mais il pense aussi que :
- b. La réflexion et tout ce qui lui est apparenté est « le plus avantageux de tout », dans le présent et dans l'avenir, pour ces mêmes êtres humains.

On pourrait chercher à trouver des nuances sémantiques importantes entre, d'une part, le couple de comparatifs autour desquels se construit la première proposition et, d'autre part, le superlatif de la seconde. On le pourrait, mais je vous propose de ne pas le faire. On pourrait aussi chercher à donner un poids particulier, produisant notamment un manque d'équilibre entre les deux propositions, à la détermination temporelle qui apparaît dans la seconde. Mais là aussi je vous propose de ne pas le faire et d'y voir plutôt une emphase rhétorique appuyant le superlatif dont je viens de parler. Or, même si vous m'accordez cela, les propositions (a) et (b) pourront toujours se distinguer. Elles supposeront en effet, elles aussi, des exigences argumentatives différentes.

Pour prouver la première proposition, Socrate pourrait tirer grand profit du livre III des *Topiques*. Dans ce texte, en effet, Aristote réunit une série de *topoi* touchant à des problèmes qu'il appelle ailleurs des « comparaisons réciproques » (102a15). Dans le passage d'où je tire cette dénomination générique, Aristote cherche à mettre en évidence que ce type de problème est rattaché à celui qui a trait à l'accident, « car dans tous ces cas, ce qu'on cherche à déterminer, c'est duquel des deux sujets le prédicat est à plus haut degré l'accident » (*Top.* I 5, 102b19-20). Autrement dit, ce type de problème suppose qu'on assume ou qu'on a déjà montré qu'un prédicat appartient au moins à deux sujets différents et la question qu'il pose est celle de savoir auquel des deux sujets le prédicat (donné ou prouvé) lui appartient le plus. La nature de la comparaison dépend, bien évidemment, de la nature du prédicat en question. Elle peut être qualitative (*A* est plus blanc que *B*) ou quantitative (*A* est plus grand que *B*), par exemple, mais Aristote, dans ce livre III, se sert surtout d'un type de comparaison qui met en jeu des considérations éthiques. Il cherchera en effet à donner des facteurs de supériorité permettant à un interrogateur averti de prouver que quelque chose est *souhaitable* (*hairétón*), *préférable* (*hairétóteron*) ou *meilleure* (*beltíon*) que quelque chose d'autre.

La seconde proposition est aussi certainement un cas de comparaison, mais, ce qui est atypique dans le cadre du livre III des *Topiques*, l'un des termes mis en comparaison a un caractère entièrement indéterminé. Il s'agirait en effet, pour Socrate, de prouver non seulement que la réflexion est meilleure que le plaisir, sous un ou plusieurs rapports, mais aussi, qu'en général, elle est meilleure que *tout ce qui peut compter comme un bien pour l'homme*. Plusieurs stratégies argumentatives s'offriraient alors à un Socrate désireux de défendre ce point mais nous n'allons pas les énumérer ici. Il nous suffira de dire, pour marquer une fois de plus les différences, que l'indétermination du corrélat du terme mis en rapport avec le candidat socratique rend la preuve de la thèse (a) entièrement insuffisante pour prouver (b). Sauf, bien sûr, si l'on prétend que tout ce qui peut compter comme bien humain pour Socrate est, en ce moment de la discussion, soit le plaisir, soit la connaissance. Mais je ne vois aucune raison d'accepter cette restriction et le pluriel *apantón* me conforte dans cette opinion.

§ 6. On peut aller plus loin. Remarquez que, si l'on m'accorde ce que je viens de dire, le résumé de Socrate ne constituerait pas d'emblée le résumé d'une dispute. Même si Socrate introduit ses deux thèses en se référant à elles comme des *amfisbetemata*, l'interprétation que je viens de proposer d'elles ne donnerait nullement lieu à une controverse quelconque. Si l'on prend en effet la thèse de Philèbe comme une simple constatation (si l'on lit donc « le plaisir est bon pour tout être vivant »), cette thèse serait non seulement compatible avec les deux thèses socratiques mais elle pourrait même en constituer le fondement. C'est parce qu'il en est ainsi que Socrate pourrait comparer, dans le cas de l'homme, plaisir et réflexion (thèse (a)) ; c'est parce qu'il en est ainsi qu'il lui serait donné

de montrer la supériorité de son intellect par rapport à tout autre bien humain (en incluant, naturellement, le plaisir, thèse (b)).

Pas de dispute, donc, mais plutôt un accord de base. Pas d'*amfisbetemata* mais, peut-être, des *geloia*. Mais si tel est le cas, on pourrait certainement qualifier d'« intellectueliste » la position que Socrate exhibe dans ce passage, mais on ne devrait pas non plus parler dans ce cas d'intellectualisme extrême. Il est vrai, en effet, que notre philosophe se fait le champion d'une vie vouée à la connaissance et à la réflexion, mais il assume cette honorable tâche tout en acceptant que d'autres choses à part l'intellect peuvent être tenues pour des biens, notamment et explicitement le plaisir. Ce serait donc un champion nuancé, un champion non manichéen.

On pourrait objecter au point de vue exposé ci-dessus qu'il s'agit d'une interprétation trop littérale et si peu caritative qu'elle mène à des problèmes de cohérence du texte. J'annonçais pourtant que ce n'était pas seulement le contenu des thèses du résumé mais aussi ses suites immédiates qui pouvaient appuyer une version différente de l'habituelle pour ces lignes. Dans ce qui suit, je vais donc exposer ces suites.

Le premier round

Ce résumé étant avalé par Philèbe, et Protarque ayant relevé ce dernier des charges (pas trop lourdes à mon avis) que supposaient défendre sa thèse, Socrate s'apprête à commencer à discuter. Le philosophe annonce en effet à son nouvel interlocuteur que cette enquête comportera des nouveautés : « outre ces choses, accordons aussi ce point » (11d). Mais, quelles nouveautés ?

Ce que Socrate nous propose alors peut se diviser en deux moments. Il va formuler, d'abord, deux thèses (chacune desquelles sera défendue par l'un des deux partenaires, 11d4-9) et, ensuite, il va présenter une situation alternative de discussion qui pourrait *éventuellement* apparaître si ces deux thèses s'avéraient fausses au cours de l'argumentation (11d10-12a6). Si l'on observe seulement les petites phrases par lesquelles Protarque marque son acquiescement, on sera tenté de dire que les nouveautés concernent *et* la position des deux thèses *et* la situation hypothétique : rien dans ces remarques ne laisserait penser qu'il a déjà accordé certaines choses. Cette évidence serait suffisante en ce qui concerne la nouveauté de la situation hypothétique, car rien dans ce qui précède n'annonçait de tels développements. Mais si l'on interprète le résumé dont on vient de parler différemment de ce que j'ai proposé, on cherchera alors à faire correspondre les thèses introduites ici par Socrate avec celles qu'il distinguait dans ce passage. Une autre évidence pourrait néanmoins faire pencher la balance de mon côté. Socrate, au moment de poser les deux propositions, sépare assez nettement la situation de dialogue qu'elles impliquent de celle dans laquelle il était avec Philèbe. Il dit en effet : « chacun de nous va tenter *maintenant* (*nàn*) etc. », et qui dit « maintenant » implique un changement

significatif par rapport à un « avant » implicite. Mais ici aussi il s'agit d'une évidence superficielle, qui ne pourra être confirmée que par l'analyse des thèses en question. Allons-y, donc.

Les deux thèses que vont défendre maintenant Socrate et Protarque sont formulées dans un vocabulaire bien plus technique que celui des thèses du résumé. Ce vocabulaire implique notamment de distinguer « un état et une disposition de l'âme », de la vie, résultant ou dépendant d'eux. Les états de l'âme qui intéressent ici Socrate sont précisément les deux ensembles de biens qui étaient apparus nommément dans le résumé initial : éprouver de la jouissance, du plaisir, etc., d'une part, et réfléchir, penser, connaître, d'autre part. La vie dont il sera question est la vie heureuse, explicitement attribuée aux seuls hommes. Le problème consistera donc à déterminer lequel de ces deux types d'états de l'âme « est capable de procurer » une telle vie. Protarque, et par la suite Philèbe, attribuera ce rôle au plaisir ; Socrate, quant à lui, fera de la réflexion son candidat.

Une question qu'il faudrait se poser pour bien comprendre ces deux thèses est celle de savoir quel est exactement le rapport qu'elles supposent entre les états ou dispositions de l'âme et la vie. Comprendre la formule qu'ici caractérise ce rapport (*dunastai parecein*) en termes de conditions nécessaires et suffisantes ne semble pas une exagération. Chacune des thèses, en effet, est censée constituer l'antithèse de l'autre ; si le plaisir, donc, gagne, c'est parce que l'intellect perd, et vice versa ; et si tel est le cas, c'est parce que la vie heureuse dont il est question ici ne semble nécessiter rien d'autre que du plaisir *ou* de la connaissance¹⁶⁹.

On peut comprendre alors pourquoi Socrate introduit ici la distinction entre « *exis psyche kai diatesis* » et « *bios* », qui n'aura pas par la suite beaucoup d'importance dans la formulation des discussions¹⁷⁰. Plaisir et connaissance (les deux dispositions qui vont s'affronter) n'ont pas, ne peuvent pas avoir d'emblée, ce caractère commun qu'ils avaient dans le résumé initial. Chacun d'eux se présente en effet, par les termes mêmes dans lesquels est posée la

¹⁶⁹ La formule « *dunastai parecein* » peut parfaitement s'interpréter d'une façon beaucoup moins restrictive que ce que je propose, mais je la lis à la lumière d'un des deux résumés de la position de Philèbe qui apparaîtra à la fin du dialogue. D'après ce résumé, déjà cité, « bien » et « plaisir » sont des synonymes. Or, par la façon même dont le problème est posé ici, on devrait comprendre que la position socratique implique que « bien » et « réflexion » le sont aussi. Les deux candidats donnent donc lieu à deux déterminations différentes du bien, qui s'excluent mutuellement. Cette exclusion, de plus, est stricte : le plaisir peut être compris comme la non-connaissance et la connaissance comme le non-plaisir ; mais si tel est le cas, un Philèbe gagnant aurait le droit de proclamer que la connaissance est le non-bien et, un Socrate triomphant, que le plaisir est tel. On n'a pas encore introduit le vocabulaire « taxinomique » qui dominera la suite du dialogue, mais je pense que l'interprétation correcte de ces deux propositions est que, dans un cas, aucune espèce de connaissance n'est bonne et que, dans l'autre, aucune espèce de plaisir ne l'est non plus.

¹⁷⁰ La distinction entre *hexis* et *diathesis* peut néanmoins aider à comprendre certains développements platoniciens autour du plaisir, comme le suggère Pradeau (n. 119).

discussion, comme un candidat au bien. La vie de plaisir (la vie résultant nécessairement de cet état de l'âme qui est le plaisir) s'identifierait à la vie heureuse, si Protarque s'avérait gagnant ; vie heureuse et vie d'intellect (vie produite exclusivement par cette condition de l'âme qui est la connaissance) seraient une seule et même chose, si Socrate remportait la palme. Dans ce cadre, on ne peut pas assumer d'entrée de jeu que plaisir et intellect, ainsi que les vies qui leur sont attachées, sont bons. Voilà ce que la distinction qu'introduit Socrate permet de poser sans aucun problème.

Le deuxième moment de l'intervention socratique (la situation alternative et hypothétique de discussion) évite aussi soigneusement l'usage de l'appellatif « bon » et de ses dérivés. Ce deuxième moment anticipe l'existence possible d'un troisième candidat pouvant vaincre plaisir et intellect. Ce troisième candidat qui constituerait (si l'on suit la logique du texte) le bien, la vie heureuse, ne sera pourtant pas qualifié de « meilleur » par rapport aux deux autres ; il sera, oui, « le plus fort ». Dans le même sens, la médaille d'argent entre plaisir et intellect ne sera pas décernée au « meilleur » d'entre eux, mais à celui qui aura « le plus de parenté » avec ce troisième candidat, encore entièrement indéterminé.

Or, si cette version du passage est correcte, le moins qu'on puisse dire c'est que les thèses qui vont s'affronter dans cette dispute (introduite comme une nouveauté et distinguée explicitement de celle qui avait eu lieu avant le début du dialogue) sont en fait elles-mêmes nouvelles. D'une part, la thèse que Protarque fait sienne ici (et que Philèbe ne va pas tarder à accepter, 12a7-8), d'après laquelle la vie de plaisir *c'est* la vie heureuse, est clairement différente de celle que Socrate nous avait résumée au début. D'autre part, les nuances dont notre philosophe avait fait preuve à l'instant, à propos de la bonté de l'intellect, disparaissent ici entièrement. C'est en effet de l'intellectualisme le plus manichéen qui soit qu'il se fait dans ce passage le champion. Corrélativement, l'hédonisme extrême qu'on prêtait à Philèbe au début apparaît dans ces lignes sans aucune pudeur.

Aussi, les exigences argumentatives seront dorénavant les mêmes pour les deux parties. Mais ce ne sera pas les livres II ou III des *Topiques* qui pourraient les aider, au cas où il serait à court d'arguments. C'est, pour les deux, les livres VI et VII de cet ouvrage qui pourraient leur apporter éventuellement du secours. Il s'agit en effet, pour les deux problèmes, d'une question d'identité.

Voilà pourquoi je préfère ne pas voir d'ambiguïté ou corriger le texte dans la première formulation de la posture de Philèbe. On nous annonce et, si j'ai raison, on a de fait affaire, quelques lignes après, à une proposition nouvelle qui suppose exactement ce que la correction du texte prétend voir déjà dans la première formulation, ou ce à quoi l'ambiguïté supposée cherche à lui donner place. Si l'on corrige ou si l'on rend ambigu ce qui ne l'est pas, on n'aura pas d'explication possible pour cette nouveauté déclarée et, à mon avis, réelle.

Le prix à payer pour cette lecture littérale est pourtant d'accepter une anomalie : les prétendus *amfisbetemata* de Socrate ne seraient pas tels. Le prix à payer pour la lecture non littérale serait aussi d'en accepter une autre : il n'y aurait pas de nouveautés. Or, si tel est le cas, on serait en face, indépendamment de mes préférences et convictions, d'un cas flagrant d'*isosthenia*. J'ai néanmoins d'autres raisons qui pourraient éventuellement faire pencher la balance de mon côté. Mais avant de les présenter, il me faut avancer encore un peu dans mon propos.

Le second round

Ce que j'ai distingué tout à l'heure comme deuxième moment de la présentation socratique (la situation alternative de dialogue) constitue en fait une anticipation de ce qui va arriver dans le texte. Plusieurs pages après la passation de pouvoirs de Philèbe à Protarque, Socrate va en effet produire un argument montrant que les deux thèses qu'on vient d'examiner sont intenables. Entre ces deux passages, il y a un long et très difficile morceau qui a fait couler beaucoup d'encre. Il s'agit de la « digression » autour du problème de l'un et du multiple. Nous n'allons pas l'examiner ici en détail, bien évidemment, mais je voudrais tout de même en présenter certains traits généraux qui pourront nous être utiles par la suite.

- A. Le passage a en effet un caractère digressif, dans la mesure où il ne concerne pas *seulement* la dispute précise à propos du bien de l'homme que Socrate et Protarque sont en train d'entamer. Il concerne plutôt les conditions générales dans lesquelles, d'après le premier, *toute* discussion sérieuse ou philosophique sur *n'importe quel sujet* devrait avoir lieu.
- B. On peut peut-être caractériser ces conditions générales dans les termes suivants : il est nécessaire de se mettre d'accord sur ce à propos de quoi on va discuter. « Se mettre d'accord » veut dire « fixer les idées autour de l'objet de recherche », « produire une caractérisation suffisante de celui-ci ».
- C. Ces deux formules très vagues supposent chez le Platon du *Philèbe* comprendre « comment [cet objet de recherche] est-il un et plusieurs, et comment, au lieu d'être tout de suite infini, réalise [-t-il] un nombre déterminé avant d'aboutir à cette infinité » (18e-19a, tr. Diès altérée). Je traduis (très grossièrement) : d'abord, produire une définition de l'objet en question, conçu comme une unité générique ; ensuite, déterminer, de la façon la plus exhaustive, les espèces de ce genre ; pour, finalement, être en mesure d'identifier les individus comme membres de ces espèces. Même si ce vocabulaire « taxinomique », utilisé par Platon lui-même, suppose des problèmes doctrinaux et interprétatifs très sérieux (relations entre formes et entre formes et monde sensible,

notamment), je pense qu'on peut comprendre la suite du texte sans résoudre ces problèmes¹⁷¹.

- D. La suite du texte, en effet, supposera d'appliquer ce précepte méthodologique aux deux objets de recherche qui intéressent ici Platon : le plaisir et la connaissance. Outre son caractère digressif, donc, le passage a aussi une portée programmatique.

L'argument dont le résultat était anticipé lors de la prise de parole de Protarque est présenté par Socrate comme une sorte d'illumination. Après les lignes difficiles que je viens de décrire, il y a « certains discours » qui, d'un coup, viennent à la tête de notre philosophe. Si je comprends bien, ce *deus ex machina* va non seulement montrer que les deux thèses dont il était question à l'instant sont entièrement invraisemblables, mais aussi et surtout que la « logique d'exclusion » (si vous me permettez l'expression) qui fondait la position de ces thèses n'est pas non plus la bonne pour la recherche en cours.

Pour atteindre le premier objectif, Socrate doit montrer (comme il disait tout à l'heure) que pour chacune des deux vies en dispute, prises séparément, on peut trouver une vie « plus forte ». Mais ce « plus forte » peut ici devenir pour lui un « meilleure que toutes les deux » (20b9) car si l'argument cherchera à prouver que ni plaisir ni intellect ne sont *le bien*, il ne visera nullement à mettre en évidence qu'ils ne sont pas *bons*¹⁷². Pour ce faire, le philosophe va soumettre à son interlocuteur d'autres nouveautés, à savoir trois traits généraux de la vie heureuse. Le bien, en effet, doit être complet ou achevé, suffisant et universellement préférable (20d1-11). Il va ensuite appliquer ces trois traits aux deux candidats au bien, encore pris séparément, pour dévoiler que même si chacun d'eux ne remplit pas ces trois traits, on pourrait lui ajouter quelque

¹⁷¹ Il est question explicitement des problèmes de participation en 14b-15c, où Socrate cherche à distinguer une façon banale et enfantine de poser le paradoxe de l'un et du multiple, d'une façon philosophique et passionnante de le faire. Il est clair que, étant donné cette référence, la description du « cadeau des dieux » (16c-17a) *devrait* être lue à la lumière de ces problèmes (voir Stiker, Frede et Moravcsik). Un autre *locus classicus* pour poser ce même type de problèmes est, bien sûr, le fameux argument des deux, trois, quatre ou peut-être cinq genres (23b-31b), que Platon cherche à rattacher (assez artificiellement par ailleurs, voir Striker et Frede, car « limité » et « illimité » ne semblent pas avoir le même sens dans les deux passages) à la description du « cadeau des dieux ». Les interprètes ont essayé de lire ce texte soit à la lumière du *Sophiste*, soit à la lumière du *Timée*. Finalement, la question de la participation pourrait être aussi posée à la fin du dialogue (59e-67b), au moment où Socrate (se servant au moins quatre fois du terme « *idea* » et juste après un passage où il fait référence à une connaissance qui porte « sur les choses qui sont toujours dans le même état, sans aucun mélange », 59c) se met à la tâche de décrire la structure de la vie mixte. J'avoue que je comprends beaucoup mieux tous ces passages en mettant entre parenthèses « la théorie des deux mondes ». Mais cela n'exprime qu'une incapacité personnelle, pas une position interprétative sur ces questions.

¹⁷² Socrate va assumer comme un axiome, non seulement dans ce passage mais aussi à la fin du dialogue lorsqu'il arrangera sa vie mixte, que tout mélange *bon* est nécessairement composé par des *bons* ingrédients. C'est cet axiome qui donnera un sens à l'analytique des plaisirs et des sciences, dont on parlera dans un moment.

chose pouvant le rendre meilleur. La vie de plaisir, par exemple, n'est donc par elle-même ni complète, ni suffisante ni universellement préférable ; mais pour montrer cela, on a dû la juxtaposer à quelque chose qui la rendrait telle en principe ; c'est à présent le mélange de plaisir et de l'élément juxtaposé qui serait un meilleur candidat au bien. Dans ces conditions, la vie de plaisir n'est pas le bien (car le mélange serait meilleur), mais elle est bonne dans un certain sens (puisqu'elle fait partie du mélange).

Or, Socrate fait cet exercice en mélangeant au plaisir l'intellect et à l'intellect le plaisir. Chacun des deux concurrents au bien sera donc ce qui rendrait meilleur l'autre. En théorie, il aurait pu produire d'autres mélanges (plaisir et argent, intellect et vertu, par exemple) pour arriver au même résultat que je viens de présenter. Il aurait façonné alors deux mélanges respectivement meilleurs que les deux candidats initiaux. Mais en mélangeant plaisir et intellect il obtient de façon très économique des résultats qui structureront la suite du dialogue. Plaisir et intellect seront bons, mais non pas le bien ; un meilleur candidat à ce titre supposera un mélange de tous les deux. Plaisir et intellect redeviennent mutuellement comparables, car on peut à présent les comparer à un troisième candidat qui suppose leur mélange.

Cette économie s'accompagne néanmoins d'une rupture radicale de la logique que supposaient les questions qui vont être abandonnées grâce à cet argument. L'équation « si le plaisir est le bien, alors l'intellect est le non-bien ; et si l'intellect est le non-bien, il n'est pas bon » qu'impliquait la position initiale de Protarque/Philèbe est d'emblée refoulée lorsqu'il acceptera de produire un mélange de plaisir et d'intellect. Puisqu'il est contraint d'accorder que ce mélange est meilleur que son candidat, il doit en effet accepter aussi que cet ajout est bon. Protarque, donc, n'est pas en cela un très bon champion du plaisir. Mais peut-être il ne voulait pas non plus être un champion du plaisir assumé de cette façon¹⁷³. En tout cas, on peut être sûr que Socrate ne voulait pas continuer (ou plutôt commencer, car il n'a produit aucun argument dans ce sens jusqu'ici) à défendre l'intellectualisme extrême et manichéen dont il devait se faire le champion. Son *deus ex machina* le sauve de soutenir d'une façon quelconque une telle position.

§ 14. Or, le fait d'abandonner les problèmes définitionnels (pour reprendre la terminologie des *Topiques*) ne suppose pas, bien évidemment, terminer la discussion. Comme l'annonçait déjà l'anticipation de 11d, les deux interlocuteurs peuvent la reprendre en abordant à présent des problèmes de comparaison réciproque. Permettez-moi de citer en entier le texte où cette nouvelle discussion est présentée :

« Je ne dispute pas à la vie commune les honneurs de la victoire sur l'intellect, mais il faut voir et examiner qu'allons-nous faire pour le deuxième prix. Peut-être pourrions-nous de part et

¹⁷³ Voir plus bas

d'autre attribuer la cause de la vie commune moi à l'intellect, toi au plaisir ; de cette façon, aucun des deux ne serait le bien, mais peut-être l'un ou l'autre pourrait être pris pour sa cause. Et sur ce point je serais encore plus prêt à faire concurrence à Philèbe, à savoir que, dans cette vie mixte, quel que soit l'élément dont la présence la rend souhaitable et bonne à la fois, ce n'est pas le plaisir mais l'intellect qui en serait le plus proche et le plus semblable ; d'après cet argument aussi, il ne serait pas vrai de dire qu'au plaisir lui correspond le premier, pas plus que le deuxième prix » (22c7-e2).

Ce passage distingue assez nettement deux questions, toutes les deux causales. La première consiste à déterminer la cause de la vie commune ou mixte (plus littéralement, la cause « du caractère commun de cette vie ») ; la seconde, à préciser la cause de la bonté et de la désirabilité de cette vie mixte. La première question semble donner lieu d'emblée à un facteur de supériorité, comme dirait Aristote, permettant de déclarer gagnant l'intellect ou le plaisir. Si l'un des deux peut être identifié comme la cause de la vie mixte, il aura le deuxième prix (il sera meilleur que l'autre, même si la vie mélangée sera toujours supérieure à tous les deux). La seconde question permet aussi d'établir un autre facteur de supériorité, mais pas directement. Ni plaisir ni intellect ne sont en effet posés par Socrate comme pouvant justifier par eux-mêmes la bonté et la désirabilité de la vie mixte. Il est pourtant convaincu que le second est « plus proche et plus semblable » à cet élément énigmatique que l'est le premier. C'est cette proximité et cette ressemblance qui donneront lieu, elles, à un nouveau facteur de supériorité, pouvant permettre de bien attribuer les prix.

La suite du texte donnera gagnant, comme on sait, Socrate. Mais il faut dire que, au moins en ce qui concerne les preuves validant ces deux facteurs de supériorité pour son candidat, il n'aura pas face à lui à un adversaire difficile. La première preuve, qui a fait aussi couler beaucoup d'encre, est celle des fameux deux, trois, quatre ou peut-être cinq genres « de tout ce qui existe actuellement » (23c-31b). Dans cette preuve Socrate distingue assez clairement, à la différence de la présentation du problème qu'on vient d'examiner, composantes (genres de l'illimité et de la limite), mélange (genre mixte) et cause du mélange, et il arrive à montrer que l'intellect, même s'il n'est pas proprement la cause de la vie mixte, est tout de même « apparenté à la cause et appartient à peu près au genre de la cause » (31a7-8). Philèbe, dans une dernière intervention malheureuse pour ses intérêts mais très significative de ses convictions personnelles, se charge lui-même de situer le plaisir dans le genre de l'illimité (et, donc, de montrer qu'il ne peut pas être la cause du mélange, cf. 27e7-9). Protarque, quant à lui, concède, avec un enthousiasme légèrement déplacé mais aussi très révélateur de ses croyances, que l'intellect « ordonne le tout, voilà ce qui est digne de ce qu'on voit du monde, du soleil, de la lune, des astres et de toute révolution céleste » (28e). Il concède donc que l'intellect est précisément la cause du mélange. On voit bien pourquoi il ne pouvait pas être un champion de l'hédonisme extrême que Socrate venait d'écartier.

La seconde preuve arrive à la fin du texte (64d-66a). D'une façon énigmatique, mais qui est loin d'être injustifiée vis-à-vis de tous les développements que le dialogue a eus jusqu'à ce moment, Socrate présente comme cause de la bonté et de la désirabilité de la vie mixte non pas un, mais trois éléments : la proportion, la beauté et la vérité. Pour mettre en œuvre son second facteur de supériorité, il doit comparer plaisir et intellect à ces trois éléments. Or, étant donné l'enthousiasme rationaliste dont Protarque a fait preuve dans le passage que je viens de citer, il serait entièrement invraisemblable que cette comparaison ne donne pas gagnant, une fois de plus, l'intellect¹⁷⁴.

§ 15. Ces deux preuves de la supériorité de l'intellect par rapport au plaisir, annoncées et explicitement développées dans le texte, ne sont pas pourtant les seules qu'on peut trouver dans le *Philèbe*. Il y en a notamment une autre qui, par la place qu'elle occupe mais pas seulement, est d'une importance majeure. Cette preuve pose un critère de supériorité dont la mise en évidence supposera de développer le programme de recherche résultant de la « digression » de l'un et du multiple. On pourrait présenter ce critère de cette façon : « si toutes les espèces de *X* sont bonnes, alors que certaines espèces de *Y* ne le sont pas, *X* sera meilleur que *Y* ». Remplacez les deux variables par nos deux « états de l'âme » et vous pourrez donner un sens très précis au moins à la moitié du dialogue. Cette moitié est – en effet – occupée par une passionnante analytique des plaisirs et des connaissances ; analytique qui visera et atteindra simultanément deux buts différents : distinguer les espèces de l'un et l'autre, d'une part, et fournir des critères évaluatifs nous permettant de déterminer si toutes ces espèces sont bonnes ou pas, d'autre part. Pour atteindre ces deux buts, Socrate se servira magistralement à mon avis, de notions classificatoires ambiguës mais qui, par leur ambiguïté, peuvent remplir à la fois ces deux besoins argumentatifs, notamment des oppositions fausseté/vérité et impureté/pureté.

Même si Protarque est ici un peu moins docile que dans les deux autres preuves (il se sent en effet rebuté, au début au moins, par la notion de « faux plaisir »), l'intellect sera aussi gagnant par ce biais. Alors que toutes les espèces de connaissances seront déclarées bonnes et nécessaires, on ne gardera qu'une toute petite portion des plaisirs dans le mélange final.

Conclusions

§ 16. Si j'ai raison, il y a deux sortes de problèmes bien différents qui jalonnent le *Philèbe*. On a, d'une part, des problèmes d'identité (le plaisir c'est le bien ; l'intellect c'est le bien), qui donneraient lieu à un affrontement sans nuances et,

¹⁷⁴ Socrate semble aussi poser cette équivalence: si l'intellect est plus semblable à la cause de la bonté du bien, alors il est aussi plus semblable au bien que le plaisir (cf. 65a-b). C'est dans ces termes qu'était posée la possibilité d'un deuxième prix en 11d.

certainement, sans aucun intérêt. Ce sont les problèmes posés par les thèses de 11d-12a. Laissez-moi parler à leur propos de « premier *round* », même si, à proprement parler, ils ne donneront pas lieu à un combat quelconque dans notre texte. On a, d'autre part, des problèmes de comparaison réciproque (le plaisir est meilleur que l'intellect ; l'intellect est meilleur que le plaisir) qui, supposant un accord de base, nécessiteront des développements bien plus fins. On n'arrive à ce « second *round* » (mais là encore, si j'ai été clair, la formule est exagérée) qu'en rompant avec la logique du premier, qu'en évitant de tomber dans les postures manichéennes qu'il implique. Cette rupture s'opère dans le dialogue grâce un recours narratif que nous avons qualifié de *deus ex machina*.

Avant le premier *round*, d'après moi, non seulement il n'y a pas de dispute dans un sens figuré, mais il ne peut pas y avoir. Le résumé qui ouvre le dialogue oppose en effet trois propositions mutuellement compatibles, dont l'une (celle qu'on prête à Philèbe) peut même être lue comme le fondement des deux autres (celles de Socrate). Chercher la bagarre là où elle n'existe pas en principe impliquerait en plus ignorer le caractère de nouveauté que, d'après Socrate même, possède le premier *round*.

Or, annuler toute possibilité de bagarre, là où elle peut éventuellement exister, suppose aussi accepter une rareté : Socrate serait en train de nous mentir, ou il dirait inconsciemment une fausseté, car cette non-dispute est présentée comme si elle en était une. J'avais promis de tenter de rompre cette *isostheneia* herméneutique en apportant un soutien supplémentaire à ma position. Ce soutien me vient d'abord d'une constatation : les résumés du Socrate du *Philèbe* ne sont jamais totalement exacts. Un avocat accusateur aurait donc là de quoi montrer un comportement récurrent. Mais le même avocat pourrait trouver, dans ces mêmes résumés, une sorte de confession, une sorte de justification de l'« imposture » qu'il y a derrière les lignes qui nous occupent. Voyons.

§ 17. À la fin du dialogue, Socrate fait, par deux fois (60a7-61a2 ; 66e1-67a8), une récapitulation de toute la discussion. Ces deux résumés mélangent visiblement les deux types de problèmes que j'ai tenté de distinguer. Ce mélange, en plus, supposera toujours d'attribuer à Philèbe (car Protarque, comme on sait, était un répondant par procuration) un parti extrémiste, propre du premier *round*, alors que la position de l'auteur du résumé relèvera indéfectiblement des nuances caractéristiques du second. Nous avons déjà mentionné l'un de ses deux résumés. Pour Philèbe, rappelez-vous, les mots « bien » et « plaisir » signifient une seule et même chose (60b), ce qui veut dire que pour lui, passant au second résumé, « le plaisir, sous toutes ses formes et de toutes [les] façons, est le bien » (66d). Socrate, en revanche, considère plutôt que ces deux mots renvoient à deux choses différentes (60b) et que, de toute façon, « l'intellect est beaucoup plus excellent et plus bien faisant que le plaisir pour la vie des hommes » (66e).

En lisant ces deux résumés, on pensera immédiatement qu'ils sont censés reprendre la discussion telle qu'elle a été posée dans le premier *round*. En effet, premièrement, au moins l'une des deux thèses présentées, celle de Philèbe, correspond à ce qui a été dit en ce moment-là. Deuxièmement, la suite des deux résumés reproduira la discussion à *partir* de ce même moment¹⁷⁵. Or, si tel est le cas, le moins qu'on puisse dire c'est que ces deux résumés sont tendancieux. Le premier *round*, on le sait, donnait lieu à deux positions symétriques de tout point de vue. Chacun des deux « états de l'âme » concurrents était effectivement conçu comme assurant à lui tout seul une vie heureuse ; le bien s'identifiait alors soit au plaisir, soit à l'intellect.

On peut justifier la partialité de ces résumés en supposant, par exemple, une sorte de pudeur socratique : il ne voulait pas qu'on lui prête des positions aussi pauvres en nuances que celle qui dépendait du premier *round*. L'expédient du *deus ex machina* pourrait alors, peut-être, nous confirmer cette interprétation. Les rêves et les souvenirs constitueraient dans ce cas une sorte de remède antidogmatique, une médication anti-extrémismes. Tout cela peut être vrai, mais ce qui m'importe pour le moment c'est uniquement de montrer la récurrence d'un comportement socratique. Qu'en est-il à présent de l'espèce de confession dont je parlais à l'instant ?

§ 18. Le second résumé a un ton bien plus personnel que le premier. Il décrit davantage non seulement ce qui est arrivé au cours de la discussion, mais aussi comment Socrate vivait cette situation et quelles étaient ses motivations. Il dit, par exemple, qu'il était incapable de supporter une position comme celle de Philèbe (comme celle qu'aurait eue à défendre le Protarque du premier *round*), partagée comme elle par beaucoup d'autres et soutenue mille et une fois (66e2-3). Mais il affirme aussi, et par deux fois, qu'au cours de la discussion il prévoyait déjà quels seraient les résultats auxquels elle aboutirait. Son dégoût pour la position de Philèbe s'accompagnait en effet d'une anticipation « de ce qui vient d'être exposé » (et donc, puisqu'on est à la fin du dialogue, des conclusions de la dispute) (66e2). De même, s'il posait, lors du premier *round* encore, la situation hypothétique qui allait par la suite donner lieu au second *round*, c'est parce qu'il suspectait déjà « qu'il y avait beaucoup d'autres bonnes choses » (66e7).

¹⁷⁵ D'abord, dans le premier résumé, c'est une description du *deus ex machina* qui va suivre la caractérisation des deux thèses en dispute. Socrate va poser à nouveau l'une des trois notes du bien (la suffisance) qui lui avaient permis de construire son argument (60c2-4), pour ensuite décrire, assez fidèlement, comment cet argument fonctionnait (60c6-e7). Dans le second résumé, il va insérer la formulation de sa propre thèse dans une reprise de la situation hypothétique de dialogue qui constituait le second moment de ce premier *round* (66e1-5). Cette reprise sera suivie à nouveau d'une description du *deus ex machina* (66e7-67a3) et complétée par une caractérisation assez rapide du second *round*.

Or, s'il avoue avoir eu déjà, lors du premier *round*, une idée assez précise du cours que devait prendre la discussion, pourquoi ne pouvons-nous pas penser que, quelques secondes auparavant, en faisant le résumé de la conversation avec Philèbe, il avait déjà cette idée ? Après tout, si l'on conserve l'interprétation littérale que je propose, les trois propositions qui composent ce résumé anticipent, formellement au moins, ce à quoi le dialogue va aboutir. Elles sont toutes porteuses en effet de nuances que les conclusions vont brillamment valider. J'oserai même aller un peu loin. Ce caractère anticipatif n'est pas à mon avis seulement formel. Que le plaisir soit bon, c'est à coup sûr un résultat du dialogue. Que la réflexion soit meilleure que le plaisir, c'en est un aussi. Que la réflexion soit meilleure que tout autre bien humain, c'est, à mes yeux au moins, une lecture parfaitement viable des conclusions du *Philèbe*. Mais prouver ce dernier point est quelque chose que je serais incapable de faire en ce moment¹⁷⁶.

Voilà ce que je propose comme sortie à l'*isostheneia*. Vous aurez compris que certains de ces arguments peuvent parfaitement se retourner contre moi, mais ce n'est pas très grave. L'*isostheneia* me convient tout autant.

¹⁷⁶ Je pense que les premier et deuxième prix sont concédés à des biens qui ne sont pas exactement au même niveau que les tous autres. Le premier prix ainsi que le deuxième, dont l'apparition explicite et le rang sont injustifiés dans le dialogue, me semblent résulter (mais cela reste à prouver) de la « trinité » qui, quelques pages auparavant, constituait la cause de la bonté de la vie mixte : la proportion, la beauté et la vérité (64d-65a). Cette « trinité », étant donné son rôle causal, ne peut pas être vue (mais cela reste aussi à prouver, car Platon est ambigu là-dessus) comme un dénombrement de certains *ingrédients* du mélange. Il s'agit de propriétés qui appartiennent au mélange lui-même (la vie mixte est bonne *parce qu'elle* est belle, proportionnée et vraie). Indépendamment de ces points de détail, les enjeux de cette question sont clairs et très intéressants. D'après Frede en effet le point de vue du *Philèbe* différerait de celui de la *République* en ce que le premier aborderait la question du bien humain en général, alors que le second décrirait quelle serait la bonne vie pour le philosophe. En suggérant cette lecture, je prends un parti contraire au sien. Frede s'appuie notamment (mais pas seulement, bien sûr) sur le passage où Protarque et Philèbe sont en train de se demander quelles sciences doivent entrer dans la vie mixte (61d-62e). La réponse à cette question est que toutes les connaissances, même les moins pures et inexactes, peuvent en faire partie. Mais pour affirmer cela, Protarque se sert d'une formule dont l'interprétation est délicate, notamment en ce qui concerne sa dernière clause (où « *tas prôtas* » renvoie aux sciences pures et exactes et en particulier à la dialectique, cf. 62a).

II.B.

**Dialogue et critique
des identités :**

**Le travail
des identités**

DIALOGUE : LE TRAVAIL DE LA DÉSIDENTIFICATION

Hubert VINCENT

Universités Paris-VIII et d'Artois. LLCP, Recifes.

On parle et on traite beaucoup aujourd'hui du dialogue comme devoir ou comme principe : l'humanité, mais aussi la paix et l'entente, la raison même, ne se feraient que dans le dialogue et grâce à lui. Il nous faudrait donc dialoguer et en toutes occasions rechercher le dialogue. De là que le peu de goût que certains marquent pour le dialogue ou l'opinion selon laquelle cela ne sert à rien de dialoguer, ne soit même pas à examiner, mais qu'elle est tenue initialement pour insensée. De là encore que l'opinion selon laquelle ce n'est certainement pas grâce au dialogue que tel ou tel conflit pourrait être résolu et qu'au moins il faut pouvoir attendre et se contenter d'assurer la paix et une certaine distance des uns par rapport aux autres, semble tout à fait dénuée de valeur. Tolérance indifférente comme on dit. Peut-être bien pourtant que ce qui manque le plus aujourd'hui est bien cette capacité à être et demeurer dans la distance et dans le conflit qui se connaît comme tel en sorte que l'exhortation au dialogue et à l'entente serait contre-productive. Que le dialogue doive être possible entre tous et qu'il faille vouloir reprendre langue avec tous et particulièrement avec ceux que nous ne supportons pas, voilà ce qui peut-être réveille et envenime constamment le conflit.

Plutôt que de prendre cette direction, je voudrais réfléchir sur le dialogue comme expérience : comment le vivons-nous, quels puissants motifs nous y portent, et qu'y cherchons-nous exactement ? Que nous y soyons portés, c'est certain et sans doute est-il vrai qu'une vie sans dialogue serait non seulement une vie malheureuse mais même encore une vie impossible. Mais, que nous y soyons portés n'exclut nullement qu'une telle tendance doive être éduquée et que nous ayons sur ce point des choses à apprendre et que par conséquent on ne puisse tout à fait superposer dialogue et raison. Peut-être y a-t-il des cas où il n'y a pas lieu de chercher le dialogue et où, en le cherchant, on fait le contraire de ce qu'il faudrait faire. Cette tendance doit en ce sens être éduquée et c'est cela que ces quelques réflexions voudraient cerner.

Donc deux questions vont m'occuper un peu ici : quel est ce bien qu'incontestablement nous cherchons et trouvons parfois dans le dialogue ? Comment éduquer et orienter cette tendance et qu'est-ce que cela signifie ?

1. L'exercice de l'âme

Un tel projet ne va pas forcément de soi, pour des raisons différentes. En premier lieu, parce que dialoguer est une « activité » somme toute banale, et que cette banalité même est ce qui explique notre difficulté à la saisir et à la saisir comme « bien » éventuel. Il en va de même ici du mouvement corporel : bouger, se déplacer, se mouvoir ce sont là des activités corporelles qui vont d'elles-mêmes et sans que l'on y songe, et il faut l'occasion de situations un peu exceptionnelles (un séjour à l'hôpital, un alitement prolongé) pour prendre conscience qu'elles peuvent nous manquer. Si nous suivons l'analogie, il faudrait alors songer à des situations où nous aurions été privés de dialogue, ce qui susciterait l'envie de se dégourdir ce que nous appellerons l'âme ou les neurones et qui alors nous ferait sentir ce par quoi nous tenons aux dialogues. On peut avoir été longuement frustré de dialogue, d'échanges verbaux, on peut avoir été exposé à une longue impossibilité d'échanger, et l'on peut souhaiter alors « respirer » un peu, retrouver sa langue et le plaisir que nous y prenons, sans plus, comme l'éprouvent sans doute toujours un peu les adolescents impatientes de sortir de chez eux et de trouver avec leurs amis la possibilité d'un « vrai dialogue ». Et naturellement il n'y a pas que les adolescents qui vivent des situations de contrainte telles qu'ils aspirent à un « véritable dialogue, sans arrière-pensée, où l'on dit ce que l'on pense » : la vie adulte en fournit également d'autres, en institution, en entreprise, dans la vie politique enfin.

Ce qui rend les choses doublement difficile ici, c'est qu'aussi bien le mouvement corporel que notre pouvoir de parler sont généralement solidaires d'une vie active, remplie de buts divers qui s'enchaînent continuellement les uns sur les autres, et qui font que nous nous déplaçons et nous échangeons verbalement, sans plus y songer. Se déplacer, se mouvoir, échanger, trouvent alors leurs raisons d'être dans ce système de buts, dans ces buts qui ne cessent de renaître les uns sur les autres. Pourtant il n'est pas exact de dire que nos mouvements aussi bien que nos échanges verbaux « s'expliquent » intégralement par ce système de buts dans lequel ils sont situés.

On peut souhaiter seulement « se dégourdir », et cela renvoie à une activité générale du corps qui n'est pas spécialement orientée vers un but. C'est au moins quelque chose comme un délassement, c'est-à-dire une façon d'échapper à une activité orientée, trop réglée et surtout finalisée et de restaurer un certain rythme propre, sans doute et le plus souvent pour mieux revenir ensuite à une activité orientée. La promenade ainsi est une activité qui n'obéit pas à un but particulier, sinon un certain délassement du corps, qui cette fois n'est pas

forcément relié aux rythmes de nos activités. Et que dire encore du plaisir de sauter, d'escalader, de courir, qui se reprend et tente de se retrouver dans des activités aussi développées et importantes que la danse, l'escalade, la course, etc. Il y a donc quelque chose comme un « simple » ou « pur » désir de se mouvoir, se déplacer, qui tient au corps et à l'exercice de ses possibilités et pouvoirs propres. « Simple », « pur », ces deux termes veulent simplement dire l'indépendance relative de ces mouvements par rapport aux buts qui sont ceux de la vie quotidienne et ils veulent dire aussi le plaisir que l'on prend à eux.

Or, on ne voit pas pourquoi nous ne pourrions dire la même chose de « l'âme » ou de « l'esprit » et suggérer en particulier que le dialogue peut être leur exercice propre. Ame et esprit, sont bien des entités naturelles à leur façon. Comme dans le cas du corps, notre activité langagière est recouverte, et au moins constamment mêlée à une vie pratique orientée vers des buts, mais ce mélange n'est pas tel que l'on ne puisse isoler quelque chose comme une activité propre. Ne peut-on dire par exemple que l'âme (ou l'esprit) se « dégoûte » lorsqu'elle fait des mots croisés ou des *sudoku* ou lorsqu'elle se « branche » sur quelques machines qui sont là certes pour rendre possible des activités partagées, mais aussi pour se donner du mouvement, se laisser porter et suggérer quelque idée ou perspective nouvelle ? Et il en irait de même lorsque nous dialoguons. On peut avoir tout simplement « plaisir à dialoguer » et cette dimension de plaisir ne s'explique pas par la seule réalisation du but. Dans les rapports de travail, il y a des façons de parler un peu « joueuse », un peu « plaisante » qui font que le dialogue devient autre chose qu'un moyen d'atteindre un but, et souvent ces façons d'échanger un peu « plaisantes », « huilent » quelque peu nos rapports sociaux. Même le goût de la rigueur dans les mots, ne semble pas pouvoir suffisamment s'expliquer par les contraintes de l'activité, qui a assez rarement besoin d'un langage parfaitement exact ; le goût du langage rigoureux est bien souvent de trop dans les activités communes et leur réalisation et l'on n'a pas besoin d'être toujours parfaitement explicite pour être compris. Et cela veut dire que le goût de l'exactitude est précisément un goût, un plaisir propre à l'âme, comme celui de tirer des « conséquences impeccables », ou celui encore de « l'argument qui fait mouche » et qui, pour un moment, permet la victoire sur l'adversaire (ce qui ne signifie naturellement pas que toute la raison soit de notre côté ; Socrate rendait visible, dans ses dialogues, un exercice de la raison qui ne supposait que l'on ait toute la raison, et c'est peut-être là un aspect important de l'éthos ou du métier de philosophe).

Quel est donc alors ce bien que nous lions au dialogue « comme tel », au simple « plaisir de parler », c'est-à-dire au dialogue en tant qu'il serait aussi, de la même façon que le mouvement, indépendant de nos activités orientées par des buts ? Autrement formulée, cette question pourrait être dite ainsi : y a-t-il un « but » propre au dialogue, ou un enjeu propre, qui parfois serait indépendant des activités dans lesquelles il est toujours plus ou moins situé, qui parfois, tout en étant toujours mêlé à ces activités, s'en laisserait toutefois distinguer ? L'analogie

avec le mouvement corporel, qui nous a conduits jusqu'ici, permet d'avancer les débuts de réponse suivants : « se dégourdir », « se délasser » ; mais qu'est-ce donc que se dégourdir et se délasser pour l'esprit ou l'âme, et il serait tout à fait étonnant que nous n'ayons rien à dire sur ce sujet. Mais nous avons dit également plus haut, et à plusieurs reprises, que ce qui était en question aussi bien au niveau du corps que de l'âme, était le motif d'un simple plaisir : plaisir d'un mouvement propre et de soi, plaisir du corps qui s'exerce, simplement s'exerce, et de même devrions-nous dire : plaisir de l'âme qui s'exerce, simplement s'exerce et dit « ce qu'elle pense », sans retenue et réserve. (Cette analogie avec le corps a toutefois des limites : pour ce qui concerne l'esprit la limite et la distribution entre activité contrainte et activité délassante est peut-être plus difficile à cerner, et l'on ne sait pas forcément à l'avance si tel dialogue va effectivement jouer son rôle de délassement ou de plaisir pur).

Or, cela était exactement ce que Montaigne recherchait dans la conversation : celle-ci lui était un bien important et disons essentiel, un de ces trois « commerces » auxquels il attachait une importance extrême (les deux autres étant le commerce avec les livres et le commerce avec les femmes). Or, que disait-il de ce commerce ? « La fin de ce commerce, c'est simplement la privauté, fréquentation et conférence (conversation) : l'exercice des âmes, sans autre fruit » (*Essais*, III, 3, « Des trois commerces », Arléa, p. 636). Il disait également que – pour sa part – il aimait le dialogue comme ces moments où son esprit « pouvait aller à pleine voile » (*id.*), sans retenue, sans méfiance. Le point important ici à noter est que selon lui cet exercice de l'âme, ce moment d'un « pur » et « simple » exercice de l'âme, ce pur délassement, se cherche et parfois se trouve avec un autre et dans le jeu réglé avec un autre, avec une autre âme donc ou un autre esprit. Telle est la difficulté et l'intérêt du dialogue : un pur délassement, que l'on ne trouve pourtant qu'avec un autre, une autre âme ou un autre esprit. C'est, somme toute, avec un autre esprit ou âme que l'on peut se délasser et s'exercer de même que le corps trouve un délassement et un exercice spécifique dans ce que nous expérimentons comme le plaisir d'une bonne partie. C'est ainsi cela qu'il faudra chercher à cerner : si ce qui y est en question est bien l'exercice de l'âme, pourquoi cet exercice se réalise-t-il pleinement dans le dialogue ou avec un autre, un autre esprit ? Sans exclure qu'il puisse aussi se réaliser ailleurs (dans certaines rêveries, dans la lecture, dans la contemplation).

Ce qui rend également difficile de savoir quel type de bien est exactement dialoguer, c'est que, concernant le dialogue et sa possibilité même, nous faisons parfois les pires expériences : nous avons autant l'expérience de dialogues impossibles et très pénibles, que l'expérience de dialogues réussis ; et même beaucoup plus de dialogues impossibles, ce d'autant que lorsqu'il y a dialogue, c'est le plus souvent, dit-on, lorsqu'il n'y a guère d'enjeu, en sorte que nous oublions aussitôt. Les occasions de dialogue se font ainsi oublier : quand il va bien, alors c'est normal, ou alors c'est qu'il n'y avait pas d'enjeux importants. Au

bout du compte finalement, si nous avons le souvenir de bonnes conversations, c'est tout de même quelque chose d'assez rare et ce souvenir nous dégoûte des autres occasions. Le dialogue se fait remarquer dans son absence, seulement dans son absence. Bien que nous désirions, nous ne le remarquons même plus lorsqu'il est possible. Il paraît s'effacer ainsi. Mais quoi qu'il en soit de ces difficultés, une réflexion sur le dialogue comme bien ne devrait pas oublier toutes ces occasions où nous nous plaignons de l'absence de dialogue, et faire fond sur le savoir emmagasiné sur ce point. Il faudrait ainsi avoir bien à l'esprit la chose suivante : nous avons autant, sinon plus, l'expérience de dialogues impossibles que de « bonnes conversations », de sorte qu'une réflexion sur le dialogue comme bien doit pouvoir faire fond sur ces deux aspects, et ne pas seulement nous exhorter au dialogue ; peut-être y a-t-il des situations, et même des personnes, dans lesquelles ou avec qui, rechercher et vouloir le dialogue est chose tout à fait impossible ? Certes, cela n'empêche pas que, curieusement, nous continuions à le rechercher et désespérons de son impossibilité, jusqu'au moment où nous coupons tous les ponts, et jusqu'au moment où nous disons : « on ne m'y reprendra plus ». Peut-être peut-on parfois être poussé à une telle conclusion et finir par douter que le dialogue puisse être un bien quelconque. Mais comment parvient-on à une telle conclusion ? N'est-ce pas en particulier parce que nous sommes portés à penser que le dialogue devrait principalement ou naturellement avoir lieu avec nos plus proches, et en particulier avec la famille ou avec ceux que nous côtoyons tous les jours ? Or, est-ce bien exact ? S'il appartient au dialogue de créer du lien et de nous faire de nouvelles relations, de nouveaux liens, ou encore de faire apercevoir une autre liaison possible et inaperçue, il n'est nullement évident qu'il ait besoin du lien pour être ou qu'il doive être pour confirmer un lien que l'on présuppose. Le dialogue est créatif de lien neuf, et c'est tout autre chose que de lui prêter le pouvoir de réactiver des liens morts, des liens qui devraient être.

Il y a donc ici toute une réflexion à avoir sur le dialogue, au sens du développement d'une culture prudentielle du dialogue : avec qui, quand, où le dialogue ?

D'un point de vue plus théorique ou réflexif, ce qu'il y a d'embarrassant dans cette notion de dialogue concerne la part exacte qui nous incombe. Je cherche ici à parler du "dialogue en lui-même", indépendamment des buts qui seraient les nôtres. Certes, c'est "nous qui dialoguons", mais il n'est pas impossible de dire que c'est le dialogue lui-même qui attend quelque chose de nous. De la même façon, si nous pouvons dire que c'est « le trapéziste qui fait quelque chose avec le trapèze », nous pouvons dire aussi et à plus juste titre, que c'est "le trapèze qui veut et attend quelque chose", au sens où il appelle et permet à la fois certains mouvements déterminés. Ce n'est encore pas vraiment nous qui avons créé le trapèze pour en faire ce que nous voulons, c'est plutôt lui qui est à notre disposition et appelle certains mouvements. Et aussi il y a des hommes et des femmes plus habiles que d'autres à se mettre au niveau des possibilités que

le trapèze « est », qu'il est virtuellement, et que les bons ou les bonnes trapézistes font voir.

En ce qui concerne le dialogue, on dit bien par exemple que le dialogue « est » recherche d'entente, ou souci mutuel de se convaincre ; ce n'est pas simplement nous qui désirons l'entente et qui nous servons du dialogue à cette fin, mais c'est bien le dialogue qui nous situe d'une certaine manière et par rapport à nous-mêmes et par rapport à autrui ; qui nous situe comme partenaire du dialogue, ayant à entendre, ayant à répondre de ce que j'ai dit. Ainsi, Socrate demandait-il à ses interlocuteurs tous plus ou moins séduits par les discours de cesser d'en tenir de grands et beaux et il les invitait à se situer dans un processus dialogique dont il pensait qu'il leur imposait certains modes du dire et de l'entente mutuelle, au-delà de toute rhétorique.

Ma volonté de dialogue ne suffit pas : quand est-ce que le dialogue commence vraiment ? Pas forcément quand je commence, mais lorsque tel énoncé fait retour, est repris, fait écho, et que l'autre, qui croyait avoir saisi, se dit que c'est peut-être autre chose qui était dit, qu'il cherche alors à entendre : mais que veux-tu dire exactement ? Et de même le dialogue peut se poursuivre après, lorsque les deux dialoguistes ne sont plus en présence et qu'ils songent alors à ce qu'ils auraient dû dire, à ce qu'ils auraient pu dire : là le dialogue apparaît aussi comme une certaine puissance qui a son propre mouvement.

Qui donc commande le dialogue, et est-ce bien nous ? Sommes-nous tout à fait maîtres du dialogue, ou bien devons-nous nous prêter au dialogue, entrer en lui ? La bonne volonté suffit-elle et ne faut-il pas aussi qu'elle soit relayée par autre chose, la réplique ou la question qui nous revient ? Inversement, la « bonne volonté de dialoguer » est absente, mais voilà qu'une réplique nous atteint, et lance le processus dialogique, comme indépendamment de nous, et alors faut-il l'accompagner.

Par ces différents arguments, j'ai voulu suggérer ceci : le dialogue est une certaine puissance, qui exige, permet, suscite en particulier de nous certaines positions subjectives, certains rapports à soi et à autrui. Nous y sommes plus ou moins habiles, c'est-à-dire que nous sommes plus ou moins à la hauteur de ces attentes, selon les circonstances selon notre force propre.

Il me faut donc maintenant tenter de cerner ce que le dialogue attend de nous, ou encore, les traits de la puissance qu'il est en tant que l'actualisation de cette puissance, nous incombent. Deux traits de cette puissance me paraissent centraux, et s'imposer en deçà de la recherche d'entente comme du souci mutuel de convaincre : l'exposition, la désidentification.

2. L'exposition

Il y a quelque chose qui est paradoxal concernant cette idée de conversation ou de dialogue. D'un côté, ils se présentent l'un et l'autre comme quelque chose de tout à fait ordinaire. Nous conversons, très fréquemment sinon tout le temps, et nous en sommes capables. Les pouvoirs en jeu dans la conversation sont nôtres et à notre portée et ils sont comme donnés avec le langage : converser, dialoguer, cela fait partie de l'équipement normal de tout sujet parlant. On peut analyser plus avant ce que sont ces pouvoirs, et c'est ce que fait la linguistique, en particulier dans le cadre d'une pragmatique linguistique. On dira par exemple que l'aptitude à méta-communiquer (« C'est cela que je voulais dire ; que veux-tu dire ? ») comme l'aptitude à s'entendre et à chercher à s'entendre sur l'identité d'un même référent, sont des aptitudes très précoces et qui très tôt font partie de l'équipement ordinaire et normal de tout sujet parlant : nous nous comprenons lorsque nous adressons ce type de question. De même, encore l'aptitude à se suivre, se répondre, prendre appui sur ce qu'a dit son voisin pour enchaîner ce que l'on veut dire. Nous avons même à répondre en fonction du non-dit dans le dit, comme P. Grice l'a parfaitement montré, et cela – à nouveau – fait partie de l'équipement normal de tout sujet parlant.

Cependant, et de l'autre côté, tout se passe comme si nous ne savions pas vraiment converser, comme si nous étions en fait rarement capables de « bonnes ou de vraies conversations ». « Les bonnes conversations sont rares », disons-nous, « il n'est pas toujours facile d'avoir une bonne ou vraie conversation », nous nous souvenons d'elles comme de quelque chose d'un peu exceptionnel. Ce qui domine est tout autre.

On pourrait dire ainsi par exemple, que notre première expérience du dialogue, c'est que celui-ci manque, et manque toujours, que ce soit dans les rapports de couple, les rapports professionnels, les rapports politiques. Nous avons bien quelques souvenirs de bonnes conversations, mais précisément nous les gardons précieusement, comme quelque chose d'inespéré et qui fit date. Si nous songeons effectivement aux conversations ordinaires qui sont les nôtres, ce qui vient à l'esprit, c'est l'expérience du bavard, qui nous assomme de ses histoires et anecdotes, de ce qui lui est arrivé à lui et qui lui semble plein de sens ; l'expérience du taciturne, qui toujours semble vouloir se retirer et regarder de haut nos babillages ; l'expérience des soliloques qui ne se rencontrent jamais ; l'expérience de gens qui ne veulent rien négocier et s'accrochent à leur croyance ou ne veulent pas en démordre ; même se mettre d'accord sur ses désaccords semble parfois hors de portée, comme si nous préférions les conflits pourvu que nous restions ensemble, comme si encore la simple formulation de nos désaccords était potentiellement destructrice.

Ainsi, nous pouvons nous représenter deux choses très différentes et opposées sous ce nom de conversation : d'un côté un équipement normal de tout sujet

parlant, de l'autre quelque chose d'en fait très rare et qui nous échappe la plupart du temps.

Cette double possibilité a été bien représentée par Montaigne, à propos d'un aspect important de la conversation : la question de l'ordre et de notre capacité à suivre une conversation de façon ordonnée. D'un côté en effet et parlant de son goût pour la conversation, il dit ceci : « Il me chaut peu (il m'importe peu) de la matière, et me sont les opinions unes, et la victoire du sujet à peu près indifférente. Tout un jour je contesterai paisiblement, si la conduite du débat se suit avec ordre. Ce n'est pas tant la force et la subtilité que je demande, comme l'ordre. L'ordre qui se voit tous les jours aux altercations des bergers, et des enfants de boutique, jamais entre nous. Mais leur tumulte et impatience ne les dévoie pas de leur thème : leur propos suit son cours. S'ils préviennent l'un l'autre, s'ils ne s'attendent pas, au moins ils s'entendent. On répond toujours trop bien pour moi, si on répond à propos ». Il insiste ici sur le lien d'une bonne conversation à la capacité à suivre et respecter son ordre, et surtout il représente cette capacité comme l'équipement normal et sans surprise de sujets les moins qualifiés : suivre une conversation est à la portée des sujets les moins qualifiés, et par suite à la portée de tout sujet parlant. Ailleurs, il représentera cette capacité communicationnelle comme le fait évident de jeunes filles, discutant entre elles de ce que leur sont les hommes. Ce point est essentiel : converser, et converser avec ordre, peut être représenté comme l'équipement normal de tout sujet parlant ou n'est pas le fait exclusif de sujet qualifié ou spécialement éduqué : ils ont appris à parler, et cela suffit.

Mais de l'autre côté il dit aussi, sur ce même point de l'ordre, tout à fait le contraire :

« Tout homme peut dire véritablement ; mais dire ordonnément, prudemment, suffisamment, peu d'hommes le peuvent. [...] L'un va en orient, l'autre en occident ; ils perdent le principal, et l'écartent dans la presse des incidents. Au bout d'une heure de tempête, ils ne savent ce qu'ils cherchent : l'un est bas, l'autre haut, l'autre côtier. Qui se prend à un mot et une similitude ; qui ne sent plus ce qu'on lui oppose, tant il est engagé en sa course et pense à se suivre, non pas à vous. Qui, se trouvant faible des reins, craint tout, refuse tout, mêle dès l'entrée et confond le propos » (*Essais*, III, 8, 713 et 715).

Là encore, et comme précédemment, nous comprenons et admettons ces éléments de description : ils dépeignent à nouveau quelque chose comme l'expérience commune, notre expérience commune, de la conversation, qui est à la fois à notre portée et pas du tout à notre portée, ordinaire et pas du tout ordinaire.

Cette « bizarrerie » de la conversation, nous pouvons la ressaisir encore en analysant la place dans la conversation de notre aptitude méta-communicationnelle. D'un côté Montaigne écrit ceci : « Mais quand la dispute est trouble et déréglée, je quitte la chose et m'attache à la forme avec dépit et indiscretion, et me jette à une façon de débattre têtue, malicieuse et impérieuse,

de quoi j'ai à rougir après. Il est impossible de traiter de bonne foi avec un sot ! ». Ce sont ainsi les échecs dans la conversation qui nous conduisent à nous soucier des questions de forme et à croire que nous pourrions orienter alors correctement la conversation. En fait, on se fait alors impérieux et « régenteux », et cela annule la possibilité de la conversation. La possibilité de la conversation tient à autre chose qu'en la connaissance des règles. Elle tient, à notre capacité à « suivre des règles », à « se laisser conduire par des règles », ce qui est un peu différent.

De l'autre côté, et cinq lignes plus bas, il écrit :

« On ne fait pas tort au sujet quand on le quitte pour voir du moyen de le traiter ; je ne dis pas moyen scolastique et artiste, je dis moyen naturel, d'un sain entendement ».

Si plus haut, s'appesantir sur les règles est le signe de l'échec de la conversation, maintenant la réflexion seconde sur les règles fait partie du courant « normal » de la conversation, du moment que cette réflexion reste ajustée au cadre actuel de la conversation, du moment que l'on n'entreprend pas de faire une leçon sur les moyens de mener bien la conversation. (Et il est difficile ici de ne pas penser à Socrate qui ne fait effectivement pas de leçon sur la meilleure manière de discuter, mais mêle à ses discussions des remarques ponctuelles sur la façon de les mener). La connaissance et l'explicitation des règles ne sont donc pas constitutives de la conversation : ce ne sont pas elles qui la permettent ou la restaurent lorsque celle-ci échoue. Mais, de l'autre côté, connaissance et explicitation, « rendent possible » la conversation lorsque celle-ci « est », lorsqu'elles jouent dans le courant de la conversation.

« On ne discute pas avec un sot », concluait Montaigne, renvoyant dès lors la conversation au choix d'un bon partenaire et à l'idée de quelque chose comme un « bon naturel ». On verra toutefois plus loin que l'on ne peut en rester là (voir plus loin, la notion de désidentification).

Ce rapport entre règles et conversation, ce double rapport donc, pourrait être retrouvé dans le texte fameux de P. Grice sur la conversation ; on y verrait que la contradiction que nous avons cherché à relever – ordinaire-extraordinaire – est présente dans ce texte et serait susceptible de faire comprendre le style que Grice donne à ses préceptes. « *Be relevant!* » écrit-il, avec un point d'exclamation : cela peut se lire sur un mode ironique et sérieux, dans la mesure à nouveau où l'on peut soutenir que la conversation est et n'est pas notre fait. De ce point de vue, son commandement « *Be relevant!* » aurait le même statut qu'un commandement du style « Respirez », « Soyez sages », « Réfléchissez ». Façon singulière d'articuler, sans identifier, l'être et le devoir-être, l'idéal et le réel et façon aussi d'exprimer le paradoxe que nous avons cherché à pointer pour notre propre compte. Nous sommes donc capables et incapables de conversation ; et il en va de même de l'ordre et de notre capacité méta-communicationnelle : utile ou superflue, envenimant les choses plutôt que les réglant.

Tout cela peut paraître paradoxal, mais nous conduit à préciser les conditions réelles de la conversation.

Pour ce qui concerne le rapport aux règles, on peut situer le problème dans la question plus générale de l'apprentissage : les règles ne servent à rien pour celui qui ne sait pas aller à vélo ; elles commencent à lui servir, et l'on commence à pouvoir en parler avec lui, lorsqu'il commence à aller à vélo, lorsqu'il est capable donc « d'aller à vélo ». Là elles l'accompagnent en effet ou peuvent l'accompagner, et l'on sait également qu'elles peuvent être indiscretes. À la différence du vélo toutefois, la conversation n'est pas étayée d'un support matériel susceptible de donner son pli au corps. Il faut donc d'abord être engagé dans la conversation pour se préoccuper des règles ; si la conversation n'a pas d'enjeu, alors les règles sont inutiles. Mais comment cerner cette condition d'engagement ?

Une autre analogie peut nous aider, et l'on y est conduit par la remarque suivante : comme il a été dit plus haut, Montaigne tenait la conversation pour un des trois commerces essentiels à ses yeux, les deux autres étant le commerce avec les femmes, l'amour donc pour lui ou le désir, puis le commerce avec les livres, la lecture. Ce rapprochement de la conversation avec l'amour, parce qu'il est possible de dire de l'amour ce que nous avons dit de la conversation (nous en sommes capables et nous n'en sommes pas capables) permet d'avancer ceci : ce sont là deux biens qui ont la même structure : le souci de les posséder est précisément ce qui nous en écarte ; la conversation n'est pas plus sous notre maîtrise que l'amour. Et il faudrait ajouter, ce qui est un peu plus original, qu'il en va de même de la lecture, ou plus exactement de ce que nous cherchons dans la lecture. J. Elster a analysé ce type de bien et de rapport au bien qui s'en suit et ce savoir-là est en effet utile au moins dans cette mesure où il nous invite à ne pas courir après un bien qui n'est pas sous notre maîtrise bien qu'il soit le plus commun. Mais ce qui me semble plus original et juste chez Montaigne c'est que du fait que l'amour ou la conversation ne sont pas à notre portée et qu'il importe de le savoir, il ne tire pas la conclusion simple que conversation, lecture et amour sont purement hasardeux, aléatoires et que nous devrions nous en réjouir ; ce serait une façon de ne rien faire et d'attendre tout bonnement de trouver le bon objet. On attendrait l'objet d'amour, comme on attendrait le bon livre, comme on attendrait le bon partenaire de conversation, sans s'y porter soi-même, sans s'y lancer et s'y risquer. Entre le hasard et la maîtrise, il y a ainsi probablement une autre voie : la déclaration d'amour, l'interprétation qui se risque, l'exposition de soi. Et encore, et comme nous l'avons vu, de même que la conversation, l'amour a ses règles, et que « pour être », pour « être bon amour », il a aussi besoin d'en suivre certaines et de s'en rappeler explicitement certaines.

Sur cette question de l'exposition comme condition du dialogue au même titre que la déclaration d'amour et les signes d'amour sont conditions de l'amour,

Montaigne fut très net, et je voudrais en donner deux témoignages. La conversation est chez lui d'abord exposition et risque :

« Les contradictions des jugements ne m'offensent, ni m'altèrent ; elles m'éveillent seulement et m'exercent. Nous fuyons à la correction, il s'y faudrait présenter et produire, notamment quand elle vient par forme de conférence, non de régence [...] je souffrirais être rudement heurté par mes amis : "Tu es un sot, tu rêves." J'aime, entre les galants hommes, qu'on s'exprime courageusement, que les mots aillent où va la pensée. » (III, 8 ; p. 712).

Et plus bas, lorsqu'il réfléchit sur les raisons susceptibles d'expliquer le fait qu'il trouve peu de "bons dialoguistes" et qu'en fait ce plaisir de la conversation est rare, il écrit ceci :

« Toutefois, il est certes malaisé d'y attirer (à la conversation) les hommes de mon temps ; ils n'ont pas le courage de corriger, parce qu'ils n'ont pas le courage de souffrir à l'être, et parlent toujours avec dissimulation en présence les uns des autres » (*id.*).

Ce qui fait donc la rareté de la conversation, c'est un manque de courage et un défaut d'exposition : on n'y risque rien parce que l'on sait que l'on pourrait y perdre quelque chose, la certitude de son jugement ou de ses croyances. Pour être un bon dialoguiste, comme pour être un bon amant ou un bon lecteur, il faut donc risquer quelque chose et s'exposer à une perte possible.

Le deuxième témoignage est pris à l'essai sur « l'institution des enfants », et il concerne l'éducation. Dans un passage où Montaigne dit toute l'importance, dans le processus éducatif, d'une éducation au dialogue, il écrit ceci :

« On lui apprendra de n'entrer en discours ou contestation qu'où il verra un champion digne de sa lutte, et là même à n'employer pas tous les tours qui lui peuvent servir, mais ceux-là seulement qui lui peuvent le plus servir » (I, 26, p. 118).

Ce qui conditionne l'entrée en dialogue est bien quelque chose comme la possibilité de perdre, et à nouveau le risque et l'exposition de soi, et si Montaigne insiste sur ce point c'est afin de mieux accentuer la méfiance que nous devons avoir à l'égard de toute entrée en dialogue commandé par le souci de corriger autrui qui, dit-il, nous mène toujours à des « dialogues impossibles » (sur ce dernier point, voir en particulier III, 8, p. 712 et suiv.).

Ce qui est en jeu dans le dialogue, c'est ainsi la possibilité d'une perte : perte de sa croyance, perte de son jugement. Jouer le jeu du dialogue, c'est s'exposer à ce risque, que je nomme exposition.

C'est ce point que je voudrais développer un peu, en cherchant à montrer le lien entre dialogue et désidentification : la conversation est une expérience de désidentification.

3. Désidentification

La tradition de la conversation pose qu'il y a quelque bien et quelque intérêt dans la conversation elle-même, et j'ai déjà un peu touché cette question. Elle

pose également que la plupart du temps nous sommes séparés de ce bien ou de cette puissance pourtant propre, et elle analyse les motifs et raisons qui nous en séparent, en particulier institutionnels et politiques. En ce sens, on dira qu'elle ouvre une perspective morale.

Je voudrais me concentrer sur un aspect de cette perspective morale, qui à mes yeux en est l'aspect central : ce qui fait le bien, la force, l'intérêt de la conversation, comme ce qui explique également pourquoi elle est si rare, concerne la thématique de l'identité, ainsi que d'une possible désidentification. La conversation est l'expérience d'une déprise de soi.

En un premier sens, on peut avancer que dans la conversation ne peut subsister aucune pose, aucune réserve, aucun « quant à soi », aucun snobisme, ou que précisément elle a pour effet de nous délier de ces postures ; on y trouve une certaine grâce naturelle non pas tant à parler de soi mais à dire son avis sur des questions de peu d'importance ou à l'inverse tout à fait importantes, comme si tout pouvait avoir de l'importance. Et de ce point de vue une bonne conversation est celle où des questions dites les plus importantes y côtoient, sans insistance, les sujets les plus triviaux. On y apprend ainsi, non pas que les sujets les plus importants ne le sont pas ou le sont autant que les autres, mais que l'on peut parler légèrement, et pourtant bien, des uns et des autres. La conversation brise ainsi non pas nos répartitions entre sujets profonds et sujets superficiels, mais le mode d'attache de nos paroles à cette répartition : on peut parler légèrement, et l'on sait parler légèrement de choses dites profondes, comme si celles-ci ne nous embarrassaient plus, comme si elles n'avaient pas la difficulté que nous leur supposons. Des sujets profonds comme des sujets superficiels, nous parlons « également ».

Le soi dont on se déprend ainsi est celui qui s'identifie à ces répartitions et surtout aux modes de parole supposées répondre de cette hiérarchie ; des formes du sérieux et du non sérieux, en tant que ces formes engagent notre puissance de parler. C'est bien me semble-t-il une dimension constitutive du soi de s'attacher fortement à certains sujets, et alors d'y attacher un certain mode de parole sérieux et profond, en tous les cas réservé. Le soi, ce que nous appelons tel, c'est ainsi un ensemble de plis : les points de nos attachements, ce sont les points de notre intériorité, et les points que notre parole touche avec difficulté ; c'est du moins ce que nous nous disons. La conversation est une sorte de dépli où notre intériorité s'échappe de son goût pour la réserve et les profondeurs, sans forçage. Ce sont nos préventions même qui tombent.

En second lieu, si la conversation est ainsi déprise du soi, c'est que l'on y apprend qui l'on est et cela dans la stricte mesure où l'on s'y désidentifie tout en s'appropriant sur un autre mode ce que l'on est. C'est ce que je voudrais expliquer maintenant.

La joute dont Montaigne fait le centre de la conversation est le truchement ou le moyen d'autre chose : dans la conversation on apprend qui l'on est ; ce qu'il attendait de la conversation était « quelqu'un qui le sache déplumer », ou quelqu'un susceptible de lui dire : « tu es un sot, tu rêves » ; selon lui, donc, on y apprend d'où l'on vient.

C'est ainsi que je voudrais expliquer ce point : la force et l'intérêt de la conversation c'est de nous faire non seulement comprendre mais bien toucher du doigt et expérimenter que ce que nous tenions pour vérité valant pour tous – et initialement on ne peut jamais semble-t-il parler et s'adresser sans une telle croyance, et c'est bien ce que suppose à juste titre Habermas – cela vaut pour moi ou encore est « ma vérité ». Qu'un autre apparaisse, dans le cours de la conversation, en chair et en os, comme soutenant et étant lui-même une autre possibilité, une autre possibilité réelle, voilà ce qui n'est pas sans retour sur moi et me fait apercevoir d'une part un autre monde possible, et pas seulement une autre opinion ou vérité possible, mais mon monde ou mes vérités comme étant un monde possible. D'où vient que je pense ce que je pense et disais ? D'où vient que pour moi ce que je pensais fut si évident et que j'ai cru voir le monde, ou une vérité universelle et évidente, là où j'apprends qu'il ne s'agit que de mon monde ou ma vérité. Précisément il y a maintenant comme un monde, le mien, du fait que la possibilité d'un autre a surgi. Comment s'est construite cette évidence négatrice des mondes, comment s'est construite cette évidence de l'évidence ? Et les motifs n'en sont-ils pas psychologiques, sociologiques, culturels, ne doivent-ils pas être recherchés à ces différents niveaux sans que l'on puisse privilégier l'un ou l'autre ?

Connaître ainsi sa vérité comme vérité particulière n'annule en aucune façon cette vérité : c'est plutôt la condition de sa réappropriation : désormais elle apparaît comme mienne, comme susceptible d'une origine, à chercher ; elle « apparaît » comme mienne », c'est-à-dire contre le premier mouvement de l'évidence ou d'une universalité sans différence, dont elle se détache. Il y a donc à la fois désidentification et réappropriation.

Certes, ce mouvement est un mouvement pour moi : c'est moi qui apprend, me désidentifie et me réapproprie, mais c'est la conversation avec autrui qui est le moteur de ce mouvement dans la mesure où cette autre pensée, cet autre point de vue, cette autre façon d'être au monde, a été rendu visible en elle. Et c'est enfin sur le fond d'une telle réappropriation de soi au contact de l'autre, que quelque chose comme un véritable dialogue peut commencer, comme souci d'apprendre d'un autre monde, et souci de comprendre le mien. Qu'est-ce qui m'a fait être et penser ainsi, d'où vient que cela fut si évident pour moi ; sur quel autre possible s'est détaché ce mode d'être là ?

Une telle déprise de soi, et le souci d'une telle déprise, je crois pouvoir en retrouver le motif chez Socrate.

J'avais cherché à le montrer dans un livre antérieur : ce n'est sans doute qu'en apparence que le dialogue socratique est commandé par la recherche en commun d'une définition et l'accord sur cette définition. Dès lors que l'on est attentif aux choix des exemples, du moins dans certains cas, autre chose apparaît. Pour construire une définition du courage, avec Lachès puis Nicias, Socrate se sert d'exemples qui caractérisent les ennemis d'Athènes, dont il fait admettre à Lachès, lui-même général athénien ayant combattu ces ennemis que ce sont bien des exemples d'hommes courageux. Il ne dit pas à Lachès qu'il doit respecter les ennemis d'Athènes et les tenir pour dignes, il ne lui fait pas la morale autrement dit, il mentionne indirectement et de façon neutre, ces cas de courage. Or, il me semble que l'on peut difficilement ne pas admettre que la mention de ces cas, sous cette forme indirecte, n'est pas sans effet sur l'interlocuteur, et en particulier l'oblige à se désidentifier, ou à désidentifier les Grecs et le courage : il y a d'autres courageux. Les notions de différence de points de vue, ou de culturalisme, aplatissent tout ici : elles ne donnent pas à voir le travail de désidentification qui commence, ou peut commencer, à l'occasion de cette conversation.

Ainsi, « le dialogue socratique » m'apparaît comme double : s'il se donne pour règle la recherche de la définition et la réduction des équivoques, la recherche de l'accord, son but m'a semblé être ailleurs : dans des effets de désidentification. La recherche de l'accord en ce sens, est bien la fin du dialogue, et n'est pas la fin du dialogue. On pourrait simplement dire que c'est une règle que l'on met ou qui est mise au service d'autres choses.

De cette analyse je retiendrais les points suivants qui concernent le rapport de la philosophie au dialogue. Tout d'abord que ce qui apparaît alors comme technique du dialogue, les règles que l'on y suit, permet que le dialogue soit en quelque sorte sous notre maîtrise. On connaît les règles et l'on cherche à les suivre. De ce point de vue, le dialogue se distingue de la conversation en tant que, alors que celle-ci est comme inespérée, rare, dans ses effets les plus essentiels, le dialogue quant à lui peut être sous notre maîtrise. Toutefois, il ne perd pas de vue ce qui se donne dans la conversation, mais de façon indirecte, latérale, implicite. comme si la désidentification ne pouvait jamais être obtenue de façon directe (et c'est bien au fond ce que reconnaît la psychanalyse, qui a besoin d'en passer par le langage et le langage des rêves).

En second lieu, il me semble que ce schéma pourrait être réimpliqué dans la question de la négociation : si négocier c'est toujours tenter d'articuler différents intérêts, par exemple faire un texte en commun en pesant tous les mots, la négociation peut également être le truchement par lequel des effets de désidentification sont produits. Et peut-être même on pourrait ajouter qu'elle n'est possible que si des effets de désidentification ont bien lieu dans le cadre de la négociation. Par expérience ici, je dirais que toute entreprise de négociation, par exemple faire un texte commun, suppose un travail sur les mots, et plus

exactement, et plus secrètement, un travail sur le « poids » que chacun donne aux mots. Je veux dire que l'expérience d'une négociation montre assez vite comment chacun accentue les mots, montre que pour certains tels mots, tels noms, ont un poids ou une valeur décisive, et qu'il y met l'essentiel de lui, bref, s'y identifie peu ou prou. Une négociation en ce sens ne peut aboutir, que si des effets de désidentification ne cessent d'être provoqués et suscités entre les partenaires. J'ajouterai que c'est là que le dialogue trouve une source de légitimation forte : lorsque l'on y rencontre de forts attachements à des noms, à des mots qui sont comme des noms, que l'on y découvre curieusement que tel nom que l'on croyait innocent, en fait ne l'est pas ou est saisi par ceux qui l'emploient dans des réseaux qui le marquent comme terme rejeté ou terme valorisé toujours situés par rapport à la question de la valeur et donc par rapport à nous-mêmes. On y apprend que certains mots ont, pour des personnes, des « poids significatifs », que le langage n'est pas innocent. Je ne crois pas que le dialogue ait pour but de réduire d'un coup ce « poids des mots », mais plutôt qu'il n'a vraiment son sens que dans le travail en rapport avec ce poids des mots. Autrement dit, je ne crois pas qu'il puisse y avoir de négociation « purement rationnelle », sans aucune attention à de possibles désidentifications locales, portant sur un mot, que l'on lâche ou que l'on transforme.

Cette conclusion pourrait être retrouvée autrement : le dialogue rend sensible aux raisons. Il me semble que la possibilité de la réversibilité, c'est-à-dire la possibilité d'entendre la position de l'autre et de l'admettre dans le champ des possibles effectifs, dérive de la possibilité de comprendre cette position comme une variante sur ou à partir de mes mots. C'est le travail même du dialogue qui rend sensible aux mots et fait voir les mots de l'autre et par suite ses positions comme possibles. Au fond, c'est comme si avec les mêmes mots, les mêmes notions, parce qu'ils sont tournés autrement, autre chose peut advenir, ou une autre décision.

L'expérience du dialogue est quelque chose comme l'expérience de l'équivocité, ou encore l'expérience que la position de l'autre puisse être comprise comme une variante de la mienne.

Il faut bien que j'aie été séduit par les raisons de l'autre pour pouvoir dire : « Aujourd'hui c'est moi qui ai gagné, et non pas toi. » Il le faut bien, si l'on veut aller au-delà d'un simple respect formel pour la personne de l'autre. Et peut-être est-ce pour cela que dans le champ politique non seulement on ne s'entend guère, mais que l'on doit se méfier des paroles de l'autre : « Et si cela nous séduisait ? Et si ces raisons nous touchaient ? »

On voit donc se dégager une certaine idée du dialogue philosophique : pour être rationnel et pour se centrer sur des questions définitionnelles ; pour être aussi orienté par la réduction de l'équivoque et pour rechercher l'entente ; pour être enfin volontaire il n'en est pas moins tourné, indirectement, vers des

questions d'identification, et par le souci de susciter des effets de désidentification. Des fins illocutoires, au service de buts perlocutoires. Le dialogue philosophique retient ainsi quelque chose d'essentiel à la conversation : la possible désidentification. (En retient-il, et comment, l'inventivité débridée ?)

Bibliographie

AMOSSY, Ruth, *L'argumentation dans le discours*, Nathan (il y a tout un courant de linguistique et de didactique du français qui s'est intéressé de très près à la question de l'argumentation, et l'on peut citer entre autres, Ducrot, Kerbrat-Orecchioni, Maingueneau ; le livre cité en donne une bonne présentation).

BRUNER, J.-S., *Comment les enfants apprennent à parler*, essentiellement le chap. II.

GRICE, P., « Logique et conversation », in revue « Communications », n° 30, 1979, et la réponse critique de Ducrot (numéro spécial consacré à la conversation).

HABERMAS, J., *Vérité et justification*, essentiellement les trois premiers articles.

LYOTARD, J.-F., *Le différend* (et la critique de ce livre par J. Bouveresse, « Rationalité et cynisme »).

MONTAIGNE, M. DE, *Les Essais*, III, 3 et III, 8.

DIALOGUES : LE SILENCE À L'ŒUVRE

Sophie FOCH-REMUSAT

Professeur de lettres supérieures, Paris.

Stevenson confie au lecteur de *Causeries et causeurs* le secret du dialogue qui n'est pas une forme de communication mais une communion silencieuse dont le modèle est la lecture. Cet article de 1882 revêt la forme d'un repentir. En peinture, un repentir est un bougé, un glissement : une séquence, une succession de corrections ou de surimpressions qui animent le dessin en faisant apparaître comme au ralenti et en rêve la décomposition d'un mouvement¹⁷⁷. En littérature, un dialogue est une espèce de repentir. L'article de Stevenson est ainsi formé de deux parties séparées par un silence. Elles n'ont pas été écrites au même moment mais l'une en avril et l'autre en août. La seconde résulte de la lecture et de la méditation d'une critique à laquelle l'auteur ne fait pas le contresens de répondre, mais dont il répond : qu'il retient et dont il tire les conséquences. Ainsi construit, le texte reprend et corrige un premier éloge de la conversation par un éloge encore plus grand, plus mesuré et plus vrai, non plus de la conversation, mais du dialogue. L'argument principal est que si dans la conversation nous éprouvons « le pouvoir des mots » dans le dialogue nous éprouvons celui, encore plus grand, du silence. Le dialogue est plus grand que la conversation et il étend le pouvoir des mots, parce qu'il donne la parole à ceux qui ne l'ont pas. C'est le seul lieu où l'on entend comme un écho (en creux) la voix des absents, la voix tue de tous les « autres », de ceux qui n'ont pas voix au chapitre parce qu'ils ne sont pas avec nous où parce qu'ils sont trop loin : les ancêtres, les morts et les femmes, étrangères et asservies. C'est le seul lieu où revient la voix des *oubliés*, des exploités, des dominés, en somme des malheureux et des « pauvres ».

Ce qui est difficile à comprendre c'est que cette voix des « autres » n'est pas une autre voix, une voix de plus parmi les autres. Un seuil critique est franchi, il y a un passage à la limite. Il faudra donc essayer de comprendre ce que veut dire ceci : que le pouvoir du silence est plus grand que celui des mots.

¹⁷⁷ J. Derrida, *Repentirs*, Réunion des musées nationaux, Paris, 1991.

Le dialogue demande donc pour être pensé clairement et défini avec rigueur, que l'on comprenne qu'il ne relève pas seulement du pouvoir des mots mais de quelque chose en plus qui le sauve, l'augmente et est en même temps sa négation : le pouvoir du silence. Au sens de la puissance aristotélicienne (la puissance et l'acte) autrement dit, au sens où le vrai pouvoir est, si on parle de musique par exemple, de *pouvoir ne pas jouer*, en plus de pouvoir jouer. Par exemple, au sens de l'étrange pouvoir du « *I would prefer not to* » du scribe Bartleby, de Melville¹⁷⁸.

En ce sens, tout dialogue renferme une critique. Il n'y a pas moyen de parler sérieusement du dialogue sans parler du pouvoir de la critique et de la manière discrète dont s'exerce ce pouvoir. Ce qui fait l'efficacité d'une critique c'est sa profondeur : elle n'est pas une censure qui réduit au silence, en retrait elle se tait au contraire. Donne la parole car elle n'exprime pas d'avis. Ce n'est pas toi que j'entends dans ta critique, mais une voix intérieure qui vient des profondeurs et semble à la fois la tienne et la mienne, la plus proche et la plus lointaine. Voix silencieuse, presque sans parole. Voix qui ne sait que dire « non » en silence, qui ne dit rien : « *nothing* », comme la *Cordelia* du *Lear* de Shakespeare.

Mais qu'est ce que cela veut dire que, dans son silence, la critique est la voix commune ? Que le silence est la voix de ceux qui n'en ont pas, Pas seulement la leur, en même temps la voix commune ? La voix qui ne s'exprime qu'au prix d'un effacement et d'une cession : la voix blanche du poète Mallarmé dont parle si bien Macé dans *Ex Libris* et *La main coupée* de Nerval, main morte qui se lève encore comme parfois l'on voit celle des soldats sur les champs de bataille, main hantée, gauche et sinistrée avec laquelle on écrit.

¹⁷⁸ G. Agamben, *La puissance de la pensée, essais et conférences*, trad. Gayraud, Rueff, bibliothèque Rivages, éd. Payot et Rivages, Paris 2005. « Que ce soit cette seconde forme de la puissance (le fait d'avoir une privation) qui intéresse ici Aristote devient évident dans le passage du *De Anima* qui suit celui dont nous sommes partis. Aristote distingue ici une puissance générale, suivant laquelle nous disons qu'un enfant a la puissance de la science ou qu'il est en puissance architecte ou chef d'État, et la puissance qui est du ressort de celui qui a déjà la *hexis* correspondant à un certain savoir ou à une certaine habileté. C'est en ce second sens que l'on dira que l'architecte a la puissance de construire même lorsqu'il ne construit pas ou que le joueur de cithare a la puissance de jouer même lorsqu'il ne joue pas. La puissance dont il est ici question diffère essentiellement de la puissance générale qui appartient à l'enfant. L'enfant, écrit Aristote, est puissant dans le sens qu'il devra subir une altération par l'apprentissage ; en revanche, celui qui possède déjà une technique ne doit pas subir d'altération, mais est puissant à partir d'une *hexis* qu'il peut ne pas mettre en acte ou bien actualiser, en passant d'un non être en acte à un être en acte (*ek tou... me energeîn de, eis to energeîn 417 a 32-b 1*). La puissance est donc définie essentiellement par la possibilité de son non-exercice, ainsi que le signifie *hexis* : disponibilité d'une privation. L'architecte est donc puissant en tant qu'il peut ne pas construire et le joueur de cithare est tel parce qu'à la différence de celui qui est dit puissant seulement au sens général et qui tout simplement ne peut pas jouer de la cithare, il peut ne-pas-jouer de la cithare. », p 236.

Donc dialoguer, cela veut dire entendre avant de parler. Entendre à force ce qui demeurerait inaudible parce que l'on faisait la sourde oreille. Et le donner à entendre, non pas comme un son de plus, mais comme le seul vrai son, le son propre de tout ce qui n'en a pas, la voix blanche de ce qui se tait. Ce qui reste de parole à ceux qui en ont été privés. Ce qui intéresse dans le dialogue c'est ainsi sa puissance : invocatoire et évocatoire. Le difficile problème de la voix. D'où vient la voix ? Et surtout de qui la voix est-elle la voix ? À qui la voix appartient-elle ? On entend mal la voix. Elle est à peine sensible. Seulement en silence et dans l'absence. Par exemple au téléphone en l'absence de celui qui parle, ou à l'écrit, « parole tue ». D'ailleurs, on dit qu'on a *des* voix. L'expression est curieuse à cause de l'emploi du verbe avoir et du pluriel. On en use pour désigner une forme étrange (parce que salvatrice) de folie (ou d'inspiration) qui atteint ceux qui entendent ce que personne ne dit. Comme si au fond la voix dans sa vérité (la personne est une fiction, un masque de théâtre), était inassignable, libre, n'appartenant pas plus à toi qu'à moi, ou même à lui. De ce fait nôtre.

Depuis toujours nous savons qu'écrire c'est entendre des voix.

Mon hypothèse c'est que dialoguer c'est s'exposer à entendre des voix. Cela suppose de reconnaître le dialogue comme une forme littéraire et d'inscrire la réflexion sur le dialogue dans le cadre plus large d'une réflexion sur le pouvoir de la poésie. Je vais d'abord m'efforcer de rendre sensible la poésie du dialogue. J'essayerai ensuite de faire apercevoir l'intérêt d'une telle approche.

Quel est le pouvoir de la poésie ? Au terme de notre introduction, nous pouvons proposer de répondre que c'est celui, exorbitant, incroyable, de faire entendre le silence : de faire exister ce qui n'existe pas, de rendre présents les absents. Et, en ce sens, de créer des *images vraies*. Il faudra donc interroger ce rapport du pouvoir à la re (?)-présentation. Car le pouvoir de la poésie n'est ni surnaturel ni diabolique. Il révèle ce qui se tenait encore là mais qu'on ne percevait pas, atteste de la durée, de la persistance d'un reste, d'une robe, mue diaphane, pellicule si fine, transparente et fragile, qu'elle passait inaperçue. Le poète n'est pas nécessairement mélancolique (maudit), c'est un devin, sa poésie est d'avenir.

Pourtant ce pouvoir a suscité d'interminables querelles. Est-ce que l'homme survit à ces hauteurs ? Est-ce qu'en osant affirmer que l'art a le pouvoir de créer des images vraies on ne passe pas la mesure en prenant la posture ridicule d'un « Hercule en habit armé d'un tube de blanc de plomb » incapable de regarder le soleil en face mais assez prétentieux pour oser l'imiter¹⁷⁹ ?

Le pouvoir de la poésie est-il de représenter, autrement dit de n'offrir qu'une copie – fausse en dépit de son charme (comme le pense Platon) ? Ou bien

¹⁷⁹ R. L. Stevenson répondant à H. James sur l'art de la fiction dans *Une humble remontrance*.

(comme essai de le penser Aristote en analysant la nouvelle poésie tragique), ce pouvoir est-il vraiment capable de présenter – ce qui suppose, non pas évidemment la création *ex nihilo* d'une nouvelle existence, comme si nous rivalisions avec dieu, mais la possibilité d'augmenter la vie par l'art – qui donne du temps, devient une espèce de chimie, de cuisine. Dès lors la poésie n'est plus consolation ni maquillage, mais remède : une pharmacie qui invente la durée, agit comme un révélateur de ce qu'on ne voyait pas : l'invincible puissance de la vie humaine et la persistance toujours d'un reste.

Cette dispute sur les pouvoirs de la poésie a une signification et des conséquences politiques. Comme on n'a pu faire que la justice soit forte, écrit Pascal, on a fait que la force soit juste.

En effet, la tragédie grecque révèle que l'institution de la justice, et donc de l'ordre politique, n'a pas mis fin à toutes les injustices. Comme tout pouvoir qui inévitablement s'origine dans une violence initiale puisqu'il faut le prendre, la justice de la cité garde la trace indélébile d'un tort. Celui qu'on a fait aux mères en les renvoyant sous terre, celui qu'on a fait aux sœurs en les mettant à l'ombre. L'*Antigone* de Sophocle et également L'*Orestie* d'Eschyle le rappellent. Cette première offense porte en elle le germe de tous les esclavages. Le secret tragique de la démocratie, son défaut, est sa logique même, sa négation première des non-citoyens, femmes et esclaves. C'est pourquoi ce qui la définit vraiment ce ne sont pas les débats mais le dialogue, ce n'est pas tant le compte des voix des présents (les citoyens) que le mécompte initial (comme l'a fait remarquer Rancière dans *La Méésentente*) qui réserve la justice et le règlement des litiges aux amis, aux égaux, à ceux qui parlent la même langue et se ressemblent¹⁸⁰. À cause de ce tort ou plutôt, pour parler à présent comme Lyotard, de ce *différend*, le pouvoir en démocratie est toujours obligé de quitter le terrain balisé des discussions (policées même quand elles sont sportives) pour s'aventurer sur celui incertain, mouvementé, effrayant même, du dialogue : avec les oubliés, les absents, tous ceux qui pour une raison ou pour une autre ne comptent pas. Il n'y a pas de démocratie sans la reconnaissance d'un différend fondamental et interminable et donc sans l'effort, non pas herculéen mais prométhéen, pour passer outre la représentation et imaginer de vraies images, inventer des dialogues pour faire entendre quand même et vraiment la voix des absents.

En politique, il y a deux questions : l'une, rebattue, est celle de la représentation ; l'autre qu'on laisse souvent dans l'ombre, est celle de la présentation de ce qui reste de la politique. Autrement dit, de l'économique et du social.

¹⁸⁰ À sa façon sombre, le terrible récit du massacre des Méliens dans *La guerre du Péloponnèse* de Thucydide en témoigne.

1. Nature et propriétés du dialogue

Pour les connaître, il faut les retrouver. Il me semble en effet qu'on les oublie ou qu'on les ignore. Je propose donc de commencer par une histoire.

Le dialogue est né en Grèce à l'époque classique. Ce n'est pas une invention de philosophe mais de poète. C'est une forme littéraire : une nouvelle manière de raconter des histoires pour la scène, par répliques, en faisant parler les personnages. C'est une manière d'écrire, plus vivante et plus vraie, qui littéralement *donne lieu* (ce qui a lieu existe) impliquant la construction d'un théâtre où de manière profane, tous sont ensemble un moment et assistent à une espèce de miracle, voient se lever quelque chose.

Déjà la poésie épique, avec Homère, apportait une bonne nouvelle. Elle disait que nous avions tort de nous lamenter à la pensée de notre sort mortel, que le poète avait eu l'audace d'escalader l'Olympe d'où il avait vu les hommes comme les dieux les voient, non pas petits ni misérables, mais immenses et magnifiques : des demi-dieux à l'image des dieux. Au point que les dieux eux-mêmes les jalourent, admirent leurs morts et envient leurs amours.

Achille choisit une vie brève mais héroïque car il sait que le poète ébloui lui fera une réputation assez éclatante pour le rendre immortel. La confiance qu'il accorde aux vertus de la poésie est immense. Pourtant dans *L'Iliade* il n'est là qu'en portrait, lequel (comme l'a observé Pascal) porte en même temps absence et présence, demeure encore pris au néant, entaché, obscurci. Il n'est pas vraiment présent. Je ne le vois que dans ma tête. Ce que je vois c'est l'aède, près du feu avec sa cithare ; ce que j'entends c'est seulement sa voix à lui qui chante la colère du héros, rapporte ses dires et décrit ses actions.

Mais en inventant le dialogue, les poètes tragiques ont imaginé un moyen d'augmenter considérablement l'intensité et la visibilité de cette présence qu'ils évoquent. D'ailleurs augmenter n'est pas le bon terme car un seuil critique a été franchi. Au théâtre les absents, les ancêtres, les héros, Œdipe, Ajax, Antigone, ne sont pas là en effigie mais vraiment, beaucoup plus *sérieusement*, en chair, en os et en mouvement. Cela se fait tout naturellement au moyen d'un partage : entre le logos (le discours) et la voix. Entre celui qui écrit et celui qui dit. Entre le poète et sa moitié qui est le comédien. On parle de représentation théâtrale, pourtant au théâtre il y a surtout de la présence, car tout est dans la voix. Celle du comédien sous son masque ne représente aucune autre, elle n'est plus sa voix mais celle du personnage auquel il la prête.

En écrivant puis en confiant son texte au comédien qui l'apprend par cœur, le porte, le nourrit, le transforme, le poète fait un pas de plus dans la conquête de la liberté humaine, un pas décisif et qui n'admettra plus de retour en arrière : il est définitivement chassé du paradis. Le dialogue est donc une manière neuve de partager (*dia*) le logos. Un seul homme ne l'accapare pas, il le partage avec

d'autres. La poésie en sa liberté n'est plus l'œuvre d'un seul mais le résultat d'un partage de la vocation humaine. Elle gagne en pouvoir ce qu'elle perd en autorité.

Ce partage ne va pas sans mal : il faut ajouter que les poètes tragiques grecs ont enseigné (cf. Antigone) que les hommes ont bien le droit d'être libres, qu'ils ont eu raison de s'emparer du pouvoir de faire les lois et de rendre la justice, mais que ce pouvoir, aussi immense soit-il n'est pas une toute puissance. Nous sommes libres de dire ce qui est juste et ne l'est pas mais pas au point de marcher sur la tête. Pas libres de faire la pluie et le beau temps et pas non plus d'en finir avec la nuit, donc pas de priver le cadavre du fautif de sépulture en le laissant se décomposer au grand jour, tandis que nous ensevelissons vivante une jeune fille innocente. Pas libres de déterrer une vieille histoire morte et enterrée qu'il aurait fallu laisser dormir, dans le fol espoir de transformer une victoire en triomphe et d'en finir une fois pour toutes avec le mal (Œdipe refuse d'admettre que son héroïsme a des limites. Au lieu d'aller mêler ses larmes à celle de son peuple frappé par la peste, il a la folie de croire qu'il pourrait faire quelque chose de plus et sombre dès lors dans la superstition et l'idolâtrie en imaginant une histoire de dieux en colère à qui il faudrait offrir un coupable en sacrifice).

Ces négations, ces critiques, ne sont pas un enseignement de plus mais la voix inaudible qui se tient entre les répliques et qui est le silence ou le soupir qui les sépare.

L'invention du partage qui fait le dialogue coïncide chez les Grecs avec l'invention de la justice. Autrement dit avec ce geste fondateur qui a consisté à s'emparer de la question de la justice pour en faire une affaire humaine. La justice est l'affaire des hommes, c'est entendu, irréversible, *mais pas tout à fait*. La loi humaine écrite ne peut pas entrer en contradiction avec la loi non écrite. Il y a toujours à la liberté (et à la loi) un reste¹⁸¹. Ainsi le dialogue naît d'un découpage du logos qui le partage entre ceux qui parlent *pour faire entendre ce qui reste de toutes les paroles, ce qui se tait et loge entre elles, au milieu* : qui s'entretient dans le blanc ou le vide qui sépare les répliques. (Ou, si l'on préfère, ce qui reste de la pièce quand on s'en souvient après.) Le miracle n'a rien d'irrationnel puisqu'il résulte de la césure (Hölderlin l'a montré) et a lieu dans l'intervalle. *Or, le vide*

¹⁸¹ C'est aussi le cas dans la Genèse (Bible) où Eve « La Vivante » fait avec Adam un enfant dans le dos de Yahvé (lui vole le pouvoir de créer) – mais *pas tout à fait* puisqu'elle le lui présente et le lui restitue quand il naît : « L'homme connu Eve sa femme. Elle devint enceinte, enfanta Caïn et dit : « j'ai procréé un homme avec le Seigneur. ». D'où que Yahvé les châtie – *mais pas tout à fait* : en prenant le soin de les vêtir avant de les chasser.

Cette part des choses, cette demi-mesure dans la faute et dans la colère – donc dans la liberté et la loi, est quelque chose qui avait également frappé Freud devant le Moïse de Michel-Ange dans l'église Saint-Pierre-aux-liens, à Rome.

*n'est pas un néant*¹⁸². Ce qui loge là est une présence, une voix qui parle d'un tort irréparable et réclame justice. Cette voix est celle de ce qui reste d'avant la politique, du droit immémorial qui demeure là, même après l'instauration de la loi : droit des autres, de tous les autres c'est-à-dire des vaincus, des morts, de tous les malheureux. C'est la voix à la fois faible et invincible, d'une femme, Antigone, qui rappelle que la loi des hommes ne mettra pas fin d'un seul coup à l'injustice parce que tous les partages qu'elle opère, sont des répartitions entre « entre nous » qui laissent dehors « les autres » et ne sont d'ailleurs possibles qu'à cette condition puisque le tiers est nécessairement exclu dans et par l'ordre rationnel du logos. En ce sens, la tyrannie d'Œdipe, par exemple, c'est de vouloir une cité purement politique d'où ne s'élèverait plus la plainte des pestiférés.

2. Le dialogue philosophique

Comme on pouvait s'y attendre, cette nouvelle poésie tragique, a remporté un succès immense. Tout le monde a voulu s'emparer d'un si grand pouvoir. Comme plus tard celle de la photographie (Barthes a raison de dire que la photographie ne descend pas de la peinture mais du théâtre), la poésie du dialogue, simple, naturelle, démocratique est accusée de faire triompher la vulgarité. Déjà « moderne » le public dédaigne le mensonge de la beauté et, fou de liberté, lui préfère la simple vérité en laquelle il croît – l'idolâtre !

À l'époque de Platon c'était la mode d'écrire des dialogues. N'importe qui en écrivait, cela devenait n'importe quoi. Le philosophe en a conçu une colère qui préfigure celle de l'auteur du *Peintre de la vie moderne* ou des *Fleurs du mal*. Avant lui, il a compris que le remède était dans le mal et, en s'emparant du dialogue pour le relever, il l'a réinventé. À contrecœur il faut bien dire, car il préférerait faire de la philosophie et rester avec ses amis. Le dialogue en effet n'est pas la forme sous laquelle Platon parlait amicalement à ses disciples et leur délivrait son enseignement. On le voit bien au début de *La République* avec le coup de force qui ouvre le texte, l'espèce de rapt qui contraint Socrate réticent à adapter son enseignement, à le vulgariser, à *dialoguer* avec Polémarque et ses amis, les « sauvages » et les « métèques » du Pirée qui exigent leur part de philosophie. Socrate obtempère dans l'urgence. De toute manière il faut *faire quelque chose* : la cité se perd, ivre de liberté elle oublie la justice qui a pourtant fait sa grandeur. Il faut la secouer, aiguiller ses flancs de gros cheval même si c'est désagréable¹⁸³.

L'invention du dialogue philosophique procède donc de cette idée qu'il faut « faire quelque chose » et trouver un moyen, prenant son parti de la démocratie, de rappeler au plus grand nombre ce que c'est que la justice. Il faut imaginer des

¹⁸² Ici, il faudrait rappeler les éléments de la querelle du vide et pour commencer analyses de Lucrèce, Livre I de son chant *De natura rerum*.

¹⁸³ *Apologie de Socrate*.

biais, des raccourcis, délivrer une vérité praticable, capable de produire rapidement des effets.

En utilisant la méthode dialectique, Platon s'empare de ce formidable levier de la puissance poétique pour enseigner des vérités qui ne sont pas difficiles à absorber parce qu'elles ne font pas la leçon, n'ont pas l'air de s'imposer du dehors mais de venir du plus profond de moi et dont la possession, ni héritée ni marchandée, ne m'emprunte ni ne m'embarrasse. L'autorité du maître s'absente dans le dialogue. Elle ne disparaît pas, mais se fait discrète pour gagner en puissance à la manière des poètes tragiques avec lesquels le philosophe rivalise. Comme chez eux, l'efficacité du dialogue n'est possible que sous la condition d'un vide : Socrate ne sait qu'une seule chose, c'est qu'il ne sait rien. Il ne sait pas rien. Il sait quelque chose. Ce quelque chose c'est le rien, le doute, qui interdit à la connaissance de se prendre pour ce qu'elle n'est pas : un nouveau dogme, une opinion dominante.

L'exigence de justice se présente donc toujours comme un rappel. Antigone rappelle que dans l'ivresse de son pouvoir tout neuf de faire les lois l'homme (Créon) a oublié la justice. Il y a un reste, quelque chose perdue du temps d'avant auquel Antigone prête sa voix : des droits, un corps à enterrer, quelque chose à honorer.

D'autre part, dans *Le Criton*, Socrate dit à son ami Criton : même si mon procès fut une sinistre parodie, il reste encore quelque chose de la justice d'Athènes. D'ailleurs, si je m'enfuyais, les Lois de la cité se lèveraient pour me barrer le chemin. Et il les fait en effet se lever devant nous de manière saisissante. C'est la force du dialogue de produire cette apparition sans laquelle la justice n'existerait pas¹⁸⁴.

¹⁸⁴ Il y a dans un dialogue de jeunesse une première forme, comique cette fois, du pouvoir de faire apparaître la vérité. Il s'agit de *l'Hippias majeur* qui fait comprendre que c'est avec raison que l'on parle de *dialogue de sourd* car le dialogue ne s'adresse jamais qu'aux sourds sachant il n'y a pire sourd que celui qui ne veut pas entendre. Hippias le sophiste ne veut rien entendre, d'abord sur la beauté puis sur la justice. Parce qu'il ne veut pas accepter l'idée que toi et moi, ensemble, nous puissions être justes sans l'être séparément. Socrate lui rappelle que toi et moi formons une paire tandis que nous sommes chacun un, donc impairs et qu'ainsi, nous pouvons avoir ensemble une propriété que nous n'avons pas séparément. Mais même les évidences de l'arithmétique sont impuissantes à convaincre Hippias. Et il finit par entrer dans une colère noire : – j'en ai assez de toi Socrate et de ta philosophie ! A force de couper les cheveux en quatre, tu as des visions et des voix : tu crois qu'on peut avoir ensemble par l'effet d'un partage, quelque chose que nous n'avions pas auparavant ! Tu crois que la justice peut inventer du neuf ! Tu es complètement fou. La scène est drôle. D'autant plus, que durant tout le dialogue, Hippias a été affolé par le cirque du philosophe qui lui demande son aide contre un fantôme, au moyen d'une espèce de numéro de ventriloque (qui caricature le dialogue en grossissant ses traits) : évoque un tiers qu'on ne voit pas, une voix qui le harcèle, un démon qui a pris pension chez lui et le réduit au silence, ne cesse de lui couper la parole grossièrement en réclamant la vérité quand on lui sert des discours. On voit bien ce qui fait la différence entre le sophiste et le philosophe : l'un parle, l'autre pas ou à

La tragédie avait trouvé le moyen, avec les répliques et sa poésie dialoguée de présenter (rendre présentes) sur scène en leur donnant existence et vie, des idées (essences) grâce au dédoublement du poète en écrivain et comédien et Platon reprend ce dédoublement et l'intériorise. Mais ce ne sont plus des demi-dieux qui font entendre leur voix de silence mais, encore plus près de nous, un démon.

Les dialogues ne sont rien que des efforts admirables pour donner à entendre cette inspiration. Aux disputes de l'agora Platon croit mettre un terme en inventant le peuple démon : la voix intérieure qui souffle ou qui devrait souffler à Alcibiade la juste politique. Encore une fois – mais cette fois sur un mode humain – trop humain ? et radicalement laïc, nous sommes en face d'une invocation : tentative de faire exister une idée, donner une vraie présence à ce qui est absent, une vie à ce qui était mort, une musique au silence.

Mais au fond que demande la voix qui se lève dans les dialogues philosophiques ? Qu'exige le spectre de Socrate mis à mort par la cité ? Le tort dont procède le dialogue philosophique, (sans tort, il n'y aurait pas de dialogue) c'est le tort fait à la philosophie c'est-à-dire à la liberté de penser. La voix de la raison exige que le pouvoir de ceux qui possèdent l'autorité politique laisse absolument libre la pensée.

Mais la liberté de penser, est-ce toute la liberté ? Le droit de la pensée coïncide-t-il exactement avec celui de tous les vaincus, des « pauvres » ? Est-ce que la liberté de penser suffit à réaliser la justice dans la cité ? Il me semble que le poète et le philosophe ne parlent pas pour les mêmes ; que la voix qui commandait à Socrate et que Platon a cherché à faire entendre à toute la cité, ne réclame pas exactement la même chose que celle d'Antigone. Au fond, je ne suis pas sûre que la philosophie puisse rendre sa force et sa poésie à la politique – à la justice. Je ne suis pas sûre qu'elle soit assez poétique, car elle n'en finit pas de prendre la place de la poésie, n'y parvient jamais vraiment.

Il m'a donc semblé que le dialogue philosophique ne suffisait pas à relever le dialogue, qu'à nouveau dans l'effort de salut qu'il avait fourni pour relever l'invention des poètes quelque chose était tombé, avait été laissé pour compte.

3. Le dialogue social

L'inquiétude que je viens d'exprimer au sujet du dialogue philosophique ou de la philosophie du dialogue, c'est qu'il (ou elle) mette la liberté de penser à la place de l'économique et du social.

peine (questionne) ; l'un a des visions et des voix l'autre pas, l'un entend la voix du bourru, l'autre pas, car elle est au-dedans.

Mon inquiétude vient d'une certaine manière de lire Aristote : la politique (livre I des *Politiques*) avec la *Poétique*. Pour le dire vite, il me semble que c'est parce qu'Aristote comprend mieux la poésie que Platon (lit mieux Sophocle au lieu de se fixer sur Homère) qu'il invente l'économie politique, autrement dit ajoute à l'idéal de *La République*, la nécessaire prise en considération de l'économique et du social.

Ce que le social a donc de poétique (en quoi il a rapport avec le dialogue) c'est sa dimension tragique : il met en crise la représentation, la pousse aux limites. Car le bien nommé « mouvement » social, comme la tragédie, sont l'irruption critique d'une pure présence dans l'espace (qu'il soit public ou théâtral) géométrique, réel et fictif à la fois, des représentations : l'interruption de la vérité qui vient des profondeurs, sourd là dans son urgence et sa nécessité vitales.

D'ailleurs chez Aristote, la politique ne commence pas par évacuer la piété comme dans *La République* (éviction de Céphale). Elle commence par le commencement : famille et travail. Commence donc par les exclus de la cité, esclaves et femmes. De fait Aristote conteste l'égalité platonicienne des femmes parce qu'elle lui semble un moyen commode de faire comme si on pouvait en finir avec le tort fondamental dont parle la tragédie : avoir renvoyé l'ordre archaïque et l'ancien pouvoir matriarcal six pieds sous terre.

Pour lui, le tort fait à la philosophie n'efface ni ne remplace le premier, fait à Iphigénie, fait également à tous les pauvres¹⁸⁵.

Ce n'est pas le lieu de développer ce point. On est là au cœur de ce qui m'intéresse et donc au point le plus inabouti et le plus obscur de mon propos. Je pense néanmoins que ce que je viens de dire suffit à faire apercevoir comment et pourquoi depuis le début de ma recherche, j'avais l'intuition que la philosophie du dialogue n'était pas tout, ou, si l'on préfère, que la mainmise de la philosophie sur le dialogue n'était pas sans reste. Autrement dit, je reviens à ma toute première proposition que je crois avoir maintenant un peu mieux établie : il ne faut pas oublier que le dialogue est d'abord une invention de poètes. Par conséquent que c'est du côté du dialogue social que l'on peut et qu'il faut aller chercher du neuf sur le dialogue.

Mais comment travailler sur le dialogue social ?

Il fallait une méthode. Je l'ai empruntée : aux sociologues ? Aux journalistes ? – en travaillant à partir d'entretiens. Parce que sur la question qui m'occupait, il n'y avait rien à lire. Je ne nie pas bien sûr qu'il y ait sur le dialogue social d'immenses ressources bibliographiques mais pour étudier le dialogue social d'un point de vue littéraire et poétique, comme j'avais résolu de le faire, il

¹⁸⁵ Les femmes, comme le rappelle Stuart Mill dans *De l'asservissement des femmes*, sont les premières esclaves.

m'aurait fallu des verbatim, comme des « minutes » de négociations restituant, sans oublier les didascalies, les répliques des uns et des autres. Elles sont demeurées introuvables. Ce n'est pas par accident. Je crois avoir compris que cela tient premièrement à ce que dans un dialogue, par définition, il ne peut y avoir de tiers, ni observateur ni secrétaire qui prend des notes. Tous ceux qui y participent sont pleinement présents et dans l'action. Il n'y a pas (plus) de recul (possible). Il y a aussi corrélativement un rapport avec l'obscur, le secret : ce qui se passe là, dans la salle de négociation est tout intérieur. Non qu'il y ait quoi que ce soit à cacher, mais juste quelque chose de secret, d'intime. On peut en parler après coup et encore de manière pudique, mais on n'y est que tout entier engagé, ou pas du tout. Autrement dit, c'est avec raison qu'on désigne les interlocuteurs comme des « acteurs » du dialogue social.

En l'absence de matière écrite disponible pour mes recherches, j'ai donc entrepris de solliciter des entretiens oraux avec quatre acteurs du dialogue social, trois militants syndicaux de la CGT et un militant associatif membre des Verts. Deux en activité et deux à la retraite ; deux Parisiens et deux Gascons (Gers).

J'ai sollicité ces entretiens par écrit en me présentant et en motivant ma demande. Tous ceux à qui je me suis adressée m'ont répondu positivement. Ces entretiens ont eu lieu à Paris et à Auch au mois d'octobre 2008. Je n'ai pas enregistré nos entretiens parce que je voulais travailler de mémoire. J'ai pris sur le moment des notes écrites ce qui m'a obligée à ne pas tout retenir mais à faire des choix. Cependant j'ai fait l'effort de reformuler le moins possible : j'ai pris beaucoup de citations. Justement pour pouvoir engager un dialogue, après coup, une fois seule avec mes notes.

Après avoir résolu le problème de la méthode, il me fallait circonscrire mon domaine : qui interroger ? Je n'ai pas interrogé la partie adverse patronale ou ministérielle, mais seulement des représentants syndicaux. Pourquoi ? Parce que je savais que de ce côté-là du pouvoir (du côté de ceux qui l'ont), je n'apprendrai rien du dialogue. J'espère que ce que j'ai déjà dit l'explique : il y a une asymétrie, une inégalité dans le dialogue qui n'est ni un échange, ni une dispute ni une querelle – qui fait que ce qu'il a d'intéressant c'est sa force invocatoire. Il y a dialogue dans la mesure où on entend l'in audible. Or, ce sont de toute évidence les délégués syndicaux qui ont en charge cette charge d'invoquer : de faire entendre la voix de ceux qui n'ont pas voix au chapitre.

Je n'ai pas retenu non plus les négociations politiques entre partenaires politiques, même quand le rapport de force était inégal, bien que Dan Lert, secrétaire des Verts à Paris et 3^e de liste aux dernières municipales, m'ait dit des choses instructives et intéressantes à ce sujet. Parce que j'ai reconnu là des litiges et des discussions mais pas de « différend » ni de dialogue.

Pointant dans son livre *Le différend*, une dimension incommensurable du tort (qu'il convient de ne pas confondre avec la querelle ou le litige), Lyotard (qui avait une expérience du monde syndical), appelle « différend » une situation dans laquelle existe un tort dont on ne peut ni parler ni discuter, qui ne trouve pas à s'exprimer dans la langue dans laquelle se prononcent les jugements. Dès lors il est impossible de régler un différend en justice. En revanche certains différends produisent de la justice ou plus de justice quand ils débouchent sur un dialogue qui est l'étrange manière de ne pas communiquer de ceux qui ne parlent ni de la même chose ni dans la même langue.

J'avais pensé élargir ma recherche aux militants associatifs et Dan Lert a eu la gentillesse de me consacrer une après-midi entière pour me raconter ce qu'il appelle « l'épopée de la Générale ». Il s'agit d'un, conflit qui a opposé une association, « La Générale » à la mairie de Paris, au sujet de l'occupation d'un local de 10 000 m² à Belleville. Abandonné depuis dix ans, ce lieu a été investi par un collectif d'artistes (comédiens, plasticiens) et de militants associatifs. Mais Dan Lert, même s'il se trouvait impliqué dans cette action à titre citoyen et personnel, est un politique à 100 %. Ce dont il m'a entretenu, ce ne sont pas vraiment de dialogues mais plutôt des disputes. Jamais rien ne « surgissait » : il n'y avait pas de démon, d'apparition. Premièrement parce que le conflit avait lieu entre amis (entre alliés politiques du moins) : une mairie socialiste alliée des Verts, ayant beaucoup communiqué sur son goût de l'art et affichant en matière culturelle une politique ambitieuse et un collectif d'artistes et de militants associatifs ayant pris possession d'un bâtiment inoccupé pour en faire, avec sérieux et dans des conditions acceptables de sécurité, un lieu de travail et d'exposition. Ces derniers cherchaient à forcer la main de la mairie pour l'obliger à être mieux elle-même, plus conséquente et plus audacieuse dans sa politique. En second lieu parce que la question de la re-(?)présentation ne semblait jamais se poser vraiment. Dan Lert l'a reconnu : « On a un problème avec la représentation chez les Verts. Cela vient peut-être de notre culture basiste et libertaire. [...] Peut-être d'une certaine immaturité (méfiance) à l'égard du pouvoir, mais aussi de l'attention aux minorités qui est dans nos statuts. En ce moment nous sommes en train d'essayer de » stabiliser la représentation », de « renforcer les représentants et la représentativité ».

Par comparaison si les délégués syndicaux que j'avais interrogés m'apparaissaient maîtres en l'art du dialogue c'est parce qu'au contraire, dans leurs propos, je trouvais la trace d'une pensée mûrie et très riche d'une certaine forme de re-(?)présentation (pas politique au sens ordinaire) ou pour mieux dire de présentation.

Affirmer cela revient à interroger le rapport entre le dialogue et la société ou le social. Pourquoi en politique, n'y a-t-il que de l'amitié, des débats et des discussions, mais pas de dialogue ? Pourquoi le dialogue est-il avant tout social :

avant tout, un moyen de rappeler l'existence du social en quelque sorte enseveli sous la politique qui l'a remplacé ?

C'est une question difficile. Pour mieux la comprendre, il n'est peut-être pas inutile d'en appeler rapidement au *Contrat social* de Rousseau. Je parle du dernier chapitre du livre I intitulé « Du domaine réel ». Lourdeur du réel et poids des choses ! Car il y a un reste au contrat et c'est la société. La politique invente la liberté, mais il reste les choses. Réalise-le bien mais il n'y en a pas qu'un seul et elle nous laisse avec les biens sur les bras. Un peuple, corps politique et volonté générale, « naît » de l'abandon de tous qui renoncent à toute leur liberté naturelle qui renaît sous forme de liberté civile – *mais pas à leurs biens*, répartis antérieurement en possessions inégales, distribution qui va se trouver gelée par le contrat. Il va donc rester de l'inégalité ancienne (économique et sociale) dans l'égalité nouvelle (politique).

Ce rapide détour permet de comprendre la nécessité du dialogue. Il n'y a de dialogue que parce que la cité (politique) qui nous fait membre d'un même corps ne règle pas tout à fait, ne met pas fin à la lutte des classes (des riches et des pauvres¹⁸⁶).

On dialogue donc parce que la politique ne réussit jamais à en finir avec l'économique et le social qui la travaillent de l'intérieur de leur négation agissante. L'économico-social (il faudrait revoir ses rapports avec la morale) est la négation de la politique, comme le silence est la négation du discours. Une négation critique qui la poursuit.

Mais comment révéler cet invisible ? Comment invoquer cette espèce d'absente (ou de morte) qu'est la société ? Pour le comprendre, il faut s'intéresser à la nature très particulière de l'action syndicale (grève notamment, mais aussi manifestations de rue, occupation de lieux, voire séquestrations) qui est autant un faire qu'un dire. Un message collectif. La seule manière de s'exprimer collectivement et non pas individuellement. N'empêche que ce dire n'est pas un dire comme les autres, ce n'est pas un discours, *ce n'est la parole de personne* mais de tous et c'est pourquoi ce n'est pas une parole (pas non plus une promesse : donner sa parole) – au sens où le silence est non pas moins, mais plus que le bruit des mots. Ce dire est *a minima*, c'est juste une négation, un non sonore, un refus.

Faire la grève ressemble à ce que décrit Melville dans *Bartleby* : cela ne dit rien ou si peu. Une seule chose : je peux ne pas. Je peux ne pas travailler. Je peux ne pas me cacher si je suis un travailleur immigré sans papier. Cela rappelle

¹⁸⁶ Un peu comme le mariage ne met pas fin à la lutte immémoriale du masculin et du féminin, mais au contraire la continue en lui imposant une mesure. Ou encore si l'on veut, comme la traduction ne met pas fin à la confusion babélique mais la transforme, comme l'a montré W. Benjamin dans son *Essai sur la tâche du traducteur*.

seulement que je suis libre autant que tous, comme tout homme, et donc que j'ai des droits. Ce n'est presque rien et pourtant la puissance de ce rappel est étonnante, il provoque d'étranges désordres comme s'il y avait là quelque chose de tout à fait irrésistible.

Il me semble en effet que la tâche des délégués syndicaux est excessivement difficile (comme de jouer Ophélie ou Cordelia dans une pièce de Shakespeare) : comment re-(?)présente-t-on en effet : rien ? comment dit-on : « *nothing*¹⁸⁷ » ?

Comment re-présenter des absents sans trahir leur silence ? Comment est-on présent pour les absents et non pas à leur place ? De quelle voix blanche le délégué syndical parle-t-il pour ne pas noyer sous un flot de paroles la voix des absents qui ne parlent pas mais agissent, car l'action est le seul message collectif ?

Il fallait creuser cette question de la re-(?)présentation dans le dialogue social.

La première chose que j'ai comprise, c'est que les délégués sont liés aux camarades qu'ils re-présentent mais pas par un contrat. Ils ne leur doivent rien, ce n'est pas une question de dette : c'est plus que cela. Raymond Chauveau est secrétaire général de la CGT à Massy, dans l'Essonne. Il a conduit récemment des grèves de travailleurs sans papiers, par exemple pour mémoire, à la blanchisserie *Modeluxe* en juillet 2007, au restaurant *Buffalo Grill* en 2008, dans des restaurants parisiens : *La Tour d'argent*, *La Grande Armée*.

Ces grèves se sont achevées par des régularisations (à ce jour plus de mille) et des avancées ont été obtenues en ce qui concerne l'harmonisation et la clarification des critères de régularisation.

Il m'a dit, en insistant sur l'importance de l'action (grève par exemple) : « le dialogue ce n'est pas le dialogue pour le dialogue. Quand on part en négociation, il ne faut pas tromper les autres, c'est lourd, on porte quelque chose, il y a une responsabilité : il ne faut pas laisser à l'entrée la manière dont on a construit les choses et qui a mené à ce que l'autre a ouvert sa porte. » Mais il a précisé : « la relation n'est pas contractuelle. Surtout pas. »

Jacques Cabaret (ainsi que son épouse Elizabeth) était infirmier dans le service de psychiatrie de l'hôpital d'Auch. De 1960 à 1978, il a été secrétaire syndical CGT du groupement départemental du Gers des services publics et de santé. Pendant cette époque, la droite a été continûment au pouvoir. Avec lui nous avons surtout évoqué les négociations syndicales à froid, c'est-à-dire en dehors des cas où il est nécessaire de faire des actions.

¹⁸⁷ Le problème de Cordelia est la vérité : comment jouer –au sens d'une représentation théâtrale – vrai ? Comment faire la comédie de l'amour quand on aime vraiment ?

Il m'a parlé de la désignation des représentants qui forment la délégation : « c'étaient toujours les mêmes, il n'y avait jamais de discussion sur cela. Les camarades disaient : c'est vous qui vous occupez du syndicat, c'est vous qui y allez. Les gens qui allaient négocier c'étaient tout simplement des gens aguerris qui avaient l'expérience. »

J'observe là une espèce de désignation « naturelle » ou spontanée. Les travailleurs ne choisissent pas leurs délégués par une procédure formelle, c'est plutôt un accord tacite, il y a comme une nécessité qui s'impose : c'est celui qui s'y connaît le mieux, est le plus investi, donne le plus de temps (à l'action syndicale).

Cela pose la question difficile du rapport du dialogue à la confiance et donc à la foi. Il faut une confiance immense pour dialoguer dans la mesure où c'est parler au-delà des limites de la parole, quand on ne peut plus parler, avec des interlocuteurs qui sont trop loin pour que la parole puisse les atteindre. Il faut vouloir se faire entendre de gens qui ne veulent rien entendre.

Il faut ainsi un courage proprement extraordinaire car le dialogue est le dernier recours contre l'exclusion, la relégation – contre le fait pour un groupe de définir d'autres hommes comme ne faisant pas partie du groupe. Le dialogue refuse cela, c'est avant tout un moyen de survie, une façon de tenir et de s'accrocher. Il y a en lui quelque chose de purement intérieur (que nous avons aperçu lorsque nous avons évoqué ses liens avec la critique) qui en fait une espèce de concentré d'intériorité, assez intense et puissant pour refuser le « vous n'en êtes pas », « vous n'en faites pas partie », « restez en dehors ». Il faut beaucoup de confiance pour rétorquer : « si, on est dedans, avec vous, dans le même monde, il faut compter avec nous. » Et cette confiance, ce n'est pas une question de personnalité. Il faut l'infuser, la communiquer au délégué qui part dialoguer. Il doit en être empli, comme on dit « plein de confiance¹⁸⁸ ».

¹⁸⁸ Sur cette question de la relation entre les délégués syndicaux et leurs camarades, de la difficulté de présenter des revendications sans tomber dans le piège de la représentation qui feraient d'eux des tiers – et dès lors du différend en question, une simple litige réglable à l'amiable, on peut aussi se souvenir d'un passage du film *Les Lip* de Rouaud. Voyant qu'ils ne pourront pas aller tous ensemble au dialogue, les ouvriers en grève décident d'équiper la salle de microphones de manière à diffuser les échanges. Il ne s'agit pas d'un problème interne de manque de confiance mais de faire comprendre à la partie adverse (patronale) qu'elle ne pourra pas modifier le rapport de force en transformant les délégués en représentants.

Le véritable sens de la représentation, Kant le découvre très clairement dans un passage célèbre du *Projet de paix perpétuelle* où il critique la démocratie, trop vraie, trop pleine de présence en ce sens que la société prend trop de place au détriment de la politique. La démocratie, fait-il valoir a contrario, est sociale par nature. La représentation est en effet un dispositif qui permet au pouvoir d'être partout, purement politique, pas partagé : il s'agit pour les gouvernants de prendre par-dessus le marché la place des gouvernés en se réglant sur l'idée de ce que ces derniers voudraient pour eux s'ils pouvaient vouloir leur propre bien.

En second lieu, de Jacques Cabaret et Angel Rossi (secrétaire CGT du groupement départemental du Gers des services de la Poste), j'ai appris ce que c'est qu'une revendication. Comment elle se construit. Et pourquoi elle se construit de cette manière.

Tous deux ont insisté sur la différence entre les moments de débat, les prises de parole « entre nous » et le dialogue qui est tout autre chose.

— *Jacques* : nous étions 200 syndiqués ce qui représentait 50 % du personnel. Pas tous à la CGT, il y avait d'autres syndicats : la CFDT représentait 20 à 25 % des syndiqués. Il fallait préparer les revendications.

Les syndiqués exprimaient des revendications, elles partaient des sections syndicales, ça remontait quelquefois par écrit parfois mais le plus souvent verbalement, sur un mode informel et libre. On faisait le tri afin que les « petites revendication » comme les problèmes de placards manquants retournent aux sections car elles se règlent mieux localement. La principale revendication portait sur l'embauche de personnel. En psychiatrie le budget du personnel représentait 70 à 75 % du budget du service.

La synthèse se faisait au niveau de la commission exécutive (petit groupe d'élus du syndicat – entre 20 et 40). C'est là qu'il y avait débat pour affiner ce qu'on disait, le présenter avec un souci de créer un rapport de force.

— *Moi* (après coup) : il y a donc débat au moment du passage de l'oral à l'écrit, au moment de traduire (s'agit-il d'une traduction ?) les revendications en quelque chose qui aura du poids et de les présenter sous la forme d'un texte écrit qui sera envoyé à la direction. Comment transformer de simples paroles, des avis, des sentiments, des opinions, en quelque chose d'assez puissant pour faire changer les choses ?

— *Jacques* : on parle et débat entre nous mais au moment d'aller dialoguer avec eux – la direction – il s'agit d'autre chose qui exige le passage à l'écrit à cause de sa force, et parce que seul l'écrit permet une expression collective.

— *Moi* (en y repensant) : on ne peut pas parler tous à la fois, mais on peut écrire tous à la fois.

— *Jacques* : une fois formulée par le comité exécutif, la revendication descendait pour approbation vers la base, en Assemblée générale du personnel, dans l'esprit de la démocratie ouvrière. Mais là c'était plutôt formel ou pour information. En fait il n'y avait jamais de discussions à ce moment-là.

— *Moi* (une fois seule) : on retrouve ici la même confiance que sur la désignation des délégués.

— *Jacques* : il y a à nouveau discussion et débat, lorsque le groupe de délégués se réunit pour préparer l'entrevue avec la direction (le directeur administratif de l'hôpital) : en général 4 à 5 réunions de 30 minutes à une heure. On a

toujours l'impression qu'on va se faire avoir. Il faut trouver des arguments (par exemple pavillon de malades difficiles) et des appuis, notamment du côté du médecin chef de service car sa parole a du poids, pour le directeur, elle représente un avis désintéressé et technique. Tandis que notre parole n'est jamais entendue comme une parole désintéressée, nous sommes toujours soupçonnés de faire passer notre intérêt (confort des conditions de travail, par exemple) avant celui de l'hôpital : vous les infirmiers vous demandez trop. On insistait toujours quand on demandait du personnel sur l'intérêt des malades.

Une fois prêts, nous demandions audience par écrit, en indiquant un ordre du jour et la composition de la délégation. De notre côté, nous ne savions pas quelle serait la délégation directoriale.

— *Moi* (reprenant mes notes) : ce qui est intéressant ici c'est qu'on voit bien le décalage qui caractérise le dialogue : le temps que prend la réponse. Il y a une question et une réponse mais entre les deux un blanc, du temps s'écoule. Le dialogue s'engage à partir du moment où on reçoit la réponse. Mais ce qui caractérise le dialogue c'est que cette réponse on ne la reçoit pas chez soi, il faut se déplacer chez l'autre pour aller la recevoir de lui (dans le bureau du directeur par exemple) ; elle n'est pas vraiment une réponse, elle n'est pas écrite, elle est un rendez-vous pour temporiser, différer : peut-être est-il possible de faire encore la sourde oreille.

— *Jacques* : une fois que nous étions entrés dans son bureau, le directeur prenait la parole. Vous avez soulevé ceci ou cela, disait-il. Si j'ai bien compris, vous demandez ceci ou cela.

On se connaissait bien, l'entretien était libre, détendu. La position du directeur était subtile car double : il faisait l'intermédiaire entre nous et le conseil d'administration, ce qui lui permettait de ne pas s'engager tout de suite.

(Pour notre part nous ne demandions d'interruption de séance.)

Avec lui il n'y avait rien à négocier. Il fallait essentiellement lui faire prendre conscience de certaines choses, l'informer, lui faire constater l'existence de difficultés ou de problèmes. On lui faisait un exposé clair, simple, précis. On n'était pas là pour finasser. Lui non plus ne finassait pas, il écoutait, posait des questions et accusait réception.

Il ne disait jamais « non » mais : « je comprends », « je reçois », « je transmettrai ». Il faisait celui qui n'a pas de pouvoir. Nous lui donnions une connaissance de ce qui se passait qu'il n'aurait pu avoir par les gens qui étaient sous ses ordres. Il y avait un côté pédagogique, il fallait lui faire comprendre quelque chose. Quand on sortait de son bureau, on savait que ce qu'on avait dit serait à l'ordre du jour du prochain conseil d'administration (où siégeaient le président du conseil général, les conseillers généraux, les représentants de la DDASS, de la sécurité sociale et les délégués syndicaux.)

— *Moi* (plus tard) : il n'est pas question de se mettre d'accord mais de donner lieu aujourd'hui dans ce bureau à quelque chose qui existe ailleurs, en un autre lieu que celui où s'exercent les pouvoirs et dont ceux-ci par conséquent ignorent l'existence.

— *Jacques* : après s'il le fallait on engageait l'action syndicale. Il arrivait aussi qu'il y ait des actions syndicales avant l'entrevue avec le directeur : dès lors on y va en position de force.

— *Angel* : Nous, on avait un journal syndical. Mais tout ne lui plaisait pas (au directeur). Chaque fois qu'il nous recevait, on pouvait voir la pile de journaux sur son bureau. C'était un bon moyen de pression.

— *Jacques* : On connaissait bien le service, le personnel, mieux que la direction ou le conseil d'administration. C'est une question de temps et d'expérience. La direction bouge tandis que les employés demeurent.

— *Moi* (en m'en souvenant) : cette connaissance est une puissance. Un concentré de pouvoir (de liberté) qui ne s'embarrasse pas d'autorité. Ici on voit se heurter la puissance et le pouvoir, *potestas* et *potentia*. Dès que la première parvient à s'exprimer, elle l'emporte. Car le pouvoir est toujours faux (d'imagination) mais la puissance est celle de la vérité qui n'a pas besoin de signe : *index d'elle-même et du faux*, comme l'a écrit Spinoza.

Avec Raymond Chauveau, on change à la fois d'époque, de lieu et surtout de catégorie de travailleurs, puisqu'en avant-gardiste qu'il est, il se consacre essentiellement à la CGT aux luttes des travailleurs sans-papiers, avec la volonté ferme de les lier aux autres luttes sociales.

« On ne peut pas opposer lutte et dialogue » m'a-t-il dit, en insistant sur le rapport du dialogue à l'action. « C'est un non-sens total. Si on les oppose, alors on pose des bombes et puis c'est tout. Le dialogue est un moment et un moyen de la lutte qui est permanente. Même si le dialogue vient après l'action, il n'est pas une manière de passer à autre chose. »

Raymond Chauveau met l'accent sur l'action dont on ne sort pas. Ce n'est pas, dit-il, le dialogue pour le dialogue (il n'y a pas de gratuité) – et surtout pas le dialogue pour exister, être reconnu ou autres bénéfices symboliques. On ne quitte pas le terrain de l'action et du réel. C'est une question de continuité et de fidélité. On reste dans l'action parmi ses camarades. Dans le dialogue, on est dans la prolongation du rapport de force qui s'est constitué. Comme fruit du rapport de force dont il est sorti, le dialogue garde, porte, intègre tous les éléments qui ont concouru à ce rapport de force. Il le continue, le stabilise. On peut dire qu'il y met un terme, si on pense qu'on est arrivé au bout du compromis acceptable : le fait qu'on accepte peut paraître une fin. Mais on peut aussi penser que c'est un début d'autre chose : on a la main, on va pouvoir imposer d'autres choses.

Les moments de dialogue sont des moments particuliers de cette lutte des classes qui se mène de façon permanente, poursuit-il.

Essayer d'opposer la lutte au dialogue comme si, dans le dialogue, la lutte devait cesser, céder la place, c'est la ruse de ceux d'en face. Ils essaient d'isoler les négociateurs : avec vous on peut parler, vous vous êtes intelligents. Psychologiquement c'est difficile, il faut être rompu, ne pas avoir trop de nœuds dans la tête. On ne quitte pas ses camarades pour aller vers la direction. Évidemment, si on veut avancer dans la négociation, vers un compromis ou un accord, il faut se comprendre, il faut comprendre ce que l'autre veut dire.

Mais il faut se garder de changer de langage, de point de vue. La partie en face dit toujours : bon maintenant on est entre gens raisonnables voyons nos intérêts, qui sont – au fond – communs.

Leur but est que la partie syndicale accepte d'adopter leur manière de poser le problème et leur sémantique. Nous, on se bat pour rester sur nos propres bases théoriques et idéologiques.

On va au dialogue quand l'action a eu pour effet de forcer une porte et on y va pour écouter ce que l'autre partie a à dire, ce qu'elle a décidé de concéder. Pour autant ce n'est pas une écoute passive. Il y a des enjeux. Il faut savoir s'y prendre et être expérimenté.

Par exemple : En face ils essaient toujours de nous faire admettre que les travailleurs sans papiers ont fraudé (en utilisant des faux papiers au moment de l'embauche). Ce qui revient à nier notre argumentation qui consiste à dire que c'est un système, que les travailleurs sans papiers sont un segment du monde du travail au même titre que, par exemple, les femmes caissières, les étudiants chez Mac Do. Le fait d'avoir des faux papiers ne définit pas la condition des gens qui font partie de ce segment du monde du travail.

En face ils reviennent : les gens ont fraudé. C'est pour nier la dimension économique et politique de la question et pour revenir à des histoires individuelles : c'est l'individu X qui a fraudé.

Mes camarades et moi on n'accepte pas.

C'était par exemple manifeste, je m'en souviens, dit-il, lors d'une discussion avec un responsable sur l'intérim. Mais cela peut être rapporté à une situation plus générale : un patron n'arrive jamais en disant : le coût de la vie a augmenté de tant donc le salaire doit suivre. Il va toujours dire : la situation est compliquée, il y a une rude concurrence. Autrement dit, il va toujours essayer d'attirer l'autre sur son terrain, de l'amener à comprendre son point de vue. C'est là qu'il y a une lutte. Pour le reste, le patron a déjà déterminé ce qu'il allait ou non accorder. Il y a toujours des cartes cachées en réserve, il y a toujours une possibilité de récupérer une partie du jeu de l'autre. Mais c'est à la marge.

Le véritable enjeu du dialogue n'est pas tellement de gagner plus ou moins mais d'affadir, d'affaiblir le discours de l'autre.

Par exemple, continue-t-il, il y a une autre lutte, continue-t-il, qui porte sur le fait que la direction de l'entreprise, comme le ministère, veut toujours procéder au cas par cas. Ils veulent toujours raisonner sur des individus.

Mais nous, on ne raisonne que globalement. C'est essentiel. Pour les régularisations, on règle piquet par piquet. On ne veut pas de situation inégalitaire sur un piquet de grève. On n'accepte pas non plus qu'il y ait des traitements différenciés des dossiers de demande de régularisation de préfecture à préfecture. Le ministère espère casser la solidarité en distribuant les régularisations au compte-gouttes mais les piquets ont tenu, même les types qui ont été régularisés ont tenu un mois de grève pour permettre à l'ensemble de leurs camarades d'être régularisés.

Cette rigueur est vitale. C'est la bonne manière d'agir bien non pas au sens où on pourrait aussi agir mal mais au sens où si on n'agit pas ainsi on n'agit pas du tout : c'est peine perdue.

Pourquoi la partie adverse ne peut-elle entendre la revendication et y faire droit que si celle-ci ne lui apparaît pas comme la revendication de quelques-uns mais de tous ?

Pourquoi l'unité est-elle essentielle au dialogue ? Sinon parce que la victoire ne sera due qu'à l'effet d'une espèce de terreur inverse de celle dont parle Hérodote dans le passage des *Enquêtes* cité et commenté par Rancière qui décrit l'échec de la révolte des anciens esclaves des Scythes (qui ont su résister par les armes mais ont été soumis dès que leurs anciens maîtres ont recommencé à brandir, au lieu de leurs épées, les anciens fouets du temps de l'esclavage).

Or ce saisissement ne peut avoir lieu qu'à la condition d'une présentation bouleversante de la vérité qui ne se représente jamais – non par manque de lumière ou de visibilité mais plutôt par excès.

C'est pourquoi le délégué, celui qui s'en va dialoguer est si seul et si quelconque (au sens du *quodlibet* : non pas n'importe lequel mais au contraire celui-ci en tant qu'il importe, comme le rappelle Agamben au début de *La communauté qui vient*). Un seulement parmi tous les autres, ne parlant qu'en son nom et refusant tout dédoublement qui le mettrait à la place des autres.

En somme, au terme de ce parcours laborieux, et après avoir soulevé maintes difficultés et beaucoup plus que je n'en ai résolues, je me rends bien compte que je n'ai réussi à aboutir qu'à ce maigre résultat : l'invention tragique du dialogue répond au problème posé par Hérodote des moyens de la libération.

J. Rancière a raison de dire que la part des sans parts, ce n'est rien d'autre que la part commune : la liberté. Les « pauvres » ne réclament et ne peuvent rien

réclamer d'autre que le pouvoir (quand on voudrait bien ne leur faire que la charité).

Il n'y a en définitive de juste, qu'indéfiniment, la libération des esclaves.

Raymond Chauveau – avec beaucoup d'autres – se bat aux côtés des travailleurs sans papiers qui forment une main-d'œuvre terrorisée et corvéable à merci. Le dialogue que ses camarades et lui ont – de haute lutte – réussi à arracher au ministère de l'Immigration et de l'Identité nationale démasque ce dernier en faisant éclater au grand jour la vérité soigneusement cachée : le problème de l'immigration n'est pas un problème de police mais il est politique, économique et social (la seule raison d'être du ministère est de le dissimuler).

Il n'y a ici de dialogue que par la force de cette vérité qui joue le rôle d'un spectre et contraint le ministère parce qu'il est défait dès lors que les travailleurs sans-papiers apparaissent pour ce qu'ils sont : un « segment » particulièrement exploité de la classe ouvrière¹⁸⁹.

En définitive le dialogue apparaît comme un mode d'expression qui met en crise la représentation.

Dans un dialogue, les interlocuteurs ne parlent pas de la même chose puisqu'ils cherchent ce qui n'existe pas encore, germe, commence peut-être de se lever, se laisse à peine deviner. Ils ne parlent en ce sens de rien mais pour ce rien.

Je n'aurais pas perdu mon temps ni le vôtre, si j'ai seulement réussi à ouvrir une brèche en montrant par cette *petite histoire du dialogue* qu'il est porteur d'avenir. Mode d'expression radicalement nouveau et profondément démocratique – comme la photographie, qui rend visible le soleil qui se lèvera demain. Non pas le passé mais l'avenir, non ce qui a existé et existe encore un peu mais ce qui va exister et existe déjà un peu, comme l'avait noté Walter Benjamin¹⁹⁰.

¹⁸⁹ Il faudrait poursuivre cette réflexion sur le dialogue du côté du théâtre. En revenant sur cette question du spectre, on pourrait emprunter la direction que J. Derrida à propos des luttes des sans papiers indique dans son intervention intitulée *Marx c'est quelqu'un*. Voir *Marx en jeu*, Descartes et compagnie, 1997.

¹⁹⁰ En France, il est de bon ton de reprocher aux syndicats de ne pas être assez représentatifs. Depuis le temps, il semble que cette critique porte à faux et, si l'on retient mon hypothèse, elle paraît infondée. Les syndicats n'ont pas à être représentatifs, s'ils ont pour rôle de rendre présents ceux que le jeu de la représentation fait disparaître, rend invisibles, particulièrement aujourd'hui les sans papiers. Voir *Les invisibles de la représentation* par Loïc Blondiaux, *Le Monde*, 28/04/2009.

Je remercie mon amie Clara Lecadet de m'avoir signalé ces deux textes.

LA VOIX D'AUTRUI PEUT-ELLE MODIFIER LA MIENNE ?

DISCUSSION SUR LE DIALOGUE

Pierre LAURET

Professeur en première supérieure, Paris

Le « dialogue » a – si souvent et si fallacieusement – été présenté comme le mode opératoire universel de règlement de tous les problèmes humains (politiques, sociaux, institutionnels, familiaux, conjugaux), qu'il risque de prêter mécaniquement à un soupçon presque aussi universel, qui n'y voit que parodie ou dissimulation, monologisme déguisé, intériorisation de l'altérité dans l'identité.

Tout ce qui s'annonce comme dialogue est bel et bien menacé par ces perversions de sa prétention et de ses exigences. Le bon sens commande pourtant de reconnaître que le dialogue est une possibilité irrécusable de la parole et de la relation à autrui, inscrite dans notre nature d'êtres parlants et dans l'existence des autres. Si autrui parle et nous parle, il est sans doute possible de ne pas l'entendre, de ne pas faire d'effort en ce sens, et de ne pas lui répondre, ou de ne pas répondre de cette écoute. Mais dans certaines situations, la parole d'autrui, souvent parce qu'elle est difficile à comprendre, surprenante, inattendue ou contrariante, enveloppe un défi, une invitation ou une réquisition. Ne pas y répondre reviendrait à négliger la possibilité d'un rapport à l'autre et à soi fondé sur l'écoute et l'expérience de l'altérité. Je vais donc défendre la possibilité du dialogue. Or, une telle possibilité ne prend son sens que dans l'actualité qu'on lui donne, l'usage qu'on tente d'en faire, la ressource qu'on y trouve, la finalité qu'on y poursuit, la contrainte qu'on y éprouve. Il me paraît donc absurde d'attendre du dialogue tout ou rien du tout, et je ne me lancerai pas dans une apologie du dialogue. Je vais plutôt approcher une pratique bien particulière où ce qui se joue dans la parole relève du rapport à l'autre et à soi, à l'altérité et à l'identité. Je serai donc amené à distinguer les enjeux du dialogue de celles d'autres formes ou modes de l'interlocution, principalement la discussion et ses deux formes, la délibération et la négociation.

Ce que j'entends par dialogue suppose quelques conditions. La première est la pluralité des « voix », au sens de paroles singulières, identifiables ou reconnaissables, individualisées par leur différence. Ce que j'appelle ici « voix » peut être le style d'un écrivain ou d'un philosophe, la demande obstinée d'un enfant, la remarque inattendue d'un étranger, la parole d'un paysan telle qu'un cinéaste comme Raymond Depardon cherche à la capter. Il faut encore que la voix de l'autre m'affecte, ce qui est presque une redondance, dans la mesure où elle ne se manifeste comme voix que par cette puissance de m'affecter, d'être parlante et de contenir la promesse d'une expérience, qui commence par un ébranlement indistinct. Il y aura dès lors dialogue si la voix de l'autre modifie la mienne. Enfin, ce processus, qui peut se prolonger sur des années quand il s'agit de la lecture d'un auteur ou d'une relation d'amitié, doit répondre, à un moment ou à un autre qui n'est pas forcément initial, à un désir conscient d'écouter l'altérité – donc d'abord de la reconnaître comme telle, de l'entendre, et d'accueillir en soi sinon cette voix, du moins ce qu'on en entend. Cette dernière condition désigne la part prise, dans le dialogue, par ce qu'on pourra appeler la bonne volonté (Gadamer), la justice (Lyotard), la responsabilité (Lévinas).

Une telle conception du dialogue est à la fois très large (elle englobe, ou plutôt elle guide des pratiques très diverses de la relation à la parole d'autrui), et très spécifique, en ce qu'elle n'exclut pas que le dialogue soit une pratique unilatérale. Dans l'acception que je lui donne, la pratique du dialogue n'a pas pour réquisit la modification de la voix de l'autre, et elle ne se situe pas nécessairement dans la perspective ou la visée d'un accord des voix. Le reproche parfois adressé au dialogue de n'être qu'une forme trompeuse dissimulant l'unilatéralité ou la rumination intérieure s'en trouve doublement invalidé. D'une part, le dialogue peut justement être unilatéral, et ce qui le menace n'est pas l'intériorité, mais la surdité et le monolinguisme. D'autre part, si le dialogue ne pose pas comme condition la réciprocité et la progression des voix l'une vers l'autre, il ne les exclut ni ne les interdit. Le *dialogue* ainsi entendu ne s'oppose pas à la *discussion*. Mais il peut s'en distinguer, parce qu'il n'a pas exactement les mêmes enjeux et n'a pas à répondre nécessairement aux mêmes exigences. Il y a entre ces deux pratiques une différence d'accent. Par exemple, on ne parle pas de discussion des cultures, mais de dialogue des cultures. Ce qui est en jeu dans le dialogue, ce n'est pas d'abord de chercher qui a raison, mais de prendre en compte l'altérité, de constater qu'elle existe, de l'entendre. Le dialogue demande que l'oreille se fasse à ce qui ne lui est peut-être pas habituel, ou agréable.

Discussion et dialogue

Dans la communauté scientifique, le mode d'examen ou de confrontation des hypothèses relève de la discussion. Cela tient à la caractéristique la plus

frappante des sciences, qui explique qu'on puisse à leur propos parler de progrès : la relative stabilité de leur langage, de leurs concepts, de leur canonique et de leurs procédures de tests empiriques. Au sein de cette stabilité, assurée par la continuité d'un même jeu de langage, Einstein discute Newton, il ne dialogue pas avec lui. En revanche, il arrive qu'on dialogue avec un livre ou un auteur. La lecture est un modèle très intéressant du dialogue, précisément parce qu'elle est explicitement unilatérale : elle ne peut se donner comme objectif de modifier la voix du livre, ni la progression commune vers un accord dépassant la dissonance originelle des voix et la tonalité originale propre à chacune. Dans le cas d'un dialogue de Platon, par exemple, s'il y a dialogue, il s'établira sans doute moins entre les personnages du dialogue que dans le processus de lecture. Il faut ici distinguer le dialogue comme forme rhétorique d'exposition, dont les effets et les finalités restent à analyser, et la lecture comme dialogue avec un dialogue de Platon, qui seule est susceptible, entre autres, de prendre en charge cette analyse. La réminiscence, qui est retour sur soi et sur l'intériorité, ne s'opère pas en *Ménon*, mais peut advenir chez le lecteur ou être refusée par lui : le vrai lieu du dialogue est la lecture, et non la forme rhétorique platonicienne. Mais pour que la lecture soit dialogue, il faut que la voix du livre nous frappe par quelque altérité ; qu'on cherche à l'entendre ; et que l'enjeu pressenti ou possible de la lecture soit la modification de notre voix.

Pour prendre un autre exemple, la *Théorie de la justice* de Rawls est une discussion argumentée de l'utilitarisme, dont l'enjeu explicite est de démontrer la supériorité d'une théorie de la justice sur une autre, dans une démarche analogue à la confrontation des théories physiques depuis les *Dialogues sur les deux grands systèmes du monde* de Galilée (bien entendu, la richesse du livre de Rawls ne se réduit pas à cette entreprise). Mais la lecture de Rawls par Cavell dans *Conditions nobles et ignobles* (voir les ch. I, « La pensée de l'aversion », et III, « La conversation de la justice ») est moins une discussion qu'un dialogue, parce que le travail philosophique de Cavell consiste moins à opposer à Rawls une série d'arguments qu'à exprimer une insatisfaction à l'égard de son langage moral, de sa voix ; cependant que cette voix qui provoque en lui une gêne le contraint à montrer à nouveaux frais que sa propre voix, celle du perfectionnisme moral, n'est pas une voix antidémocratique, mais plutôt une interprétation alternative de la démocratie¹⁹¹.

Le dialogue avec un livre n'est donc pas, pas avant tout, une collecte d'informations, l'appropriation d'un savoir, ou une discussion des arguments. Il ne prend la forme de la discussion que dans le cas d'une entreprise collective, où le dialogue avec le livre emprunte la voie de la discussion exégétique. Je pense à la relation entre Thora (loi écrite dans la Bible, et plus spécialement

¹⁹¹ St. Cavell, *Conditions nobles et ignobles* (*Conditions Handsome and Unhandsome*), trad. fr. de C. Fournier et S. Laugier, Combas, Éditions de l'Éclat, 1993.

dans le Pentateuque) et Talmud (version écrite des leçons et discussions des docteurs rabbiniques de Palestine et de Babylone, qui vaut comme loi orale, Thora orale), expliquée par Lévinas dans *L'au-delà du verset*¹⁹². Ici, le dialogue avec le Livre est indissociable de la discussion collective sur la loi qui structure l'unité du peuple juif. L'enjeu de la discussion ne se résume nullement à arrêter une décision sur l'application de la loi ; il est aussi et autant de servir le dialogue, de relancer sans cesse l'écoute, et la modification des voix. Exemple peut-être unique d'une culture de la discussion en vue du dialogue et du dialogue par la discussion, puisque la double visée de la tradition exégétique est de manifester et le sens de la loi, et l'infini du Livre, son excès à toute fixation du sens et donc à toute appropriation définitive. La discussion vise un « arrêt », une formulation explicite qui l'arrête et qui décide. Le dialogue est entretenu par l'hétérogénéité des voix, l'hésitation entre des langages différents, le caractère provisoire de l'accord, l'impossibilité d'une voix définitive.

La discussion consiste à examiner collectivement des propositions, des croyances, des convictions, sur la base d'un accord des participants sur la méthode, les procédures, les règles. C'est une entreprise beaucoup mieux définie et beaucoup plus normée dans ses règles et dans ses objectifs que le dialogue ; une entreprise plus épistémique, qui concerne plus des propositions qu'elle ne se rapporte à autrui. La discussion est l'examen collectif d'une proposition, et dans la mesure où cet examen se pratique en commun, il doit respecter des normes pragmatiques. Son modèle *princeps* est la discussion académique ou scientifique sur une hypothèse, un argument, une procédure de preuve. C'est une modalité collégiale de l'examen rationnel. Les normes de l'éthique de la discussion, que Habermas ramène justement aux présupposés pragmatiques de toute interlocution (sincérité, égalité, liberté de parole) décrivent en fait les règles de la discussion scientifique. Si cette dernière peut être un modèle éventuel de la discussion philosophique et du débat public, c'est là une question. Le spectre des réponses est large. Deleuze voit dans la discussion philosophique une pratique faible et sans intérêt, car pour lui l'objet de la philosophie est le concept, et non la proposition, et il revendique pour la pratique de la philosophie le statut et les privilèges de l'acte de création. Il a une conception proustienne de la philosophie : les beaux livres de philosophie sont les enfants de la solitude et du silence, chaque œuvre tire un plan singulier où elle se développe dans l'immanence, et le principe générateur du plan de l'œuvre n'est jamais la discussion des propositions d'une autre œuvre. Deleuze suit sur ce point Bergson : c'est une lecture superficielle qui réduit une œuvre philosophique à un corpus d'arguments, lesquels ne sont que l'habillage conceptuel historique et contingent imposé par la topique d'une époque au développement de la vérité profonde, à savoir une intuition singulière (dont la vocation est cependant universelle, pour Bergson). Selon cette conception, la

¹⁹² E. Lévinas, *L'au-delà du verset*, Paris, Éditions de Minuit, 1982, p. 21, 109-110, 165.

lecture sera justement un dialogue plutôt qu'une discussion, et l'on peut supposer que c'est comme un dialogue que s'est développée la collaboration entre Deleuze et Guattari, l'enjeu étant non de parfaire l'argumentation, mais de modifier voire de bousculer réciproquement les voix. Wittgenstein pour sa part ne semblait pas attendre grand-chose de la discussion philosophique, du moins dans ses rapports explicites avec ses collègues comme Russell, mais ses textes sont très souvent la discussion critique de thèses soutenues par d'autres philosophes, et en tout cas, ils deviennent beaucoup plus clairs si on les approche ainsi. Par exemple, *De la certitude* est une discussion de thèses de Moore sur le sens commun. Enfin, Popper soutenait que la discussion scientifique, le rationalisme critique et la méthode des conjectures et réfutations, devaient dans des formes moins rigoureuses être le modèle du débat philosophique et démocratique. Pour lui, l'objet philosophique n'est pas le concept (il a le plus grand dédain pour les problèmes de mots et de signification), mais le problème, pensé sur le modèle du problème scientifique (par exemple, le problème de l'induction, considéré comme un problème philosophique stable et bien identifié depuis sa formulation par Hume. La conception du problème chez Deleuze est très différente.)

Dans une telle pratique de la discussion, le recours à l'autre se justifie par la vérification, le contrôle, et aussi la fertilité heuristique (l'échange d'idées, d'hypothèses, qui n'est vraiment fécond que dans un contexte de parité et de liberté, sans effets inhibant d'autorité).

Cependant, toute discussion ne se ramène pas à une discussion académique. Dans le champ de la pratique, quand il s'agit de la décision et de l'action, on pourrait distinguer deux grandes formes de la discussion : la *délibération* et la *négociation*, qui sont deux pratiques assez différentes. La délibération est une discussion qui s'exerce dans le champ de la *praxis* et non de la *theoria*, et qui a pour objet le préférable ou le juste plutôt que le vrai. La délibération d'un jury (lors d'un procès ou d'un concours) peut s'apparenter à une négociation, mais ce n'est pas forcément une bonne chose, cela signifie souvent que la délibération s'écarte de sa norme.

Quand la discussion est une négociation, on sait que les règles de l'éthique de la discussion (comme la sincérité et la liberté de parole) ne seront pas intégralement respectées. D'autre part, la négociation est une discussion contrainte, car elle n'est pas fonction de la bonne volonté ou d'une disposition personnelle envers la parole d'autrui, mais d'une situation qui contraint à se parler et à s'écouter, afin de parvenir à un accord. Cette situation, en même temps qu'elle écarte la négociation du modèle délibératif (parce que la négociation est une modalité et un exercice du rapport de force), l'y rattache : s'il y a négociation, c'est que le rapport des forces et la situation générale où il s'exprime – finalités poursuivies par les parties, attentes exprimées par l'opinion, etc. – rendent nécessaire la production commune d'un accord. Or,

toute parole située dans la perspective d'un accord assume en partie les présupposés normatifs de la discussion – ou feint de le faire.

Toute négociation se réfère donc en fait au modèle délibératif. Une négociation réussie s'en rapproche ; et une négociation a d'autant plus de chance de réussir que toutes les parties prenantes considèrent sincèrement que parvenir à un accord est un problème commun, même s'il est abordé depuis des intérêts différents ou opposés. Sur cette base, la négociation se rapproche d'une collaboration. On peut même y observer la déprise de soi à la faveur d'une attention inhabituelle au poids des mots, dont parle H. Vincent dans ses analyses de la conversation.

En somme, parce qu'elle est un rapport de force, la négociation ne présuppose pas l'égalité des positions et des discours ; mais parce qu'elle se réfère quand même au modèle délibératif, elle présuppose la possibilité de la paix, de la substitution de rapports de droit aux rapports de force. D'ailleurs, la négociation est souvent le moment où une lutte sociale aboutit à une reconnaissance juridique par l'État et ses institutions.

Faut-il en déduire qu'à propos des notions de discussion, de délibération, de négociation, le moment eidétique du travail philosophique, où l'on pose les limites pour distinguer clairement les choses, les définir, et se mettre d'accord sur ce dont on parle aboutit dans la pratique à un passage des frontières ? Ce serait aller trop loin. Toute négociation, parce qu'elle vise un accord, reste dans un rapport aux normes de la délibération comme idéal régulateur. Mais ce rapport n'a pas le sens de l'écart technique entre l'idéal et un réel toujours imparfait. L'écart entre négociation et délibération est politique : c'est l'écart entre l'éthique de la discussion, dont les règles ne peuvent être entièrement bafouées, et la position d'adversité ou d'hostilité irréductibles qui oppose les négociateurs. La délibération se distingue de la négociation parce qu'elle a pour enjeu un accord éthique ou pragmatique sur la justice ou la justesse d'une décision ou d'une action, de même que la discussion scientifique vise un accord épistémique sur la vérité, la vraisemblance, ou l'intérêt de poursuivre la recherche dans telle direction plutôt que telle autre. La délibération est elle aussi réglée par l'éthique de la discussion et repose sur la bonne volonté d'agir des interlocuteurs. En ce sens, la délibération reprend exactement sur le terrain de l'action l'idéal de la discussion, qui est aussi celui du « dialogue » tel que Platon l'entend et en rappelle à l'occasion les règles. Le dialogue selon Platon est une pratique discursive amicale, car l'amitié suppose deux choses : l'égalité des amis, et leur communauté, *i. e.* leur participation à une entreprise collective en vue d'une fin commune, en l'occurrence la vérité. Le dialogue tel que Platon le définit (et peut-être pas tel qu'il l'écrivit dans ses « dialogues ») est en fait une discussion. Platon oppose cette pratique discursive à deux autres modes de l'interlocution : l'éristique et la rhétorique, qui ne visent pas la vérité, ne réalisent pas l'égalité, et sont des pratiques inamicales. Dispute et éloquence, qui

instrumentalisent le langage pour assurer la victoire du locuteur et du vraisemblable, peuvent apparaître comme des perversions de la discussion : elles se soustraient aux normes de son éthique, alors même qu'elles continuent à y faire implicitement référence, puisqu'aussi bien ces normes ne sont que les présupposés pragmatiques de toute interlocution. Comme l'avait justement souligné Derrida dans son analyse du droit de mentir (*De l'hospitalité*, Paris, Calmann-Lévy, 1997, p. 63 *sq.*), la sincérité, avant même d'être un impératif éthique, est la norme intrinsèque de toute parole qui, en tant qu'adresse à autrui, est une « parole donnée ». On pourrait voir dans la négociation une autre forme de perversion de la discussion. Même si la brève analyse ci-dessus insiste sur le maintien, dans toute négociation, de la référence implicite à l'idéal de la délibération, il serait naïf de croire que la négociation, parce qu'elle est une pratique démocratique, conserve l'éthique de la discussion comme idéal régulateur. Ce qui est démocratique dans la négociation est l'accord pour régler les problèmes par l'usage de la parole et non de la violence physique. Mais tout négociateur sait que la plus grande faute stratégique et la pire illusion dans la conduite de la négociation sont de confondre son exercice avec celui de la délibération, et de s'adresser à l'autre comme s'il s'agissait vraiment de le convaincre, voire de le convertir à la cause que l'on défend. Car dans la négociation, ce n'est pas la vérité qui donne du poids à la parole, mais le rapport des forces. Le négociateur n'est pas lié à son interlocuteur, mais à ses mandants. Il ne doit pas convaincre, mais obtenir, arracher. Et quand l'accord est conclu, les négociateurs ne se quittent pas bons amis : rien, n'est changé, au fond, du rapport d'adversité. La négociation est, en pratique, un rapport déterminé au pouvoir, guidé par une idée claire : il ne s'agit pas de convaincre le pouvoir, car il serait illusoire de remettre l'issue des luttes politiques ou sociales à sa bonne volonté.

En somme, dans la pratique de la négociation, les normes de la discussion ne peuvent être entièrement bafouées. Un représentant de l'État engage la parole de l'État, et s'il prend des engagements qui ensuite ne sont pas respectés, il compromet les négociations à venir, et plus généralement le recours à la négociation comme mode de gestion des conflits politiques et sociaux. En même temps, ces normes sont nécessairement altérées par l'importance accordée aux rapports de forces, et surtout par le rapport au pouvoir avec qui on négocie. Celui-ci n'est pas envisagé comme une auto-expression de la société (idéal du pouvoir politique démocratique selon Habermas), mais comme une force conservatrice et ennemie. Une telle position du pouvoir rend illusoire l'idée que l'enjeu de la négociation serait de modifier la voix du pouvoir grâce à la valeur de nos arguments ou à la séduction de nos identités, comme dans le film *La Vie des autres*, où l'homme du pouvoir est séduit par la vie de ceux qu'il espionne. Ce film illustre à la fois tout ce qu'on ne doit pas attendre d'une négociation, et tout ce qui est en jeu dans le dialogue comme rapport aux autres et à soi. Quant à savoir si d'autres appréciations du pouvoir, donc d'autres

rapports politiques, sont possibles, cette question renvoie à la détermination première de l'action politique et de sa visée : les conflits d'intérêt, la lutte des classes, la divergence politique et éthique sont-ils une donnée historique irréductible qui structure toute vie politique, comme le pensent Machiavel et Marx ? Même dans le cas d'un homme des Lumières comme Kant, il est bien difficile de comprendre quelle est la position exacte où il situe le pouvoir politique quand il négocie avec lui dans *Qu'est-ce que les Lumières ?* Quoi qu'il en soit, toute la distance qui sépare la pratique de la négociation de celle du dialogue montre assez qu'il importe de ne pas réduire à ce dernier mot – même si c'est un « bon » mot, un mot qui plaît, un mot dont on aime à se prévaloir – la pluralité des modes d'interlocution, des visées et de la conduite de la parole et de l'adresse.

Plutôt que de chercher les points communs entre discussion et dialogue, qui permettraient de rabattre la pratique du second sur les règles de la première, il semble plus intéressant de souligner leurs différences. Quand le professeur Quine discute avec le professeur Goodman, il s'agit d'une modalité collégiale de l'examen rationnel, d'une discussion de la raison avec elle-même. Les interlocuteurs ne sont donc que des truchements de la rationalité en acte. Chacun prête l'oreille à une argumentation, non à une altérité. On est dans la pratique de la pensée élargie, où l'interchangeabilité des positions est un point de départ. Ne pourrait-on dire que dans le dialogue cette interchangeabilité est mise en question ? Elle n'est pas donnée dès le départ ; elle peut être, mais pas forcément, un enjeu ; il se peut qu'elle reste relative, et que ce ne soit pas un mal. Dans le dialogue, il ne s'agit pas de penser en se mettant à la place d'autrui, mais d'écouter l'autre parler depuis sa place, de le prendre en compte, et d'être affecté par ce qu'il dit. C'est pourquoi les effets du dialogue sont relativement imprévisibles, on ne sait pas nécessairement ce qu'on y cherche. Peut-être pourrait-on dire, par commodité, que la discussion a des enjeux de *vérité*, alors que les enjeux du dialogue concernent l'*identité* : assumer son identité, reconnaître celle de l'autre, et voir ce qui de l'une à l'autre se déplace, se rejoint ou se sépare¹⁹³.

¹⁹³ La maxime kantienne de la « pensée élargie » présuppose que je peux occuper la place d'autrui. Donc elle récusé par avance ce qu'il y d'irréductible dans l'altérité. Ce n'est pas nécessairement qu'elle la méconnaisse, ou qu'elle mésestime la difficulté de lui donner une place dans le dialogue. C'est plutôt qu'elle estime qu'il n'y a pas à lui donner une telle place, et que quiconque veut participer à une discussion pour dépasser les bornes de son jugement (le jugement élargi est le contraire du jugement borné) doit se conformer à ses règles. Ce qu'on pourrait alors objecter à la maxime de la pensée élargie est qu'elle réduit trop vite l'idéal du débat théorique (puisque c'est d'abord de cela qu'il s'agit pour Kant), mais aussi bien politique, à la forme de la discussion. C'est bien à cette forme que Kant s'en tient dans son débat avec les autres philosophes, et c'est elle qui reste à l'horizon de sa conception du débat politique et de l'usage public de la raison. Or, parce que notre situation philosophique n'est plus la même, et parce que nous avons des doutes sur la possibilité de parler politiquement ensemble d'une même voix, nous ne pouvons plus restreindre nos débats philosophiques et politiques à la forme de la discussion. On y reviendra plus loin.

Dans la mesure où les enjeux sont différents, on ne peut exiger que le dialogue se plie aux règles de la discussion. Cela reviendrait à affirmer qu'il n'y a de dialogue que dans cette forme de la discussion, qui serait la seule bonne forme de l'échange linguistique. Ce serait au fond une assimilation : n'écouter l'autre qu'à la condition qu'il se conforme, qu'il se soumette à cette forme-là, cette bonne forme où la rationalité trouve l'accomplissement réglé de sa mise en œuvre dans des normes procédurales d'interlocution. Le dialogue est plus secret (moins explicite), plus informel (moins procédural). On ne sait pas toujours, pas forcément, pas bien ce qui pousse l'autre à parler et ce qui nous fait l'entendre. Il serait donc illégitime d'étendre universellement à toute forme d'interlocution ou de confrontation des paroles les normes pragmatiques de la discussion, et notamment de les constituer en modèle exclusif du bon dialogue. Nous savons tous, nous avons tous en mémoire que c'est parfois sans tenir compte de ces règles que nous avons pu entendre l'autre et lui dire quelque chose. Cette première remarque n'est pas une critique de ces normes, mais un avertissement quant aux limites de leur validité, laquelle reste très grande. Dans un même ordre d'idées, dans un texte sur l'impossible ou le difficile dialogue entre l'herméneutique de Gadamer et la déconstruction de Derrida, j'ai soutenu que, si le dialogue doit faire sa part à la bonne volonté, à un souci explicite et conscient d'écoute de ce qui se laisse au premier abord mal entendre, il ne peut garantir sa justice, et encore moins sa fécondité, en se plaçant sous la loi de l'accord entre le vouloir-dire de l'un et le vouloir-comprendre de l'autre, et en se donnant comme visée la compréhension réciproque comme accord des bonnes volontés¹⁹⁴. La cure analytique en est un exemple. Elle a ses règles, comme la règle d'or de la levée maximale de la censure consciente et de l'association libre, qui n'ont rien à voir avec celles de la discussion. Cependant, elle constitue un cas, certes limite, de ce que j'appelle dialogue. En effet, elle réalise une situation où ma parole requiert celle d'autrui pour se modifier, et d'abord pour s'entendre. Or, cette situation interlocutoire n'est réalisée que si l'analyste, tout en étant à l'écoute du sujet qui lui parle, ne présuppose ni que ce qui compte dans cette parole est ce que l'analysant veut dire, ni que sa tâche à lui, analyste, est de vouloir comprendre. Et du côté de l'analysant, celui-ci n'a de chance de modifier sa voix que s'il se détache du désir de comprendre ce qu'elle « veut dire », et aussi bien du désir d'être compris par l'autre.

¹⁹⁴ « Derrida, Gadamer : quel dialogue entre herméneutique et déconstruction ? », in *L'influence de l'œuvre de Jacques Derrida sur la pensée contemporaine*, Marcela Sedlackova éditrice, Filosofia, Prague, 2007, p. 152- 172.

Dialogue, intériorité, unilatéralité

La cure analytique est un exemple-limite de ce qui se joue dans le dialogue, parce qu'elle pousse à l'extrême sa dimension d'intériorité : le dialogue avec autrui s'y efface derrière le dialogue de soi avec soi, de la parole avec elle-même¹⁹⁵. Parce qu'il engage un désir ou une capacité de parler et d'entendre, le dialogue renvoie toujours à une intériorité. Tout dialogue est nécessairement – mais pas seulement – intérieur, au sens où il y a dialogue si la parole d'autrui fait effet en moi ; donc par une intériorisation.

On peut bien sûr porter le soupçon sur le dialogue intérieur, y voir un pseudo-dialogue, ou la vérité cachée de tout dialogue. Nul n'est à l'abri d'un tel soupçon, il est inévitable. Mais se pose la question de l'usage que l'on fait du « soupçon hyperbolique ». Une chose est de dire que, par sa dimension intérieure, le dialogue risque toujours d'être un monologue où l'autre ne figure que comme pseudo-personnage sur la scène d'un théâtre intime dont le sujet ne sort jamais ; une autre, de soutenir qu'il ne peut être que cela. Il est sûr que nul ne sort jamais de son âme ; mais non moins sûr, que nul n'en peut fermer hermétiquement l'accès, parce que l'âme est un être en relation, et que dans sa forme une grande part vient d'autrui – y compris ce que nous accueillons malgré nous, comme Étienne Lantier maudissant son hérité. Ne serait-il pas paradoxal que ce soit dans la tentative explicite de faire un accueil à l'altérité que justement et par principe elle se dérobe ? Paradoxal et un peu désespérant, car cela reviendrait à penser que la relation intime à l'autre n'est possible que sur le mode de l'insu et de l'imposé, que l'accueil est une effraction et pas une rencontre. Être attiré par le dialogue témoigne du désir que la voix de l'autre en moi fasse effet autrement que sur le mode tyrannique de la voix qui parle à travers moi quand je crois parler en mon nom propre, comme la voix de la mère ou du père, qui donne son accent à ma parole et la fige. Dans cette effraction et cette imposition de la voix d'autrui, je perds ma voix, d'abord parce que je ne l'entends plus. Le goût du dialogue, ou son besoin, ne naissent-ils pas aussi de la peur de perdre l'écoute et la voix ?

Au soupçon sur l'intériorité, on répondra donc que ce qui est en jeu dans le dialogue, c'est plutôt une inquiétude sur l'intériorité. L'intériorité n'est pas un lieu ni une propriété, mais un rapport à soi, qui ouvre la possibilité d'une connaissance de soi, et d'une modification de soi, voire d'une émancipation. Il ne s'agit pas seulement d'un affect, d'une auto-affection, mais d'une inquiétude, au sens où l'intériorité, parce qu'elle est rapport à soi, n'assure pas la stabilité, la certitude et la disponibilité d'un soi-même à quoi se référer, mais ne cesse de perturber la certitude de soi dont Hegel a montré que son destin est de

¹⁹⁵ À noter qu'indéniablement, la voix de Freud a été grandement modifiée par celle de ses analysants ; et on ne voit pas pourquoi cette expérience du fondateur serait ensuite restée une exception.

toujours basculer dans l'incertitude de soi. Qui suis-je ? Suis-je le bon genre de personne ? « Pourquoi suis-je moi ? » (Julien Sorel dans *Le Rouge et le Noir*). Qui puis-je être ? Ces questions peuvent revêtir une allure philosophique, théâtrale (chez Tchekhov), tragique ou comique (dans sa tentative de tenir un « journal », Roland Barthes découragé par l'inconsistance de ses griffonnages suggère que l'auteur d'un journal risque toujours de substituer à la question tragique « qui suis-je ? » la question comique « suis-je ? »), mais elles sont surtout inévitables (même si on peut les recouvrir, ou les oublier plus ou moins longtemps), et foncièrement ironiques. On peut les ramener à un questionnement ironique sur la voix : ai-je trouvé ma voix ? M'arrive-t-il, quand je parle, de parler avec ma voix propre ? Usé-je du bon genre de langage ? Ces questions sont à la fois difficiles et ordinaires, prétentieuses et humbles. Elles ne sont pas l'apanage de l'écrivain, du philosophe, de tous ceux qui peu ou prou relèvent de la catégorie de l'« auteur ». Car elles se posent aussi au professeur, à l'amant (Benjamin Constant dans *Adolphe*), au père de famille, à toutes ces figures ou identités collectives qu'il revient à l'identité personnelle d'assumer. Si la question de la voix ne cesse de se poser, c'est que l'individu ne peut se reconnaître une identité distinctive qu'en enchaînant ces identités collectives dans une identité narrative singulière, une idiosyncrasie dans les descriptions ou narrations partielles qu'il parvient à élaborer dans sa parole. Mais l'individu se heurte ici à ce que Rorty nomme la contingence du langage (aucun langage ne peut gager sa pertinence sur un accord avec la nature des choses) et la contingence du soi : aucune vie humaine ne peut racheter sa contingence (donc son arbitraire et son extériorité), pas plus dans une adéquation à un modèle de vie accomplie (Platon) que dans un geste d'autocréation continue, complète et autonome (Nietzsche). Toute vie humaine doit peut-être s'en tenir à l'élaboration sans cesse à reprendre et nécessairement interrompue d'un « fantasme idiosyncrasique sophistiqué » (Rorty¹⁹⁶). La voix est toujours incertaine, jamais définitive. Certaines voix peuvent nous frapper par leur identité reconnaissable, leur continuité, leur certitude d'elles-mêmes : celle de Proust par exemple, délivrant sa poétique dans *Le Temps retrouvé*. Dans une chronique récente, Denis Kambouchner suggérait que Lévi-Strauss s'était installé dans l'intemporalité, donc avait échappé à la contingence, quand il avait trouvé son style – avec pour preuves à l'appui les *incipit* des *Structures élémentaires de la parenté* et de *Tristes tropiques*¹⁹⁷. Il serait vain de nier l'existence du style, sa présence, sa force de frappe, et l'impression qu'elles nous donnent d'entendre une voix singulière. Cependant, avant Foucault, Merleau-Ponty nous a mis en garde contre l'illusion rétrospective qui nous fait essentialiser l'identité d'un auteur dans la perfection de son style, en recouvrant le doute de Cézanne sous les épiphanies de la montagne Sainte-Victoire, Bergson se faisant sous le bergsonisme, et la non-

¹⁹⁶ R. Rorty, *Contingence, ironie, solidarité*, Chapitre II, « La contingence du soi », trad. de l'américain par P.-E. Dauzat, Paris, Armand Colin, 1993, p. 72.

¹⁹⁷ Voir *Libération*, 13 novembre 2008, « Libé des philosophes », cahier « Livres », p. III.

coïncidence à lui-même de Descartes sous la rhétorique résolue et en apparence implacable des *Méditations*¹⁹⁸. La voix, le style, la belle langue classique admirée par Kambouchner, sont à la fois un abri pour la pensée qui doute et qui cherche (un abri et un tremplin), et ce qui risque de la figer, aussi bien pour le lecteur que pour l'auteur. Par la double contingence du langage et du soi, la voix toujours se faisant et se cherchant, n'est jamais définitivement faite et trouvée¹⁹⁹.

Or, c'est aussi cette double contingence qui conduit l'inquiétude de l'intériorité à chercher l'expérience de l'altérité. D'une part, on n'est jamais seul dès qu'on commence à parler : l'intériorité est peuplée de phrases et de voix, le langage nous précipite dans un monde commun et reçu. D'autre part, celui qui doute de la validité de son langage, de son expérience, de son éducation, est sans cesse tenté de se confronter à autrui, pour mettre son propre langage à l'épreuve d'un autre, pour faire voir son expérience mais aussi pour l'élargir. La recherche du dialogue commence avec cette expérience, encore diffuse, du besoin d'autrui. Contrairement à ce que suggère Lévinas dans *Totalité et infini*, le besoin d'autrui n'est pas nécessairement un appétit de réplétion, il peut n'être même pas un savoir de ce dont on a besoin et qu'autrui pourrait éventuellement combler. Il naît d'une inquiétude, non d'une préméditation. Il se découvre inopinément, et ne part pas de ce qui s'accorde à l'intériorité. Au contraire, autrui ne m'est nécessaire qu'à la façon d'un caillou dans ma chaussure, qui m'inciterait, non à l'expulser, mais plutôt à changer de chaussures ou de manière de marcher. La bonne volonté qui joue son rôle dans le dialogue ne se manifeste pas comme volonté de l'accord, ni même de l'accueil, mais comme disponibilité, disposition ouverte qu'une intériorité inquiète tente de maintenir contre les tentations obsidionales du repli sur soi et de la fermeture à tout ce qui incommode.

Cette idée du besoin d'autrui signifie que le dialogue est rendu nécessaire par les limites de l'exercice de la maxime de la « pensée élargie ». Ce qui est problématique n'est pas la dimension intérieure du dialogue, mais l'illusion qu'on pourrait, à partir de sa propre intériorité, occuper *tous* les points de vue ; donc suivre la maxime de la « pensée élargie » sans dialoguer ; donc croire que pour bien penser et bien juger, il suffit de discuter. En vertu d'un doute qui n'a rien d'individuel, tant il affecte aussi, désormais, la rationalité dans ses modes de savoir et d'assertion comme dans ses constructions institutionnelles, toute discussion comme partage de la raison doit admettre l'hypothèse de sa propre insuffisance, et l'éventualité de devoir céder la place au dialogue comme rencontre d'une altérité. La discussion éprouve la nécessité du dialogue, quand

¹⁹⁸ Voir M. Merleau-Ponty, « le doute de Cézanne », *Sens et non-sens*, Paris, Gallimard, 1996 (1^{re} éd., Éditions Nagel, 1966) ; « Bergson se faisant » et « Partout et nulle part, 1, La philosophie et le « dehors » », *Éloge de la philosophie*, Gallimard, Folio-Essais.

¹⁹⁹ Dans le cas de Lévi-Strauss, on pourrait observer dans les *Mythologiques* et dans *La Voie des masques* une écriture qui dédaigne de plus en plus la frappe littéraire, au bénéfice de la précision dans le recueil et l'organisation méthodique de l'information.

non seulement elle respecte l'éthique de la discussion, mais qu'elle éprouve le besoin d'une épreuve de l'altérité. Pour prendre un exemple évident, il me paraît impossible de discuter de la différence des sexes sans dialoguer avec des femmes. Non que je présume à l'avance que, justement, il y ait une différence irréductible entre les hommes et les femmes. Mais les femmes ont subi et subissent encore une inégalité et une domination, et je ne crois pas qu'on puisse, sans avoir effectivement subi une forme de domination, adopter le point de vue des dominé(e)s. Si on veut comprendre ce dont il s'agit, il n'y a rien d'autre à faire que d'écouter les femmes. Cette écoute ne pourrait-elle trouver sa règle dans l'éthique de la discussion ? Oui et non. Dans nombre de situations politiques conflictuelles, la phase de la discussion est plus un terme qu'un point de départ. En effet, comme le montre l'exemple de la discussion académique, une des conditions de la discussion est l'accord sur les critères d'habilitation à y prendre part. Une discussion savante se pratique entre savants. L'éthique de la discussion cherche à libérer la définition des critères des préjugés ordinaires, mais elle ne peut pas éliminer cette question des critères, car il serait absurde de soutenir que n'importe qui peut prendre part à n'importe quelle discussion. La discussion présume d'abord, avant de la mettre en œuvre, le titre égal des locuteurs à parler, et c'est ce qui souvent doit être conquis. Dans le cas des femmes, ce qui a pu forcer l'écoute de certains hommes, ce n'est pas une discussion bien réglée, mais un ensemble de voix monologiques, revendicatrices, voire colériques : celles des féministes, ou celle d'un écrivain comme Elfriede Jelinek. Il me serait difficile de faire la part, dans la compréhension que je peux avoir de la domination subie et combattue par les femmes, entre ce que j'ai appris au cours de discussions relativement policées et égalitaires avec des amies, et le coup que j'ai reçu en lisant *Last* de Jelinek. De la même manière, tout ce qui dans la parole des femmes peut relever d'une intransigeance, d'une agressivité, voire d'une revendication exclusive de la parole (les groupes féministes qui refusaient d'admettre des hommes), déroge aux règles de l'éthique de la discussion. Mais c'est en les écoutant, en les prenant telles qu'elles sont, que l'intériorité masculine a une chance de se rendre présente la domination, présence gênante comme un caillou dans la chaussure. Cet exemple montre que ce n'est pas uniquement ni premièrement par la discussion que l'on acquiert le droit de discuter. Il indique aussi que le processus par quoi une voix se fait entendre n'est pas forcément une affaire de bonne volonté : les femmes se sont donné les moyens de se faire entendre. Mais ce qui relève de la bonne volonté, c'est la manière d'écouter. On peut dire qu'on n'y croit pas et que les dominés ont plutôt intérêt à compter sur leurs propres forces que sur la bonne volonté des dominants. Mais est-ce incompatible avec un processus d'intériorisation par quoi les hommes dialoguent avec les femmes et avec eux-mêmes ? Et les hommes et les femmes doivent-ils/elles renoncer à l'amitié ? Faut-il renoncer à l'idée que la voix des hommes a pu et peut encore être modifiée par celle des femmes ?

La dimension intérieure du dialogue n'est pas la marque de sa fausseté ou de sa vanité, mais au contraire c'est parce qu'il y a dialogue intérieur que le dialogue avec autrui est possible. Le dialogue est un certain genre d'expérience de l'altérité, qui prend le sens d'un accueil de l'autre, et plus précisément d'un accueil de sa parole qui vient interrompre la mienne, la déplacer, la changer. Cet accueil suppose que l'altérité ne reste pas absolument extérieure ou transcendante ; qu'elle ait le pouvoir de contester l'ipséité, mais aussi d'être accueillie par elle²⁰⁰. Mais, ce qui ouvre l'écoute à la voix d'autrui, ce qui lui donne une chance d'être écoutée et entendue, c'est qu'elle vienne prendre place et effet dans le dialogue de soi avec soi. L'expérience de l'altérité n'est pas annihilée, mais rendue possible par cette forme très particulière de l'expérience de soi, parce que c'est l'écart de ma parole à elle-même, l'inquiétude et l'incertitude de ma voix, qui ménage une place à la voix d'autrui, sans pour autant l'assigner, la placer.

Rester sourd et perdre la voix

On comprend alors que la possibilité du dialogue, son souci, ou le désir et le goût qu'on peut en avoir, sont toujours pris entre un risque et une menace. Le risque, c'est que le désir de défendre sa propre voix, dans un déni angoissé de l'inquiétude, conduise à écraser la voix d'autrui. Ainsi, la politique de l'identité nationale revient à exclure certaines voix (les voix des étrangers) de la conversation collective où se tisse l'identité narrative de la nation, à tenter de soustraire la question de l'identité nationale à l'épreuve des étrangers en leur interdisant de participer à la suite de l'histoire, de notre histoire. Cependant, s'inquiéter de ce risque de surdité, qui contraint la parole d'autrui à s'énoncer sur le mode revendicatif et qui réduit le commerce des paroles à la négociation, cela n'a un sens authentique que si cette inquiétude s'accompagne de la conscience de la menace que la voix d'autrui fait peser, en effet, sur ma propre voix. Le dialogue suppose qu'à la voix d'autrui, ma propre voix puisse répondre, et son enjeu est que la voix d'autrui participe à la recherche de ma propre voix. Si celle-ci s'efface, il n'y a plus de dialogue, il n'y a plus qu'une parole sans voix, dispersée, syncrétique, anonyme, une parole parlée et non plus parlante. La voix d'autrui est une menace pour la mienne, parce que ma voix n'est justement pas « ma » voix : je ne la possède pas, je dois la trouver, elle s'annonce ou s'indique souvent de manière très ténue, et nombreuses sont les voix d'emprunt où ma parole peut s'égarer. Il est dangereusement facile de ne pas « devenir qui l'on est ». Il est tentant aussi de s'identifier à une voix puissante – comme celles de Heidegger ou de Lacan.

²⁰⁰ Dans mon texte sur Derrida et Gadamer, je rejoins ce dernier quand, à propos de l'expérience de l'œuvre d'art, il soutient que l'expérience de l'altérité ne peut être une pure rupture : la transcendance de l'œuvre ne peut m'atteindre que si je suis – en quelque façon – disposé à la recevoir.

Le dialogue confronte le sujet à un double risque : être sourd, ou perdre la voix. Entre l'écoute de la voix d'autrui et la recherche de sa propre voix, s'instaure une tension ou une dialectique qu'aucune norme de la discussion ne peut régler. La pratique du dialogue est prise dans cette dialectique, et selon les champs où elle s'exerce, l'attention qu'il convient d'accorder à chacun de ces deux risques et de ces deux pôles d'attraction n'est pas la même. Je vais, pour finir cette approche de la pratique du dialogue, examiner rapidement, sous forme de remarques ou d'indications pour la discussion, trois des champs où elle peut être requise, mais aussi forclosée : la politique, plus brièvement l'art, et enfin la philosophie.

Dans le débat politique, le risque majeur me semble l'écrasement de la voix de l'autre : fermer le dialogue avec l'autre, donc avec soi. Quels que soient les conflits qui traversent la vie politique, ce qui en jeu dans cette vie, son idéal, qui ne doit jamais être perdu de vue même s'il paraît très lointain ou s'il appelle de grands bouleversements, c'est que cette vie politique se manifeste, se réalise dans une *voix commune*, qui ne soit justement pas une voix unique. La vie politique comme vie commune (qu'Aristote distingue de la vie grégaire des ruminants paissant ensemble sur un même pré), suppose ce que Stanley Cavell, dans son essai sur *Coriolan* de Shakespeare, nomme la conversation ou parole civile²⁰¹. Par la conversation civile, la vie politique dépasse le narcissisme (qui se manifeste comme monopole de la parole autorisée, surdité à tout ce qui n'est pas la parole des pairs, réduction de la parole du peuple à un cri bestial chez Coriolan), le cannibalisme (où autrui est un aliment au sens propre, ou une chair à canon : la vie politique nous fait sortir de la relation « *homo homini lupus* » où chacun n'est pour l'autre que loup ou agneau) et l'inceste comme refus de la séparation et de l'échange. Hannah Arendt soutient également que la vie politique est foncièrement conversation sur le monde, c'est-à-dire construction par la discussion collective d'une idée du monde comme totalité susceptible de rassembler le disparate des phénomènes dans l'unité de valeurs et de significations partagées²⁰².

Mais cette conversation civile est très difficile à faire exister, ce qui revient à dire que l'existence vraiment politique est rare. De cette rareté témoignent aussi bien les derniers chapitres du *Traité théologico-politique* de Spinoza, que l'*Hommage à la Catalogne* d'Orwell (où l'hommage s'adresse à une brève et sidérante expérience de la liberté et de l'égalité où peut s'élever une parole commune dont Orwell veut témoigner). Mais on peut l'approcher aussi par la conversation conjugale, qui sous certains aspects est un bon modèle de la conversation civile. La conjugalité repose elle aussi sur la conscience de la

²⁰¹ St. Cavell, « *Coriolan* et les interprétations du politique », *Le déni de savoir dans six pièces de Shakespeare*, trad. de l'anglais par J.-P. Maquerlot, Paris, Seuil, 1993, p. 252-253.

²⁰² H. Arendt, « De l'humanité dans de « sombres temps ». Réflexions sur Lessing », *Vies politiques*, Paris, Gallimard-Tel, p. 34-35.

finitude et du besoin d'autrui, qui font passer à l'« *homo homini deus* » : comme dans les films d'Hitchcock, le salut et la poursuite du bonheur dans le monde moderne ne sont pas des entreprises solitaires. La conversation conjugale connaît plusieurs régimes. Elle obéit à l'alternance de la discussion (qui convient à des cas qu'il serait intéressant de spécifier) et du dialogue, qui au sein d'un couple signifie à la fois la dispute (donc la rupture de la discussion) et la capacité de la dépasser. Or, si à l'épreuve la conversation conjugale s'avère difficile (il est difficile de la maintenir, et de la maintenir vivante, intéressante, piquante), la difficulté s'accroît dans la conversation civile : au sein de la cité, le besoin d'autrui n'est pas manifesté par l'expérience affective de l'amour et de l'amitié, et la visée de l'intérêt commun y est beaucoup moins claire qu'au sein d'un couple ou d'une famille. La vie politique s'expérimente le plus souvent comme désillusion quant à son caractère authentiquement politique et comme hésitation sur le type de rapport qui la structure : *homo homini deus*, ou *lupus* ? La discussion y est un idéal démocratique très difficile à réaliser (voir *supra*, les distinctions entre délibération et négociation). Dans son apologie du « parler-ensemble », H. Arendt exprime explicitement une nostalgie pour la *polis* grecque et la forme politique qu'y prenait, selon elle, la « vie commune ». Mais Platon n'avait que mépris pour ce bel objet de la nostalgie, et il y dénonçait une falsification complète de la discussion. Quant au dialogue, il est tout aussi difficile qu'il joue son rôle dans le débat politique : jusqu'à quel point, pour participer à la conversation civile et à l'élaboration d'une voix commune, la voix d'autrui doit-elle se conformer à celle de ceux qui ont l'usage et le droit de la parole politique ? Comment se faire entendre, comment faire entendre des voix dissonantes, inaudibles, ou tout simplement interdites ? Rien de tout cela n'est simple.

À ces difficultés s'ajoutent les limites internes de la conversation civile. La stabilité du corps politique est réglée et assurée, plus ou moins solidement, par les institutions. Elle ne peut aucunement être produite par une conversation perpétuelle, qu'elle prenne la forme de la discussion ou du dialogue. En même temps, discussion et dialogue doivent rester des possibilités toujours ouvertes, qui en tant que telles apportent une légitimité démocratique renouvelée aux institutions. C'est mal les défendre, et surtout mal les faire vivre, que de rappeler sans cesse leur bien-fondé ou leur valeur universelle à ceux qui les contestent ou qui les découvrent (les jeunes, les étrangers). La comparaison avec la famille est sur ce point éclairante : il paraît inconcevable que la « vie de famille » prenne l'allure d'une discussion et d'un dialogue continuel, d'autant plus que certains aspects essentiels de cette vie, comme l'éducation morale des enfants, ne peuvent par principe pas commencer par la discussion. Mais, à défaut d'être une pratique continue ou un remède universel, dialogue et discussion doivent bien rester une possibilité ouverte. Que l'éducation morale commence nécessairement par ce que Rawls nomme la « morale de l'autorité » (*Théorie de la justice*, § 70) ne signifie pas que ce moment autoritaire de

l'éducation soit soustrait à la possibilité de la discussion entre les parents, et au risque de la dispute. La conversation civile ne peut se substituer aux institutions, mais elle est ce qui entretient le débat sur les institutions, débat nécessaire à leur vie. John Stuart Mill rappelle qu'en matière de textes légués par la tradition, ce qui est indiscuté est mort, et qu'un texte ne vit, donc ne parle, qu'à la condition de ne pas être enterré par la fixation dogmatique. Cela vaut aussi pour le figement institutionnel. Le plus grand risque de la politique est d'appauvrir et de figer la voix commune dans une voix unique.

En art, et plus précisément en littérature, il en va tout autrement. Le problème qui se pose à l'écrivain est plutôt : comment faire pour que la voix d'autrui n'empêche pas d'entendre la voix en soi de soi-même, qui réellement ne peut nous parvenir que comme celle d'un autre nous appelant ou nous rappelant à lui ? La distinction proustienne entre le moi profond du créateur et le moi superficiel de la vie habituelle, entre la voix nocturne et solitaire de l'écrivain et le bavardage de la vie sociale, est une description parmi d'autres de cette difficulté à parler avec sa propre voix et de la menace que la voix d'autrui fait peser sur cette tâche. Rorty a analysé *À la Recherche du temps perdu* comme une quête de l'autonomie et de l'autocréation, substituant à la description présumée du moi du narrateur par des autorités extérieures (la mère et la grand-mère, puis les grands mondains comme Saint-Loup, la duchesse de Guermantes, Charlus) un moi créateur leur échappant, notamment parce qu'il a conquis l'autorité pour les redécrire avec sa voix²⁰³. La création littéraire est d'abord autocréation, et celle-ci s'exerce et s'atteste dans la production de redescriptions originales, qui proposent à l'attention du public un langage nouveau. Ce langage nouveau n'a de force littéraire que parce que, tout en étant original, il parle aux lecteurs en leur proposant une nouvelle forme de reconnaissance de leur expérience, ou l'approche d'une expérience étrangère, mais qui en certains points résonne avec l'expérience familière. La voix originale fait voir, elle ouvre une nouvelle perspective sur le monde et sur l'intériorité, mais, si cette perspective peut être adoptée, si l'on peut suivre avec passion la recherche de l'écrivain, en revanche cette voix qui nous parle ne peut être partagée, ni discutée. Comme l'écrit Rorty, « le vocabulaire de l'autocréation est nécessairement privé : il ne se partage pas plus qu'il ne se prête à discussion. Le vocabulaire de la justice, en revanche, est nécessairement public et partagé : il est l'instrument d'un échange argumenté. »²⁰⁴. En d'autres termes, le problème du créateur n'est pas de contribuer à une voix commune (par opposition à unique), mais de rejoindre sa voix *originale* (par opposition à anonyme et empruntée). *La Recherche* de Proust est une formulation de cette entreprise, il y en a bien d'autres : chez Joyce, l'écoute de la pluralité infinie en soi des voix (le monologue de Molly Bloom à la fin d'*Ulysse*) et des langues (*Finnegan's Wake*) ; chez Rimbaud, le « Je est un

²⁰³ R. Rorty, *Contingence, ironie et solidarité, op. cit.*, Ch. V, « Autocréation et affiliation : Proust, Nietzsche, Heidegger ».

²⁰⁴ *Id.*, p. 15.

autre », le devenir « le grand malade, le grand criminel, le grand maudit – et le suprême Savant » (lettre à Paul Demeny du 15 mai 1871, dite « lettre du voyant »), et aussi la voix de la mère résonnant rageusement le long des vers, comme le suggère Pierre Michon²⁰⁵. La recherche de la voix originale n'est pas surdité à la voix d'autrui (Proust pasticha, Rimbaud aussi à sa manière pasticha les Parnassiens, Joyce fit le détour par Homère), elle passe au contraire par une écoute très attentive de la polyphonie peuplant l'intériorité, mais aux fins d'une revocalisation autonome de ces voix qui habitent le sujet et pourraient le priver de sa voix²⁰⁶.

En ce qui concerne la philosophie, j'aborderai le problème du dialogue différemment, à partir de la situation de fait des philosophes français aujourd'hui ; à savoir la nécessité de se situer par rapport à deux traditions différentes : analytique ou anglo-saxonne, et continentale. Qu'on présente cette différence comme une diversité ou un antagonisme est déjà une manière de se situer. On peut considérer que cette différence écrase la pluralité des pratiques de la philosophie dans le monde, en la réduisant à cette opposition binaire (et venir parler de cela à Kinshasa est une manière de lancer l'enquête sur ce point). Mais peut-on nier qu'en France, l'ensemble du champ philosophique soit effectivement en partie structuré par la présence de ces deux traditions ? Et qu'elles disposent bel et bien, pour qui veut faire de la philosophie, une différence – dans les manières de lire et d'écrire, dans la technicité, et dans la conception générale de ce que la philosophie peut et doit être ? Placé de fait dans cette situation, je défendrai, comme en politique, le souci de chercher une voix commune. Ce souci se distingue de deux autres attitudes : celle qui voit dans la différence une simple diversité indifférente, ce qui conduit à travailler dans une tradition en ignorant l'autre ; et celle qui prétend réduire la pratique de la philosophie à une norme unique. Cette prétention existe plus fortement (mais pas seulement) dans la tradition analytique, pour plusieurs raisons, dont une me paraît essentielle : la tradition continentale ne se reconnaît pas elle-même dans une norme unique, dans la mesure où elle conçoit la philosophie comme un paysage d'œuvres singulières (cf. ce qui est dit de Deleuze plus haut) – ce qui ne signifie pas que dans la reconnaissance de la valeur des œuvres et travaux, elle n'obéisse pas à un système de normes plus ou moins cohérent et implicite (on pourrait parler à ce propos d'une « normativité » d'autant plus pesante qu'elle est latente, par opposition à des normes explicites). La tradition analytique voit plutôt la philosophie comme un monde dont les principaux habitants sont des

²⁰⁵ Pierre Michon, *Rimbaud le fils*, Paris, Gallimard, 1991.

²⁰⁶ On trouvera un exemple récent et très impressionnant de recherche de la voix à travers l'écoute d'une polyphonie dans le monologue théâtral *Seuls*, écrit, mis en scène et interprété par Wajdi Mouawad, auteur canadien né au Liban ; et surtout dans le livre retraçant le parcours créateur qui a conduit d'un premier ébranlement énigmatique, diffus et ténu, à l'écriture du texte que Mouawad a ensuite porté au théâtre : *Seuls : chemin, texte et peinture*, par W. Mouawad, Charlotte Farcat, Irène Afker, Montréal et Arles, Leméac et Actes Sud, 2008.

problèmes et des arguments. Il devient alors possible de soutenir que faire de la philosophie consiste à participer à une discussion argumentée sur des problèmes acceptés comme tels par la communauté des chercheurs ; et de tenir tout ce qui s'écarte de cette norme pour de la non-philosophie, voire de l'anti-philosophie (un peu à la manière de la disqualification de la sophistique par Platon). Accepter une telle réduction me semble impossible, car la valeur d'un travail philosophique ne me paraît jamais conditionnée par le langage ou le vocabulaire à quoi il a recours. Je suis prêt à admettre que les thèses de Deleuze sur la philosophie se discutent (point de vue analytique sur ces thèses, considérées comme des propositions à débattre), mais pas à ce qu'on les réécrive sous la forme canonique leur permettant de prendre part à une discussion académique dans les règles ! Je prône donc un dialogue entre les deux traditions, précisément parce qu'elles m'apparaissent irréductibles. Des philosophes comme Ricœur dans la tradition continentale, Cavell et Rorty dans la tradition anglo-saxonne, ont cherché à pratiquer ce dialogue, d'une manière assez différente en raison de leurs appartenances respectives. Approfondir ces différences dans la tentative de faire dialoguer les deux traditions (contamination de l'œuvre par l'argumentation chez Ricœur, redescription du statut des arguments en termes de métaphores et de vocabulaire chez Rorty) serait la matière d'un autre texte. Je conclurai provisoirement par l'énoncé d'un embarras personnel. En me disant partisan d'un dialogue entre les traditions analytique et continentale, je refuse l'idée que la différence entre elles pourrait être formulée selon les exigences de la discussion philosophique argumentée – car cela reviendrait à nier la pluralité des voix et son intérêt. De ce fait, je me situe du point de vue des auteurs, tout en étant affecté par la valeur, l'intérêt et la pertinence des arguments. Je risque donc de rester sans voix.

III.A.

Dialogue et politique :

Le passage des
frontières

LES FRONTIÈRES A L'ÉPREUVE DES TRACES PROBLÉMATIQUES

Léopold MFOUAKOUE

Université catholique d'Afrique centrale, Yaoundé, Cameroun

Introduction

Depuis le 11 septembre 2001, on en est à s'interroger sur le choc des civilisations, des cultures. Or, l'attention à la question des droits collectifs et culturels justifie quelque peu que nous nous demandions si les appartenances culturelles peuvent être territorialisées, fixées, si l'on peut appliquer aux cultures la notion de frontière. Nous voudrions montrer ceci : il en est des tracés frontaliers un peu comme les phrases recevant leur intelligibilité des textes, et ceux-ci des ensembles culturels donnés²⁰⁷. Nous chercherons à quelle condition les frontières ont une signification plus que politique, c'est-à-dire culturelle, peut-être philosophique.

Distinction entre mur et frontière

Notons d'abord que cette distinction entre mur et frontière s'inscrit dans le cadre d'une lecture ou *interprétation bienveillante des frontières*. On dira ainsi par exemple des frontières ce que Hannah Arendt disait du monde, lequel « [nous] rassemble mais aussi [nous] empêche, pour ainsi dire, de tomber les uns sur les autres ». Et elle continuait :

« Vivre ensemble dans le monde, c'est dire essentiellement qu'un monde d'objets [et peut-être parmi ces objets, y aurait-il les frontières ? Affaire à suivre !] se tient entre ceux qui l'ont en commun, comme une table est située entre ceux qui s'assoient autour d'elle ; le monde, comme tout entre-deux, relie et sépare en même temps les hommes²⁰⁸ ».

C'est – en effet – en se fixant dans l'espace que les peuples se protègent contre la violence et des pulsions agressives des autres peuples ainsi que contre la tentation de certains d'aller laisser errer leur violence à l'extérieur. Aussi, avoir

²⁰⁷ Cf. P. Ricœur, *Sur la traduction*, Paris, Bayard, 2004, p. 55.

²⁰⁸ H. Arendt, cité par J.-P. Dupuy, *Avions-nous oublié le mal ? Penser la politique après le 11 septembre*, Paris, Bayard, 2002, p. 30. Cf. aussi F. Collin, « Hannah Arendt : droit et frontières », in M.-C. Caloz-Tschopp (éd.), *Hannah Arendt, les sans-État et le « droit d'avoir des droits »*, vol. 1, Paris, L'Harmattan, 1998, p. 74-83.

un espace à soi n'est pas rejeter l'autre, mais au contraire rendre possible la relation à celui-ci en fermant la porte aux errances, à commencer par les siennes propres. D'ailleurs, une des exigences fondatrices de tout État est d'avoir des frontières « sûres » mais surtout reconnues. Du point de vue de cette interprétation bienveillante, l'avis d'un Rousseau disant que le premier homme qui traça une limite sur le sol en disant « Ceci est à moi » allumait des bûchers de la guerre, semble fort discutable²⁰⁹.

C'est de cette discussion que prend sens la *distinction entre mur et frontière*. Dans l'histoire de l'humanité, alors que les murailles et les murs ont eu pour fonction d'empêcher l'invasion des armées ennemies, d'isoler des populations considérées comme indésirables ; *les murs* semblent avoir pour fonction unique d'empêcher le passage des hommes (l'affamé, l'indésirable, le trafiquant, le terroriste, etc.), *les frontières*, elles, ne concerneraient pas uniquement les hommes, mais aussi les marchandises, les œuvres. Par ailleurs, les murs seraient toujours unilatéraux, alors que *la frontière peut faire objet d'une reconnaissance mutuelle de part et d'autre de son tracé*. Bref les murs ne résolvent rien ; les frontières seraient un lieu de reconnaissance et de passage. Frontière se comprendrait alors non seulement comme ce qui sépare et démarque, mais aussi comme *ce qui permet la reconnaissance et la rencontre de l'autre*. Les anciens avaient même un dieu pour cela : Hermès pour les Grecs, Mercure pour les Latins, Thot pour les Égyptiens... C'est l'avis d'Y. C. Zarka, lequel note qu'« il y a des frontières sans murs, des murs sans frontières et des murs en attente de frontières », et de poursuivre, concernant les murs : « c'est parfois d'ailleurs leur seule véritable et provisoire justification »²¹⁰.

Discussion de cette distinction : le cas africain

Interrogeons maintenant la pertinence de cette distinction du double point de vue de ce que nous allons appeler devenir-mur des frontières et des frontières africaines.

²⁰⁹ Ce faisant, le genevois confondait « mur » et « frontières ». Plus nuancée et avisée de cette distinction cette remarque d'É. Glissant et P. Chamoiseau, *Quand les murs tombent. L'identité nationale hors-la-loi ?*, Paris, Galaade, 2007, p. 8-9 : « La notion même d'identité a longtemps servi de muraille : faire le compte de ce qui est à soi, le distinguer de ce qui tient de l'autre, qu'on érige alors en menace illisible, empreinte de barbarie. Le mur identitaire a donné les éternelles confrontations de peuples, les empires, les expansions coloniales, la traite des nègres, les atrocités de l'esclavage américain, les horreurs impensables de la Shoah, et tous les génocides connus et inconnus. Le côté mur de l'identité a existé, existe encore, dans toutes les cultures, chez tous les peuples, mais c'est en Occident qu'il s'est avéré le plus dévastateur, sous l'amplification des sciences et des technologies ».

²¹⁰ Y. C. Zarka, « Frontières sans murs et mur sans frontières », in *Cités – Philosophie, Politique, Histoire*, n° 31, 2007 (Murs et frontières : De la chute du mur de Berlin aux murs du XXI^e siècle), p. 5.

Devenir-mur de la frontière en général

En effet, on peut soupçonner que ces murs en attente de frontières restent longtemps et pour toujours murs. Que la trace des « fronts » soit ineffaçable avec l'institution et la reconnaissance des « frontières » (cf. titre du livre de M. Foucher « Fronts et frontières »), ainsi que le laisse entendre la vieille légende de Remus et Romulus s'écriant : « Ainsi périsse quiconque sautera par-dessus mes remparts ». Auquel cas « tracer une frontière représente toujours un acte de violence dans un contexte de violence, et invite à de la violence encore : jalousie, moquerie, vengeance, menace, guerre²¹¹ ». Comme si le devenir-mur des frontières était inéluctable, surtout pour « tous les États modernes [...] issus de la violence des rassembleurs de terres²¹² ». Comme si, en raison d'une violence constitutive, on ne pouvait « tracer » une frontière sans en même temps « construire », en faire un mur, condition pour que les frontières soient « sûres ». C'est ce qu'indiquerait la réalité des frontières qui ne semble guère pensable aujourd'hui sans « police » des frontières. Ceci engloberait même le sens que Rancière donne au terme « police », terme par lequel il pense l'essence du politique. Par police (qui prend alors la place de politique), il entend un « ensemble des processus par lesquels s'opèrent l'agrégation et le consentement des collectivités, l'organisation des pouvoirs, la distribution des places et fonctions et les systèmes de légitimation de cette distribution²¹³ ».

Les frontières coloniales

Cette distribution des places et des parts s'est par exemple accompagnée de leur inscription dans l'espace avec le tracé des frontières africaines en 1884-1885, lequel a d'abord été un partage sur le papier avant de l'être sur le terrain. Et l'on sait ce qui se passait sur le terrain, que J. Ki-Zerbo rend dans cette belle formule poétique : « Chaque frontière [était] tracée sur le corps de l'Afrique [...] [comme] un coup de couteau de chasse²¹⁴ », vérité qui garde toute son actualité, ainsi que l'indique Jean-Marc Ela dans un de ses livres des années quatre-vingt-dix, qui attire l'attention sur le fait ou l'éventualité d'une « réédition de la conférence de Berlin²¹⁵ » par les « États modernes [...] issus de la violence des rassembleurs de terres », et traceurs des frontières en Afrique.

Ce qui nous retiendra de ces frontières coloniales, c'est une double ignorance constitutive. D'une part, et on l'a souvent souligné pour le déplorer, ces tracés frontaliers n'ont guère et sans doute point du tout tenu compte des réalités linguistiques, ethniques, religieuses voire politiques des sociétés africaines

²¹¹ G. Bennington, *Frontières kantienne*, Paris, Galilée, 2000, p. 27.

²¹² Ricœur, « Ethique et politique », in *Esprit*, Mai 1985, p. 7.

²¹³ J. Rancière, *La méfiance. Politique et philosophie*, Paris, Galilée, 1995, p. 51.

²¹⁴ J. Ki-Zerbo, *Histoire de l'Afrique noire. D'hier à demain*, Paris, Hatier, 1978, p. 409.

²¹⁵ J.-M. Ela, *Innovations sociales et renaissance de l'Afrique noire. Les défis du « monde d'en bas »*, Paris, L'Harmattan, 1998, p. 390.

d'alors. Ce qui veut dire qu'un « bon » et « vrai » tracé frontalier, qui se veut frontière et non pas mur, devrait se faire à partir des réalités culturelles d'un peuple donné. Ce sont celles-ci qui lui donnent sa teneur et sa consistance, et l'on peut percevoir que leur ignorance n'est pas sans effet. Nous voudrions d'ailleurs interpréter cette ignorance des réalités culturelles dans le tracé des frontières comme une sorte d'effacement, lequel n'est pas, n'est jamais sans laisser des traces ; autrement dit, pas d'effacement sans traces de cet effacement²¹⁶, lesquelles tôt ou tard se manifestent.

Mais il y a une autre ignorance non moins constitutive : « les colonisateurs en se partageant l'Afrique *n'avaient pas l'intention de définir de futurs États*²¹⁷ ». Comment cela a-t-il donc échappé aux « États modernes [...] issus de la violence des rassembleurs de terres » et devenus traceurs des frontières sous d'autres cieux ? Ruse des frontières, lesquelles en viennent à signifier *plus qu'on n'avait voulu d'elles*, un peu à la manière de cette écriture dont parle Platon dans le *Phèdre*, qui s'en va errant, échappant à toute maîtrise, capable de tous les doubles jeux, à commencer par celui du *pharmakon* : à la fois remède et poison. Les frontières, à l'heure des revendications d'Indépendance, devenaient remède et poison, remède en quelque sorte pour les colonisés en mal d'Indépendance, poison pour les colonisateurs qui la leur refusaient. Ce qui est ici intéressant, du moins du point de vue d'une idée déjà avancée plus haut, c'est ce surcroît de sens qui déjoue, déborde, transcende pour ainsi dire les finalités voulues par les traceurs des frontières...

Surcroît d'autant plus criant que ces tracés étaient réalisés selon un geste qui n'est pas sans rappeler ce qu'Agacinski appelle « invention rationnelle » opposée à « invention empirique ». En effet, les frontières africaines ont *d'abord* été un partage sur le papier, *avant de l'être* sur le terrain. Geste géopolitique proche d'un geste philosophique bien connu, comme l'indique l'artisan aristotélicien (la théorie des quatre causes), ou même l'architecte marxien. Écoutons plutôt Marx :

« [...] ce qui distingue dès l'abord le plus mauvais architecte de l'abeille la plus experte, c'est qu'il a construit sa cellule dans sa tête avant de la construire dans la ruche. Le résultat auquel le travail aboutit préexiste idéalement dans l'imagination du travailleur ²¹⁸ ».

« Il a construit sa cellule dans sa tête "avant" de la construire dans la ruche », un peu comme on construisit sur du papier le partage de l'Afrique « avant » de le tracer sur le terrain. « Invention rationnelle », dirait Agacinski, opposée à

²¹⁶ En effet, la trace « *n'arrive qu'à s'effacer* » (J. Derrida, *Psyché. Invention de l'autre*, Paris, Galilée, 1987, p. 89).

²¹⁷ J.-P. Raison, *Géographie universelle*, vol. *Les Afriques au sud du Sahara*, Paris, Hachette-Reclus, 1994, p. 30, cité par K. Bennafila, « La fin des territoires nationaux ? État et commerce frontalier en Afrique centrale », in *Politique africaine*, n° 73, mars 1999, p. 34. Nous soulignons.

²¹⁸ Marx cité par S. Agacinski, *Volume. Philosophies et politiques de l'architecture*, Paris, Galilée, 1992, p. 24.

« invention empirique » où « le constructeur se laisse guider par des rencontres et des nécessités extérieures » ; et ce faisant, « il [le constructeur] livre son œuvre à un possible désordre et perd une part de maîtrise²¹⁹ ». On comprend alors que dans cette « invention rationnelle » des frontières en Afrique « les cartes ne représentaient pas la réalité mais la façonnaient²²⁰ ». Façonnement dont témoigne l'histoire des frontières qui avec les États traceurs des frontières sont passées de « frontière-zone » à « frontière-limite » ou « frontière-ligne²²¹ ».

Or, la réalité humaine, surtout si on se réfère à des populations entières, est tout autre chose qu'un matériau et qu'un papier ou qu'un terrain, ou qu'un gâteau qu'on se partage...

C'est seulement ainsi qu'on peut comprendre le retournement dont fait l'objet le principe de territorialité, principe déterminant dans l'institution des États-nations modernes. Ce principe avait pour fonction de dépasser les chaos, les particularismes des féodalités finissantes²²². Or, il semble aujourd'hui donner lieu à tout le contraire, à ce que Badie appelle le « désordre international », et qui se manifeste entre autres à travers l'« ethnicisation du monde²²³ » qui n'épargne guère l'Afrique.

Comme si l'acte fondateur des États-nations africains portait la trace d'un double manque tout aussi constitutif, et qui n'est pas sans effet dans la manière dont nous nous le représentons, dans la manière de nous « orienter », pour utiliser un vocabulaire kantien.

Or, cela vient de la croyance qu'« à une identité doit correspondre un territoire²²⁴ », ce que Badie appelle par ailleurs « territorialisation identitaire », et qui provoque des « emballements des tracés frontaliers²²⁵ ».

²¹⁹ *Ibid.*, p. 23.

²²⁰ M. Foucher, *L'obsession des frontières*, *op. cit.*, p. 13.

²²¹ Cf. A. Benmessaoud Tredano, *Intangibilité des frontières coloniales et espace étatique en Afrique*, Paris, LGDJ, 1989, p.21 *sq.* G. Deleuze était déjà clairvoyant sur la notion politique de frontières dans ses *Mille plateaux*.

²²² Cf. B. Badie, *La fin des territoires. Essai sur le désordre international et sur l'unité sociale du respect*, Paris, Fayard, 1995, p. 102.

²²³ *Ibid.*, p. 102 *sq.*

²²⁴ *Ibid.* Raison à E. Glissant et P. Chamoiseau, *Quand les murs tombent. L'identité nationale hors-la-loi ?*, Paris, Galaade, 2007, p. 8-9 : « La notion même d'identité a longtemps servi de muraille : faire le compte de ce qui est à soi, le distinguer de ce qui tient de l'autre, qu'on érige alors en menace illisible, empreinte de barbarie. Le mur identitaire a donné les éternelles confrontations de peuples, les empires, les expansions coloniales, la traite des nègres, les atrocités de l'esclavage américain, les horreurs impensables de la Shoah, et tous les génocides connus et inconnus. Le côté mur de l'identité a existé, existe encore, dans toutes les cultures, chez tous les peuples, mais c'est en Occident qu'il s'est avéré le plus dévastateur, sous l'amplification des sciences et des technologies ».

²²⁵ Cf. *Ibid.*, p. 69.

Emballlements des tracés frontaliers

Badie, en conclusion de la partie de son livre intitulée « l'ordre territorial règne sur le monde » et qui précède celle portant sur « des crises multiples », parle des territoires officiels qui ne rencontrent qu'incidemment les espaces sociaux vitaux²²⁶. On dira donc que le sens propre de frontière est en défaut par rapport au sentiment d'appartenance qui devrait coïncider avec elle : non-coïncidence entre « souveraineté, sentiment d'appartenance commune et espace reçu²²⁷ », et que Badie appelle « emballement des tracés frontaliers » alors transcendés. Au lieu que le territoire transcende toute forme d'identification, il est plutôt débordé par la prolifération (réactionnaire) des identités multiples qui défient les frontières. D'où le constat d'un monde double : d'une part le monde des traceurs des frontières et bâtisseurs (inventeurs) d'États et d'autre part celui « de solidarités, d'identités et d'espaces qui retient le quotidien de la vie individuelle et de la vie sociale et qui ne rencontre que très rarement cette territorialité officielle²²⁸ ».

Ce manque de coïncidence entre le territoire théorique et l'influence réelle du système politique peut déboucher sur des constructions identitaires portées à « l'affirmation triomphante des identités pérennes et la certitude que les "groupes naturels" transcendent la durée et l'espace²²⁹ ». Et pour cause : tout simplement « parce que les identités sont volatiles [...], ne disposent pratiquement jamais de projection géographique cadrant avec leur histoire, [...] sont abusées par une combinaison subtile de manipulations stratégiques²³⁰ ». « Pratiquement jamais » pour la même raison : « le territoire est de moins en moins admis comme le support d'une identité politique citoyenne et de plus en plus toléré ou réclamé comme l'instrument d'une identité religieuse ou ethnique²³¹ » par l'individu, lequel « consent de plus en plus d'allégeances qui transcendent les frontières²³² ».

²²⁶ *Ibid.*

²²⁷ M. Foucher, *FronTS et frontières. Un tour du monde géopolitique*, Paris, Fayard, 1991, 2005 (nouv. éd.), p. 541.

²²⁸ B. Badie, *op. cit.*, p. 70. Foucher fait la même remarque lorsque, sur la base du jeu des interactions frontalières, il réalise une confrontation entre l'extension attribuée ou échue à un peuple, une nation, un appareil d'une part, et l'aire d'exercice réel de sa souveraineté d'autre part. Cela crée entre autres une situation de non-coïncidence « entre le territoire théorique et l'influence réelle du système politique » (M. Foucher, *FronTS et frontières, op. cit.*, p. 51).

²²⁹ B. Badie, *op. cit.*, p. 105.

²³⁰ *Ibid.*, p. 107-108.

²³¹ *Ibid.*, p. 254.

²³² *Ibid.*, p. 248. Les chiffres indiquent bien cette problématique de l'emballlement des tracés frontaliers : pour 200 États indépendants dans le monde, il y a 6 000 groupes linguistiques et 5 000 groupes ethniques (cf. S. Mesure et A. Renaut, *Alter ego. Les paradoxes de l'identité démocratique*, Paris, Flammarion, 1999, p. 196, note 1, ainsi que P. Ricœur, *Sur la traduction*, Paris, Bayard, 2004, p. 22), toute proportion gardée au regard de ce que dirait Derrida : « Il est impossible de compter les langues [...] (J. Derrida, *Le monolinguisme de l'autre ou la prothèse d'origine*, Paris, Galilée, p. 55).

Selon Badie, cette déterritorialisation requiert *un nouveau contrat social*, lequel doit tenir compte du fait que « nul ne peut tracer la carte des peuples ni celle des cultures, ces deux notions [étant] fonction de prises de conscience qui apparaissent, disparaissent ou s'émeussent²³³ ». C'est un « nouveau pacte social [...] pas aisé à définir²³⁴ », surtout après l'échec du modèle de Hobbes²³⁵ qui avait longtemps structuré les États-nations. Devant ce « pas aisé à définir » pour le (géo)politologue, place au philosophe :

« Il appartient aux philosophes de penser ce difficile contrat qui pourrait définir les contours de cet État nouveau et qui pourrait s'accommoder de cette part de déterritorialisation²³⁶ ».

Ce devra être un contrat qui tienne compte des « prises de conscience » culturelle dont le tracé de la carte reste improbable. La philosophicité de l'entreprise en dépendra²³⁷.

Foucher, plus nuancé dans son « éloge des frontières²³⁸ » (il n'y a en effet « pas d'identité sans frontières²³⁹ »), accompagne sa notion d'« au-delà des frontières » d'une critique acerbe de la « rhétorique dominante du "sans frontière" »

²³³ B. Badie, *op. cit.*, p. 255.

²³⁴ *Ibid.*, p. 248.

²³⁵ Lequel avait bien ancré sa réflexion sur la cité dans la prise en compte de l'espace (B. Badie, *op. cit.*, p. 9), mais n'avait pas envisagé la situation où les frontières seraient transcendées, du reste comme Rousseau.

²³⁶ *Ibid.*, p. 249.

²³⁷ D'un point de vue philosophique, Finkielkraut parlerait de la défaite de la pensée, laquelle consiste dans le primat que des philosophes comme Herder, et ceux « de la décolonisation » comme Franz Fanon et Aimé Césaire, donnent à *ma* culture sur *la* culture : « La culture : le domaine où se déroule l'activité spirituelle et créatrice de l'homme. Ma culture : l'esprit du peuple auquel j'appartiens et qui imprègne à la fois ma pensée la plus haute et les gestes les plus simples de mon existence quotidienne », cette seconde signification, précise-t-il, étant « un legs du romantisme allemand », spécialement l'auteur d'*Une autre philosophie de l'histoire* : Herder (A. Finkielkraut, *La Défaite de la pensée*, Paris, Gallimard, 1987, p. 16).

C'est ici peut-être l'occasion de rappeler que dans la tradition philosophique, s'interroger sur les frontières est un geste inhabituel, en dépit du fait (et c'est là l'étonnant !) que l'acte de naissance de la philosophie est un acte de traçage de frontière. Objet de forclusion pour le philosophe, cette notion de frontière n'a guère été thématisée, pas même par les philosophes politiques. Il n'est que de se rapporter à Rousseau, lequel n'en fait allusion que dans le dernier chapitre du dernier livre de *Du Contrat social*, chapitre intitulé par ailleurs « Conclusion », et ce pour invoquer sa « courte vue » : « Après avoir posé les vrais principes du droit politique et tâché de fonder l'État sur sa base, il resterait à l'appuyer par ses relations externes ; ce qui comprendrait le droit es gens, le commerce, le droit de la guerre et les conquêtes, le droit public, les ligues, les négociations, les traités, etc. Mais tout cela forme un nouvel objet trop vaste pour ma courte vue ; j'aurais dû la fixer toujours plus près de moi », cité par P. Kamuf, *Signatures ou l'institution de l'auteur*, Paris, Galilée, 1991, p. 100 ; cf. aussi G. Bennington, *Frontières kantienne*, Paris, Galilée, 2000, p. 54. Mais exceptions allemandes tout de même : Fichte, avec sa notion de « frontières intérieures » développée dans ses *Discours à la nation allemande*, notion sur laquelle se polarisera notre étude ; coup de chapeau à Kant qui fut aussi professeur de géographie physique, et qui est le philosophe de frontières, de la distinction entre frontières et bornes.

²³⁸ Titre de la conclusion de l'ouvrage M. Foucher, *Fronts et frontières*, *op. cit.*, p. 531.

²³⁹ M. Foucher, *L'obsession des frontières*, Paris, Perrin, 2007, p. 22.

caractéristique d'un discours économique qui veut « résumer le monde à un marché lisse²⁴⁰ ». De même que Badie en appelle au philosophe pour l'élaboration d'une notion de contrat qui tienne compte des « prises de conscience » culturelle..., de même Foucher articule la signification des frontières dans une direction où le philosophe ne serait pas non plus mal venu. Selon lui, « les frontières ne séparent pas seulement des espaces, des États, mais aussi [...] des "temps socioculturels" radicalement distincts. Cela s'exprime par des valeurs différentes, par des formes diverses de cohésion collective, dont l'un des discriminants est sans nul doute la nature de l'interaction entre le politique et le religieux²⁴¹ ».

Or, si le tracé des frontières passe dans les « temps socioculturels », disons, *dans les cultures, avant de l'être dans l'espace*, que dire de l'idée d'une impossibilité de tracer la carte des peuples et des cultures (cf. Badie) ?

Appliquer aux cultures la notion de frontière ?

Un semblant de « oui » kantien

Mais auparavant, l'on voudra bien prendre la mesure philosophique de cette sorte d'antériorité temporelle qui se manifeste dans les formules comme : le tracé des frontières passe dans les cultures *avant* de l'être dans l'espace : confirmation kantienne !

Selon le professeur de Königsberg, la nature se sert de deux moyens « pour empêcher la fusion des peuples *et pour les séparer*²⁴² » ; et il précise son idée, en reconnaissant « la diversité des *langues* et celle des *religions*, laquelle, sans doute, a pour conséquence le penchant à la haine réciproque et le prétexte de guerre, mais n'en conduit pas moins, avec le progrès de la civilisation et le rapprochement graduel des hommes vers une plus grande harmonie dans les principes en vue de la concorde, à une paix qui, à la différence du despotisme, n'est point produite (dans le cimetière de la liberté) par l'affaiblissement de toutes les énergies, mais par leur équilibre dans la plus vive des émulations²⁴³ ». Ce n'est plus Dieu qui crée en séparant, mais la nature. Mais l'intéressant c'est qu'en séparant, la nature n'isole pas. Il y a des passerelles entre « langues » et « religions » ainsi séparées, à la manière d'un « fil conducteur de la raison », véritable ruse de la nature qui parvient ainsi à extorquer à l'homme l'accord des volontés sous une loi commune (cf. *Idée d'une histoire universelle du point de vue*

²⁴⁰ B. Badie, *op. cit.*, p. 28.

²⁴¹ M. Foucher, *Fronts et frontières*, *op. cit.*, p. 36, idée qu'il réitérera récemment : « Les frontières sont du temps inscrit dans l'espace » (M. Foucher, *L'obsession des frontières*, *op. cit.*, p. 28).

²⁴² E. Kant, *Pour la paix perpétuelle. Projet philosophique*, Lyon, Presses universitaires de Lyon, 1985, p. 70 (c'est nous qui soulignons).

²⁴³ *Ibid.* Il faut ici noter que Kant n'a fait que mettre à la place de Dieu la nature ; en effet, un psaume chante un Dieu qui fixe les « frontières des peuples » d'après le nombre de ses fils.

cosmopolitique). Il peut y avoir choc entre nations, mais pas entre cultures, à en croire cette lecture kantienne²⁴⁴.

Le « non » ricœurien : à nuancer !

Pour d'autres raisons, Ricœur partage ce point de vue. Mais lui parle non pas de choc mais de *frontières qu'il n'y a pas entre cultures* :

« [...] nous ne devons pas concevoir les relations interculturelles en termes de frontières mais en termes d'influences croisées entre foyers dont le rayonnement ignore les frontières. Certes, les frontières gardent une fonction indépassable à l'âge des États-nations [...]. Les frontières [...] marquent les limites de la souveraineté des États, celle de leur compétence judiciaire, celle de leur puissance militaire. Par contre, les centres culturels répandus dans le monde méritent le nom de noyaux en ce que l'effet qu'ils exercent au-dehors est celui d'un rayonnement, d'un effet de lumière, dont le rayon d'action dépend autant de la capacité d'accueil des autres centres que de la capacité d'influence de la source émettrice. Je vois ainsi la carte culturelle du monde comme un entrecroisement d'effets d'illumination qui forme des réseaux aux mailles serrées²⁴⁵ ».

L'argumentation de Ricœur, pour qui les frontières sont avant tout une notion politico-juridico-militaire, repose sur le fait qu'on ne saurait appliquer aux cultures la notion de frontière parce que pouvant difficilement être purgée de ces relents de violence caractéristique de « tous les États modernes [...] issus de la violence des rassembleurs de terres ».

Or, faudra-t-il oublier que quelques lignes plus loin, il reconnaît le « miracle de la traduction ». Or, qu'est-ce que traduire sinon reconnaître entre deux langues (et cultures) différentes une certaine frontière, laquelle n'est reconnaissable que dans son franchissement ? Et ce d'autant plus qu'il n'y a pas de troisième terme de comparaison entre les deux. La traduction « constitue un paradigme pour tous les échanges non seulement de la langue à langue, mais de culture à culture²⁴⁶ ». Or, le passage de langue à langue, et de culture à culture, ne suppose-t-il pas quelque chose comme une frontière et un passage de frontière ?

Cette frontière n'est reconnaissable que dans son franchissement. C'est dans la mesure où on la reconnaît qu'on la trace. Comme si elle requerrait de nous d'être davantage reconnue que tracée. Raison donc à un P. Beauchamp, qui, traitant de « l'énergie transculturelle de la lettre », soutient que « les cultures vivent comme si elles ignoraient leurs frontières alors qu'elles se touchent sans

²⁴⁴ Noter que Kant a traité cette question quant à la religion, mais pas quant aux langues... Sans doute a-t-il raison si le concept porteur de la culture est la religion ; mais quoi des langues ?

²⁴⁵ P. Ricœur, « Projet universel et multiplicité des héritages », in J. Bindé (dir.), *Où vont les valeurs ? Entretien du XXI^e siècle*, II, Paris, Unesco/Albin Michel, 2004, p. 76.

²⁴⁶ *Ibid.*, p. 78.

cesse, sur ces lignes où chacune d'elles est investie en permanence par de nouveaux signifiants étrangers²⁴⁷ ».

Il faudrait même aller plus loin, et soutenir que non seulement une frontière se franchissant dans le travail de traduction passe entre deux langues ou deux cultures, mais aussi que cette frontière est d'abord interne à toute langue, à toute culture avant de l'être à son bord extérieur. Les frontières internes aux langues et aux cultures sont sans doute la condition de possibilité du passage de langue à langue, et de culture à culture. C'est pour l'avoir oublié que des défenseurs de certaines cultures dites fortes ont cru devoir se penser porteuses de valeurs universelles sans se rendre compte que la ratification, l'appropriation, l'adoption, la traduction de celles-ci font partie intégrante du processus d'universalisation. C'est ce que rend bien la notion de frontière intérieure.

La notion de frontière intérieure

Cette notion, fichtéenne, sera discutée dans la suite. Citons d'abord l'idéaliste allemand :

« Les frontières premières, originelles et vraiment naturelles des États sont sans aucun doute les frontières intérieures. Ce qui parle la même langue est, avant tout artifice humain, déjà noué ensemble par la seule nature, d'une multiplicité de liens invisibles ; cela se comprend mutuellement et possède la faculté de se comprendre toujours plus clairement, cela appartient au même ensemble, est naturellement Un et forme un tout indivisible. Un tel [peuple] ne peut en accueillir dans son sein aucun autre de provenance et de langues différentes et vouloir se mélanger avec lui, sans en être pour le moins désorienté, et sans déranger brutalement la continuité du progrès de sa culture. C'est de cette frontière intérieure, tracée par la nature spirituelle même de l'homme que résulte seulement le tracé des frontières extérieures de son habitat, qui n'en est que la conséquence : à regarder les choses selon leur nature les hommes ne forment nullement un peuple unique en tant qu'ils habitent à l'intérieur de certaines lignes de montagnes et de fleuves, mais à l'inverse les hommes vivent ensemble, protégés par des fleuves et des montagnes si leur bonne fortune l'a voulu ainsi, parce qu'ils formaient déjà un peuple unique conformément à une loi naturelle infiniment supérieure²⁴⁸ ».

Ce que dit ici Fichte, c'est que les hommes ne font la vie de leur langue que pour autant qu'ils se décident à vivre dans l'authenticité de la pratique de la langue à travers « une parole transcendantale, qui est en même temps l'acte d'autoconstitution de la pensée²⁴⁹ », laquelle met à profit le côté spirituel, invisible, « intérieure » de la langue. S'il est vrai que cet acte d'autoconstitution « se soutient d'une autoréférence » qui fait que « le type de la parole constituante, c'est la parole de Fichte lui-même, en train de recréer l'unité (la compréhension de soi) de la nation allemande par sa prédication », s'il est vrai

²⁴⁷ P. Beauchamp, *L'Un et l'Autre Testament*. I. Essai de lecture. II. Accomplir les Écritures. Paris, Seuil, 1976, 1990, p. 82.

²⁴⁸ F. W. Fichte, *Discours à la nation allemande*, traduit et commenté par E. Balibar, *La crainte des masses. Politique et philosophie avant et après Marx*, Paris, Galilée, 1997, p. 134. On pourrait aussi lire *id.*, *Les frontières de la démocratie*, Paris, La Découverte, 1992, p. 104 *sq.*

²⁴⁹ É. Balibar, *La crainte des masses*, *op. cit.*, p. 152

que « la notion d'une frontière intérieure acquiert sa portée la plus profonde » en ce « point où *ça parle* [...], où *je parle* en m'identifiant à *cela* [...], où *je* transforme incessamment en avenir, c'est-à-dire en historicité réelle, le passé historique fixé dans l'"espace" institutionnel²⁵⁰ », alors « cette frontière ne sépare pas des espaces (qu'il s'agisse d'espaces territoriaux ou, métaphoriquement, d'univers culturels), mais plutôt [...] le point ou moment de conversion de l'espace constitué en temps constituant, qui est temps de la projection, de la décision, de l'action de l'avenir (en tant que) spirituel²⁵¹ ».

Or, cette projection, décision, action de l'avenir, suppose un travail sur soi de la langue ou de la culture, une « conversion "interne" » de la langue, de la culture : « ce travail patient de chaque langue sur elle-même est plus porteur d'avenir que les traductions officielles trop souvent calquées sur le modèle d'une langue dominante, dont on peine à retrouver l'équivalent dans les autres cultures²⁵² ». Ce travail patient de chaque langue sur elle-même est justement l'indice de la finitude de toute langue, de toute culture, de la frontière interne à toute langue et à toute culture²⁵³.

Conclure

Il semble donc que les frontières n'aient pour sens propre (géopolitique) que celui que leur donnent les frontières culturelles, lesquelles ne sont telles (et non pas murs) que dans le franchissement, dans l'ouverture. C'est ce qui a lieu dans la traduction, lieu du travail de chaque langue et culture sur elles-mêmes.

Zarka disait : « il y a des frontières sans murs, des murs sans frontières et des murs en attente de frontière ». Sans doute faudra-t-il ajouter : il y a des frontières politiques qui, sous peine de se muer en murs, sont en attente d'un

²⁵⁰ *Ibid.*, p. 152-153.

²⁵¹ *Ibid.*, p. 153.

²⁵² P. Ricœur, « Projet universel et multiplicité des héritages », p. 79.

²⁵³ C'est pour n'avoir pas reconnu cette finitude que Fichte peut recommander de n'accueillir « dans son sein aucun autre de provenance et de langues différentes », qu'il peut redouter de « se mélanger avec lui, sans en être pour le moins désorienté, et sans déranger brutalement la continuité du progrès de sa culture » (cf. citation précédente de Fichte). C'est sans doute aussi ce sur quoi Agacinski attire l'attention : « Que l'on parle d'un territoire ou d'une 'place commune' [ou d'une culture ou langue partagées], on se situe toujours relativement à certaines frontières, à des limites qui font que cet espace se ferme à un certain *debors*, se constitue en un *dedans*, et ceux qui le partagent se rapportent à lui comme à leur propre espace ». Puis : « aucun des deux espaces [espace privé et espace public] ne saurait se passer de tracer quelque part les frontières depuis lesquelles il prétend se constituer en son *unité* : qu'il soit dit privé ou public, un lieu ne constitue un espace homogène, un "milieu", un foyer, une place, que s'il se reconnaît des bornes à l'intérieur desquelles il est délimité. Et *il ne peut être conçu comme un qu'à ignorer ou dénier, au contraire, toute frontière interne*. [...] Ce sont toujours des rêves de transparence interne ; il ne faut pas que les frontières passent 'au-dedans'. Mais peut-être y passent-elles toujours » (S. Agacinski, *op. cit.*, p. 142-143).

surcroît de sens, d'une signification culturellement pertinente que leur donne le franchissement des frontières culturelles (le 11 septembre nous y invite).

Le travail d'écriture philosophique ne peut-il s'inviter à ce travail de chaque langue et chaque culture sur elle-même, ne fût-ce que pour rappeler cette finitude des cultures condition de leur ouverture à d'autres²⁵⁴, condition du franchissement de leurs frontières ?

²⁵⁴ C'est ce que soutient par exemple Derrida quand il écrit : « c'est en *traitant autrement* chaque langue, en *greffant* les langues les unes sur les autres, en *jouant* de la multiplicité des langues et de la multiplicité des codes à l'intérieur de chaque corpus linguistique qu'on peut lutter à la fois contre la colonisation en général, contre le principe colonisateur en général (et vous savez qu'il s'exerce bien au-delà des zones qu'on dit soumises à la colonisation), contre la domination de la langue ou par la langue. L'hypothèse sous-jacente à cet énoncé, c'est que l'*unité* de la langue est toujours un simulacre investi et manipulé. Il y a chaque fois *des* langues dans la langue et la rigueur structurelle du système de la langue est à la fois un dogme positiviste de la linguistique et un phénomène introuvable » (J. Derrida, *Du droit à la philosophie*, Paris, Galilée, 1990, p. 163-164).

L'ACCUEIL EST-IL POLITIQUEMENT PENSABLE ?

Yves CUSSET

Université Paris-Est-Créteil, IUFM

Dans le chapitre qui clôt la deuxième des trois parties des *Origines du Totalitarisme*, Hannah Arendt formule avec une puissance inédite la question politique dont elle fait tout simplement la question centrale du XX^e siècle : la question des droits humains face au phénomène historique massif de l'apatridie. Cette question nous met devant le paradoxe constitutif de l'État de droit moderne : l'impossible coexistence entre principe de souveraineté et respect effectif des droits de l'homme. Ce paradoxe ne s'exprimera jamais avec autant d'acuité qu'au cœur du XX^e siècle, où après chaque conflit mondial, les populations déplacées se sont trouvées d'un jour à l'autre privées d'État et de droit, et entièrement livrées à la prise extérieure d'une souveraineté dont l'affirmation ne pouvait que rarement se combiner avec la reconnaissance de leurs droits humains :

« Aucun paradoxe de la politique contemporaine ne dégage une ironie plus poignante que ce fossé entre les efforts des idéalistes bien intentionnés, qui s'entêtent à considérer comme "inaliénables" ces droits humains dont ne jouissent que les citoyens des pays les plus incohérents et les plus civilisés, et la situation même de ces êtres privés de droits²⁵⁵ ».

L'ironie est claire : qui peut jouir réellement des droits de l'homme ? Celui dont l'humanité n'est pas exposée en tant que telle, le citoyen qui jouit déjà de la protection de la loi et est reconnu comme membre d'une communauté politique ; en revanche, celui qui n'a pas de carte d'identité et qui n'a en conséquence d'autre identité que celle de son humanité nue, celui-là n'est plus protégé par les droits censément alloués à tout être humain. L'homme présuppose le citoyen, comme les droits de l'homme ne s'appliquent qu'à ceux qui sont déjà titulaires de droits. Les droits de l'homme ne sont des droits naturels que par l'effet d'une naturalisation de la citoyenneté.

Nous ne sommes plus aujourd'hui dans la situation décrite par Arendt, à laquelle l'ONU a tenté de remédier partiellement par l'adoption en 1951 d'une convention relative au statut des réfugiés ; nous ne sommes plus confrontés en Europe aux déchirements internes d'États multinationaux, même si l'ex-

²⁵⁵ In Hannah Arendt, *L'Impérialisme* (1951), trad. Martine Leiris, Fayard, Paris 1982, p. 255.

Yougoslavie et la Russie en ont fait encore récemment planer l'ombre menaçante. Mais en passant de l'État multinational à la société polyethnique d'immigration, le paradoxe politique souligné par Arendt, et ce malgré les conventions internationales, ne s'en est pas moins perpétué. Même s'il s'est élargi au nom de l'égalité et de l'universalité des droits fondamentaux, le droit des étrangers, immigrants, travailleurs "hôtes", demandeurs d'asiles, ne cesse d'être limité par la considération de l'ordre public, par la souveraineté de la puissance publique, qui ne cesse de faire régresser la garantie des droits en police d'admission et de contrôle. La souveraineté des États continue de s'affirmer *de la manière la plus absolue*, pour reprendre l'expression d'Arendt²⁵⁶, à travers le contrôle des frontières et de l'immigration comme à travers le code de la nationalité, et la même ironie veut que des États qui défendent les droits de l'homme produisent en leur sein une discrimination entre deux catégories d'êtres humains ne pouvant revendiquer les mêmes droits. Cette ironie veut que la loi définissant les conditions légales d'arrivée et de présence sur le territoire, la seule à ne s'appliquer qu'à ceux qui n'en sont pas les coauteurs, soit toujours plus profonde que les plus élémentaires des droits humains (à commencer par l'*habeas corpus*) et plus profonde que l'humanité du droit à l'universelle hospitalité qui court du Moyen Âge à Kant, et dont Arendt nous rappelle la maxime : *quid est in territorio est de territorio*. Octroyer ou non le droit d'être pleinement considéré comme un homme, et de bénéficier par conséquent des mêmes droits fondamentaux, reste la première manifestation de la souveraineté régaliennne de l'État (ou aujourd'hui des institutions gouvernementales supranationales), dont la loi fondamentale n'est pas tant la charte des droits humains que celle qui délimite les conditions d'appartenance à la communauté nationale, ou même à une communauté politique postnationale comme dans le cas de l'Union européenne, et fait de la citoyenneté une seconde nature. Et qui ne fait par conséquent de l'humanité une norme qu'en s'arrogeant en même temps le droit souverain d'y faire exception. L'Europe est aujourd'hui devenue une forteresse où les frontières ont été intériorisées, au point de séparer les hommes en autant de catégories ne jouissant pas des mêmes droits. Il suffit de lire les témoignages des militants de RESF pour voir que leur action de défense des sans-papiers à travers la menace qui pèse sur les enfants scolarisés, procède avant tout d'une prise de conscience brutale de ce « paradoxe des droits de l'homme » tel qu'il s'exprime aujourd'hui dans nos États de droit prétendument démocratiques, ce paradoxe vécu par les enseignants dans leur mission même lorsqu'ils se demandent « comment former et transmettre les idéaux de la République tout en sachant que cette République est blessée par les déchirures des frontières intérieures » ou comment on peut « faire réciter la Déclaration des droits de l'homme tout en sachant que dans la classe, certains sont "plus

²⁵⁶ *Ibid.*, p. 255.

hommes que d'autres²⁵⁷ ». Si aujourd'hui, le texte d'Arendt continue de nous interpeller, c'est autour du rapport entre les principes de l'État de droit démocratique et ceux d'une politique d'accueil des étrangers qu'on continue (à juste titre) de préférer d'appeler politique d'immigration. Car s'il y a encore un principe de souveraineté qui s'applique aujourd'hui, c'est bien dans le pouvoir de l'État de faire exception à la norme du droit en général, et plus particulièrement à la norme démocratique des droits de l'homme, à travers les prérogatives qu'il s'alloue en termes de sélection des étrangers admis à entrer sur le territoire et de traitement de ceux à qui cette autorisation a été refusée ou non renouvelée.

Face à ce paradoxe, deux grandes stratégies de réponse : celle qui demande de repenser le fondement de la communauté politique et de relativiser l'appartenance en la rapportant à une reconnaissance plus profonde, d'ordre symbolique et rendue effective par nos interactions langagières, celle qui considère à l'inverse comme irréductible l'antinomie entre la communauté politique et la possibilité de l'accueil.

1. Penser les droits de l'autre homme

Dans le sillage de Levinas, on peut faire de l'exigence éthique de l'accueil le lieu inaugural du questionnement éthique en général, dans une réciprocité entre éthique et accueil que seul Derrida thématise comme telle mais qui traverse au fond la philosophie de Lévinas²⁵⁸. On peut le dire très simplement : la possibilité éthique de l'accueil est tout simplement celle de la relation à autrui, pris dans l'altérité radicale de son assomption, irréductible à l'identité d'un lien qui me le présente comme déjà connu ou du moins assimilable. La spécificité éthique de l'accueil peut se comprendre à partir d'une différence entre le lien et la relation, qu'il faut éviter d'aligner sur la fameuse différence entre « *Gemeinschaft* » et « *Gesellschaft* » (« Communauté » et « Société ») de Ferdinand Tönnies. Société et Communauté sont deux modes du lien, deux déclinaisons d'une unité sociale englobante : celle de la tradition vivante d'un côté, celle du contrat et de la volonté de l'autre. Si l'on veut penser l'accueil, il faut préférer à la dualité société/communauté, celle du lien et de la relation : le lien étant ce qui m'unit à autrui dans l'immanence d'une communauté, la relation m'amenant à autrui sur fond de ce qui m'en sépare infiniment, dans la transcendance de son altérité. La relation se pense à partir de l'état de séparation, ainsi que l'appelle Lévinas dans un cadre plus métaphysique²⁵⁹. Là où se dérobent le sol et la

²⁵⁷ In Miguel Benasayag, Angélique del Rey et des militants de RESF, *La Chasse aux enfants*, La Découverte, Paris, 2008, p. 42.

²⁵⁸ Voir en particulier Jacques Derrida, « Le mot d'accueil », in *Adieu à Emmanuel Lévinas*, éditions Galilée, Paris, 1997.

²⁵⁹ Cf. en particulier *Totalité et Infini*, Le livre de Poche LGF, Paris, 1990, p. 45 *sqq.*

solidarité du lien commence l'horizon de l'accueil, là où se dérobe ce lien qui peut me présenter tout autant l'autre comme proche, frère, semblable, que comme différent, étranger, voire hostile ou intrusif, ce lien qui tout à la fois associe et dissocie et ne peut faire l'un qu'en faisant l'autre. La question éthique de l'accueil se situe donc en deçà de la ligne de séparation du semblable et du dissemblable, du lié et du délié, de l'ami et de l'ennemi.

Le lien réduit sur un mode affectif ou cognitif l'altérité de l'autre, au même titre que le caractère insupportable de ma finitude (et solitude ontologique), à l'aide de schèmes identificatoires qui délimitent avec plus ou moins d'étanchéité la sphère de la proximité, que ce soit sur le mode de l'appartenance ou de l'intimité. La relation (à autrui) commence où se dérobe la possibilité de l'identification, non parce que l'autre est trop différent de moi, mais parce qu'il est autre, pas cet autre, tel ou tel autre, mais autrui dans l'infinie distance et la terrible proximité d'une présence qui ne se donne qu'en se dérochant à toute saisie, dans la proximité paradoxale d'une approche interminable, dans la nudité crue de son visage. L'autre pris en ce sens se situe à égale distance de l'intime et du tout-autre, *i. e.* l'inverse symétrique de l'intime, celui auquel je ne peux m'identifier en aucune manière, qui est rejeté au-delà de la ligne à partir de laquelle l'intimité de mon ego peut tout simplement être malmenée, déstabilisée. La relation se joue paradoxalement sur fond d'irrelatif, Lévinas dirait de transcendance. La relation à autrui est toujours transcendance par rapport à tout lien possible, sans être pour autant distance radicale. « Visage » est le nom de cette transcendance sans distance, dans une proximité qui ne se laisse pas saisir. On ne peut s'étendre plus là-dessus, toute la philosophie de Lévinas consistant au fond dans l'interminable tentative pour dire ce qui échappe au dit, pour décrire ce phénomène qui n'en est pas un tant la structure phénoménologique de la conscience et la constitution des phénomènes le voilent et le déforment, pour dire cette épiphanie d'autrui à travers l'irréductible transcendance du visage. On pourrait alors être tenté de dire, pour rester dans la métaphore lévinasienne : accueillir c'est prendre l'autre de face et non de biais. Le visage nous fait face, ou plutôt il est ce qui nous fait face et nous saisit pour nous interpeller dans la tranquille affirmation de notre être. Simplement la face ne se prend pas, elle n'est pas un objet face à nous ni même un autre sujet, elle ne nous fait même pas face, elle nous devance, elle est déprise de soi, injonction, commandement, sommation, elle ne se présente à nous qu'à l'impératif. On ne la prend pas, on se dispose ou non à répondre à son appel, à se soumettre à son injonction. La face, on ne la prend pas, on s'y expose, acceptant de se défaire de soi comme des schèmes qui fondent par avance la stabilité de notre rapport au monde et aux autres, au risque de la déliaison, de cette vulnérabilité radicale du moi dont servent à nous protéger à tout instant les schèmes identificatoires du lien affectif et cognitif.

On dira : l'intention est belle et généreuse. Bien sûr il faut laisser venir l'autre dans son altérité, ne pas chercher à circonscrire sa venue ni à réduire son

étrangeté. Où se dessinerait la morale du *common sense* de l'accueil, sous la forme d'un impératif inconditionnel de générosité à la première personne du pluriel : soyons ouverts aux autres, cessons de nous protéger, de nous replier sur nous-mêmes et notre identité, allons au-devant d'eux et faisons leur une place. Ce serait prendre Lévinas à l'envers et confondre l'accueil avec une improbable générosité, et c'est même probablement la raison pour laquelle Lévinas redoute parfois le vocable de l'accueil comme de l'hospitalité dans leur acception morale ordinaire, qu'il associe en général à une assimilation de l'autre, à la tentative de réduire son altérité. Tout d'abord cela suppose un « nous » clairement identifiable par rapport à un « eux » qu'il faudrait prendre en commisération, cela pose une séparation étanche entre les deux, qui fait de l'accueil la prérogative de ceux qui ont la douce certitude d'être chez eux et entre eux. La générosité ne quitte pas le schème de la souveraine et tranquille identification à soi, elle présuppose la souveraineté de mon initiative, elle est extension de la sphère de l'ego par le maintien d'une prise sur l'autre, elle est affirmation de la force de ma volonté face à la faiblesse d'autrui, par le renforcement avantageux de l'une et de l'autre. Là le *common sense* risque d'être pour le moins choqué :

« Alors c'est formidable l'éthique levinasienne, ça nous invite à nous défier de notre propre générosité ! Alors que faut-il faire : ignorer la souffrance d'autrui pour éviter de l'assimiler à nous, pour ne pas succomber à la certitude d'être chez nous et entre nous ? Voilà une belle perspective éthique ».

Si l'on reste dans le schème de l'identité, il n'y a effectivement pas d'autre alternative à la générosité que l'indifférence, et l'on en reste au niveau d'un prêchi-prêcha moralisateur qui réduit la question éthique au choix entre la générosité et l'indifférence. Un tel choix suppose que l'on soit clairement installé en soi-même, chez soi, et que soit par avance inenvisageable le risque de l'exposition à autrui, de notre propre vulnérabilisation face à sa venue, qu'il ne soit toléré qu'à la condition qu'on puisse exercer une prise sur lui, et si possible une prise morale qui nous permette en sus d'en faire le lieu de projection de notre bonne conscience. La générosité est une prise sur l'autre qui au fond lui résiste et refuse la déprise de soi, qui va au-devant de lui et anticipe sur ses besoins pour ne pas se laisser enjoinde par son commandement. La générosité, sans qu'il faille aucunement lui préférer l'indifférence ou la violence, reste articulée à la logique identitaire de la protection de soi contre la venue de l'autre, elle demeure un filtre qui réduit le risque de l'altérité de l'autre, l'exposition à ce qui ne cesse de nous séparer de nous-mêmes. Faire généreusement une place aux déplacés n'est pas encore se déplacer pour laisser la place libre et ne pas décider à leur place : tout l'enjeu éthique de l'accueil est là.

Accueillir relève autrement dit beaucoup plus de la déliaison d'avec soi que de la prise sur l'autre, déliaison par où s'ouvre la relation à autrui ; accueillir, c'est répondre au commandement du visage d'autrui, dont l'apparition me rappelle brutalement que le moi n'est pas plus profond que l'autre, que le lien n'est pas

plus profond que la relation. Et comment fait-on ? On ne fait pas vraiment, car il n'y a pas à ce mouvement de fondement normatif, la normativité relevant encore de la sphère de l'identité ; il ne s'agit pas directement d'action ni d'initiative et pourtant il s'agit bien de la forme la plus éminente de la responsabilité ; il s'agit plutôt de passibilité à autrui, à égale distance du laxisme de la passivité et du volontarisme de l'initiative. Lâcher-prise de la passibilité qui laisse venir l'autre sans encadrer sa venue, qui substitue au *diktat* tyrannique de l'identité le commandement tacite qui transperce à travers le visage d'autrui, commandement de laisser advenir son altérité, de ne pas la prendre de biais ni la soumettre à la violence identificatoire négatrice de son individualité. Se laisser dessaisir, ce n'est pas d'abord être ouvert, tolérant et généreux, mais c'est suspendre le fonctionnement des schèmes identificateurs, cesser de considérer la venue d'autrui comme une possible intrusion dans la sphère du chez-moi : la relation à autrui s'inaugure avec une telle *épochè*.

La phénoménologie de l'accueil ne commence pas avec le mouvement de la générosité mais avec le registre négatif de l'inquiétude et de la honte. L'inquiétude est le mouvement d'une conscience qui ne peut plus se poser en soi et ne plus poser l'autre en face d'elle comme un thème, une conscience qui est mise en question par autrui, interpellée dans l'égoïsme de sa (bonne) conscience. Plus encore que d'inquiétude, Levinas parle de honte, indiquant le mouvement incontrôlable « d'expulsion » hors d'elle-même de la conscience et de sa belle maîtrise, « honte du moi pour sa souveraine coïncidence avec soi dans l'identification du Même²⁶⁰ ». Gardons le mot fort et fortement connoté d'expulsion : être expulsé hors de soi-même et de l'identification souveraine à soi nous place littéralement face à autrui, dans l'exigence de s'y tenir et de s'élever à la responsabilité pour autrui ; une telle expulsion, par où s'éveille la pulsation de la moralité en moi, est, pour le moi souverain qui s'accroche à sa souveraineté, insupportable, il faut pour mieux se retrouver expulser autrui, ne pas même laisser en nous la trace d'un visage qui pourrait nous rappeler subrepticement à notre honte enfouie. Pour la conscience qui expulse, afin de ne pas subir l'épreuve morale de l'expulsion hors de soi, la présence de l'Autre est nécessairement allergique. Levinas parle donc de honte, comme Sartre, mais pour opérer un trajet inverse de réappropriation morale de cette forme paradoxale de dessaisissement de la conscience : si pour Sartre, face au regard de l'autre qui l'objective et lui fait honte, le moi doit trouver les ressources d'une nouvelle affirmation face à autrui (dans un face-à-face qui chez lui est toujours agonistique), chez Levinas, la honte est l'ébréchure par laquelle la forteresse du moi peut commencer d'être envahie par la présence d'autrui, moment de fragilisation qui conditionne l'éveil de la véritable responsabilité morale ; elle est certes vécue comme invasion pour le moi souverain, mais elle est élection et promotion pour une conscience morale qui s'éveille et s'élève à

²⁶⁰ In « Transcendance et hauteur », *Liberté et commandement*, Fata Morgana, Paris, 1994, p. 79.

l'infini de la relation à autrui. La honte : mise en question de ma prétention ininterrogée, naturelle et naïve à exister de plein droit.

Au fond, pour que l'accueil soit possible, il faut que le droit ne soit jamais plein, qu'aucune action morale ne puisse se justifier de plein droit. Cela suppose que si l'accueil doit rentrer dans la sphère du droit, des droits fondamentaux, il faudra aussi qu'on puisse penser des droits qui ne soient pas clos sur eux-mêmes, des droits qu'on ne saurait posséder comme titulaires de plein droit, que l'humanité de l'autre homme puisse primer sur mon droit subjectif et se dissocier de l'égoïsme juridique qui fonde le libéralisme.

On voit donc que l'accueil n'est pas une question éthique parmi d'autres mais au fond la condition transcendantale de l'éthique, il constitue l'effort même (effort paradoxal puisque sans volontarisme ni initiative) par où peut s'accomplir la transitivité intransitive de la relation à autrui. On ne saurait par conséquent non plus envisager de fondement éthique transcendant du droit en faisant abstraction de la question de l'accueil. Si les droits de l'homme veulent être à la hauteur de leur prétention éthique, ils ne sauraient être pensés comme des droits subjectifs que chacun peut revendiquer pour lui-même pour autant qu'il demande à être reconnu pleinement comme homme – ou qu'il l'est déjà, mais comme des droits de l'autre homme, ils ne doivent pas être ce que je possède de plein droit, mais ce dont je suis prêt à me priver pour que l'autre homme, l'étranger que ne fixe par avance nulle identité, puisse exister face à moi, ils ne doivent pas être affirmation de notre humanité, pleine et entière, mais inquiétude par rapport à la prétention exorbitante à être titulaires de plein droit de l'humanité, inquiétude par rapport à ce que cette affirmation peut avoir d'exclusif et de jaloux, inquiétude par rapport à notre identité voire honte d'être tranquillement assis en elle²⁶¹.

La seule traduction subjective des droits de l'homme est de l'ordre de l'obligation et non de la revendication, ils devraient me commander plus que me servir, me fragiliser face à l'autre homme plutôt que me renforcer dans mon être. On sait d'ailleurs que chez Lévinas, le droit absolu de l'autre l'homme se manifeste d'abord sous la forme d'un commandement inconditionnel qui s'impose à moi en même temps que le visage d'autrui : « Tu ne tueras pas ». Le droit de l'homme m'interpelle à la deuxième personne, il n'a pas pour sujet « Tous les hommes » ou « Nous ». Autrement dit, l'effectuation de l'intention éthique qui préside à des droits véritablement humains n'est pensable que dans des conditions cosmopolitiques, non pas dans le sens kantien d'un droit à l'universelle hospitalité (qui vient s'ajouter de l'extérieur au droit interne et international) mais dans celui de l'universelle hospitalité du droit, d'un droit

²⁶¹ Sur l'expression « droits de l'autre homme », voir en particulier « Les droits de l'homme et les droits d'autrui », in *Hors sujet*, Fata Morgana, Paris, 1987.

dont l'application ne soit pas soumise à la présupposition supplémentaire de l'identité et donc de la légitimité de ses titulaires.

Ce droit cosmopolitique d'un genre inédit n'existe pas, ce droit de l'autre homme qui conditionne la possibilité d'une justice de l'accueil ne peut pas exister dans les conditions historico-politiques de l'État moderne, pour au moins deux raisons :

1. Les droits de l'homme sont l'effet performatif d'une déclaration par où une communauté (pas nécessairement nationale) s'auto-institue comme association de titulaires de droits universels et inaliénables ; ils sont déclaration fondatrice d'une communauté inclusive dont les membres se reconnaissent réciproquement ces mêmes droits. Les droits de l'homme se déclarent, leur énonciation même suppose un sujet, suppose même que déjà une pluralité d'hommes, avant toute déclaration inaugurale, soit capable de se reconnaître comme les membres d'une même communauté. S'ils n'empêchent aucunement de s'élever contre le déni des droits humains « ailleurs », en revanche ils ne peuvent pas sans contradiction performative être déclarés *pour autrui*. La condition pragmatique de leur énonciation les inscrit déjà dans le cadre d'une séparation tranchée du même et de l'autre. Soit les droits de l'homme sont effectifs et donc au moins déclarés, et alors il faut qu'on puisse identifier un sujet de cette déclaration, soit ils sont effectivement ceux de l'autre homme, et alors ils ne sauraient être déclarés par qui que ce soit et risquent fort d'en rester au statut de la belle intention dont s'accommodent les belles âmes. L'idée d'une hospitalité du droit entre en contradiction avec la forme originale de son affirmation, car il ne saurait y avoir de sujet cosmopolitique de la déclaration de droits universels. Le droit n'est pas en lui-même hospitalier. Seuls les justes peuvent l'être, en rompant et trouant la communauté de lien pour faire place à ceux que l'affirmation même de la communauté rend particulièrement vulnérables. Pourtant, il y a, dans quelques moments exceptionnels de l'histoire, des témoignages de l'hospitalité, non du droit, mais des justes, de ceux qui déstabilisent et font vaciller leur propre place dans le monde, sans héroïsme sacrificiel ni générosité affichée (ces figures éminentes et fortes de l'identité que le patriotisme ne manque pas de mobiliser pour renforcer les liens du national), pour faire place à ceux qui n'en ont aucune et n'ont rien en commun avec eux. Les justes ne constituent pas une communauté – ils le constituent d'autant moins que nul ne peut sans auto-contradiction affirmer être un juste (le juste c'est toujours déjà l'autre homme) mais l'antidote à la prétention d'immuniser nos liens contre la venue d'autrui et le risque de la relation dont ils montrent avec humilité l'infinie profondeur.

2. Les droits de l'homme n'ont pas de valeur pour eux-mêmes, mais bien comme fondement de l'État et éventuellement dans le cadre des accords noués entre eux (droit international et non cosmopolitique, qui peut par exemple autoriser la poursuite des criminels contre l'humanité). L'État, qu'il soit ou non national (jusqu'à aujourd'hui, il ne faut pas se leurrer, il l'est et il le reste), est organisation d'une communauté, dont la tâche première est la délimitation de critères plus ou moins poreux d'appartenance. La présupposition même de l'existence d'un État est l'affirmation de l'appartenance comme bien politique fondamental. Le droit se décline et s'énonce en fonction de l'appartenance, la communauté est d'abord propriété et identité collective. L'appartenance peut être élargie, plurielle – c'est même très souvent le cas dans les grands États libéraux dont l'enjeu n'est plus seulement de définir les conditions de l'appartenance mais d'articuler et de hiérarchiser différents niveaux d'appartenance –, mais « l'inappartenance », elle, n'est pas pensable – pas pensable autrement que comme exception à la norme politique, comme état transitoire appelant la normalisation légale.

On aperçoit le lien entre ces deux raisons : le droit de l'autre homme qui fonde la possibilité de l'accueil ne peut pas être déclaré, tout au plus peut-il être affirmé tacitement et clandestinement à travers l'action toujours silencieuse des justes, car dès lors qu'il est déclaré, il n'est plus *de l'autre homme*, mais attribut d'une communauté d'hommes qui se reconnaissent tous comme également possesseurs du bien premier de l'appartenance. Il ne peut pas y avoir de déclaration commune des droits de l'autre homme !

Les droits de l'homme, même déclarés par une Organisation de Nations unies, ne peuvent donc être des droits cosmopolitiques organisant en faveur de ceux qui sont juridiquement les plus défavorisés. Les conditions d'une hospitalité du droit, il faudrait pour cela pouvoir penser un droit impensable, radicalement décentré par rapport à toute forme d'appartenance, un droit qui expulse paradoxalement ses propres titulaires du sentiment d'appartenance. Les droits de l'homme ne peuvent donc faire place à l'exigence à la fois éthique et cosmopolitique de l'accueil, c'est là la condition de leur effectivité, et pourtant – et ce n'est pas le moindre des paradoxes – c'est aussi ce qui contredit leur intention éthique et les empêche d'être effectivement *de l'homme*. Car l'application des droits de l'homme présuppose, comme l'a bien souligné Arendt, que celui qui en bénéficie soit déjà reconnu dans son droit à avoir des droits. Les droits de l'homme ne sont pas véritablement fondamentaux, ils présupposent le droit à avoir des droits – autre nom de l'hospitalité du droit – comme plus fondamental, et ce droit, *i. e.* le droit à faire valoir son droit d'homme, à l'opposer même à l'État comme à en jouir sans avoir une seule fois à se poser la question de son effectivité, ce droit est soumis à la condition préalable de l'appartenance. Plus je me rapproche d'un état indéfini d'humanité,

où je peux de moins en moins être identifié si ce n'est comme homme en général, homme sans qualité, sans identité particulière, moins je serai protégé par les droits de l'homme, qui sont censément ceux de tout homme abstraction faite de ses traits identificatoires particuliers. Celui qu'Arendt appelle peut-être trop naïvement l'homme nu, celui qui n'est finalement qu'homme et rien d'autre, dans la vulnérabilité de son apatridie, celui-là peut, moins que tout autre, faire valoir ses droits d'homme. S'il devait y avoir un cosmopolitisme de l'accueil, il ne serait pas tant fondé sur des droits de l'homme, que sur le droit inconditionnel à avoir des droits, ce serait donc non pas une politique des droits de l'homme mais une politique du refuge, de l'inconditionnalité de l'asile. Or, pour que l'asile soit juridiquement possible, il faut qu'il soit fortement conditionné et individualisé, soumis à l'examen de la légitimité des demandes, il ne peut en aucun cas constituer un « transcendantal » de l'accueil des étrangers les plus démunis.

Du point de vue lévinasien, il ne saurait y avoir raisonnablement de véritable politique de l'accueil – et du coup d'institution politique du droit de l'autre homme : l'effort interminable qu'il requiert pour faire place à autrui et à la relation est incompatible avec sa fixation dans la sphère impersonnelle du droit comme de l'institution étatique. Si le droit est à même d'organiser éventuellement la justice, c'est en quittant le face-à-face où s'origine la relation à autrui, pour résoudre du point de vue impersonnel du tiers la question de la réciprocité des membres d'une même communauté, institutionnalisant les conditions dans lesquelles se voit garantie la symétrie de la reconnaissance. Si l'accueil est possible, c'est uniquement du point de vue infrajuridique d'un rapport entre personnes singulières qui sont susceptibles de se rencontrer de face sans le filtre ni le biais de la loi, de l'institution, de la communauté, etc., rencontre toujours singulière qui transperce de son événement la clôture de l'appartenance ou de l'identité et dont le récit nous ramène à la figure des justes, anonymes qui ont su donner un visage à ceux qui étaient privés d'identité. Il n'y a pas de terre d'accueil, sinon comme mythologie de la générosité d'une communauté donnée qui se gonfle patriotiquement de ses vertus prétendues. Il y a des rencontres singulières et des individus qui accueillent, le plus souvent contre l'ordre de la communauté et de ses « liants » (le droit, la législation, la nationalité, les vertus patriotiques, etc.), dessaisis qu'ils sont malgré eux, mis en question dans leur appartenance par le visage de ceux qui ont été expulsés de la sphère protectrice de l'identité. Les justes ne forment pas communauté et ne possèdent pas de terre, ils s'en expulsent au moment même d'accueillir l'étranger. Et la justice des justes reste incommensurable à celle, nécessaire, du droit. On ne décide pas d'être juste, on ne se (re) saisit pas dans la (l'auto)réflexion de la justice. « Le juste qui se connaît juste n'est plus juste. La première condition du premier comme du dernier des justes est que sa justice

demeure clandestine à lui-même »²⁶². La justice des justes, forme exemplaire de la possibilité éthique de l'accueil, reste incommensurable à la justice du tiers, qui fonde la possibilité d'une action politique raisonnable. Dit autrement, l'accueil ne s'identifie pas, ne se fonde pas par un effort de ressaisie réflexive, il ne se fixe pas dans les critères du droit. Accueillir l'étranger c'est d'abord se rendre étranger à soi-même, étranger au même qui délimite la sphère du soi, c'est rompre le trait d'union du soi-même en quoi consiste le double processus fondamental de socialisation et de construction de l'identité. C'est cette impossibilité juridico-politique de l'accueil (de le subjectiver, de l'établir sur des critères, de le fonder en droit) qui fonde paradoxalement sa possibilité éthique. Et sa possibilité éthique se paye inversement de son impossibilité juridique et politique. Le seul fait que droit et justice ne puissent être philosophiquement fondés qu'à partir de la présupposition d'une société domestique, pour être éventuellement élargi après coup au rapport entre nations puis au cosmopolitisme, en est la preuve suffisante.

Il y a peut-être une justice du droit et de l'État – en particulier dans la distribution impersonnelle et équitable de ce qui revient à chacun au sein d'une communauté –, mais une telle justice ne pourra jamais fonder un droit de et à l'accueil, tout au plus peut-elle limiter l'hostilité à l'égard de l'étranger, favoriser son intégration ou son assimilation, tenter de réduire par la force de la loi l'espace infini qui sépare le Même de l'Autre. Au mieux, le peut-elle quand l'État se soucie encore de justice, mais au pire, quand il se soucie exclusivement de protection et d'immunité, la justice s'efface-t-elle devant la police de l'expulsion que l'État cherche à légitimer en renforçant le sentiment de l'identité nationale comme corrélativement les moyens sommaires d'identification, il faudrait dire d'étiquetage de l'étranger (le légitime/l'illégitime, le clandestin/le régulier, le civil/l'incivil, l'honnête/le resquilleur) qui nous protègent par avance du risque d'exposition à la nudité de son visage. L'étiquette, c'est toujours ce qui est collé sur le visage pour être regardé à sa place : négation radicale de toute éthique.

L'éthique lévinasienne nous amène sur le seuil à partir duquel la question politique de l'accueil peut être posée. Et s'arrête aussi sur ce seuil, donnant raison à ceux qui ne peuvent concevoir que l'accueil, en sa radicalité, puisse être raisonnablement une affaire politique. Le risque étant de servir paradoxalement la bonne conscience en séparant de manière étanche exigence éthique et réalité politique. On peut bien cultiver un *ethos* de l'accueil, les sociétés sont plus ou moins poreuses à l'éthique de l'hospitalité, mais quoi qu'il arrive, l'accueil concerne les relations éthiques interpersonnelles et relève du devoir de vertu, des dispositions subjectives dont le processus de socialisation et l'éducation favorisent plus ou moins le développement.

²⁶² « Transcendance et hauteur », *op. cit.*, p. 79.

On pourra ajouter plus encore : la question du droit et des droits surgit avec l'apparition du tiers, lorsqu'on sort du face-à-face pour être tout simplement confronté à la pluralité humaine, à des groupes d'individus entre lesquels on définit clairement des liens (un principe d'appartenance) pour éviter d'avoir à être ramené sans cesse à la fragilité de la relation et du face-à-face qui est aussi et toujours en même temps la possibilité de la violence et du meurtre. L'État, comme forme aujourd'hui encore incontournable de notre être politique, définit et consolide une appartenance commune en y introduisant une plus ou moins grande porosité ; le droit s'efforce de désamorcer par l'intervention du tiers le potentiel de violence contenu dans toute relation humaine, là où l'éthique a plutôt toujours à voir avec la saisie déstabilisante de ce potentiel. On connaît par conséquent la réponse du bon sens : ne soyons pas naïfs, ne confondons pas éthique et politique, à chacun son domaine : à l'éthique la relation interindividuelle, à la politique la détermination des critères et barrières de l'existence collective, au droit la norme des rapports sociaux au sein de cette existence collective – sachant que cette norme peut aussi emprunter à une certaine conception éthique des relations humaines, comme c'est évidemment le cas pour les droits de l'homme. On ne jugera pas de la politique selon les critères moraux de l'éthique (Bien/Mal, moralement acceptable/inacceptable), mais plutôt selon les critères du raisonnable et du déraisonnable, *i. e.* du point de vue de la cohérence des moyens mis en œuvre, dans la décision et l'action, pour parvenir à cette fin qu'est la perpétuation de la communauté (ainsi serait-il aujourd'hui déraisonnable de fermer nos frontières à toute immigration économique), là où le droit est à juger selon les critères du juste et de l'équitable. Moraliser la politique c'est risquer paradoxalement de la transformer en terreur morale sur la population. Il n'est pas question de « visage » en politique, la responsabilité pour autrui est d'abord responsabilité pour tous ceux qui vivent ensemble, on pourrait dire responsabilité de tous envers l'ensemble qu'ils prétendent constituer.

On peut entendre cette réponse du « bon sens ». Mais on peut y entrevoir aussi plusieurs limites.

1. Est-ce qu'il est cohérent, raisonnable, d'affirmer qu'on ne peut faire l'économie d'une politique de l'immigration, que les expulsions (les « reconduites à la frontière ») sont le fait de la loi républicaine et qu'elles sont politiquement nécessaires, tout en reconnaissant qu'un sans-papiers a droit aux mêmes soins que tous et que l'enfant sans-papiers est l'égal de tous les autres enfants dans son droit à l'éducation et l'accès à l'École républicaine ?
2. Ceux qui répondent « non » à cette première question, et agissent en conséquence, ont une action politique qui s'appuie avant tout, non sur une idéologie, mais sur des situations toujours singulières, ils agissent parce qu'ils entrent à un moment donné en relation

avec ceux dont aucun lien ne les rapproche. Et leur action consiste à rendre ces situations singulières, avec les visages qu'il y a derrière, visibles dans l'espace public, à interpeller ainsi clairement la responsabilité de chacun pour autrui, non en vue d'une quelconque charité reposant sur un pathos plus ou moins identificatoire, mais au nom même de la solidarité du lien civique.

3. La politique de l'État, en matière de contrôle de l'immigration et d'expulsion, s'accompagne par conséquent d'une « invisibilisation ». Il faut agir discrètement, en faisant en sorte que la nudité et vulnérabilité des sans-droits qu'on expulse apparaissent le moins possible. Un ministre délégué aux droits de l'homme est là pour faire écran, et pour rappeler combien il est important de respecter l'humanité de ceux qu'on expulse, mais il n'ira pas jusqu'à l'autocritique du paradoxe ainsi énoncé sans être acculé à la démission. L'engagement politique en faveur des étrangers que l'État expulse naît précisément de la honte que suscite l'apparition de leur visage dans la sphère protégée de notre intimité, ou de l'absence désarçonnante de ces visages (dans la classe d'une école primaire, par exemple).
4. Renforcer un lien ne signifie aucunement l'immuniser contre la relation, contre une menace imaginaire ou un autre fantasmé. C'est le lien de citoyenneté et de solidarité civique qui tombe alors dans l'entropie et se délite. Il y a une dimension éthique du lien social, qu'on peut appeler *civilité*, et qui consiste à laisser le lien ouvert à la possibilité de la relation à autrui.
5. L'État délègue à des agents spécialisés le soin d'appliquer sa politique de l'immigration. En tant qu'agents de l'État chargés d'une mission, ils doivent eux-mêmes agir de manière éthique et responsable. Comme le montre bien Alexis Spire, cette « manière » repose avant tout sur une logique hostile de soupçon et de méfiance à l'égard de l'arrivant, au nom même de la défense de notre système de solidarité sociale et de l'honnêteté des citoyens, qui transforme le traitement des dossiers en une véritable croisade morale contre la fraude...

Il y a donc de véritables raisons de conférer aussi une dimension politique à l'exigence éthique « hyperbolique » de l'accueil, à la relation à autrui et au visage de l'autre homme, qui ont aussi à voir avec une certaine conception de la civilité et de l'engagement politique. Mais Lévinas ne prend pas lui-même en compte ces raisons, et ces limites sont des limites à la pensée lévinasienne elle-même, qui n'envisage pas que la responsabilité pour autrui puisse aussi se traduire, en dehors de la sphère purement éthique, dans les termes d'une civilité démocratique, qui peut très bien exiger la désobéissance à la loi et que ne

suffisent pas à penser l'action publique et souveraine de l'État pour la perpétuation de la communauté ni le droit comme ensemble normatif des règles régissant les rapports formels au sein de cette communauté. Il est possible que l'apprentissage même de la civilité démocratique suppose l'ouverture de la communauté, par en bas, du côté de la pluralité des citoyens, à une véritable politique cosmopolitique de l'accueil. Cette possibilité, on peut aller la chercher du côté d'une conception habermasienne de la démocratie radicale.

2. De l'appartenance à la participation

La seconde solution au paradoxe arendtien consisterait alors à aller dans le sens plus politique d'une dénaturalisation de l'appartenance, d'une tentative de dissociation de la solidarité civique et de la solidarité nationale, d'une conception radical-démocratique de la communauté politique. Solution qu'on pourrait dire à la Habermas. Habermas veut éviter le schéma simpliste de l'égalité simple (si l'on veut l'affirmation cosmopolitique abrupte de l'unité du monde qui court de Sénèque à Badiou) : il ne saurait y avoir d'inclusion politique universelle, une communauté politique fonctionne selon un dedans et un dehors, elle n'existe et ne se perpétue qu'en constituant ses propres barrières (ce qui ne signifie aucunement que ces barrières soient intangibles et doivent être naturalisées ou sacralisées). Mais cela n'implique aucunement qu'une communauté politique se fonde sur des principes culturels et moraux forts, substantiels, de cohésion et d'unité. Une communauté démocratique doit même d'abord se suffire des critères faibles de discussion et de délibération. Les seuls principes éthico-politiques incontournables sont ceux qui conditionnent la possibilité d'une participation équitable aux processus de discussion démocratique et donc d'égalité d'accès à l'espace public politique. Ainsi peut être par exemple considéré le principe de laïcité : ni comme valeur morale que la République doit défendre avec force pour garantir la cohésion de la communauté des citoyens (version républicaine perfectionniste) ni comme principe faible de neutralité de l'État par rapport à toutes les formes de croyance et de conviction mais plutôt comme garantie du pluralisme au sein de l'espace public politique et de la symétrie des partenaires de la discussion. Elle doit être autrement dit uniquement considérée comme le principe de reconnaissance constitutif d'un espace public démocratique.

Dans ce cadre, dénaturaliser l'appartenance c'est lui préférer la participation comme critère d'inclusion politique. Le droit de chacun de prendre part à l'espace public politique ne doit pas être soumis à la condition préalable de l'appartenance. Et cette participation ne présuppose elle-même qu'une chose – qui a au fond peu à voir avec la question de l'identité nationale : une culture politique commune qui avant d'être une morale publique ou une essence de la communauté est une forme de civilité ou de sociabilité démocratique fondée

sur un usage communicationnel du langage²⁶³. À l'adhésion aux valeurs de la République (qui est l'alpha et l'oméga de l'intégration à la française) il faut préférer les principes d'une culture démocratique, qui stipule qu'aucune valeur substantielle ne peut s'imposer à nous indépendamment du processus délibératif, « processus constituant permanent » dit Habermas²⁶⁴, par lequel une société se rend maîtresse d'elle-même et apprend à domestiquer les systèmes économique et administratif, au lieu de subir leurs contraintes et leur complexité et se laisser coloniser par leur pouvoir. Et la participation ne doit pas être envisagée comme une vertu civique ou un « mérite citoyen » dont chaque individu devrait se montrer digne pour pouvoir être reconnu comme membre de la communauté démocratique de discussion – on se demande alors avec inquiétude qui pourrait bien évaluer un tel mérite et selon quels critères –, elle doit être pensée comme un droit (et il n'est même pas question de « devoir » tant la jouissance d'un tel droit exige d'effort collectif et de co-responsabilité) à l'autonomie publique dans une société réellement démocratique. Dans la perspective habermasienne, les droits de l'homme ne peuvent sortir de l'abstraction et les libertés individuelles fondamentales cesser de ne traduire que les privilèges des nationaux qu'à la condition expresse que les libertés publiques et politiques, autrement dit les droits fondamentaux de participation politique, soient mis au même niveau que l'autonomie privée.

Si l'on fait de la participation plutôt que de l'appartenance le bien politique premier dans un État de droit démocratique, comment penser à partir de là les conditions de l'accueil ? Faut-il que tout arrivant soit d'emblée considéré comme un citoyen, pas simplement virtuel, mais comme membre de droit de la communauté démocratique ? La question est encore un peu trop abstraite dans cette perspective, en ce qu'elle n'envisage le problème que du point de vue du droit individuel de l'arrivant, et regarde les choses du point de vue naïf – celui de l'appartenance – du rapport entre l'étranger et la communauté. En vérité, au fond de la question politique de l'accueil, il y a celle du fondement normatif de la reconnaissance mutuelle des membres de la communauté politique et des conditions d'une véritable socialisation démocratique.

Le principe de la discussion suppose que ne peuvent prétendre à la validité que les normes susceptibles de recevoir l'adhésion de tous les intéressés en tant que participants à une discussion pratique²⁶⁵. Cela suppose que toute politique d'admission ne soit envisagée que du point de vue impartial qui considère comme symétriques et égales les perspectives du citoyen et de l'étranger ; cela suppose qu'ils sont également intéressés à la participation aux discussions

²⁶³ Sur toute cette argumentation, voir en particulier « La constellation postnationale et l'avenir de la démocratie », in *Après l'État-Nation*, trad. R. Rochlitz, Fayard, Paris, 2000.

²⁶⁴ In *Droit et démocratie*, trad. R. Rochlitz et C. Bouchindhomme, Gallimard, Paris, 1997, p. 438.

²⁶⁵ Ainsi se voit formulé le « Principe (D) » dans *Morale et communication*, trad. C. Bouchindhomme, Éditions du Cerf, Paris, 1986, p. 87.

touchant les conditions et les limites de l'accueil. Dans le cadre démocratique d'une éthique de la discussion, il n'y a de justice possible de l'accueil que dans les conditions d'un dialogue démocratique entre citoyens et étrangers. La possibilité d'un tel dialogue suppose, à l'inverse du soupçon, la présomption de légitimité de la venue de l'étranger comme celle de sa sincérité, que lui soit reconnu un premier niveau de citoyenneté (celui des droits de l'homme dans la mesure où ils intègrent des droits politiques fondamentaux), celui qui se déduit en premier chef de la compétence communicationnelle des acteurs sociaux et qui exige que l'usage public et critique de la raison ne soit pas restreint à la sphère de l'appartenance. Autre est la question de savoir quelle forme institutionnelle cela peut prendre, que cela passe par l'octroi d'une citoyenneté locale – et même d'une citoyenneté tout court – du fait d'une résidence de longue durée sur le territoire, ou par une politique multiculturelle (et non communautariste) qui confère un droit de représentation et de participation aux processus délibératifs pour les populations minoritaires, en particulier celles issues de l'immigration lorsque la culture majoritaire les rend plus vulnérables et menace leurs chances égales d'accès à l'espace public²⁶⁶. Quelle que soit cette forme, elle ne peut être instaurée par en haut, du côté d'un État qui protège l'expression la plus absolue de sa souveraineté ; la législation et l'institutionnalisation ne peuvent précéder la vitalité démocratique qui se joue à la base du monde social vécu. Si l'on fait primer la participation sur l'appartenance, on ne peut sans contradiction considérer que seul ceux qui sont déjà reconnus comme membres de plein droit de la communauté politique sont intéressés à la détermination des conditions de l'accueil des étrangers. Il faut des espaces publics de discussion où les candidats à l'immigration et demandeurs d'asile, en tant qu'intéressés à la question des critères de l'accueil, puissent, en amont de leur inclusion à la communauté, faire valoir pleinement leurs droits à la participation en prenant part aux discussions sur la légitimité de leurs demandes (ce avec quoi une politique des quotas est parfaitement incompatible). Tout au moins le point de vue de ceux dont on parle doit-il pouvoir être intégré à la sphère de la discussion, ils ne peuvent en être l'objet légitime qu'en en étant potentiellement, et si possible effectivement, les sujets. On ne peut légitimement parler de ceux *dont* on parle que si ceux-là peuvent être en même temps ceux *avec qui* l'on parle. Cet espace exigé par la civilité démocratique est la plupart du temps incivilement refusé à ces candidats, qui peuvent au mieux tenter de s'en saisir de force (mouvement des sans-papiers) avec la collaboration de citoyens qui s'engagent dans la voie de la désobéissance civile. Mais il n'y aurait pas dans ces mouvements, pour Habermas, une norme de l'action démocratique, uniquement l'indice d'un défaut de socialisation démocratique que ce type d'intervention dans l'espace public signale sans pouvoir le combler.

²⁶⁶ C'est ainsi qu'on peut concevoir la version « libérale » du multiculturalisme depuis Will Kymlicka, *La Citoyenneté multiculturelle*, trad. P. Savidan, La Découverte, Paris, 2001.

Le primat démocratique de la participation sur l'appartenance, à partir duquel pourrait seulement être pensée une politique de l'accueil respectueuse de droits humains fondamentaux, suppose d'abord une transformation en profondeur des formes de la socialisation politique, en particulier de l'intégration à la communauté politique par le biais de la solidarité civique. Cela passe par la déconnexion sociale du civique et du national, qui suppose que peut intégrer la communauté des citoyens, non celui qui adhère à ses valeurs substantielles et témoigne d'un attachement ou d'un amour pour elles (il faudrait pour cela qu'existe un point de vue transcendant et absolument non-critiquable susceptible de sonder les reins et les cœurs pour jauger le niveau d'une telle « adhésion » et d'un tel « amour », c'est la voie d'un paternalisme républicain et patriotique dont nous sommes familiers en France), mais celui qui par sa seule compétence langagière (et non linguistique ou culturelle) peut se soumettre aux présuppositions contraignantes de la discussion (symétrie, sincérité, absence de contrainte) et adhérer non à des mœurs mais à une culture politique commune dont personne, du fait de sa prétendue identité, ne peut s'arroger le monopole ni la primeur, et qui ne se transmet qu'à la faveur de la vitalité démocratique des sociétés, non de la seule filiation. Intégration démocratique et non républicaine, qui suppose non pas tant l'adhésion à des valeurs communes que l'ouverture réflexive au pluralisme des valeurs et à l'altérité par le décentrement de la conscience individuelle comme du narcissisme de la conscience nationale. Cela suppose une forme de socialisation démocratique par le biais d'une solidarité civique *post-nationale*. Cela doit se faire à la fois par en haut, du côté de l'institution d'une citoyenneté européenne, qui ne peut l'être réellement qu'en n'étant pas allouée comme une prérogative des nationaux – comme c'est le cas aujourd'hui –, mais en étant accordée à tous les résidents européens non-citoyens, de sorte que l'espace public européen ne soit pas que la juxtaposition plus ou moins efficiente des espaces publics nationaux²⁶⁷. Cela doit se faire par en bas, du côté de l'éducation, et pas seulement civique, c'est-à-dire en cessant de faire de l'éducation des enfants le principal véhicule de l'intégration à la communauté nationale et dans l'État, comme cela peut être le cas en France depuis Jules Ferry, pour faire à rebours de l'École, d'une école « européenne » le lieu d'une déstabilisation du narcissisme des consciences nationales. On n'en est pas là : l'intégration à la communauté se fait de l'intérieur par l'éducation, de l'extérieur par les conditions d'admission et de naturalisation, deux domaines au fond symétriques où la souveraineté de l'État continue de s'exprimer de manière absolue.

Le post-national ne peut s'accomplir pleinement que dans l'horizon du post-impérial : l'Europe deviendrait alors, pour suivre la belle description de Sloterdijk²⁶⁸, le lieu encore utopique où la politique apprendrait à se faire et à se

²⁶⁷ C'est la proposition radical-démocratique d'Étienne Balibar, in *Droit de cité*, « Une citoyenneté européenne est-elle possible ? », PUF, Paris, 2002

²⁶⁸ Peter Sloterdijk, *Si l'Europe s'éveille*, trad. O. Mannoni, Fayard, Paris, 2003.

dire au-delà de la puissance, le lieu d'une ultime métamorphose de la figure de l'Empire qui donnerait effectivité aux droits de l'homme, *i. e.* à l'universalité du droit comme au droit à l'universelle hospitalité, le lieu du refus inconditionnel du mépris de l'autre homme, ce mépris que toutes les figures européennes de la puissance impériale, jusqu'aux récentes figures coloniales et nationales, ont véhiculé par-delà tous les discours universalistes. Sur la base de cette réorientation radicale de la socialisation politique, on pourrait recommencer d'envisager une politique de l'accueil qui soit inséparablement une politique effective des droits de l'homme.

Mais nous n'en sommes pas là, et l'on peut aujourd'hui légitimement douter que l'on puisse jamais y parvenir. Si la première source de la socialisation est l'éducation, l'État est dans la plupart des pays européens le principal éducateur, il l'est fortement en France où l'éducation est nationale. Il l'est certes au nom de la neutralité et de l'impartialité de l'enseignement, mais la réalité historique est que l'école (comme l'avait déjà clairement perçu Durkheim) a servi de principal instrument de reproduction symbolique et de stabilisation de l'ordre moral républicain et national, quand il n'a pas été en même temps celui de la reproduction sociale des élites nationales. Quand on lit encore noir sur blanc, dans le texte de préambule au « socle commun » de l'école – et dans une langue étrangement vermoulue – que « la Nation fixe comme mission prioritaire à l'école de faire partager aux enfants les valeurs de la République », on est quand même assez loin d'une solidarité civique envisagée sur un mode post-national, démocratique et européen, et il ne suffit pas de la rhétorique plus ou moins creuse du « vivre ensemble » et de la sensibilité à la différence – dont abondent les programmes – pour y parvenir. Quant aux chances d'auto-institution d'un peuple européen et d'espaces publics transnationaux, le mode de rédaction et d'adoption du récent traité constitutionnel (bien plus que son échec) en a suffisamment montré les limites actuelles. Par-delà ces limites conjoncturelles qui empêchent encore de penser l'Europe comme possible modèle d'une politique de l'accueil et dont Habermas a parfaitement conscience, d'autres questions théoriques se posent face à la solution habermasienne.

Avant toute chose, précisons que Habermas n'a aucunement une vision irénique du social, qu'il n'est pas plus un chantre du consensus moral et politique, comme voudraient l'y réduire ses mauvais lecteurs et détracteurs qui en font une sorte de Bayrou philosophique, ce n'est pas la culture du consensus et du compromis qu'il défend mais bien la démocratie radicale. La discussion doit être dans ce cadre envisagée comme l'effort d'autoréflexion à peu près interminable par lequel nous cherchons à thématiser en commun les différends, les divisions sociales, les mécontentes, les blocages ininterrogés de la communication. Pas d'optimisme communicationnel naïf : la participation est une exigence politique forte et difficile à assumer à laquelle nous dispose la pratique ordinaire de la discussion sans nous donner aucunement de garantie a priori d'y parvenir. En revanche, on s'étonnera d'une relative cécité

sociologique aux possibles effets pervers, effets de domination et d'exclusion, que cette pratique elle-même peut véhiculer. Car s'il y a une performativité de la discussion qui lui donne un pouvoir réel d'auto-réflexion collective, la participation à la discussion peut être elle-même soumise à des présuppositions tacites qui non seulement échappent à sa logique purement pragmatico-langagière mais peuvent aussi être l'effet inaperçu de l'usage du langage sous le régime de l'argumentation et de l'acceptabilité rationnelle.

Habermas nous rappelle donc qu'au fond de la discussion, il y a la reconnaissance mutuelle, comme son incontournable présupposition normative : impossible de discuter si nous ne nous reconnaissons pas réciproquement comme également libres et sincères, et surtout également capables d'émettre des prétentions à l'universalité qui soient a priori également valables, opposables ou critiquables, aussi longtemps qu'on ne les a pas soumises – avec l'ensemble de leurs conséquences et effets secondaires prévisibles – à l'épreuve d'une discussion pratique entre les intéressés, et idéalement illimitée. Cette présupposition agit bien entendu comme un correcteur du pouvoir social dont pourraient être tentés de se prévaloir les participants en recourant par exemple à l'argument d'autorité et/ou à l'intimidation ; la symétrie communicationnelle désamorce, non pas toute seule mais à travers la pratique effective des discussions, les asymétries stratégiques qui ne cessent de traverser et de menacer l'échange de paroles. Mais cela ne peut se passer qu'entre ceux qui sont déjà partenaires de la discussion, sur le mode d'une autocorrection liée au pouvoir normatif de la reconnaissance. Cela ne peut pas aller jusqu'à mettre en cause cet *entre* lui-même, l'*inter*-de l'intersubjectivité de la discussion qui demeure l'horizon toujours déjà donné des participants, où apparaît une limite de l'éthique de la discussion. Pour participer à la discussion, il faut que d'une manière ou d'une autre on puisse s'inscrire à l'intérieur de cet horizon commun. Et c'est la possibilité de cette inscription qui peut faire l'objet d'une méconnaissance sociale préalable, en amont de l'horizon de la discussion, que ne saurait en aucun cas corriger la présupposition normative réelle de la discussion. Dit plus abruptement, que les présuppositions normatives de la discussion puissent agir comme antidote au pouvoir social des participants ne signifie aucunement que le pouvoir social d'exclusion propre à la discussion elle-même s'en trouve neutralisé. Se reconnaître réciproquement comme usagers compétents du langage et partenaires légitimes de la discussion n'est pas qu'une affaire exclusivement langagière produite en même temps que la première parole prononcée. Il y a nécessairement à l'œuvre dans l'usage argumentatif et délibératif du langage un *habitus* social qui n'est pas simplement lié à l'apprentissage du langage mais qui charrie avec lui un certain nombre de schèmes intuitifs de ce que sont excès, violences, débordements, incapacités, handicaps, etc. : schèmes qui ne sont pas intérieurs à l'usage de la langue (illocutoires) mais qui touchent au rapport social à celle-ci et aux effets que ce rapport peut induire (perlocutoires). Ces schémas

communs qui sont de l'ordre de l'habitus social – *i. e.* dont l'intériorisation suppose une certaine position sociale et donc déjà la possibilité d'une certaine estime (sociale) de soi, même extrêmement modeste – délimitent par avance l'horizon de la discussion pour en constituer le pouvoir inaperçu de normalisation, inaperçu et inaccessible aux corrections normatives. La communauté prétendument illimitée de communication que présuppose à titre d'horizon normatif la pratique de la discussion se situe toujours à l'intérieur des limites sociales de cette communauté inclusive et sociale d'*habitus*. Bien sûr, cela n'empêche aucunement que la sphère de la discussion s'élargisse, ni même que l'*habitus* social fasse l'objet d'une ressaisie réflexive et critique (même si c'est à peu près inenvisageable dans le cadre même de la discussion), les limites de la discussion ne sont aucunement rigides, mais le problème n'est pas là ; il réside plutôt dans la collusion effective, à travers la pratique sociale et réelle de la discussion, entre sa prétention à l'inclusion illimitée et sa force inaperçue d'exclusion. À la performativité des arguments émis s'ajoute la performativité d'une communauté de discussion qui ne cesse de s'auto-confirmer dans son *plein droit* ; performatif de la déclaration qui accompagne tacitement le performatif de l'argumentation et dit en filigrane :

« Nous sommes ceux qui parlons, nous sommes ceux qui prenons nos problèmes à bras-le-corps, entre hommes raisonnables capables de reconnaissance mutuelle, et capables d'émettre des arguments pour soumettre leur validité à l'assentiment de tous, nous sommes ceux-là et il faudra nécessairement se soumettre à nos conditions, qui sont les seules raisonnables et universalisables, pour être des nôtres ».

Au-delà de la reconnaissance présumée, il y a la reconnaissance implicitement « déclarée » qui peut induire une méconnaissance sociale à l'égard de certaines formes de manifestation, méconnaissance qui peut aller jusqu'au mépris. Méconnaissance qui commence en particulier avec l'exclusion de celui dont la vulnérabilité se caractérise précisément par une mésestime sociale de soi si radicale qu'elle inhibe d'emblée le pouvoir performatif – et perlaborateur – de la parole ; cela peut s'appeler la honte sociale. Méconnaissance à l'égard de ceux auxquels le langage commun fait tout simplement tort, à l'égard de tous ceux pour qui le trait d'union entre humanité et langage est rompu, qui ne peuvent paradoxalement demander reconnaissance que sous les conditions de son déni langagier : en criant, en faisant du vacarme, en se taisant, en faisant usage de la violence, en pleurant, en se tuant, etc., en faisant autrement dit usage des modes d'expression qui débordent de toutes parts les conditions de la reconnaissance de soi de la communauté de discussion. Expression qui ne saurait viser le consensus ni l'adhésion mais peut tout au plus montrer le différend. Le suicidé ne dit pas : « je voudrais que vous compreniez ma souffrance, qu'elle puisse avoir sa part parmi vous autres qui savez régler vos problèmes dans le médium du langage », il ne peut que montrer par son acte le différend irréductible qui le sépare de la communauté des êtres parlants, à commencer par celle qui est prétendument la plus proche et la plus intime, il la réintègre en se désintégrant définitivement lui-même. Expression de ceux qui sont étrangers à la

communauté de langage parce qu'ils ne peuvent pas y être inclus sans subir un tort. Suicidés de la société, parias, apatrides, déportés, pour Arendt, sans-papiers, prolétaires, exclus, pour Balibar ou Rancière, autant de non-catégories qui renvoient à la diversité des formes de désaffiliation par rapport à l'intersubjectivité de la discussion et de sa communauté présupposée, aimerait-on dire. Et c'est précisément pour ceux-là que se pose dans toute sa radicalité la question de l'accueil. Désaffiliation que ne permet pas de prendre suffisamment en compte le seul primat de la participation sur l'appartenance. Dans ce cadre, on élargira certes la possibilité de la participation à l'espace public de la parole aux non-citoyens, aux candidats à l'immigration ou à l'asile, mais toujours dans les limites de la communauté possible de discussion. Les autres, la « misère du monde », la masse informe des arrivants sans visage, c'est-à-dire ici sans nulle identité, foule des clandestins misérables et sans bagage qui viennent perdre la vie sur les barbelés de l'Europe, prostituées roumaines humiliées par les proxénètes et expulsées par les autorités, de cette misère, on discute bien sûr, on discute de *leur* cas, on décide ensemble, quand on est une démocratie et raisonnable communauté de discussion (ce qui n'est malheureusement même pas souvent le cas), des critères de l'humanité avec lesquels on se doit de les traiter, on ne discute pas *avec* eux, tout simplement parce que la communauté de discussion ne peut elle-même décider et durer qu'à la condition de leur exclusion. La norme de l'intersubjectivité n'est agissante qu'en laissant toujours sur ses bords extérieurs des exceptions à l'*inter esse* qui relie entre eux les usagers compétents du langage.

Mais y a-t-il une parole qui puisse accueillir ces expériences incommensurables à la communauté de langage ? Ne peut-on entrer en relation langagière avec autrui que dans les limites de la connivence sociale et culturelle minimale de ceux avec qui l'on discute ? Alors la parole cesserait là où commencerait véritablement l'altérité (la reconnaissance par le biais du langage ne pourrait donc jamais faire place à l'accueil de l'altérité ?). Nous éprouvons tous à un moment donné cette expérience singulière où l'impossibilité d'entrer en communication avec autrui (impossibilité qui a rarement à voir avec la pluralité des langues, il y a toujours langage et communication là où la traduction est au moins possible) nous fait éprouver les limites de notre propre monde et de nos formes de vie, que ce soit culturellement, moralement ou socialement. [Et pour reprendre et inverser l'expression de Wittgenstein, les limites de mon propre monde sont-elles celles de mon langage ? La possibilité de constituer un monde commun, d'entrer en relation avec autrui, s'arrête-t-elle sur les bords de la communauté de langage ?

Au fond, Habermas, tout en défendant une forme exigeante et radicale de civilité démocratique, finit par la rabattre sur le lien de la communauté de langage, et nous renvoie à un principe d'appartenance là où l'on pensait pouvoir le dépasser. La frontière intérieure à la communauté entre « eux » et « nous » ne disparaît pas complètement, elle se déplace simplement du côté d'une

différence plus subtile (capables d'arguments/Vociférateurs, usagers compétents du langage/les autres...) que la communauté de discussion produit au fond d'elle-même. Le lien de la communauté de discussion se ferme de lui-même à la relation dialogique. Où la dualité lien/relation pourrait se déplacer, pour penser la dimension langagière d'une civilité qui pourrait servir de principe à une politique de l'accueil, du côté de la dualité discussion/dialogue.

C'est sur cette question que la perspective lévinasienne pourrait nous être – à nouveau – utile, si l'on reprend la distinction qu'il fait entre deux pôles de la parole, le Dire et le Dit – toujours coprésents dans tout usage réel du langage²⁶⁹. Le Dire est le *fiat* du verbe, le pour-l'autre du langage, ce qui se laisse parler par ce qui est étranger au langage, le Dire se loge dans l'espace infini qui sépare le même de l'autre. Le dit renvoie à l'identité de la signification, à l'ordre tant sémantique que logico-syntaxique du langage. La poésie est tentative vaine et désespérée de maintenir entière la pulsation du dire dans le dit, elle n'est pas la recherche dans le langage d'un lien métaphorique avec le réel mais inscription dans l'espace infini qui sépare la parole de l'être, le même de l'autre, comme le dire du dit. La langue du concept, philosophique ou scientifique, tend-elle vers le pôle du dit et du *logos*, dans sa tentative de fixer le réel par l'identification sémantique et conceptuelle. Nous connaissons tous intuitivement cette différence éthico-langagière, ne serait-ce que dans l'attention que nous pouvons avoir au pouvoir de *dire* du non-dit, saisissant là que le sens de nos paroles ne s'épuise pas dans ce qui est dit.

Cette différence qui creuse tout le langage, pourrait se retrouver du côté de l'échange de paroles à travers une distinction entre le dialogue et la discussion. Tendante vers le pôle du dit, la discussion est l'échange de choses dites ou propositions, de prétentions à la vérité (validité ou justesse) qui sont corrigées, critiquées, acceptées ou refusées en étant confrontées entre elles dans l'espace de l'interlocution. Processus collectif et progressif de filtrage et de sélection des énoncés selon le *télos* de l'accord et de la vérité. Le dialogue, lui, serait parole d'échange (plutôt qu'échange de parole) non médiatisée par la recherche de la vérité – recherche qui suppose que la relation soit du côté de l'identité et déjà déterminée par une fin commune –, parole qui ne dit pas, qui ne propose pas, mais qui s'expose et se laisse désarçonner par la rencontre avec autrui. Là où la discussion renvoie à la communication entre nous autour de la recherche de la vérité, le dialogue renvoie à l'entr'expression des singularités en l'absence de tout partage présumé. La discussion passe par la langue, pas par la chair, encore moins par le visage, dont l'expression dans sa nudité se réduit au silence. Le dialogue se noue déjà dans l'accueil silencieux de l'autre, dans le sourire qui le laisse venir, dans la passibilité à son visage ; il y a bien sûr des dialogues silencieux, l'ouverture à la possibilité du dialogue est en même temps

²⁶⁹ Non dans *Totalité et Infini* où il parle exclusivement de *Discours*, mais dans *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Martinus Nijhoff, 1978, p. 16 *sqq.*

somation de n'imposer en aucun cas la parole, de se laisser (des-)saisir par le dire du silence qui perce encore à travers ses non-dits. Il y a alors en ce sens un rapport entre accueil et culture de/du dialogue, pour autant qu'on n'entende pas par « dialogue » effort d'intercompréhension et « interculturalité » mais effort de se dessaisir de son identité et se laisser traverser par la parole de l'autre, responsabilité non pour la vérité mais pour l'accès d'autrui au dire, et par culture non un trait particulier de l'identité d'un peuple ou d'une communauté, non quelque chose que l'on affirme mais qui résulte de l'enseignement d'autrui, pratique inappropriable qui se cultive au gré de rencontres toujours singulières. « Culture » pris en ce sens renvoie à une disponibilité pour la parole d'échange qu'aucune idée normative de l'échange de paroles ne saurait porter par avance.

Le dialogue pris en ce sens peut-il avoir une signification politique ? Il n'est aucun État qui puisse raisonnablement établir les conditions d'un tel dialogue, et cela vaut mieux. Pour autant, l'instauration du dialogue, de la relation à autrui comme relation dialogique, ne se réduit pas à sa pure et simple dimension éthique. Il y va d'une certaine conception de la communauté, il y va d'une décision quant à la forme de notre être-en-commun, il y va de la civilité évoquée plus haut, qui suppose que le civisme, le respect de la loi qui rend possible la perpétuation de la communauté et maintient vivant le lien des citoyens entre eux, n'ait de valeur que s'il peut toujours s'articuler avec l'exigence de civilité, avec le risque de la relation plutôt qu'avec la tentation récurrente de s'immuniser contre elle, avec une socialité ouverte qui suppose qu'aucune appartenance ne justifie à elle seule un droit sur l'autre, aussi étranger soit-il, et fut-ce même au nom de l'humanité ou de la charité. Ce dialogue, s'il se noue, se nouera avant tout de manière informelle à travers ces luttes politiques pour la reconnaissance, où citoyens et non-citoyens s'emparent de l'espace public et s'instituent en acteurs communs d'une pratique éminemment politique, qui consiste avant tout à rendre visible ce que le partage institué par l'État peut avoir à la fois d'inique et d'invisible.

EUX ET NOUS. MONDIALISATION OU OCCIDENTALISATION DE L'AFRIQUE

Antoine NGUTE

Professeur à l'université de Kisangani. RDC.

La perception de la mondialisation trace les frontières entre partisans et altermondialistes, entre le centre et les périphéries, etc. Heureusement qu'il ne s'agit que des frontières ; les frontières constituent des références destinées à être franchies consciemment. C'est pour ça qu'il existe des modalités de franchissement des frontières. L'on peut aller et revenir, mais pas n'importe comment, en respectant les règles de traversée. Que faire de celui qui n'a pas compris les règles des frontières, ou de celui qui les a comprises mais refuse de les observer ou encore de celui ou de ceux dont la vie ou même la survie dépendent de l'au-delà des frontières ? L'on peut le refouler, l'intégrer... En tous cas, cette question reste difficile puisqu'on sait a priori que l'idée des frontières est consubstantielle à celle de leur porosité.

C'est dans la saisie des frontières entre « eux » et « nous » que se passe la prise de conscience des identités ; identités saisies grâce à la différence, à la nécessaire différence. Les identités elles-mêmes peuvent être comprises comme contexte de réaction, de réflexion et de prise de position. Et en tant que telles, elles sont chargées par l'histoire, par l'expérience.

C'est dans ce contexte que nous pouvons lire les craintes et les espoirs des Africains [ou interpréter le nouveau discours du pouvoir en Afrique] face au projet de Marshall McLuhan, celui d'un monde uni qu'Armand Mattelart qualifiait de grande utopie d'un monde uni reposant sur des valeurs universelles où les hommes vivraient en frères. Ce projet est aujourd'hui perçu différemment par les uns et les autres.

L'idée de la grande utopie d'un monde uni reposant sur des valeurs universelles, monde dans lequel tous seraient frères constitue de nos jours l'idée centrale autour du nouveau discours subtil des politiques africains. La discussion menée par Armand Mattelart dans son *Histoire de l'utopie planétaire : de la cité à la société globale* suscite un certain nombre de questions : Pourquoi l'idée de la mondialisation comme création des réseaux de la solidarité sociale ou comme

interconnexion des marchés nationaux devient-elle un problème ? Pourquoi le projet de fraternité mondiale est-il perçu comme occidentalisation ? Comment justifier les craintes et les espoirs des Africains face à ce que l'on pourrait nommer tantôt mondia-occidentalisation, mondiadémocratisation, mondia-économisation ? L'Occident n'est-il pas devenu un bouc émissaire des déboires des pays africains ?

Les discours et les débats sur la mondialisation ne sont sans doute pas nouveaux et les débats intellectuels sur l'occidentalisation de l'Afrique ont particulièrement marqué les années soixante-dix et quatre-vingt ; mais les constructions théoriques sur ce phénomène constitueraient aujourd'hui une référence majeure de l'endoctrinement des peuples meurtris par les guerres et la misère. Les hypothèses de l'occidentalisation de l'Afrique sont formulées surtout par les politiques africains portés à justifier leurs échecs par le transfert de responsabilité à l'Occident.

1. Les hypothèses de l'occidentalisation de l'Afrique

Les hypothèses de l'occidentalisation de l'Afrique formulées dans les années septante ont disparu sous leur forme de revendication de l'identité africaine. Elles réapparaissent aujourd'hui subtilement sous un visage totalement différent, celui de la justification des déboires des politiques africains conscients de leur incapacité de répondre aux besoins d'amélioration des conditions de vie des citoyens de leurs pays respectifs. Telle est l'idée de transfert de responsabilité quand tout va mal. L'autre devenu bouc émissaire serait donc l'homme occidental ou le politique occidental dont le projet serait de maintenir les Africains dans la misère. Le politique africain de la dernière décennie s'emploie, quand il peut rendre compte, à persuader le peuple de sa bonne foi et à rejeter la responsabilité des échecs sur la communauté internationale, les grandes puissances de ce monde, lesquelles puissances n'auraient pas encore décidé du développement de l'Afrique.

Voilà que l'on passe du discours dénonciateur de la volonté d'occidentaliser, de l'affirmation de l'identité et de l'autonomie à celui de l'inculpation. Les guerres des dernières années, les rébellions et autres instabilités dans certaines régions africaines comme en RDC seraient l'œuvre de la politique internationale menée par les grandes puissances ; la déchéance morale serait produite par l'influence des cultures du centre imposées aux cultures périphériques notamment par les médias ; le flottement économique serait le fruit d'un complot économique orchestré à partir de l'Occident, etc. Le « ce n'est jamais de ma faute » a besoin d'identifier un responsable à tout prix. L'on peut lire souvent en apparence et quelques fois en filigrane ce « ce n'est pas moi » dans le discours politique africain actuel. Et voilà qu'une thématique que l'on croyait disparue réapparaît

dans un cynisme désinvolte. Les hypothèses de l'occidentalisation de l'Afrique ont trois volets : culturel, politique et économique.

Première hypothèse

On peut avoir l'occasion de scruter l'enthousiasme des uns et la peur des autres, d'examiner la possibilité et la pertinence du cloisonnement ou de la coupure, d'apprécier la valeur de la tolérance et de l'appartenance, de réfléchir sur les limites entre le privé et le public [notamment la justification de l'intervention de la communauté internationale...], etc.

D'aucuns estiment que l'on commettrait une grave erreur en pensant que les idéologies, au sens des idées clés destinées à mobiliser les citoyens avec fanatisme, ont disparu avec la disparition du marxisme. Les idées ou les valeurs (par exemple la démocratie) qui accompagnent la mondialisation sont perçues et interprétées encore aujourd'hui par des politiques rétrogrades comme des idéologies ; leur confrontation notamment avec les Droits à la différence, à l'égalité, à l'ingérence, etc., dévoilerait la nostalgie d'une certaine domination politique et intellectuelle.

En effet, les concepts de mondialisation et globalisation ont été l'objet de plusieurs réflexions. Toujours est-il qu'au bout il y aurait cet inévitable constat de l'échec flagrant d'un idéal malheureusement idéologisé. Voilà qui fait dire à Denis Colin que « [...] mondialisation, globalisation, tous ces termes barbares de la langue de bois économiste ne sont rien d'autre que l'affirmation des prétentions à l'objectivité et à la légitimité d'un mode d'organisation sociale présenté comme conforme à la nature²⁷⁰ ». Quand on sait que ce n'est pas tout le monde qui a « le droit » de déclarer les choses conformes à la nature et que certains (les peuples des cultures dites périphériques) ne peuvent pas ne pas subir les cultures des peuples du centre, l'on est en droit de se demander si l'accord sur ce qui est conforme à la nature est seulement possible.

L'idéal d'un monde où il ferait beau de vivre en frères (mondialisation) est secoué par le constat des injustices et de l'inhumanité. Certains diront : « sauvons la mondialisation », entendons « sauvons la fraternité mondiale ». Alors distinguons mondialisation et globalisation. Tel est l'exercice auquel s'adonne Léopold Mfouakouet à la suite de Jean-Luc Nancy²⁷¹ ; un exercice difficile quand il reconnaît qu'il s'agit seulement, en distinguant mondialisation de globalisation, de tracer « une sorte de ligne de crête sur laquelle nous prenons le risque de marcher »²⁷². Cette distinction a pour but de laisser une

²⁷⁰ D. Collin, *La fin du travail et la mondialisation. Idéologie et réalité sociale*, Paris-Montréal, L'Harmattan, 1998, p.9.

²⁷¹ J.-L. Nancy, *La création du monde ou mondialisation*, Paris, Galilée, 2002.

²⁷² L. Mfouakouet, « La mondialisation à l'épreuve du temps humain », in *Revue de Philosophie « Hekima na Ukweli »*, n° 4 (Temps et mondialisation), Actes de la sixième Semaine philosophique de Kisangani, Philosophat Edith-Stein, du 17 au 21 mars 2003, p. 153.

chance à la mondialisation, bien sûr il faudra au préalable la séparer (cette mondialisation) de la satanique globalisation.

L'effort de Mfouakouet et celui de plusieurs autres penseurs trahirait une seule chose : l'inconfort de parler de la mondialisation ou de la globalisation, la nécessité d'explicitier ce phénomène à tous ceux qui lui résisteraient et à tous ceux dont on verrait poindre à l'horizon la résistance farouche vis-à-vis d'une mondialisation que l'on (le politique africain) présente de plus en plus comme l'imposition d'un monde (celui des forts) à d'autres mondes (ceux des faibles). L'une des raisons pour lesquelles « la vision du précurseur canadien Marshall MacLuhan, celle du *global village*, du monde comme village homogène, n'est absolument pas devenue réalité », est que la mondialisation serait perçue au sud comme l'imposition du mode d'organisation du nord et comme imposition de la culture ou des cultures des peuples du centre : mondialisation devient alors synonyme d'occidentalisation. Le village planétaire dont il est question dans la mondialisation n'est autre que celui dans lequel l'homogénéisation signifie occidentalisation.

La mondialisation trimbale avec elle le risque d'ethnocide généralisé, l'apocalypse des cultures périphériques. Cette perception date de l'époque de l'impérialisme civilisateur (avec les missions civilisatrices). L'on sait d'ailleurs comment les sociétés colonisées ont résisté en refusant d'abdiquer leur initiative et leur inscription dans l'histoire, en réinventant les traditions, en domestiquant et s'appropriant l'apport occidental²⁷³.

Les projets de relativisme culturel et du marché mondial présentés comme la marche vers la liberté seraient perçus au sud comme des projets de l'occidentalisation du monde. La mondialisation serait alors devenue la mondial-occidentalisation du monde. Les cultures et les pays faibles ou périphériques sont invités à s'allier de leur propre gré au projet d'occidentalisation du monde sous peine de « rater le train ».

« Rater le train », voilà une expression qui dirait beaucoup aux Kinois. En effet, l'on sait que ceux qui prennent le train à Kinshasa pour ne pas le rater sont souvent arrivés après tout le monde, après que toutes les places aient été occupées par les premiers arrivants ; quant aux retardataires qui n'ont plus le choix, ils n'ont qu'à se mettre entre deux wagons ou sur le toit des locomotives avec le risque de ne pas arriver à destination car exposés à tous les aléas du voyage. En cas d'accident certains finissent en viande hachée comme on l'a souvent vu à Kinshasa sur le train de Masina centre-ville. Du coup, les parents et les proches pleurent ; ils se rendent compte de la dangerosité de prendre le train pour ne pas le rater : « ils n'auraient pas dû prendre le train ».

²⁷³ Cf. J.-P. Warnier, *La mondialisation de la culture*, Paris, La Découverte, 1999, p. 81.

C'est peut être ici qu'il faut chercher le sens de la « résistance », du refus de se laisser mourir pour devenir autre que soi, de s'occidentaliser au mépris de sa propre identité (la guerre contre la (les) culture(s) imposée(s) par les médias. C'est le risque d'ethnocide, l'apocalypse des cultures périphériques.

Deuxième hypothèse

Certaines valeurs tout court comme la démocratie seraient en train d'être imposées en Afrique et partout dans l'espace qu'ils (« eux ») nomment tantôt tiers-monde, pays sous-développés, pays en voie de développement, etc. L'idée inhérente à la philosophie qui accompagne ces nominations serait de ramener au monde les espaces encore en dehors du monde. Le monde ici, serait l'Occident : « La démocratie est un luxe pour l'Afrique » ; il faut l'imposer y compris par les armes (américanisation).

L'idée de la démocratie africaine ou à l'africaine réapparue dans les années quatre-vingt-dix avec la vague de la démocratisation de l'Afrique (les conférences nationales, les conclaves, les dialogues politiques, etc.) a pour but de contrer la vision classique de la démocratie, laquelle idée est considérée comme quelque chose que l'Occident voudrait à tout prix imposer au monde (la mondia-démocratisation). Les gouvernements africains sont d'ailleurs cotés par rapport à leurs efforts pour instaurer la démocratie. Ce « droit moral » ou ce « droit de surveillance » des pays européens sur les états africains remettrait donc en question la souveraineté de ces derniers.

Dans *L'État importé. L'occidentalisation de l'ordre politique*, Bertrand Badie épingle cette question en passant par les contours de l'exportation des modèles politiques et de la logique de la dépendance. Ce qui est intéressant dans l'analyse de Badie c'est qu'il n'ignore pas la réalité de l'occidentalisation de l'ordre politique.

Cependant il estime que l'exportation des modèles politiques n'est pas nécessairement une pratique consciente ; elle ne relève certainement pas d'un complot²⁷⁴ comme l'affirmaient les différents courants de contestation de l'ordre politique occidental dans les années des indépendances et même après (les années quatre-vingt-dix). L'on sait que certaines idéologies politiques africaines, prétextant les particularités culturelles africaines, se sont avant tout positionnées par rapport au refus de se voir imposer un ordre politique (la démocratie) venant d'ailleurs. Telle a été une des motivations principales des idéologies comme le consciencisme, l'Ujamaa, l'authenticité, etc. Nkrumah, Nyerere, Mobutu étaient déterminés à trouver une alternative autre qu'occidentale (démocratie occidentale) à la gestion des leurs états respectifs. L'on sait qu'en contexte africain la récusation de l'ordre importé est liée à l'histoire commune entre certains pays occidentaux et les pays africains ; c'est

²⁷⁴ B. Badie, *L'État importé. L'occidentalisation de l'ordre politique*, Fayard, 1992, p. 15.

l'histoire de la colonisation qui façonne le regard sur ce qui vient notamment de l'Europe. Les institutions et les pratiques politiques, les codes de droit et les formules économiques transférés en Afrique depuis deux siècles participent à faire de l'Occident le centre du système international²⁷⁵.

Par ailleurs, il serait nonchalant de limiter la dépendance subséquente à l'occidentalisation du politique à l'histoire de la colonisation. Au fait, il n'est pas nécessaire qu'une société soit colonisée pour qu'on puisse démontrer qu'elle est dépendante d'une autre²⁷⁶. L'expérience des pays de l'Amérique latine, états pourtant indépendants mais soumis, montre que la dépendance peut s'installer à partir de l'économique, du religieux, donc pas nécessairement de la colonisation. Donc, la puissance et l'hégémonie (de l'Occident) n'expliquent pas tout. Pourquoi les exportations des modèles politiques qui créent pourtant des tensions et des frustrations tendent-ils à s'accomplir et même à s'amplifier ? Badie répond que c'est parce que ces modèles sont demandés et importés à cause des espoirs et des attentes qu'ils font naître²⁷⁷.

L'on peut donc comprendre pourquoi des peuples meurtris par des guerres soient demandeurs de la démocratie (des élections par exemple pour le cas de la RDC). C'est tout simplement parce qu'ils ont formulé des attentes par rapport à leur situation propre. Les peuples veulent (de la RDC et des autres États africains) et recherchent la paix, la tranquillité, la stabilité sur le plan économique²⁷⁸ telles que connaissent les peuples des pays occidentaux. La démocratisation est l'un des espoirs.

Troisième hypothèse

L'économie mondiale, la mondialisation des marchés appelée à créer un seul marché mondial est le fruit de l'ouverture toujours plus grande des marchés nationaux à la concurrence étrangère. Quand on sait d'avance que la mondialisation repose sur l'évolution technique (notamment celle de l'information et de la communication) et l'idéologie, on peut déjà répondre sans trop de peine à la question « qui fixe les règles du marché mondial ? ». Et la réponse à cette question est d'autant plus importante qu'elle détermine et distingue ceux qui fixent les prix et quand ils vendent et quand ils achètent de ceux qui vendent et achètent aux prix fixés par « eux ».

Il y aurait donc « eux » et « nous ». Lorsque le Sénégal risque de ne plus vendre sa tomate, puisque désormais plus chère que la tomate chinoise ou autre, l'ouverture des frontières devient un cauchemar ; tant que l'on pense délocaliser

²⁷⁵ Cf. *Ibidem*.

²⁷⁶ *Ibidem*.

²⁷⁷ *Ibidem*, p.126.

²⁷⁸ On sait d'ailleurs que les indépendances politiques en Afrique n'ont jamais résolu le problème de la dépendance économique. Cf. P. Hugo, *Géopolitique de l'Afrique*, Armand Colin, 2007, p. 19.

les entreprises de l'Europe occidentale à l'Europe de l'est ou à l'Asie, celles-ci (Europe de l'est et Asie) deviennent « eux » pour celle-là (Europe de l'ouest), etc.

La mondia-économisation reste donc une des facettes les plus controversées de la mondialisation, une sorte d'amitié-inimitié impossible à récuser tant que l'instinct de survie gèrera les ambitions des uns et des autres. Ceux qui menaceront nos intérêts seront toujours « eux » ; ça devra donc se passer entre « eux » et « nous ». Dans cette lutte acharnée pour le profit (lutte proche de celle de l'état de nature) le fort n'est plus omnipotent, heureusement que le capitaliste n'a pas d'âme, il n'a pas non plus d'adresse physique fixe, c'est un SDPF. On le trouve là où il peut faire des profits. C'est comme cela que le chômage menace les uns, l'exploitation s'occupe des autres.

Les forts, il y en aura toujours malgré tout ; ce sont ceux qui répondent aux besoins des entreprises même s'ils coûtent cher. L'hypothèse d'une délocalisation sauvage n'est pas aujourd'hui plausible puisque les pays pauvres n'ont pas la possibilité de former une main-d'œuvre selon les besoins de tous les secteurs de concurrence. D'ailleurs, la délocalisation vers l'Afrique n'a jamais commencé. Ajoutées à cela l'insécurité, l'incompétence et l'inconscience des dirigeants africains incapables d'imagination et de stratégie, nous pensons qu'elle (cette délocalisation vers l'Afrique) n'est pas à l'ordre du jour.

2. Notre point de vue

Le nouveau discours [subtil] sur l'occidentalisation de l'Afrique n'a plus beaucoup d'inflexion sur des peuples fatigués, résignés mais qui ont appris par l'expérience à lire le discours politique à l'envers. Au-delà des craintes exprimées souvent par les politiques mécontents des interpellations des instances internationales, de la société civile... le projet de la solidarité mondiale est, malgré son caractère onirique, un projet avantageux pour le sud. La vie et la survie des pays pauvres dépendent largement de cette solidarité mondiale. Ce, dans les domaines politique, économique et culturel.

La jouissance sans complexe des bienfaits indubitables de la mondialisation, notamment l'instauration de la démocratie ainsi que l'intervention de la communauté internationale dans le secteur politique aident les pays africains à sortir du cloisonnement, de l'ethnisme.

L'on sait que l'ethnisme a une influence négative sur la démocratie. On a vu par exemple certains leaders politiques congolais créer des partis politiques non pas sur des bases d'une idéologie, d'un idéal, d'une vision du monde, mais sur des bases purement ethnistes. Les différentes guerres en RDC auraient conduit à une catastrophe plus grande que celles connues (plus de 3 millions de morts depuis la guerre de libération), n'eût été l'intervention de la communauté

internationale. Celle-ci ne peut donc pas être tenue entièrement pour responsable d'une situation conflictuelle à laquelle les Africains ont participé et continuent à participer.

Sur le plan économique, les peuples africains jouissent sans complexe des bienfaits indubitables de l'ouverture, de la solidarité mondiale même si, comme le pense Hugon, la mondialisation de l'Afrique est subie et imposée davantage que négociée et maîtrisée à cause de son faible pouvoir financier et de marché²⁷⁹. Quand on parle de l'électricité, des moyens de communication, des soins médicaux, bref de transfert de la technologie, on ne les considère pas comme moyens d'occidentalisation, mais comme moyens d'amélioration des conditions de l'existence. Le discours idéologique contre les apports extérieurs contraste avec le désir flagrant de sortir, d'aller à la rencontre de l'autre.

La mondialisation peut être interprétée comme une ouverture (même si toute ouverture n'est pas mondialisation) soucieuse de différences. Il serait alors mal aisé de vouloir à tout prix lui donner un quelconque visage, noir ou blanc ; un tel manichéisme ignorerait tous les avantages de décloisonnement.

Mais que faire ? La réponse à cette question est elle-même une interrogation. Comme toute réponse philosophique, elle ne peut être tranchante. Il faut commencer par reconnaître à la fois l'impossibilité de cloisonnement et de nivellement, et capitaliser, en problématisant, l'enthousiasme des partisans du marché mondial et les réticences des altermondialistes. Cet exercice doit être dénoué de toute prétention de réponse définitive. Les pays communistes qui ont tenté le cloisonnement et le nivellement ont échoué, certains se sont convertis à la social-démocratie. Pour tout dire, si le processus de l'unification des marchés nationaux est irréversible, l'amélioration des pratiques d'échange, elle, est possible. Ce, à travers la suscitation de la question de la fin en passe d'être enterrée par l'activité de consommation « la société de consommation ne rend pas l'homme heureux » (Jean-Paul II).

D'aucuns ont pu penser que la consommation était une affaire des autres. Ignorer les dangers de la consommation, c'est se préparer à en être la plus grande victime. Tout ceci est conséquence de l'ignorance de la fin : quand on pense que parler trente minutes au téléphone alors qu'on est pauvre, dans un pays pauvre, procure le bonheur, c'est qu'il y a un vrai problème : on est ignorant et le sort des ignorants, c'est la mort.

L'on peut comprendre pourquoi la pauvreté n'a rien à voir avec la possession matérielle : l'on est pauvre ou riche selon que l'on ne sait ou l'on sait penser. Celui qui ne pense pas ne peut créer, il est donc condamné à vivre de la cueillette comme ceux dont le slogan est « notre pays est riche ». Celui qui est riche se suffit en beaucoup. La richesse est avant tout affaire d'esprit et

²⁷⁹ P. Hugon, *op.cit.*, p. 59.

d'intelligence. On peut n'avoir aucune goutte de pétrole sous son sol et être parmi ceux qui contrôlent les finances pétrolières : « ils ont du pétrole, nous avons des idées », chantait le musicien français Michel Sardou.

Par ailleurs, si la dimension polémique de l'existence ou mieux de la coexistence est une réalité irrécusable, l'on sait aussi que les hommes sont capables non pas seulement de survivre au différend mais de vivre du différend. Lyotard soutenait qu'il n'existait pas de plate-forme universelle où l'on pourrait juger de tous les jeux de langage et que le langage procédait du différent, mais au-delà du langage c'est la vie elle-même qui procède du différent : le « nous » ne peut trouver sens qu'en recourant aux référents « extérieurs », en recourant à « eux ».

C'est donc l'idée de l'appartenance thématifiée dans la *bisobansoïté* qui demeure l'une des voies d'orientation des débats sur la mondia-occidentalisation. Dans la *bisobansoïté*, il est impossible que les êtres soient tous étrangers les uns aux autres tout simplement parce que cela ne dépend pas de leurs désirs individuels, c'est cela même l'égalité fondamentale, l'une des modalités fondamentales de l'existence : l'incapacité de faire exister et d'exister *per se*, la réalité de *mitsein* et de *mitdasein*.

Walzer l'avait déjà souligné dans *Spheres of justice*, l'appartenance est importante ; mais la *bisobansoïté* pousse encore plus loin : l'appartenance n'est pas simplement importante, elle est existentielle. Il n'y a donc pas de « nous » sans « eux », pas non plus d'« eux » sans « nous ». Voilà le lien « in-déliable », voilà l'impossible cloisonnement. Et l'impossible réduction...

« Bango » na « biso » (eux et nous) se prête bien à une analyse *bisobansoïste* puisqu'il n'y a que « biso » na « bango » (nous et eux) qui constitue « bisobanso » (nous tous). Ce qui est suggestif, c'est qu'en lingala, le connecteur « na » n'est pas que conjonctif. Il désigne l'accompagnement : *bango elongo na biso* (eux ensemble avec nous, eux avec nous), ex. : *bango na biso tokokufa* (eux et nous, allons mourir). Il y a dans cette expression l'idée de communion, des choses partagées, pas essentiellement des choses partagées *spacialement* ou *temporalement*. Mourir ensemble signifie partager le sort de la mort.

Il est une *conjonction*, notamment une conjonction consécutive : *bango na (mpe) biso* (eux et aussi nous, eux et nous aussi). Au-delà de l'idée de l'accompagnement qui demeure même dans cette expression, c'est celle de conjonction qui domine.

Il est une *disjonction* : *bango na (to) biso* (eux ou nous). Ici on sent clairement l'idée de *polemos*, de conflit, de défi et de compétition.

Nous voilà en plein cœur de la philosophie de la relation, de la découverte de l'altérité, d'autrui qui d'une part est toujours déjà à la fois compagnon (celui grâce à qui je peux me saisir comme « moi distinct » et grâce à qui je me réalise mon identité et dans mon identité) et d'autre part, celui qui me défie et celui

que ma volonté ne suffirait aucunement à détruire car sa disparition serait ma disparition. Obligation de composer avec lui, obligation de lutter contre lui.

L'on comprend alors comment une réflexion sur la mondialisation ne peut être que celle de décryptage des espoirs et des peurs des uns et des autres. Voilà pourquoi nous pouvons parler de malaise ; un malaise « nécessaire » qui permet la saisie de l'*ego*. Il y a donc de quoi donner raison à Aurelius Augustinus qui, bien avant Descartes, a trouvé l'évidence du *cogito* dans une formule très intéressante : *si enim fallor sum* (si en effet je me trompe, je suis). Évidemment, l'on ne voit pas comment on se tromperait sans que l'on existe. Inversons la formule d'Augustin : je suis donc je me trompe ; une deuxième logique se dégage de cette inversion, tout celui qui est se trompe.

Laissons Augustin et revenons à notre réflexion, et disons : il est, donc je suis ; je suis, donc il est ; eux donc nous.

Voilà pourquoi choisir son camp entre les partisans de la mondialisation et les mouvements altermondialistes serait un manichéisme trop facile et même simpliste. Cependant nous avons voulu scruter d'un point de vue africain les différents visages par lesquels ce phénomène est perçu au sud. Ces visages sont notamment : la mondia-occidentalisation, la mondia-démocratisation, la mondia-économisation. Ces visages constituent en gros les différentes manières de dire les différences, mais aussi et surtout d'exprimer la distance qui sépare l'optimisme du scepticisme devant un phénomène « inversible » (pas comme fatal mais comme existentiel). Il n'y a pas eu consultation populaire ou complot pour décréter la mondialisation. La mondialisation a désormais un caractère de *mysterium tremendum* : elle attire par son projet noble d'unification du monde et en même temps elle fait peur...

Le projet d'un monde uni fait surtout peur à ceux qui ne perçoivent pas toujours clairement leur avantage dans cette unification, pourtant leur vie et même leur survie dépendent largement de cette solidarité mondiale. Comment alors comprendre les réticences de ceux dont la vie dépend en grande partie des autres ? Pourquoi l'Occident et les occidentaux sont-ils devenus, aux yeux de certains penseurs africains « eux » ? Pourquoi ce discours sur l'occidentalisation revient-il à pas feutrés [par la bouche des politiques] lorsqu'on le croit appartenir à un paradigme passé ? Ces débats jadis intellectuels sont en passe de devenir la justification majeure des échecs des politiques africains.

L'objet de cette communication a été de problématiser (sans prétention de les résoudre) les craintes et les espoirs devant la mondialisation. Il n'a pas été question de dire si ces craintes sont fondées, mais de les formuler dans leur simplicité... telle est d'ailleurs l'extension et l'un des aspects importants de la théorie de la *bisobansoïté* : L'État global à l'intérieur duquel se meuvent les uns et les autres est toujours déjà là. Certains y voient le totalitarisme. Le mot ferait peut-être peur ; mais les régimes politiques ne sont pas des finalités ; ce sont des

moyens pour atteindre la fin même de la politique ou de toute organisation sociale : le bonheur, la justice. Et le bonheur commence par la sensation de bien-être. C'est dans cette perspective qu'il convient de situer l'exigence de revalorisation de la philosophie en tant que science dont la compétence est d'apprendre à penser

III.B.

Dialogue et politique :

**Le dialogue saisi
par la guerre**

RÉFLEXIONS SUR LE DIALOGUE INTERRELIGIEUX

Abdoulaye Elimane KANE

Professeur à l'université Cheikh Anta Diop de Dakar

Mon propos porte sur le dialogue interreligieux. Sujet de grande actualité mais question aussi ancienne que la rencontre et la coexistence de religions différentes sur un même terroir ou dans le monde, comme c'est aujourd'hui le cas.

J'indiquerai dans un premier temps, assez succinctement, les principales idées directrices de mon propos. Je procéderai ensuite à l'examen critique de quelques concepts et notions que l'on fait passer dans les débats sur le dialogue interreligieux pour des évidences ou des acquis alors qu'ils requièrent davantage d'effort d'élucidation. Enfin – et ce sera le point focal de cette proposition de recherche – je soulignerai les apories du dialogue interreligieux, la possibilité/impossibilité d'un désaccord et l'examen de la notion senghorienne d'« accord conciliant », qui n'est pas elle-même sans difficulté d'appréhension et de mise en œuvre effective.

1. Choc des civilisations ou choc des religions ?

Partons d'un constat susceptible d'éclairer la problématique de la culture du dialogue : la place qu'occupe aujourd'hui l'idée de dialogue interreligieux dans l'actualité des relations internationales. Si la théorie du choc des civilisations (Huntington) a relancé et même ravivé le débat sur la question, on a également remarqué un glissement progressif et dangereux dans la prise en compte de cette question des rapports entre civilisations. On est passé de l'idée de dialogue de civilisations à la cristallisation de la notion de civilisation autour du phénomène religieux, en faisant de celui-ci le substrat de la civilisation.

Ce réductionnisme aboutit à des logiques identitaires, avec une certaine emphase à propos de l'affinité entre civilisation occidentale, chrétienté, liberté, démocratie d'un côté et islamisme, terrorisme, obscurantisme, etc., de l'autre. C'est ce glissement qui explique que l'on soit passé abusivement du dialogue des civilisations comme antidote à certaines incompréhensions et comme

source d'enrichissement mutuel entre civilisations, à l'idée d'opposition radicale des civilisations découlant de l'hétérogénéité de ce qui les fonde respectivement, à savoir l'incompatibilité de leurs dogmes religieux, preuve que l'identité d'une civilisation est assimilable à son identité religieuse.

Il y a, à ce stade, beaucoup d'opinions controversées et de nombreuses méprises à relever.

En premier lieu, une certaine conception de la civilisation, la présentant comme une entité monolithique, ne correspond à aucune réalité, dans aucune aire géographique du monde. Dans le monde arabe, en Afrique, en Asie et en Amérique, les civilisations sont des ensembles de cultures au sein desquels les hommes et les femmes qui les vivent et les cultivent n'ont pas une représentation et une attitude unanimes, uniformes et permanentes dans leurs rapports à l'Autre. Ni dans leurs manières de se percevoir eux-mêmes ni dans leurs manières de percevoir la nature ou les autres sociétés humaines au cours de leurs devenir historiques respectifs.

D'où la nécessité de récuser l'assimilation réductrice d'une civilisation à une vision unique du monde.

L'assimilation d'une civilisation à une religion est tout aussi erronée. En effet, si au cours de l'histoire, dans certaines aires culturelles une religion est devenue dominante, voire unique, dans d'autres, les religions monothéistes continuent de coexister entre elles et avec des religions non monothéistes dans des rapports plus ou moins apaisés. Aussi, l'idée d'un dialogue interreligieux ne peut-elle être circonscrite aux tenants des seules religions dites « révélées » notamment l'islam et le christianisme, comme l'on a tendance à le faire.

Une critique objective des logiques identitaires passe nécessairement par un examen tout aussi objectif des arguments relatifs aux valeurs dites occidentales et d'une manière générale aux valeurs dites spécifiques. Ces valeurs, réputées constituer la différence spécifique de la civilisation occidentale, ont également la réputation de refléter la congruence entre civilisation occidentale et démocratie. La conséquence logique d'une telle thèse devrait être que la démocratie n'est pas exportable, transposable, à d'autres aires culturelles qui, du fait même de leur différence, sont ignorantes ou réfractaires à l'enracinement de telles valeurs. Liberté, pluralisme, individualisme des rapports sociaux, culture de la délégation de pouvoir, et débat contradictoire ne seraient pas de ce fait universalisables. Ma conclusion sur cette question, me fondant sur les enseignements de l'histoire et sur les observations de spécialistes des sciences sociales est que, si la démocratie est incontestablement une réalité qui existe et s'approfondit dans certaines régions du monde, notamment en Occident, en revanche aucune culture, aucune religion n'a par essence des liens d'affinité avec la démocratie. L'on a trouvé et l'on trouve encore dans chaque culture et dans chaque religion des idées et des acteurs qui sont des vecteurs d'ordre et de conservatisme et

d'autres qui sont des vecteurs de contestation, d'innovation et d'ouverture. Les cultures et les religions sont susceptibles d'être animées par des stratégies contradictoires ; dans les cultures et les religions, coexistent des adeptes de l'ouverture, du dialogue et des partisans du repli et du refus de l'Autre.

À telle enseigne que la démocratie est à regarder davantage comme un paradigme, toujours menacé et précaire, soumis aux défis de l'invention et de la volonté de construire une société d'égalité et de réciprocité.

Cette dernière observation vaut aussi comme critique à l'endroit des fondamentalistes musulmans. Arc-boutés sur une lecture littéraliste des textes religieux que sont le Coran et les Hadiths de Mahomet, ils récusent la démocratie, la séparation du spirituel et du temporel. Ils font bon marché de l'existence de différentes écoles dans l'histoire de la pensée islamique et de courants laïques qui se sont fait jour dans le passé au sein de sociétés musulmanes d'aujourd'hui, dans des États où ils restent certes encore minoritaires mais vivants. Les fondamentalistes font bon marché également du fait que si dans le monde occidental, les « communautés musulmanes » sont minoritaires, dans les pays à majorité arabe, africaine, asiatique, etc., existent aussi des minorités non musulmanes.

Cette diversité de courants et de composition ethniques et religieux est opposable à la prétention monolithique et absolutiste des thèses fondamentalistes. Elle milite en faveur de la prise en compte du pluralisme et de l'examen des conditions de possibilité d'une culture du dialogue, dont le dialogue interreligieux n'est qu'un aspect qui ne saurait se substituer à tous les autres, même si on peut lui reconnaître une valeur plus pédagogique qu'emblématique.

2. Le dialogue comme norme

Si la norme est définie comme devoir, devoir-être, contrainte ou soumission à une volonté organisatrice, considérer le dialogue comme norme soulève une première aporie : d'une part dialoguer suppose la libre décision des protagonistes d'entrer en discussion et d'autre part, cette discussion doit avoir une finalité désirable : l'accord.

Pour aborder cette question je choisis à dessein, dans la longue histoire du monde occidental et dans celle du monde musulman, quelques repères autour des fondements philosophiques d'une culture du dialogue. Dans la tradition rationaliste, on trouve le principe invariant suivant : la discussion rationnelle est instance démocratique et moyen de réduire la violence entre individus. C'est la thèse de Socrate, thèse qui a conduit Popper à considérer Socrate comme l'inventeur de la société ouverte.

Démocratie, discussion, refus de la violence, ouverture, autant de notions-clés, récurrentes dans le discours des différents courants rationalistes et autant d'indications sur la nécessité d'une finalité du dialogue. C'est par exemple ce qui ressort du débat entre Bouveresse et Rorty puis de celui qui opposa Rorty à Hillary Putman. On s'aperçoit que la rationalité est elle-même une notion complexe et que, si des principes doivent fonder le dialogue, les conditions d'accès à la finalité du dialogue restent tout de même complexes. Rappelons à ce propos brièvement que Bouveresse, en substance, exige non seulement que la discussion soit l'unique moyen d'instaurer la démocratie mais que surtout dans cet échange, l'adhésion soit rationnelle et *non affective*. Il y a pour Bouveresse un lien étroit entre argumentation et démocratie. Mieux, le respect d'autrui ne va pas sans ce lien entre démocratie et argumentation.

La récusation de l'affectivité va à contre-courant d'autres thèses qui estiment quant à elles que les normes prescrivant un comportement humain n'émanent pas de la raison mais de la volonté ou de l'affectivité. Ce dernier cas correspond pour exemple à la position de David Hume, adversaire des thèses éthiques fondées sur la raison. De ce point de vue, il importe de connaître la signification et la place qu'il convient d'accorder à une notion comme la fraternité et la fraternisation si présentes et si prégnantes dans le discours et la pratique des religions et des mouvements politiques et citoyens.

Rorty et Bouveresse sont d'accord sur l'enjeu : la démocratie. Tous les deux traquent les velléités d'autoritarisme et de dictature qui entravent la libre expression des idées et des opinions et prônent donc la discussion pour la recherche de la vérité. Aussi, Rorty dénonce-t-il la dictature de « l'expert » dont il oppose l'avis à celui du « public » ou encore de l'opinion comme instance arbitrale.

On sait que ce débat entre Rorty et Bouveresse porte sur la philosophie, la question de sa « fin » et de son avenir sur le continent européen et dans le monde anglo-saxon.

L'intérêt de ce débat pour notre propos porte sur le rejet de l'opposition entre raison et opinion. La dictature de l'expert assimilable ici à celle de la raison, dont les supposés dépositaires ou tenants sont aussi les seuls habilités à dire ce qu'est le vrai, est un concept transposable en dehors de la philosophie, dans un autre champ comme celui du dialogue en général, du dialogue des civilisations et plus particulièrement du dialogue interreligieux.

Le débat entre Rorty et Hilary Putman sur la crise de la rationalité donne également la mesure du danger et de l'inanité des oppositions radicales, entre la Raison et ses autres.

Pour Rorty, il est illusoire de croire qu'il existe une rationalité unique ou qu'il existe une vérité indépendante des cultures particulières. De ce fait, il disqualifie la thèse de l'objectivité. Rorty estime que c'est notre désir d'universaliser des

valeurs locales qui est à l'origine des illusions sur la vérité et l'objectivité. Il ne récuse pas la rationalité, mais considère que n'est vrai que ce qui est rationnel selon les normes du groupe auquel nous appartenons. Sa position a été qualifiée de pragmatisme ethnocentriste.

Rorty n'en pense pas moins qu'il est nécessaire de militer pour une argumentation en faveur de la tolérance. Putman est aussi de cet avis.

La thèse de Putman, par ailleurs adversaire farouche du relativisme, recèle un certain nombre d'arguments en faveur de la promotion du dialogue et de la recherche de l'entente entre cultures différentes. Il soutient que si tout discours est culturellement connoté (ou déterminé), cela ne doit pas pour autant nous faire renoncer à l'idéal d'universalité. À ses yeux, la recherche de la vérité et la valeur que celle-ci représente pour l'homme, procède d'une double exigence :

« La vérité est certes « acceptabilité rationnelle » mais elle ne peut se réduire à cela. Elle est aussi « idéalisation de l'acceptabilité rationnelle » (cf. : *Reason, Truth and History*, Cambridge, 1-54)

Après une première aporie repérée plus haut portant sur les logiques identitaires, le débat Bouveresse/Rorty et Rorty/Putman nous en présente deux autres. L'une est relative aux relations entre la Raison et ses autres / : exclusives et/ou inclusives. La deuxième (Rorty/Putman) concerne la diversité des déterminations sociales de la vérité contre toute tendance à l'universalisation.

Ces deux apories appellent dans la dernière partie de ce travail l'examen des conditions de possibilité de leur dépassement.

Pour l'heure, dans le domaine des traditions rationalistes, notons brièvement que la pensée musulmane, traversée par plusieurs courants dans sa longue et tumultueuse histoire, compte un courant rationaliste bien connu des historiens des idées et des systèmes. Il est même intéressant de noter que l'histoire de la pensée musulmane a été marquée par un mouvement pendulaire entre deux grandes tendances philosophiques.

La distinction entre *Hikma* (sagesse) et *falsafa* (philosophie) constitue le lieu par excellence du débat entre d'un côté les tenants d'un courant rationaliste attaché à la discussion et à l'examen critique du texte religieux ou à tout le moins son interprétation. Et de l'autre les adversaires de cette démarche.

Avicenne et Averroès d'un côté, l'imam Mohamed Ghazali de l'autre sont connus pour être des figures emblématiques de ce débat.

Le courant rationaliste donnera naissance à deux outils d'analyse d'un grand intérêt : l'*ijtihad* et le *mutazilite*, respectivement : technique d'analyse par recours exclusif à la raison pour le premier ; et théologie de la liberté pour le second.

Lorsque viendra le moment d'examiner les conditions de possibilité du dialogue interreligieux, il sera intéressant de revenir sur ces deux techniques et sur les critères d'appréciation qui les ont hissées à ce niveau du débat quant aux rapports entre foi et raison, religion et démocratie.

L'*ijtihad* trouve son origine dans le travail des Oulémas, intellectuels spécialistes du droit musulman confronté à la nécessité de donner une solution à un problème complexe à partir de l'interprétation du Coran et des Paroles du prophète Mahomet. L'*ijtihad* est alors défini comme effort de réflexion, usage de la raison, et même, activité de création du droit. Le *mujtahid*, titre de celui qui est qualifié pour interpréter les textes en vue de résoudre des problèmes de droit est donc un expert et un véritable producteur, « faiseur de droit ».

Toutefois, ceux qui ne sont pas des « experts » et qui ne sont pas par conséquent fondés à pratiquer l'*ijtihad* devront se contenter de suivre la doctrine du Mufti, autrement dit de l'expert de leur choix.

Il convient de préciser que les interdits et les pratiques rituelles sont exclus du champ d'application de l'*ijtihad*. En outre, le jugement ou la décision d'un *mujtahid*, ne saurait signifier que celui-ci est le détenteur exclusif de la vérité : Son point de vue est opposable à celui d'autres *muftis*. On prête à Mahomet le propos suivant : « Tout *mujtahid* a raison ». Il en découle que sous certaines conditions, et sur toutes les questions où le pratiquant est susceptible de commettre une erreur n'ayant pas valeur de péché, l'islam admet la possibilité d'avis contradictoires. Pour cette raison, l'*ijtihad* est une technique qui cherche le « juste milieu » dans l'effort d'interprétation qu'appellent les vicissitudes de la vie. En conséquence, le droit musulman, ne saurait être un corps de règles rigides. Il est censé être ouvert et devoir s'adapter aux circonstances.

Il est évident que ce courant rationaliste est loin de satisfaire le point de vue de ceux qui entendent s'en tenir à la définition restrictive de l'islam à savoir « la soumission ». Soumission du croyant à l'unique interprétation de l'unique doctrine réputée orthodoxe. Soumission également de la raison à la foi, cette dernière étant supposée acquise à un sens immuable, donné une fois pour toutes.

Quant à la philosophie mutazilite, véritable théologie spéculative, elle se réclame de la philosophie grecque ou est perçue comme influencée par la philosophie grecque. Son lien avec la technique de l'*ijtihad* repose sur l'option d'une guidance de la raison pour la recherche de la vérité ou de solutions à des problèmes vécus par les musulmans.

Né au cœur du débat entre tenants de la pure orthodoxie et partisans de l'ouverture et du changement, le mutazilisme est un courant parmi d'autres, mais doté de cette particularité de préférer chercher l'esprit de la révélation plutôt que sa lettre.

Nous soulignons plus haut la réalité et la prégnance d'un mouvement pendulaire dans l'histoire de la pensée musulmane. Mais plus qu'une succession de positions hégémoniques en fonction des États et des dynasties qui prétendaient incarner la doctrine réputée juste, ce que l'on peut constater de nos jours, c'est la coexistence et la permanence de courants opposés, contradictoires apparus dès les premiers jours qui ont suivi la disparition du prophète de l'Islam. Il convient de préciser aussi que le courant rationaliste, a presque toujours été un courant minoritaire, porté par des intellectuels et parfois des pouvoirs politiques (ex. : le nassérisme en Égypte) féroce­ment combattus par des fondamentalistes à l'intérieur comme à l'extérieur des États concernés.

Mais cette diversité des courants, et l'existence d'une minorité ouverte au débat, attachée à la laïcité, sont porteuses d'une ligne de force capitale pour le dialogue en général, le dialogue interreligieux en particulier.

3. Finalité du dialogue : accord et « accord conciliant »

Dans cette recherche, le dialogue interreligieux est choisi comme « angle d'attaque » d'un problème qui déborde la seule question religieuse. C'est parce que le postulat et la crainte d'un « choc de civilisations », ravivés par les attentats du 11 septembre 2001, se sont traduits par un rabattement réducteur de la civilisation sur la religion faisant de celle-ci l'incarnation et même l'essence de la civilisation, qu'il nous a semblé important d'esquisser quelques éléments de clarification dans le but de situer le vrai débat et éviter son déplacement dans un espace qui n'est pas le sien.

De même, il serait fautif de réduire le dialogue interreligieux à la seule dimension de la confrontation entre islam et christianisme. Voilà pourquoi, après avoir accordé à la pensée musulmane une grande place dans l'examen des thèses rationalistes sur la valeur de la discussion et du dialogue, l'on comprendra qu'il soit également fait appel à d'autres traditions religieuses pour avancer dans notre effort d'élucidation des enjeux.

Il me semble utile de rappeler l'aphorisme d'Aimé Césaire dans sa *Lettre à Maurice Thorez*, en 1956, lorsqu'il démissionna du Parti communiste français :

« Il y a deux manières de se perdre : par ségrégation murée dans le particulier ou par dilution dans « l'universel ».

À ce stade, il est important de reprendre l'une des interrogations fondamentales contenue dans l'argumentaire du colloque : « Que faut-il qu'on se soit dit pour se quitter sur un désaccord, pour s'accorder sur le désaccord ? »

En effet, si la finalité du dialogue c'est, après l'avoir recherché à travers la discussion, aboutir à un accord, la question se pose de savoir dans quelles conditions un accord est impossible, un désaccord inévitable, voire nécessaire. Sur ce point il existe une littérature et des thèses bien connues dont les développements convergent vers ce qu'on peut appeler la déontologie de la violence. Tout en ayant conscience de l'existence de cette perspective, nous ne saurions nous y attarder ici, non seulement parce que le recours à la violence n'y est préconisée que comme solution ultime mais aussi parce que la logique qui sous-tend notre propos et la philosophie de la culture du dialogue sont fondées sur la recherche d'une alternative crédible à la violence.

Toutefois, la question peut aussi être posée autrement : « Que faut-il dire et/ou faire pour ne pas se quitter sur un désaccord ? »

Lorsque nous indiquions plus haut que Rorty et Putman, en dépit de leurs différences de points de vue, s'entendaient tout de même sur la valeur de tolérance pour donner un sens au dialogue des cultures, nous nous promettons de revenir sur cette notion de tolérance.

La position de Rorty est révélatrice d'une sorte d'aporie logique puisque, en dépit de l'hétérogénéité et de l'incommensurabilité des cultures, il y a, à ses yeux, possibilité et nécessité d'argumenter en faveur de la tolérance.

En quoi peut-on parler d'aporie logique ? À les considérer sous l'angle de leurs dogmes respectifs, les religions sont exclusives les unes des autres, tendent à le faire croire et construisent autour de cette idée toute une logique identitaire : essence du christianisme, essence de l'islam, etc.

Or, l'idée de tolérance, dans la mesure où comme chez Rorty elle procède à la fois de l'incommensurabilité des cultures entre elles et de la nécessité de leur rencontre et de leur coexistence apaisée, constitue et la difficulté et la solution du problème.

Transposée au niveau du dialogue interreligieux, l'aporie relève d'une double certitude : la certitude de la vérité de sa foi dans sa propre religion et la certitude que celle de l'autre est également vraie.

Il y a aporie parce qu'à première vue ou en théorie si chaque religion est vraie, il est à craindre qu'aucune d'entre elles puisse l'être. Si la foi de telle religion est orthodoxe, les autres ont tendance à être réputées fausses. Conséquence du principe d'identité et du principe du tiers exclu qui caractérisent les extrémismes, les fondamentalismes, le sectarisme etc.

Il faut commencer ici par lever certaines ambiguïtés autour de la notion de tolérance.

L'idée de tolérance n'est pas toujours – et chez tout le monde – exempte de relents de scepticisme et de réserve quant à la possibilité voire la nécessité de se rencontrer et de construire un accord. Cela apparaît dans le discours à la fois dominateur et condescendant des groupes majoritaires ethniques et religieux, discours qui confine à considérer la tolérance comme un sacrifice et un acte unilatéral de générosité d'un plus puissant à l'endroit d'un plus faible. Sous un tel rapport, la conduite non violente censée être portée par la tolérance demeurerait exclusivement subordonnée à la volonté du plus fort. Si cette ambiguïté est levée, l'idée de tolérance devient un important révélateur des deux principes qui en constituent la racine, en même temps qu'ils sont ceux de la démocratie et du dialogue authentique en général, du dialogue interreligieux en particulier. Ces deux principes sont l'*égalité* et la *réciprocité*. Ces deux principes, garants des conditions minimales du vivre-ensemble, loin d'être octroyées ou concédées, n'ont qu'un fondement : ce que John Locke appela dans sa Lettre sur la tolérance « la liberté raisonnable ». Par conséquent, la volonté de tous et le recours à la raison pour asseoir durablement le vivre-ensemble. Comme solution de dépassement de l'irréductibilité et de l'incommensurabilité, la tolérance ainsi débarrassée de ses ambiguïtés, peut être examinée à travers ses autres figures, notamment en matière de dialogue interreligieux.

Et d'abord à propos de l'universalisme que proclame chaque religion révélée, les principes d'égalité et de réciprocité excluent que l'une seule d'entre elles prétende incarner la vérité universelle.

Est-on alors condamné à refluer vers le relativisme comme seul moyen d'échapper à la dictature de l'universel dont l'aphorisme de Césaire nous a prévenus qu'il est dissolvant pour le particulier ? Et le relativisme n'est-il pas lui-même une fausse solution puisqu'il n'est qu'une juxtaposition de vérités et se contente de dire que chacun a raison ?

Où et quand y a-t-il alors rencontre si nous n'avons affaire qu'à une simple coexistence de vérités relatives ? Qu'auront-elles eu à partager et qu'auront-elles en partage !

Les principes d'égalité et de réciprocité militent en faveur d'un rejet à la fois du relativisme et de l'universel abstrait et réducteur. Une conception de l'universel qui s'inscrit dans l'égalité et la réciprocité est par contre de nature à éviter la menace de dissolution et de disparition des différences qui font la richesse de l'expérience humaine.

C'est le lieu de rappeler la conception tout à fait dynamique et ouverte qu'on rencontre chez un certain nombre de penseurs de l'universel. Par exemple, chez Leibniz. L'auteur de *La Monadologie* et du *Discours sur la théologie des Chinois*, nous invite à considérer toute créature dans sa singularité comme exprimant l'universel. Et par conséquent à regarder l'universel comme intensification du particulier. S'il en est ainsi, deux conséquences importantes en résultent pour les

conditions d'un dialogue en général, d'un dialogue interreligieux en particulier. D'une part, toute culture exprime la totalité de son point de vue à elle. D'autre part, c'est de la multiplication des points de vue que peut apparaître l'universel. Et cela demeure par conséquent un objet et un objectif désirables.

C'est donc le pluralisme et non le relativisme qui exprime adéquatement l'égalité et la réciprocité garantes du droit de chaque civilisation et de chaque religion de prétendre porter en soi l'universel ainsi que de l'accomplir avec l'Autre.

C'est ici qu'il semble intéressant de souligner ce que sous ce rapport nous enseignent les religions non révélées, notamment les religions traditionnelles africaines.

En Afrique de l'Ouest, « coexistent » des religions traditionnelles autochtones et des religions importées (islam et christianisme). L'islam africain, assimilé, domestiqué y est également réputé apaisé, tolérant. Les thèses les plus concordantes inclinent à penser que la « coexistence » pacifique entre religions traditionnelles et religions révélées dans cette partie de l'Afrique (et sans doute dans d'autres également) est indissociable du principe de pluralisme qui a souvent animé les religions traditionnelles. Religions de terroirs, elles n'ont jamais eu aucune prétention hégémonique, se gardant par exemple de se trouver dans le paradoxe insurmontable de devoir si ce n'était pas le cas, déclarer leurs ancêtres et leurs divinités exportables hors du champ de leurs croyances. L'apparente hétérogénéité de la configuration de ces « mondes » où ils exercent leurs cultes respectifs ne peut en aucune façon être regardée comme repli et exclusion, encore moins facteur de violence puisqu'il n'y a pas dans ces religions de terroir d'idéologie expansionniste. Au contraire de l'islam et du christianisme qui, à un moment ou à un autre de leurs histoires respectives ont assimilé l'espace de la paix à celui que couvraient leurs juridictions à l'exclusion des autres espaces. Précisons aussi que la thèse d'un islam noir, apaisé, à la différence d'un islam arabe plus sectaire et violent, est erronée si elle veut se fonder sur la couleur ou sur un trait identitaire exclusif. Car il est bien évident que l'islam pratiqué au Nord Nigeria n'a rien d'un islam apaisé et tolérant. L'islam en Afrique de l'Ouest est un islam assimilé et domestiqué au principe de pluralisme qui nourrit les religions du terroir, les religions traditionnelles. Ce principe de pluralisme veut que la vérité du sacré soit perçue et vécue par chaque religion. C'est le rapport au sacré qui fait l'unité des religions et cette unité-là ne peut que révéler les identités minimales à savoir les différences.

Nous retrouvons la conception de l'universel qu'on atteint par approfondissement, par intensification et non par désir de puissance et par extension territoriale. Si l'islam africain est réputé de caractère soufi ou mystique, raison pour laquelle il serait un islam tolérant, c'est parce que justement il est vécu un peu sur le modèle du pluralisme qui caractérisait les

religions traditionnelles. Ce qui ne veut pas dire cependant qu'il n'y a ni fondamentalistes ni illuminés dangereux.

Il s'agit à présent d'insister sur la création, l'invention d'un espace de tolérance et de dialogue comme conséquence de ce pluralisme. Que ce soit sous les espèces d'une logique de la vérité ou sous les espèces d'une logique du sens ; que ce dialogue soit affiché et publique ou non, il y a un espace commun aux différentes religions, aux différents courants qui animent ces religions (notamment les religions révélées), espace de rencontre où jouent les principes d'égalité et de réciprocité.

Quelles sont les principales caractéristiques de cet espace ?

C'est ici qu'il me semble intéressant de faire intervenir le concept senghorien d'« accord conciliant ». Senghor dit avoir perçu cette vertu du dialogue dans la palabre africaine, dans la *djemaa* berbère, après avoir insisté sur sa forme grecque, se référant pour celle-ci à « Socrate au nez Camus ». Mais comme à propos de la tolérance, il faut se méfier des ambiguïtés lorsqu'on examine l'accord conciliant comme finalité et résultat concret du dialogue. L'accord conciliant n'est pas un consensus vague ni une extinction des contradictions ou bien encore un refus des différences. Il s'abreuve aux sources du pluralisme mais vise comme fin le sens et la vérité profonde de ce qui est en jeu dans le dialogue.

Rapporté au dialogue interreligieux, l'obtention de l'accord conciliant sera illusoire et impossible si l'on ambitionne de le chercher dans les dogmes des religions et dans les moyens propres que se donnent les religions pour asseoir l'inviolabilité de leur identité.

Il n'y a d'accord conciliant que si l'on accepte de se retrouver ensemble sur le terrain de ce qui peut lier chaque religion prise en elle-même à l'universel tel que défini plus haut. Senghor voit dans l'accord conciliant le moyen de réaliser la véritable union c'est-à-dire celle qui se nourrit des différences. Dans l'accord conciliant, il voit l'application du précepte suivant : « assimiler et non être assimilé ».

L'histoire réelle des religions, leurs évolutions respectives, les thèses des courants rationalistes, les réformes entreprises ou avortées, offrent au monde d'aujourd'hui la possibilité de reconnaître aux valeurs spirituelles toute leur place dans la société, comme activité privée et comme activité de masse. Leur place donc, mais rien que leur place. Et ce serait là le point focal de toute recherche d'un accord conciliant dans le dialogue interreligieux.

Ici, en privilégiant la logique du sens au détriment de la logique de la vérité, il est possible de voir comment le dialogue interreligieux peut s'adosser aux deux principes : d'égalité et de réciprocité pour construire l'accord conciliant.

La logique du sens serait alors retour à leurs sources pour rendre les religions à leur vocation sociale initiale. D'où la possibilité de montrer que les principes d'égalité et de réciprocité constituent l'armature profonde du discours religieux à sa naissance et la voie par laquelle la coexistence pacifique et constructive de religions, de toutes les religions peut être pensée.

On sait que les morales religieuses ont souvent été critiquées. Et la perception ou l'image des religions révélées sous l'angle des déviations et des manquements notés au cours de l'histoire n'est pas pour arranger les choses. Les religions ont souvent été présentées par certains théoriciens (marxistes notamment) comme des idéologies au service des classes dominantes et des idéologies obscurantistes. Si tous les fondamentalismes liés à l'exercice du pouvoir leur donnent raison, on trouve cependant dans l'islam et le christianisme originel comme dans certaines de leurs figures plus ou moins récentes, l'expression d'une vocation à la fois universaliste et libératrice.

Le socialisme et certains aspects de la théologie chrétienne et de la théologie musulmane ont pour terrain commun la lutte contre l'aliénation. À leur origine, les religions révélées appellent à l'émergence d'une société nouvelle, d'un homme nouveau. Elles avaient une prédilection pour la défense des pauvres et des opprimés. La permanence de cette vocation et des prescriptions vouées à la libération de l'homme et de tous les hommes, correspondent aux valeurs spirituelles que dans leur dialogue, les religions peuvent tirer de leurs textes et de leurs traditions. Lutter contre l'aliénation sous toutes ses formes c'est lutter pour l'égalité et la réciprocité.

Mustapha el-Siba'ï, un réformateur de l'École du socialisme arabe, écrit dans un article intitulé « le Socialisme de l'islam », que celui-ci s'adresse à la « dignité de tous les citoyens et leurs intérêts » (cf. *Revue Orient* n° 20, 1961, p 178).

De même, dans l'histoire récente du christianisme et de l'islam, des doctrines explicitement engagées dans la lutte pour la libération, l'émancipation et le progrès ont vu le jour et acquis droit de cité dans certains États et même dans les interprétations des textes religieux.

Certains théoriciens musulmans ont par exemple mis en relief la compatibilité entre l'islam et les contre-pouvoirs, et voient dans l'*ijma* la souveraineté populaire opposable à celle des tenants d'un pouvoir autocratique soulignant l'importance et la valeur du pouvoir délibératif encore appelé *shura*.

Ces thèses montrent que la religion peut être un vecteur de démocratisation réelle et déjouer les stratégies de manipulation de symboles religieux pour asseoir plus ou moins durablement un ordre politique opposé au processus de démocratisation.

Qu'on songe par exemple à la stratégie déployée par l'Église catholique polonaise et bien d'autres Églises d'Europe de l'Est pour s'opposer et

s'affirmer, malgré leurs limites et les difficultés rencontrées sous l'ère communiste et même dans l'après communisme.

Qu'on songe également au rôle joué par les acteurs religieux en Amérique latine dans les luttes de libération et d'émancipation de leurs pays.

La condition essentielle pour que les stratégies des religions s'accordent entre elles sur un sens à donner à leur lutte contre l'aliénation et pour l'émancipation des peuples et des individus est celle-ci : ces stratégies doivent viser, tendre à *la création d'une cité démocratique*.

L'accord conciliant dont nous disions plus haut qu'il a pour armature l'égalité et la réciprocité appelle donc les religions dans leur dialogue à investir leurs symboles dont c'est la vocation originelle au service d'un projet démocratique d'émancipation ou de substitution.

Un tel énoncé ne doit pas cependant nous masquer les véritables difficultés qui menacent et peuvent entraver la mise en œuvre d'un tel projet. Les stratégies des acteurs religieux n'ont pas forcément le même agenda et la même base sociale que ceux des autres acteurs qui sont parties au même projet. Aussi, importe-t-il de ne pas éluder cette difficulté et les contradictions qui vont avec elles, notamment, la possibilité pour d'autres acteurs religieux de proposer et de promouvoir des contre modèles de cité. Sur ce point, la culture du dialogue prend tout son sens. Elle signifie admettre la différence d'opinions et de projets et permettre à tous les courants de pensée de s'exprimer : les laïques, les acteurs religieux attachés à l'esprit humaniste des religions auxquelles ils appartiennent, les incroyants et même les extrémistes. La culture du dialogue exige, pour avoir des chances de porter les fruits qu'elle attend, que la parole soit libre ou libérée.

Mais en même temps si le projet démocratique de substitution, le projet de création d'une cité démocratique reconnaît la libération de la parole comme une condition nécessaire, celle-ci n'est pas pour autant une condition suffisante.

La liberté pour chacun de penser autrement va de pair avec l'exigence de renoncer à la violence contre ceux qui pensent autrement.

L'on atteint ici un autre point fondamental de l'accord conciliant : lutter contre l'aliénation selon les principes de l'égalité et de la réciprocité suppose la désacralisation de la violence.

Quelles conséquences en résultent pour le dialogue ? D'abord, l'autonomie de la pratique du culte, en même temps que l'interprétation des symboles religieux à la fois pour l'autonomie de cette pratique et pour l'émancipation de tous les hommes et de tout l'Homme. Ensuite, cette autonomie de la pratique du culte pour être consolidée et durable, suppose que les acteurs religieux dans leur dialogue entre eux et avec les autres citoyens admettent la nécessité de débattre de la question suivante et de lui trouver une solution commune : comment déconnecter les questions temporelles des questions spirituelles ?

Dans certains États du monde occidental, la question semble avoir trouvé réponse dans une conception de la laïcité où la séparation de l'Église et de l'État est consacrée par la loi. Une interprétation étroite de la pensée islamique semble au contraire voir dans la religion fondée par Mohamed une opposition radicale à toute séparation entre obligation politique et obligation religieuse.

Une certaine conception de la laïcité a engendré dans certains pays d'Afrique en particulier, un certain éloignement du pratiquant chrétien vis-à-vis de la chose politique, à telle enseigne que les hauts responsables de l'Église africaine invitent de plus en plus leurs fidèles à s'engager en sachant faire la part entre ce qui revient à leur foi de chrétiens et ce qui revient au devoir de citoyen. Au contraire dans les pays musulmans, ou à majorité musulmane comme certains pays d'Afrique de l'Ouest, les empiétements entre la sphère religieuse et la sphère politique sont nombreux et sont justifiés par l'argument selon lequel d'après les préceptes de l'islam et la pratique du fondateur de l'Islam, le fidèle doit s'intéresser à la gestion de la Cité. Il y a là également des ambiguïtés à lever et les différents acteurs savent comment les lever.

Aussi, ne peut-on avancer dans cette problématique que si la séparation des questions temporelles et des questions spirituelles est fondée sur deux principes :

1. Elle ne saurait être une menace pour le libre choix et le libre exercice du culte ;
2. Elle admet la définition et l'existence d'un espace public régi par les principes d'égalité et de réciprocité.

Cet espace neutre, celui de la loi, est aussi celui qui accueille et garantit la libre discussion de toutes les questions relatives au vivre-ensemble.

Ainsi donc, l'accord conciliant dans le dialogue interreligieux n'est pas conçu dans ce propos comme pouvant régler des questions théologiques. Il y a certes dans les arguments développés ici et là par des Oulémas et des prêtres catholiques favorables à ce dialogue interreligieux, la prise en compte de tout ce que les religions révélées ont en commun : la transcendance et l'unicité de Dieu, les nombreuses similitudes dans les rôles, les appareils, l'architecture des espaces du culte, une histoire commune aux « gens du Livre » comme les appelle le Coran etc.

Ces traits de ressemblance ou de parenté entre ces religions révélées laissent cependant en suspens une autre question : la place que les religions non révélées doivent occuper dans ce dialogue.

Les questions de dogme étant des causes potentielles de rupture de dialogue, l'accord conciliant a pour base minimale dans ce domaine l'attachement et la référence de toutes les religions au sacré et au besoin de transcendance.

Aussi, en revient-on à cet autre « fonds commun » de ces religions, en tant qu'idéologies opposées à toutes les formes d'aliénation, œuvrant pour la libération spirituelle et matérielle de l'homme et de tous les hommes.

La séparation des questions spirituelles et des questions temporelles et l'acceptation d'un espace neutre, public, permet à chaque citoyen de vivre sa foi et de participer à l'édification d'une société démocratique dans le pluralisme des opinions, des idées religieuses et politiques, garanti par la loi, expression de l'égalité et de la réciprocité

Dans le fond et en définitive, l'accord conciliant, à la fois condition et finalité du dialogue interreligieux s'apparente à ce qu'Adam Mickiewicz, poète et philosophe polonais du XIX^e siècle préconisait. Soucieux de faire une synthèse du socialisme utopique, de la philosophie romantique et des sensibilités chrétiennes et juives dans une société polonaise profondément religieuse et caractérisée par la coexistence de tous ces courants, il donna à cette synthèse l'appellation de « transcendance horizontale ». Il voyait en celle-ci et à côté de la transcendance divine à laquelle adhèrent les adeptes des religions monothéistes par exemple, un consensus universel autour de quelques idéaux comme les droits de l'Homme, les droits des peuples. Et il invitait l'Église à s'engager dans l'œuvre de libération de l'Homme et des peuples. Si l'esprit de cette « transcendance horizontale » est placé au cœur du dialogue interreligieux celui-ci peut devenir réalité et symbole de volonté de transformation du monde, pour la démocratie, la justice et la solidarité.

BIBLIOGRAPHIE

- ARNALDEZ, R., *À la croisée des trois monothéismes*, Albin Michel, 1998.
- ARKOUN, *L'Islam et la laïcité*, Paris, PUF, 1990.
- AVERROES, *Discours décisif*, trad. Marc Geoffroy, Paris, Flammarion, 1996.
- AVICENNE, *Le Livre des Directives et remarques*, trad. A.-M. Goichon, Paris, Vrin, 1951.
- BADIE, B., « Démocratie et religion. Logiques culturelles et logiques d'action », in *Repenser la démocratie*, n° 129, *Revue internationale des sciences sociales*, p. 545.
- BOUVERESSE, J., *Le philosophe et le réel*, Hachette littératures, 1999, p. 12-225.
- BOUVERESSE, J., *Sur quelques conséquences indésirables du pragmatisme*, Lire Rorty. *Le pragmatisme et ses conséquences*. L'Éclat, 1992.
- CORBIN, H., *Histoire de la philosophie islamique*, Paris, Gallimard, coll. « Idées », 1964.
- DIAGNE, S. B., *Islam et la société ouverte, la fidélité et le mouvement dans la pensée de Mohammed Iqbal*, Paris, Maisonneuve et Larose, 2001.

- HUNGTINGTON, S., *Qui sommes-nous ? Identité nationale et choc des cultures*, Paris, Odile Jacob, 2004.
- KANE, A. E., *Influences culturelles dans les rapports Maroc-Sénégal*. Publications de l'Institut des études africaines, université Mohamed-V, Rabat, série conférences, 6.
- KANE, A. E., *Islam et croyances animistes en Afrique de l'Ouest et au Sénégal*, in *Rencontre des traditions religieuses de l'Afrique avec le christianisme, l'islam et la laïcité*, Paris-Unesco, 15 janvier 2008. P. 105-123.
- LOCKE, J., *Lettre sur la tolérance*, texte en latin, trad. et intro. par Raymond Polin, 2^e édition, PUF, coll. « Quadrige », 1999.
- LEIBNITZ, *Discours sur la théologie des Chinois plus quelques écrits sur la question religieuse*, présentés, traduits et annotés par Christine Frémont, L'Herne, coll. « Bibliothèque des mythes et des religions », Paris, 1987.
- MSLOWSKI, M., *Les chrétiens avec ou sans Dieu et l'État laïque en Pologne*, in « La laïcité une question au Présent », Jean Birnbaum et Frédéric Viguiier (dirs.), éd. Cécile Defaut, 2006, p. 197-216.
- PUTMAN, H. *Raison, Vérité et histoire*, Paris, Minuit, 1984.
- RORTY, R., *Objectivisme, relativisme et vérité*, PUF, coll. L'interrogation philosophique, 1994.
- RORTY, R., *L'homme spéculaire*, Le Seuil, coll. « L'Ordre philosophique », 1990.
- SENGHOR, L. S., *Liberté 3*, Seuil, 1977
- SENGHOR, L. S., *La poésie de l'action*, Stock, 1980.
- ZAHAN, D., *Religion, spiritualité et pensée africaine*, Payot, 1970.

L'ÉTAT ET LA RUE DIALOGUENT AVEC LE FEU

ENTRE SOUBRESAUT CONJONCTUREL ET NAISSANCE D'UN MOUVEMENT SOCIAL RADICAL

Thomas ATENGA

Chercheur au Centre d'études des mondes africains (CEMAF), université Paris-I

Présentation de la recherche

Après le putsch avorté du 6 avril 1984 et les villes mortes des années de braise (1991-1992), le Cameroun a vécu du 25 au 28 février 2008, des scènes de violences qualifiées indifféremment d'émeutes, de guerre civile par les populations, les politiques et le monde économique local. Parti d'une grève du syndicat des *taximen* qui entendaient protester contre l'augmentation du prix du carburant ayant franchi la barre symbolique de 600 francs CFA²⁸⁰, le mouvement s'est transformé en « combat contre la vie chère ». Il a dégénéré en règlement de compte contre l'État et son incapacité à relever le pouvoir d'achat des fonctionnaires²⁸¹, à garantir le respect des prix des denrées de première nécessité. Magasins, boutiques ont été pillés ; kiosques représentant les multinationales des paris hippiques et de la téléphonie mobile saccagés ; des mairies, des postes de gendarmerie ou des commissariats incendiés. Et, 70 morts au bilan officiel²⁸². Le présent travail revient sur cet épisode singulier de la vie de ce pays où le consensus sur la paix avait fini par créer un ethos de la résignation collective (Pommerolle, 2008). Il montre que le mouvement de février 2008 oscille entre une simple violence séquentielle rendue inéluctable pour desserrer l'étau de l'envolée des prix (I), et la naissance d'un front social

²⁸⁰ 655 francs CFA valent 1 euro. La parité est fixe.

²⁸¹ Leurs salaires ont été diminués de près de 70 % après la dévaluation du franc CFA de janvier 1994.

²⁸² La section camerounaise de l'Action catholique pour l'abolition de la torture parle de plus de 200 morts rien que dans la ville de Douala. D'après le vice-premier ministre chargé de la Justice, 1 671 personnes ont été arrêtées en flagrant d'élite de vandalisme durant les émeutes.

radical dans ses formes d'expression. Front qui travaille cette société en profondeur, porté par des jeunes qui n'ont plus rien à perdre. Le tout sur fond de décomposition du champ politique où le Président de la république vient de s'octroyer le pouvoir à vie par le jeu d'une révision constitutionnelle qui lui garantit aussi désormais l'immunité absolue (II), sifflant de fait la fin du processus de démocratisation initié en 1990, et la fin du dialogue que charriait cette initiative. Les entretiens²⁸³ qui sont repris ici ont été réalisés au cours de deux terrains effectués dans le cadre du projet « Causes africaines » financé par l'ANR. La première mission s'est déroulée du 16 novembre au 19 décembre 2007. La seconde, du 17 mars au 19 mai 2008. Ces entretiens avant et après les violences permettent d'affirmer que l'inflation galopante et la restauration des segments autoritaires et monarchiques du régime en place contraignent les cadets sociaux à faire le choix public de la violence comme langage, dialogue, ressource transactionnelle dans un champ social et politique fragmenté, extraverti, mais ordonnancé par le culte de l'argent. C'est l'idée centrale de cette recherche.

Introduction

Des adolescents sommés par des militaires armés de ramasser à main nue des pneus incandescents sur les chaussées, transformant leurs bras en moignons ; des policiers désarmés et déshabillés dans les rues de Douala, toutes ces images passant en boucle à la télévision. Des familles restées enfermées pendant la durée des violences, sans eau, parfois sans électricité, sans quoi se nourrir. Et, pour couronner le tout, le président de la république qui traite « d'apprentis sorciers²⁸⁴ » les émeutiers et ceux qui sont censés tirer les ficelles dans l'ombre. Des paroles jugées déconnectées de la réalité, mais qui ont eu pour effet de souffler sur les braises que les appels au calme des églises et de certains partis politiques essayaient d'éteindre. Chaque jour d'insurrection coûtant en moyenne 2 milliards de francs CFA de pertes rien qu'au port de Douala resté bloqué²⁸⁵.

Cette fin février 2008 est le prolongement de l'année 2007 qui a vu Abong-Mbang, Kumba, Yoko et un certain nombre de localités y compris rurales s'embraser pour des raisons aussi diverses que les coupures fréquentes d'électricité, les abus de pouvoir d'un sous-préfet, les exactions répétées de gendarmes ou des forces de l'ordre, l'insécurité, etc. Aux frontières, les tensions sont vives avec la République centrafricaine et le Tchad au sujet des coupeurs

²⁸³ Pour des raisons de sécurité des personnes interviewées, seules leurs initiales ont été conservées.

²⁸⁴ Allocution télévisée du 27 février 2008.

²⁸⁵ Le coût total de ces violences étant estimé à 38 milliards de francs CFA par le Groupement des industriels du Cameroun (Gicam), et le Syndicat des industriels du Cameroun (Syndustricam) les deux associations les plus représentatives des opérateurs économiques au Cameroun.

de route et des Zakawas²⁸⁶. Avec la Guinée-équatoriale au sujet du patrimoine forestier de la bordure, ainsi qu'au sujet des mauvais traitements infligés aux Camerounais en quête de fortune vers ce nouvel Eldorado²⁸⁷. Avec le grand voisin nigérian²⁸⁸ sur la rétrocession définitive de la presqu'île de Bakassi que la Cour internationale de justice a reconnue camerounaise après des escarmouches discontinues entre les armées des deux pays et une longue bataille juridique et diplomatique.

Sur la bonne gouvernance et la lutte contre l'impunité et la corruption, « l'opération Épervier » a été lancée. Le pays vit au rythme des arrestations d'anciens ministres et de directeurs de sociétés d'État accusés de détournement de deniers publics se chiffrant en milliards de francs CFA²⁸⁹. Journaux, radios et télévisions étalent ces montants qui donnent le vertige dans une société où le sous-emploi des jeunes de moins de trente ans²⁹⁰ atteint les 76 % ; où l'accès aux soins de santé primaire et à l'éducation est aujourd'hui pour les familles, un défi herculéen.

Ce climat social et économique plus que délétère est aggravé par les tractations liées à la révision constitutionnelle. Au pouvoir depuis le 6 novembre 1982, Paul Biya veut faire sauter le verrou de la limitation des mandats afin de se représenter au-delà de 2011. Radios et télévisions donnant la parole à ceux qui s'opposent à cette démarche sont fermées. Certaines figures du monde artistique local s'étant prononcées ouvertement contre ce tripotage sont menacées, mises aux arrêts.

La situation est donc tendue, et la grève des *taximen* ne fait que servir de détonateur. La soudaineté des émeutes, la multiplication des foyers de violence, l'atrocité des scènes, les pillages sont, toutes proportions gardées, sans rappeler les derniers jours du maréchal Mobutu. La « génération Biya²⁹¹ » lui présente la facture de « son incurie, de ses abjections, lui renvoie cette image de lui-même » (Eboussi, 1997 : 336) qu'il ne veut pas voir. De tout ce qui précède, et avec les limites qu'impose l'analyse d'un événement chaud, ce travail n'est pas une sociologie du changement social au sens où l'entend Trémoulinas (2006 : 7) à savoir « rupture brutale » secouant un pays, ou caractérisant une époque. Ce

²⁸⁶ Nom donné aux rebelles Tchadiens du Sud qui opèrent aussi dans la prise d'otages à la fois pour rançonner les familles, mais aussi pour s'en servir comme boucliers humains en cas d'affrontements avec l'armée régulière. Les otages sont souvent des Tchadiens, des Centrafricains, des Camerounais. Voir le quotidien *Mutations* du 15 juin 2005.

²⁸⁷ *Mutations* du 6 avril 2005.

²⁸⁸ Voir *Le Messager* des 12 et 13 décembre 2007.

²⁸⁹ Le numéro 52 du mensuel *Les Cahiers de Mutations* consacré aux affaires non classées parle de plus de 1 000 milliards de F CFA. *Les Cahiers de Mutations* sont une publication de South Media corporation qui édite le quotidien *Mutations*, un des journaux les plus lus au Cameroun.

²⁹⁰ Ils forment près de 60 % de la population.

²⁹¹ Allusion à la jeunesse des émeutiers que le pouvoir lui-même a reconnue comme étant des collégiens et lycéens manipulés par des partis politiques et des personnes assoiffées de pouvoir.

n'est pas non plus une sociologie d'un mouvement social selon l'acception de Neveu (2005 : 5) c'est-à-dire « ensemble de formes de protestations » qui supposent une action concertée en faveur d'une cause, un projet volontaire d'agir ensemble, une organisation avec des acteurs actifs ou passifs des figures dominantes, des héros qui l'incarnent et l'orientent, etc. Les émeutes de février ne relevaient pas d'un « agir ensemble intentionnel » (Neveu, 2005 : 9), mais s'inscrivaient dans le registre d'une simple revendication. Elles sont à lire comme l'expression d'un désir de dialogue interne, un dialogue porté par une redistribution juste et équitable des fruits du travail commun.

1. Un mouvement improvisé porté par des jeunes qui n'ont plus rien à perdre

Au-delà des ressorts internes qui l'ont déclenché, ces émeutes se rapprochent de ce que Gramsci nomme un mouvement de conjoncture par opposition à un mouvement organique. Un mouvement de conjoncture se présente de manière occasionnelle, dans l'impréparation. Ses effets sur l'ensemble du système sont souvent résiduels, voire sans conséquences sur le contrat social et les rapports ou les (dés) équilibres de forces sur lesquels il repose. Ses déclinaisons même violentes peuvent être des expressions de la connivence avec un régime, fut-il néo-autoritaire. Car ce qui est contesté ce ne sont pas ses fondements idéologiques, ces conservatismes structurels inégalitaires, mais ses défaillances dans sa vocation à faire des valeurs refuges que sont ici la bière, le football, etc., des biens communs, des déterminants fédérateurs du dialogue social, du dialogue interne.

Au sens économique, un bien commun est indivisible et non exclusif. C'est-à-dire qu'il doit être disponible pour tous en quantité suffisante et à un prix accessible. De sorte que sa consommation par une personne est non rivale de celle des autres. Ne diminue pas la quantité disponible pour les autres consommateurs. Le coût marginal engendré par l'utilisateur supplémentaire étant nul, le rationnement (par le prix ou tout autre moyen) n'est dès lors pas justifié. Dans l'improvisation qui l'a caractérisée, la petite « guerre civile » camerounaise qui se voulait un langage a été un langage non perlocutoire, non-performatif pour employer des catégories austiniennes (1983). Un acte de langage performatif est celui qui allie à la force du dire, celle du faire. Un faire qui lui-même a une puissance (trans)formante de la société. À défaut, il est improductif et peut régénérer le statut quo ante. Toute crise, toute violence est révélatrice d'un dysfonctionnement micro ou macro-social, mais elle n'est pas toujours porteuse de changement. Hors le dialogue porte en lui-même le changement des comportements, y compris sur les marges.

Les émeutes de février ont été un moment populaire d'expression politique d'un mécontentement qui ne visait pas à saper un ordre avec lequel on avait

appris à vivre, mais plutôt un message des sans pouvoirs à l'endroit de l'establishment sur le seuil d'oppression à ne pas dépasser [Legendre, 1974]. Dans cette société paupérisée mais fascinée par le *bling-bling*, cette perspective n'est pas un jugement qualitatif de ces événements tragiques. Elle rentre dans ce que Richard Hoggart (2004 : 183) appelle la culture du pauvre. Une culture où le dialogue repose sur la connivence-défiance. C'est une posture où les politiciens « suscitent toujours le scepticisme et l'ironie ». Les émeutes dites émeutes de la faim au Cameroun et qui ont sonné le coup d'envoi de ces manifestations en Afrique subsaharienne sont une ironie de l'histoire dans ce pays où la transition n'a pas eu lieu (Mehler, 1997 : 95) et où « la révolution » semblait se dérouler de manière passive (Sindjoun, 1999). Une ironie qui « traduit le refus de se laisser avoir et le besoin de se remonter le moral » (Hoggart, 2004 : 183) face aux difficultés qu'impose l'économie de consommation (im)mondialisée. Sauf que, note toujours Hoggart (2004 : 183), cette connivence ironique rend les pauvres « réalistes et pleins de sang-froid en période de crise ; mais lorsque ces qualités ne sont pas équilibrées, elles deviennent vite des limitations ».

En dépit des débordements des pilleurs, des loubards, de l'armée, on peut dire que les émeutiers ont gardé leur sang-froid. Ils ont su jusqu'où ne pas aller trop loin sans compromettre leur propre survie et mettre en péril l'alliance hégémonique qui maintient debout ce pays où tensions, frustrations, rivalités humectent les relations entre les 230 ethnies qui le forment. Ces émeutes se comprennent comme historicité singulière, aventure dialogique et dialectique ambiguë qui ressort éloquemment dans les propos suivants :

« On ne savait pas que ça allait durer. On ne savait pas que les gens allaient récupérer la grève. C'était juste une façon de dire au gouvernement qu'on n'en pouvait plus. Avec les différentes taxes et le prix du carburant, faire le taxi ne servait plus à rien²⁹² ».

Entre la satisfaction de porter une estocade au régime qui ne goûte que très peu à la fronde populaire et la peur de perdre son gagne-pain si la situation venait à perdurer dans cette économie qui peine à sortir de son désarroi (Courade, 2000), les populations vivant des petits métiers ne savaient plus quelle conduite adopter.

Des tensions déjà vives²⁹³ entre chauffeurs de taxis et « benskineurs²⁹⁴ » qui regrettaient que tout se soit arrêté aussi vite sont montées d'un cran. Car,

²⁹² Entretien avec un des vice-présidents du syndicat des transporteurs urbains du Cameroun, section du Wouri, Douala, le 25 mars 2008.

²⁹³ D'après le Syndicat national des propriétaires et conducteurs des mototaxis du Cameroun (Synapmotac), on dénombre rien que dans la ville de Douala, 30 000 mototaxis. Plus de 18 000 conduiraient sans permis et sans assurance. La délégation provinciale des Transports parle, elle, de 150 000 mototaxis rien qu'à Douala. Du fait des tarifs bas qu'ils pratiquent et de la mobilité qui est la leur dans une ville où les rues sont dans un piteux état, les *taximen* qui estiment avoir plus de charges fiscales vivent mal cette concurrence qu'ils qualifient de déloyale. Certains thuriféraires du régime ont qualifié les émeutes de février d'émeutes des mototaxis, véritable

toujours dans ce registre de la connivence-défiante teintée d'ironie, nombreux sont ceux qui voulaient en découdre avec les forces de l'ordre. « Si nous avions des armes, on allait tester un peu l'armée là. La grève est vite finie parce qu'on n'était pas armé. La prochaine fois, on va se préparer et on va voir qui va gagner », résume par exemple O. G.²⁹⁵.

Même son de cloche à Yaoundé pourtant réputée pondérée et inféodée au pouvoir. Les « benskinéurs », confinés dans les quartiers périphériques par l'édile de la capitale, et frustrés de ne pouvoir disposer de la même liberté qu'à Douala ont particulièrement exprimé leur colère, aidant les casseurs dans leur mobilité et en leur portant l'eau, le pain et la sardine, pour reprendre les mots du Ministre de l'Administration territoriale faisant le bilan de ces événements. « La grève va recommencer un jour. Et là, on va montrer qu'on doit nous respecter aussi. Si les gars de Douala nous avaient donné l'information avant, on allait se préparer autrement. C'est à la télé qu'on a vu qu'il faisait quelque chose de sérieux. Pour la première fois, on a vu que même les gens de l'armée avaient un peu peur de ce qui se passait », explique A. M.²⁹⁶, un « benskinéur », qui dit être titulaire d'une licence de droit public, mais est réduit à conduire une mototaxi pour survivre et s'occuper de sa compagne et de leur fille. Il déclare aussi être membre du Syndicat national des propriétaires et conducteurs de mototaxis du Cameroun (Synapmotac), antenne de Yaoundé. Il affirme avoir pillé et saccagé des kiosques du Pari mutuel urbain du Cameroun (PMUC) et des boutiques-relais des deux plus grands opérateurs de la téléphonie mobile au Cameroun.

« J'ai cassé parce qu'on était en groupe. On voulait d'abord voler des téléphones pour nous-mêmes et pour vendre et avoir de l'argent²⁹⁷ ».

J. A., un de ses camarades poursuit :

« [...] on cassait aussi parce que la vie est chère à cause de tous ces nouveaux produits. Maintenant, quand tu ne peux pas offrir un téléphone à une fille, elle ne te regarde même pas. Quand tu lui donnes le téléphone, il faut encore que tu lui mettes le crédit²⁹⁸ ».

Des propos qui traduisent les paradoxes des jeunes consommateurs camerounais désargentés, mais fascinés par ces objets de la modernité pour lesquels ils sont prêts à tout pour en disposer. B. E. qui s'est essayé à presque tous les petits métiers avant d'intégrer le filon du benskin explique, lui, que « les

armée que l'État ne contrôle plus. En négociant rapidement avec les *taximen* pour les amener à se désolidariser des « benskinéurs », le gouvernement a bien instrumentalisé ces rivalités entre les deux communautés de transporteurs.

²⁹⁴ Appellation locale des conducteurs de mototaxis.

²⁹⁵ Au cours d'un entretien avec un groupe de « benskinéurs » au lieu dit Bijou Makepe Douala, le 30 mars 2008.

²⁹⁶ Entretien avec un groupe de « benskinéurs » au lieu dit Carrefour Essomba à Yaoundé 4^e arrondissement, le 4 avril 2008.

²⁹⁷ *Idem.*

²⁹⁸ *Idem.*

pillages et les casses se sont vite arrêtés parce qu'il n'y avait personne pour donner des consignes et parce qu'il n'y avait pas toujours d'accord sur ce qu'il fallait faire. En plus, parce que les militaires commençaient à devenir dangereux²⁹⁹ ».

J. A.³⁰⁰ qui déclare avoir arrêté ses études secondaires en classe de 1^{re} et conduit sans permis, sans assurance et n'être affilié à aucun syndicat ajoute :

« [...] ce sont les gens d'une certaine ethnie qui militent dans ces choses. Nous, on n'est pas contre le président. On voulait seulement qu'il sache que le dehors est très dur pour les jeunes. Qu'il faut qu'il pense à nous ».

Au Cameroun, en temps de paix comme en période de tensions, tous les événements sont lus à l'aune des rivalités ethniques. Les propos de J. A. l'illustrent encore. Il faut aussi souligner qu'à l'instar de nombre de « benskineurs », il n'a accepté de parler que devant ces collègues. Parce que, en groupe, même affiliés à des syndicats différents ou non, même avec des opinions différentes sur le régime en place, ils se sentent en sécurité. Et parce que, « avec le gouvernement qui veut se venger, on ne sait pas qui est qui ici dehors. En groupe même si c'est qui, on peut répondre³⁰¹ ». C'est cette impression d'être en sécurité en groupe qui explique l'usage du « on » qui n'est pas ici un simple pronom impersonnel, mais une locution exprimant le sentiment d'appartenance à une micro corporation qui a conscience de remplir une mission de service public du transport, mais se sait aussi sur la sellette du fait de l'anarchie qui règne dans ce secteur. À Douala ou à Yaoundé, l'emploi du « on » par les « benskineurs » sonne aussi le ralliement, la mobilisation de ce groupe stigmatisé, et sûr de sa capacité de nuisance.

De ces propos et bien d'autres, l'idée que tout s'est rapidement emballé sans concertation ni préparation domine. Ce qui peut expliquer que des divergences dont le pouvoir a su tirer profit sont aussitôt apparues entre les manifestants partisans de l'affrontement jusqu'au bout et ceux qui estimaient que la grève, les pillages, les violences n'étaient qu'un avertissement, avant la rupture définitive du dialogue. À regarder de près, la semaine d'émeute a constitué ce qu'on peut nommer avec James C. Scott (1986, 1990), une arme du faible. Une arme momentanée. C'est-à-dire une forme de résistance qui révèle une infra-politique qui se pose de manière visible et audible dans le champ social. Par infra-politique, il faut entendre la plupart des actions entreprises par les individus pour diminuer leur degré d'oppression. C'est-à-dire, ces comportements politiques fragmentaires (Scott, 2006) et non organisés, mais qui sont autant de modalités de communication avec les dominants. Car ne fait sens dans ce régime qui ne vit plus que pour le maintien au pouvoir du président, qu'une

²⁹⁹ *Idem.*

³⁰⁰ Entretien avec un groupe de « benskineurs » au lieu dit Rond point Express au quartier Biyem-Assi, Yaoundé 6^e le 2 avril 2008.

³⁰¹ *Idem.*

action politique qui sort de sa passivité pour s'exprimer bruyamment dans la rue même de manière conjoncturelle.

Au Cameroun, depuis la décolonisation sanglante, les modes populaires d'action politique n'empruntent plus toujours les sentiers de la contestation violente. Du coup, même initiées sans plan d'action concerté, les émeutes de février 2008 portées par des milliers de jeunes ont été l'expression d'un choix tactique de situation tendant à faire passer un message au pouvoir en place.

Avant le printemps des libertés qui a soufflé sur l'Afrique et le Cameroun à partir des années quatre-vingt-dix, l'unanimité était présenté comme seul garant de l'ordre, de l'équilibre d'une société, selon le slogan « un seul chef, un seul parti, un seul peuple », scandé lors des manifestations à la gloire des « pères de la nation ». Les logiques de pouvoir empruntaient très souvent aux registres propres au fonctionnement de la famille, le président de la république, chef du parti unique était le chef d'une famille étendue unie par les liens de sang. Dans cette symbolique familiale, selon le rang dans la fratrie, les rôles n'étaient pas les mêmes. À défaut d'être soumis, les cadets devaient obéissance et respect aux aînés. Même quand ils n'étaient pas d'accord avec eux, ils ne devaient pas le faire savoir ouvertement. Dans l'ordre social découlant de cette idéologie de l'aînesse, l'obéissance et le respect étaient des vertus qui en retour méritaient que l'État consente de lourds sacrifices pour ses enfants (Mbembe, 1985). En retour, ces rentiers de la nation lui devaient gratitude, allégeance.

À partir de 1990, les jeunes subvertissent ce pacte moral qui faisait d'eux les fers de lance, les gardiens de la sécurité de la patrie. Ils descendent dans la rue avec pour cri de ralliement, « *Biya must go* ». Ils prennent conscience qu'ils sont des citoyens qui « possèdent des droits individuels indépendants de toute autorité sociale ou politique, et toute autorité qui viole ces droits devient illégitime » [Benjamin, 1980]. Le divorce est consommé entre le régime et sa jeunesse, le dialogue est rompu. Les lancements à fort soutien logistique de la *President Biya youth* (Presby) et de la Jeunesse active pour Chantal Biya (Jachabi) n'ont pas pu conduire à la réconciliation. Les files interminables devant les consulats des pays occidentaux, les centaines de jeunes qui se perdent dans les déserts marocains, libyens pour tenter de gagner des cieux cléments ; ceux qui prennent les chemins des pays voisins sont autant de signes que la fracture reste ouverte. La demande sociale de cette jeunesse tournée vers l'extérieur par la magie du câble, du satellite, des technologies de l'information et de la communication est en croissance exponentielle. Elle exige plus de formations, d'emplois, de libertés individuelles, religieuse, d'opinion, d'accession à la propriété, de garanti contre tout arbitraire, seuls critères de légitimité politique. Car, « aucune autorité ne peut porter atteinte à ses droits, sans déchirer son propre titre » [Benjamin, 1980]. Les émeutes de la faim au Cameroun ont rappelé le pouvoir à cette trivialité du dialogue social, source et fin ultime de toute politique.

C'est la principale leçon de ces événements où de nombreux débordements ont été observés. Les dérapages auraient été plus importants encore si certains n'avaient pas reconnu parmi les émeutiers, leur propre progéniture, des cousins, des neveux, des enfants de voisins, etc. Les témoignages recueillis auprès des policiers et militaires ayant participé à la répression ou au retour au calme selon la terminologie officielle sont formels. Le bilan humain aurait été plus lourd si les soldats s'étaient contentés d'appliquer les consignes. « Pendant ces journées noires, c'était difficile pour moi de travailler au quartier où j'ai grandi. Certaines personnes qui me reconnaissaient me demandaient de comprendre les problèmes de ces jeunes qui étaient aussi mes petits frères. À part des réprimandes ou des admonestations, je ne pouvais rien faire. J'étais vraiment impuissant », confie un adjudant-chef de gendarmerie d'une quarantaine d'année qui officiait au quartier Obili à Yaoundé 3^e. Les cellules de certains commissariats se sont d'ailleurs vite désemples parce que les détenus étaient très tôt identifiés par un voisin policier qui acceptait de fermer les yeux. L'extrême jeunesse des émeutiers auxquels se sont mêlés des casseurs professionnels a décontenancé y compris le Prince qui dans sa « grande magnanimité » a décidé de gracier ceux qui étaient encore en prison avec ou sans jugement. Il leur a pardonné leur délinquance politique passagère.

Car au Cameroun, remettre en cause l'ordre des choses, toute tentative d'y échapper est subversion. Toute critique, toute affirmation de la diversité, est conflit. Les jeunes sont perçus comme une catégorie sensible à tout ce qui peut déstabiliser l'État, ouverts qu'ils sont aux idéologies importées qui les rendent manipulables. Ils sont un danger potentiel dont peuvent se servir des puissances extérieures voulant attenter à la sécurité intérieure. C'est d'ailleurs la version de ces événements que les autorités n'ont cessé de déverser à la radio et la télévision d'État, accusant le principal parti d'opposition de s'être allié à des agents extérieurs pour prendre par la loi de la rue, ce que les urnes ne leur ont jamais donné : le pouvoir³⁰².

Pourtant, les jeunes émeutiers qui s'emparent de la rue sont des produits de la société camerounaise. Ils ne veulent plus en être exclus. Ils battent le pavé pour essayer de prendre leur revanche. Pendant les émeutes, être dans la rue c'était rentrer en possession d'un pouvoir, détenir pour un instant, quelques jours, un peu de pouvoir. Un pouvoir outrecuidant, désinvolte, outrancier, iconoclaste exprimant une rupture générationnelle entre la minorité de septuagénaires aux commandes, et les moins de trente ans, la majorité de la population socialement déclassée, mal formée et condamnée à « la débrouille ». Quelques-uns ont flirté avec le parti au pouvoir, d'autres sont issus des mouvements de contestation estudiantine. Ils ont tous en commun d'être les victimes des échecs des politiques de jeunesse initiées depuis les indépendances, jusqu'à la saga des

³⁰² Le *Social democratic front* (SDF), puisque c'est de lui qu'il s'agit, a porté plainte contre certains ministres qui l'accusaient nommément. Les affaires sont pendantes.

partis uniques en passant par la démocratisation manquée qui en faisaient l'avenir de la nation, etc. Le fait d'être au chômage ou réduit aux métiers de la survie et descendre dans la rue en février, s'était confirmer qu'on s'était affranchi de la tutelle de l'État, qu'on ne lui devait plus rien, mais plutôt qu'on lui demandait des comptes.

2. Un autoritarisme ambivalent et en décomposition

Le 26 mars 2008, quelques semaines après les émeutes, dans l'indifférence, et dans le calme le plus absolu, l'Assemblée nationale a nuitamment procédé à un nouveau toilettage de l'article 6 (2) de la Constitution du 18 janvier 1996 qui disposait que « Le président de la république est élu pour un mandat de sept ans renouvelable une fois ». Désormais il est « [...] élu pour un mandat de sept ans ». Autant de fois qu'il le désire. En 1996, afin de passer de cinq ans de mandat illimité à deux mandats de sept ans, les députés de son parti avaient présenté la révision d'alors comme un signe de modernisation de la démocratie camerounaise. La même rhétorique a de nouveau été servie. Une démocratie moderne ne s'accommode pas de la limitation des mandats. La démocratie repose sur la volonté du peuple. Or, le peuple ne veut pas de la limitation des mandats. La révision s'est donc faite. Paul Biya qui devait entamer en 2011 ce qui était censé être son dernier mandat est certain de rester à vie au pouvoir. L'état d'émiettement de l'opposition, son manque de moyens, son inorganisation lui ouvre du reste un boulevard qu'il entend emprunter avant 2011 puisqu'on parle déjà d'élection anticipée. En 2011, le président camerounais aura 78 ans s'il devait attendre cette échéance, il redoute que la campagne, même mièvre, ne se fasse sur l'âge du capitaine. Il faut par conséquent prendre les éventuels adversaires et détracteurs de cours. Les retards accusés dans la mise en œuvre d'un organe indépendant d'élections sont autant de signes que le régime affine sa stratégie en comptant sur la mainmise qu'il a sur l'administration territoriale qui après 1992, lui a toujours assuré des scores fleuves aux différents scrutins qui se sont succédés.

S'il demeure maître du jeu politique et du temps électoral, c'est parce que le Président camerounais est la clé de voûte d'un régime où « la parenthèse autoritaire ne s'est jamais refermée » (Camau et Geisser, 2003 : 17), Une parenthèse « sans cesse reconduite par l'alternance de phases d'ouverture et de repli, de contestation et de répression » (*idem* : 17). L'autoritarisme est le disque dur de ce régime qui se reconfigure dans ses assises et ses modalités d'organisation et de fonctionnement au rythme des mutations sociales. L'appareil étatique supposé prendre en charge la jeunesse ne vit plus que pour le maintien au pouvoir du chef président. Contrairement à ce qui s'aperçoit à première vue, c'est un régime qui se caractérise par sa tendance à surveiller

l'expression du pluralisme. Il la cantonne dans des espaces sous contrôle où la logique des réseaux informels prévaut sur celle des institutions. Les droits et libertés se vivent de manière restrictive donnant naissance à une citoyenneté déficiente qui se confine à la sphère domestique (églises, football, drogues, bière, etc.), et identifie la sphère publique à l'arbitraire, la répression, la corruption. Les citoyens sont mobilisés suivant les canaux exclusifs qui les contraignent et condamnent au suivisme. Ou alors ils sont incités à l'apathie politique.

C'est un autoritarisme en décomposition, mais qui a su routiniser la surveillance des hommes, de leurs mouvements, de leurs biens. Roland Marchal (1991 : 42) note que la surveillance ne doit pas être prise dans le sens étroit d'espionnage. Elle n'a aucune connotation particulière et revêt une double signification :

« [...] l'accumulation d'informations codées pouvant être utilisées pour administrer les activités des individus sur lesquels elles sont rassemblées ; la supervision directe des activités de personnes par d'autres en position d'autorité ».

Ce que Bayart (1985, 1989) nomme une alliance hégémonique et Bourmaud (1997 : 74-75) décrit comme un système où « les institutions politiques se resserrent autour de la personne du président qui concentre entre ses mains l'essentiel des ressources politico-administratives. Les contre-pouvoirs sont vidés de leur substance tandis que le chef- président se fait l'incarnation du pouvoir personnel ».

Le régime camerounais appelé à gérer la période post-émeute est donc un régime mobutisé où domine la conception maximaliste du Parti-État qui n'arrive plus à assimiler les différents segments de l'élite et où l'appareil de redistribution est en panne. Parlant de cette violence totale qui investit tout l'être du citoyen, Bayart (1989 : 300) écrit :

« [...] l'espace de l'État est fabriqué par le biais de la coercition, dont les autorités postcoloniales ne sont pas plus avares que leurs prédécesseurs. La domination s'exerce sans ambages, d'autant qu'elle se trouve précisément facilitée par toutes les innovations technologiques ».

La panoplie mobilisée pour tenter de ramener le calme est digne d'une armée d'occupation : lourds travaux sous prétexte d'investissement humain ; rafles et autres ratissages sur les principaux axes routiers et le chemin de fer à fin de vérification fiscale, mais surtout de recherche des émeutiers et de leurs pseudos complices venus de l'extérieur. Des mois après ces événements, la présence des militaires autour des grandes agglomérations est perceptible. Dans cette logique du tout répressif et pour prévenir toute répétition, l'État a même lancé le recrutement d'un commando de 1 000 éléments destinés à venir grossir la brigade d'intervention rapide (Bir)³⁰³.

³⁰³ Cf. le quotidien gouvernemental, *Cameroon-Tribune* du 4 avril 2008.

À Yaoundé et Douala, certains médias voient dans la lutte contre les encombrements et les déguerpissements *manu militari* des quartiers insalubres qui ont cours actuellement, une réponse politique, plutôt qu'une opération d'assainissement urbain. Depuis la fin des émeutes et la reprise en main de la rue par l'armée, bastonnades, flagellations sont le lot quotidien d'une certaine frange de la population. De nombreux émeutiers supposés, arrêtés puis graciés, demandent aujourd'hui réparation à l'État pour avoir été torturés durant leur détention. La délation a repris de plus belle, les renseignements généraux recrutent discrètement. Les mouchards sont de retour. L'appareil bureaucratique est redevenu une machine à chantage où les suspensions de salaires se multiplient suite à des dénonciations. Par sa riposte et les réponses sécuritaires qu'il tente d'apporter à ces émeutes, le pouvoir en place essaye d'annihiler toute velléité de recommencer, de transformer ces moments en résistance réelle, il essaye de les reléguer dans les coulisses d'où ils n'auraient jamais dû sortir.

La contre-offensive symbolique, logistique et matérielle de l'État fait partie d'un même ensemble de pratiques interdépendantes de reprise en main de la situation. La relation entre les élites dominantes et les subalternes ressemble à une lutte matérielle dans laquelle les deux parties cherchent inlassablement à trouver leurs faiblesses et à exploiter leurs petits avantages. La résistance publique a donc été vaincue. L'insoumission est redevenue infra-politique, c'est-à-dire dans la discrétion, sans réels buts stratégiques. Elle s'est, dans la routine et la tyrannie du quotidien, réinstallée en version cachée qui s'oppose à l'ensemble des interactions ouvertes entre subalternes et dominés. Les discours et pratiques qui font la politique en coulisse, sont de nouveau la norme. Ces mobilisations par le bas, transcripts cachés ne sont pas néanmoins devenues des postures politiques creuses. Ce sont des dérobades ambivalentes. C'est-à-dire ces tranches de vie où « rêver de libération et de vengeance peut contribuer à préserver la domination en dissipant les énergies collectives... » (Moore, 1978 : 156). La colère est de nouveau drainée vers des zones sans valeur.

À défaut de conclure l'analyse de ces violences chaudes et qui n'ont pas encore livré toute leur vérité, des leçons provisoires peuvent être tirées. Un exercice d'introspection collective sans lequel la société camerounaise va au-devant de temps troubles dont les émeutes de février n'ont été que des signes avant-coureurs.

À l'observation, tout se passe comme si les dominants et le pouvoir en place n'avaient pas pris conscience que le pays se transforme de manière fulgurante. Dans les vingt prochaines années, sa population va presque doubler. Plus de la moitié habite désormais les villes qui s'urbanisent à un rythme accéléré. Toutes les politiques agricoles, de l'éducation, de l'emploi, de la santé sont par conséquent à repenser. Jadis seule petite puissance sous régionale, le Cameroun doit faire face à la montée de la Guinée-équatoriale qui affirme son leadership.

Il doit gérer les rivalités de plus en plus prononcées avec le Gabon et le Tchad devenu producteur de pétrole.

L'insécurité qui s'installe durablement dans la presqu'île de Bakassi et sur le bassin du lac Tchad est un autre défi aux frontières et qui contraint l'État à se réinventer, à inventer une nouvelle gouvernamentalité de la paix, c'est-à-dire des manières de faire faire qui font émerger un nouvel individu citoyen et lui assure la sécurité. Un individu-citoyen lui-même en reconstruction identitaire du fait des nouvelles formes de religiosité qui essaient avec la mondialisation des solidarités grégaires. Le tissu social s'effrite, se compose, se recompose. Le défi est du reste immense d'autant plus que la percée de la Chine qui coïncide avec la montée du discours anti-français en particulier et anti-occidental en général ne contribuent pas à rendre la situation lisible. Le retour à l'Afrique de l'économie des comptoirs met en scène des acteurs anciens et nouveaux réinvestissant les espaces de production et charriant un ethos de la consommation qui laissent des millions de personnes sur le bord du chemin de la croissance et de la prospérité. Face à ces mutations, les interrogations s'amoncellent. Quel rôle est appelé à jouer l'État camerounais ? Quels rapports est-il appelé à entretenir avec les chefs traditionnels, les confréries, les églises, les seigneurs de l'insécurité et de la contre économie ? Comment se prépare-t-il à gérer la conflictualité et ses variations ?

Sur le plan économique, le Groupement des industriels du Cameroun (Gicam) note dans son rapport 2007 qu'au-delà des discours, il est toujours difficile de faire des affaires. Un chef d'entreprise doit effectuer en moyenne 39 paiements pour diverses taxes, et perdre 1 300 heures de travail par an en formalités pour s'acquitter de ces impôts. Exécuter un contrat requiert près de 58 procédures bureaucratiques et au minimum 800 jours. Ce qui représente 36,4 % du coût total de l'opération. Résultat, à l'indice « *Doing business* », le Cameroun figure au 152^e rang sur les 176 pays notés, alors que le Sénégal de même niveau de développement ou le Burkina Faso ont accompli des réformes structurelles importantes pour mieux commercer avec l'extérieur.

Sur le plan environnemental, la déforestation se poursuit à un rythme accéléré. La décentralisation qui aurait permis de donner plus de droits aux communautés sur la préservation et la gestion des ressources naturelles de leur espace géographique tarde toujours à être mise en œuvre. Pourtant, plus de droits, c'est une incitation à plus de responsabilité, sans compter les effets économiques que génère aujourd'hui le développement durable.

De par les réponses apportées aux émeutes de la faim, la gérontocratie camerounaise semble inapte à saisir ces évolutions, les articuler, et les transformer en politiques publiques capables de construire un vivre-ensemble, permettant aux populations jeunes de mieux lutter contre la pauvreté. Si l'État camerounais est le premier concerné, la responsabilité de ses alliés traditionnels et nouveaux ainsi que de la communauté internationale est aussi engagée. La

Conférence des Nations unies sur le commerce et le développement (CNUCED) estime par exemple qu'une réduction de 1 % du coût du transport maritime et aérien dans les pays en développement accroîtrait leur revenu de 7 milliards de dollars. L'augmentation de 10 % des exportations des pays africains vers les pays riches serait possible en réduisant les délais de quatre jours, au lieu de 34,7 jours actuellement. La fin de ces barrières étouffantes permettrait aussi de dynamiser le commerce régional qui stagne à un piètre niveau. En effet, moins de 15 % du commerce des pays africains s'effectue avec des voisins.

Le G8 est-il prêt à jouer le jeu alors que plus de 2 300 milliards d'un demi-siècle d'aide au développement n'ont fait qu'à appauvrir les contribuables du Nord et les populations du Sud ? Rien n'est moins sûr. L'échec des discussions de l'OMC sur le cycle de Doha indique que l'espoir n'est pas pour bientôt. Les estimations optimistes prédisaient pourtant que les réductions des droits de douanes et les réductions des subventions qui devaient naître de cet accord auraient permis de faire croître l'économie mondiale de 287 milliards de dollars supplémentaires. La moitié aurait bénéficié aux pays pauvres. Le scandale des accords de partenariat économique (APE) entre l'Union européenne, l'Afrique et les Caraïbes confirme que mondialisation rime avec égoïsme et protectionnisme des pays riches³⁰⁴. L'insécurité alimentaire, sanitaire à l'origine de ces émeutes au Sud sont pourtant l'affaire de tous. Dans sa contribution à la préparation des APE, la France avait souhaité que

« [...] le secteur agricole et agro-alimentaire qui demeurent essentiels dans les économies et les échanges avec les pays ACP, bénéficient d'un effort tout particulier, afin de soutenir pour certaines filières sensibles, la mise en place d'un mécanisme de gestion du risque-prix et de préserver les revenus des agriculteurs, avec une attention particulière aux produits de base ».

Belles déclarations qui ne sont toujours pas suivies d'effets, comme le rappelle Christiane Taubira (2008).

Dans cette incertitude à la fois locale et internationale, les intégrismes de toute nature prospèrent dans certaines franges de la jeunesse camerounaise.

BIBLIOGRAPHIE

- AUSTIN, J. L. S, [1983], *Quand dire c'est faire (How to do things with words)*, trad. Lanes Gilles, Paris, Le Seuil, 183 p.
- BARRINGTON, M., [1978], *Injustice. The Social Basis of Obedience and Revolt*, p. 156.
- BAYART, J.-F., [1985], *L'État au Cameroun*, Paris, Presses de Sciences po, 348 p.

³⁰⁴ La dénonciation de ces accords est devenue une des causes emblématiques du combat anticapitaliste au Forum social mondial (FSM).

- BAYART, J.-F., [1989], *L'État en Afrique, la politique du ventre*, Paris, Fayard, coll. « L'Espace du politique », p. 300.
- BOURMAUD, D., [1997], *La Politique en Afrique*, Paris, Montchrestien, coll. « Clefs politiques », p.74-75.
- BENJAMIN, C., (édit.), [1980], *Principes de politique applicables à tous les gouvernements*, Genève, Droz, Étienne Hoffmann., p. 21.
- BENJAMIN, C., *op. cit.* p. 21.
- CAMAU, M. et GEISSER, V., [2003], *Le Syndrome autoritaire. Politique en Tunisie de Bourguiba à Ben Ali*, Paris, Presses de Sciences Po, p. 17.
- COURADE, G., (dir.), [2000], *Le Désarroi camerounais. L'épreuve de l'économie-monde*, Paris, Karthala, 283 p.
- BOUSSSI, B. F., [1997], *La Démocratie de transit au Cameroun*, Paris, L'Harmattan, p. 336.
- HOGGART, R. (édit.), [2004], *La culture du pauvre*, Paris, Minuit, Col. Le Sens Commun, p. 183.
- HOGGART, R., *op. cit.* p. 183.
- LEGENDRE, P., [1974], *L'Amour du censeur : essai sur l'ordre dogmatique*, Paris, Seuil, 269 p.
- MARCHAL, R., [1991], « Surveillance et répression en postcolonie », *Politique africaine*, n° 42, juin, p. 42.
- MBEMBE, A., [1985], *Les Jeunes et l'ordre politique en Afrique noire*, Paris, L'Harmattan, 247 p.
- MEHLER, A., [1997], « Cameroun, une transition qui n'a pas eu lieu », in Jean-Pierre Daloz et Patrick Quantin, *Transitions démocratiques africaines*, Paris, Karthala, p. 95 *sqq.*
- NEVEU, E., [4^e éd. 2005], *Sociologie des mouvements sociaux*, Paris, La Découverte, coll. « Repères », p. 5. *idem*, p. 9.
- POMMEROLLE, M.-E., [2008], « La démobilisation collective au Cameroun : entre régime postautoritaire et militantisme extraverti », in *Critique internationale*, n° 40, juillet/septembre.
- SCOTT, C. J., [1986], *Weapons of the weak. Everyday forms of peasant resistance*, New Haven, Yale, 428 p.
- SCOTT, C. J., [1990], *Domination and the Arts of Resistance : Hidden Transcripts*, New Haven, Yale University Press, 251 p.
- SCOTT, C. J., [2006], « Entretien avec Gilles Chantraine et Olivier Ruchet », in *Vacarme*, n° 42, hiver.
- SINDJOUN, L., (dir.) [1999], *La Révolution passive au Cameroun*, Codesria, 425 p.

TAUBIRA, C., [2008], *Les Accords de partenariat économique entre l'Union européenne et les pays ACP. Et la politique se mêlait enfin des affaires du monde*, rapport au président de la république, juin, 191 p.

TREMOULINAS, A., [2006], *Sociologie des changements sociaux*, Paris, La Découverte, coll. « Repères », p. 7.

DE LA (RE)MOBILISATION AU DIALOGUE :

SORTIR DE LA GUERRE EN RÉPUBLIQUE DÉMOCRATIQUE DU CONGO

Alphonse MAINDO MONGA NGONGA

Sortir de la guerre nécessite d'en démonter et d'en comprendre les ressorts. Comprendre la guerre impose de la retrouver. C'est ce qu'Annette Becker et Stéphane Audouin-Rouzeau se sont employés à démontrer dans leur livre *14-18. Retrouver la guerre*. Une telle démarche requiert quelques exigences fondamentales indispensables. D'une part, il importe de poser la question de la violence de guerre, voire celle du consentement de cette violence par les Congolais. Les combattants sont présentés comme des sacrifiés, des victimes d'une guerre qu'ils refusaient mais qui leur a été imposée. D'autre part, il est impérieux de plonger dans la seule dimension permettant de percer le mystère de la guerre totale, celle du consentement et de l'acceptation du deuil : la dimension culturelle. Il s'agit donc de faire émerger cette culture de guerre, entendue comme un ensemble de représentations, d'attitudes et de pratiques relatives à la guerre.

Il s'agit ici d'analyser les aspects culturels de la guerre pour mieux penser l'après-guerre. Ceci conduit à poser la problématique de la démobilisation culturelle, c'est-à-dire le processus de sortie culturelle de la guerre. Une telle démarche permet de mesurer le poids de la guerre dans l'après-guerre et de décroquer la guerre en la réintégrant dans le cours de l'histoire. L'étude des démobilisations culturelles nécessite de revenir sur les mobilisations culturelles qui les ont précédées. Mobiliser et se mobiliser culturellement signifie représenter la guerre d'une façon qui la rende acceptable. À la suite des historiens du Centre de recherche de Péronne, il convient de considérer ces systèmes de représentations comme des cultures de guerre. Pour John Horne, une bonne compréhension de l'après-guerre doit se faire en rapport avec les cultures de guerre. John Horne écrit à ce sujet que « chacun de ces aspects des cultures de guerre et des sociétés en guerre eut son pendant – potentiellement

du moins – dans la démobilisation³⁰⁵. » Étudier les démobilisations culturelles consiste ainsi à revenir sur les caractéristiques des cultures de guerre et à suivre leur devenir dans l'après-guerre. Le présent travail explore l'expérience de guerre en République démocratique du Congo (RDC) dans l'objectif de repérer les fluctuations de la courbe de la mobilisation – remobilisation – démobilisation culturelle de la guerre.

L'histoire contemporaine et l'actualité du « Congo-Kinshasa » sont marquées par des conflits armés. En 1998, ce pays a même connu ce que Madeleine Albright, ancienne secrétaire d'État américaine, avait appelé la « première guerre mondiale africaine ». Une guerre ayant directement opposé, outre différents groupes armés nationaux et étrangers, huit États africains. Aucune partie n'ayant pris le dessus, la communauté internationale, redoutant l'enlèvement, a initié des pourparlers de paix entre les parties belligérantes. Le dialogue entre les protagonistes n'a pas été facile. Différents accords ont été négociés pour mettre un terme à ce sanglant conflit : accords de Lusaka, de Sun City, Pretoria, Luanda, Goma, etc. À la faveur de l'accord de Pretoria, les parties congolaises ont entamé un processus de normalisation politique, une transition politique vers un ordre politique légitime. Ce processus a abouti – en 2006 – à la tenue d'élections générales dont sont issues les autorités politiques actuelles. Le dialogue politique au Congo serait l'expression de la puissance militaire des forces en présence. Ces élections étaient censées ramener le pays sur le chemin de la paix et de la stabilité.

À la suite des auteurs de *Retrouver la guerre*, on peut soulever un questionnement essentiel sur la violence de la guerre : comment concilier la violence de guerre et le processus de « civilisation des mœurs » décrit par Norbert Elias, la guerre constituant à tout le moins une interruption dans ce processus. Durant la guerre congolaise, la violence a en effet été acceptée par la société et mise en œuvre par des milliers de jeunes hommes qui passaient en quelques heures d'une vie civile policée à une violence extrême. Pour répondre à cette question, ces auteurs proposent d'analyser la culture de guerre dans leur ultime tentative d'expliquer la guerre de 1914-1918.

1. Une culture de la guerre ?

Quels sont les contours de la culture de guerre ? Une culture de guerre repose sur deux fondements principaux : la violence et le consentement. Les guerres et leurs violences sont l'expérience la plus importante pour ceux qui les ont traversées. La violence est au cœur du processus que l'historien américain

³⁰⁵ J. Horne, « Introduction », in « Démobilisations culturelles après la Grande Guerre », dossier, 14-18, *Aujourd'hui, Today, Heute*, 5, 2002, p. 43-193, p. 46. Le colloque sur le thème « Demobilizing the Mind. Culture, Politics, and the Legacy of the Great War, 1919-1933 » s'est tenu à Trinity College, Dublin, du 26 au 28 septembre 2001.

George Lachmann Mosse nomme « brutalisation des sociétés » (au sens anglo-saxon de « rendre brutal ») ou l'ensauvagement selon Annette Becker. Par ce terme, Mosse désigne le franchissement de seuils de violence par les combattants, dont il souligne qu'ils restent des civils en uniforme. Pour survivre, ces civils doivent intérioriser en quelques jours la violence guerrière. D'où l'importance vitale du groupe primaire des camarades. C'est ainsi que l'affrontement armé n'a jamais détruit les systèmes de normes : même sur le front, on organise le culte des morts et une vie culturelle, artistique et sportive. D'où aussi a contrario l'ampleur, ignorée et donc non prise en charge en RDC notamment, des troubles psychiques post guerre des combattants. La « Première Guerre mondiale africaine », pour reprendre les mots de l'ancienne secrétaire d'État américaine, Madeleine Albright, amènerait un véritable tournant culturel puisqu'on assiste à l'effondrement de la tradition d'auto contention de la violence de guerre.

Les atrocités de la « Première Guerre mondiale africaine »

Cette violence de guerre est de double nature : violence subie et violence infligée. Une telle distinction appelle une remarque qu'Annette Wieviorcka qualifie de « dictature du témoignage ». Peu d'acteurs acceptent de témoigner de la violence infligée. En effet, à la guerre, on est tué, mais on ne tue pas. Il existe en revanche une abondante littérature militante, humanitaire et même savante sur la violence subie³⁰⁶. Elle met en relief deux réalités de la « guerre mondiale africaine ». D'une part, c'est une « guerre totale » caractérisée par une telle absence de lignes de front (l'ennemi est partout et nulle part à la fois) que le pays tout entier devient un vaste champ de bataille. La guérilla devient alors la pièce maîtresse des combats. La violence y est continue, plus ou moins explosive, entraînant un nombre croissant de victimes (principalement civiles). Ce sont les pillages économiques et les représailles/attaques contre les villages et les infrastructures qui sont les plus meurtrières. Il y a changement de nature des victimes des combats. D'autre part, on constate l'effondrement des limitations de violence : aucun code d'honneur militaire n'est respecté. Le viol est massivement utilisé comme arme de guerre. Des massacres sont légion tant en Ituri qu'ailleurs dans le pays comme à Makobola, Kasika, à Ankoro, à Kisangani, dans les rues de la capitale en août 1998, etc. On recourt à des armes non conventionnelles ou à des civils comme boucliers humains. Dans cette guerre, la violence subie atteint un degré inconnu sur le champ de bataille qui, d'un champ d'honneur, devient un champ d'horreurs. Et ce, en dépit des fraternisations et des trêves tacites entre soldats ennemis, mais aussi des désertions et ralliements³⁰⁷. Sous-estimé et souvent ignoré, ce phénomène peut

³⁰⁶ Cf. MSF, *R. D. Congo. Silence, on meurt*, Paris, L'Harmattan.

³⁰⁷ Le phénomène est si courant qu'il n'y a pas eu de prisonniers de guerre congolais durant toutes ces années de guerre.

être interprété comme l'expression d'une volonté des combattants de limiter le niveau de violence réciproque.

La violence infligée, souvent ignorée voire occultée au profit d'une violence anonyme, aveugle, sans responsabilités identifiées car elle dérange, concerne aussi bien les combattants que les civils. La violence infligée aux combattants ennemis est directe et rapprochée. Elle s'exerce de plusieurs façons : le tireur d'élite opérant comme un *snipper*, le groupe d'assaut à la grenade, les coups de main la nuit, les embuscades, le corps à corps dans les ratissages des localités conquises, la torture des prisonniers et des espions, le tir sur les blessés et sur les brancardiers, l'achèvement des prisonniers ou même des blessés. La violence infligée aux civils ennemis correspond souvent aux atrocités commises sur les populations dans le cadre d'une terreur organisée ou couverte par les autorités militaires. Ces atrocités sont le fait de tous les camps et concernent tous les « fronts civils ». On peut observer ainsi des viols massifs, des massacres d'otages (officiers des FAC à l'aéroport de Kavumu en 1998), des destructions de villes (Kisangani en juin 2000) et de villages, des travaux forcés, des otages, des massacres (ethniques³⁰⁸), des enlèvements d'enfants et de femmes, etc.

Les violences contre les civils constituent un renversement de l'ordre sexué (des femmes sont traitées comme des hommes), de l'ordre générationnel (des enfants sont traités comme des adultes), de l'ordre social (des femmes considérées comme des « mères » selon la tradition locale sont déshonorées et traitées comme des prostituées) et de l'ordre politique et des hiérarchies sociales (des chefs et aristocrates traditionnels locaux sont traités comme des roturiers ou de vulgaires bandits). Ces atrocités connaissent toutefois à l'Est du pays une intensité et une fréquence supérieures à celles enregistrées à l'Ouest.

Comment expliquer ces atrocités ? Sans recourir au darwinisme social issu de la pensée du XIX^e siècle et qui a servi à expliquer les atrocités de la Grande Guerre en Europe, il convient de creuser davantage la piste des systèmes de représentation qui sont plus ou moins consciemment corrompus par le racisme, le mépris ethnique et social, l'hygiénisme. En période d'anomie qui caractérise les invasions et les guerres, les exactions contre les civils permettent de s'affranchir de ses propres peurs. Les violences de guerre, au combat et contre les civils, sont au cœur du processus de totalisation de la guerre au Congo. Et pourtant, la mémoire du conflit semble oblitérer ces réalités. On assiste à un double phénomène : hypermnésie des souffrances d'une minorité (tutsi, notamment), mais amnésie quant aux souffrances de la majorité (en particulier, les femmes et les enfants). Les victimes d'atrocités elles-mêmes participent de ce phénomène, se murant dans le silence, écrasées par les souffrances des combattants du front et rongées par un sentiment de culpabilisation. Ainsi, la violence individuelle disparaît par une sorte d'amnésie collective, sans doute

³⁰⁸ Certains auteurs – comme Migabo – n'hésitent pas à parler de génocide.

indispensable pour continuer à vivre. Mais reprise par des chercheurs, cette occultation de la violence aboutit à une aseptisation de la guerre et à une banalisation de la violence, intériorisée par les victimes elles-mêmes.

Une guerre acceptée ?

Le second fondement de la culture de guerre, c'est le consentement, c'est-à-dire l'acceptation de la guerre et de sa conséquence ultime, le sacrifice. La guerre congolaise de 1996-2003 est une guerre acceptée. Mais les ressorts et l'intensité de cette acceptation évoluent pendant le conflit. On peut en effet identifier deux moments majeurs de cette acceptation. La première acceptation en automne 1996 intervient au moment de la mobilisation générale contre ce qui est alors présenté et vécu par l'immense majorité des Zaïrois comme une agression rwando-ougandaise. Elle correspond au saisissement émotionnel des opinions et se fait la plupart du temps avec plus de gravité que d'enthousiasme (sauf dans les grandes villes). Il s'agit de défendre la patrie, le sol, la dignité (fierté ?) zaïroise et plus encore la civilisation, comme le montrent, par exemple, l'ampleur des mobilisations estudiantines contre les sujets et intérêts rwandais et ougandais, et l'accueil triomphal du président Mobutu malade à Kinshasa en décembre 1996³⁰⁹. Rentrent également dans ce registre de saisissement émotionnel des opinions l'adhésion populaire à l'alliance des forces démocratique pour la libération du Congo (AFDL) conduite par Laurent-Désiré Kabila et l'enrôlement massif des jeunes dans les rangs de l'AFDL, surtout à partir de l'étape de Kisangani où Laurent-Désiré Kabila a galvanisé au stade Lumumba les foules qui demandèrent alors la poursuite de la conquête vers Kinshasa pour une libération totale du pays³¹⁰. La mise à mort des « rebelles » (par incinération) par la foule exaltée et exultante, devant des badauds amusés, dans la capitale en 1998 témoigne également de l'acceptation ou au moins de l'investissement de la violence par la société.

La seconde acceptation, celle d'une « guerre longue et populaire³¹¹ », mais aussi coûteuse en vies humaines, intervient à la fin de 1998 et au début de 1999. Elle repose très largement sur le récit des atrocités des troupes ougandaises, rwandaises et leurs alliés congolais. Dès la publication des premiers rapports d'enquête des ONG et les premiers témoignages des missionnaires, la propagande se charge de diffuser les récits des viols, des massacres, des recrutements forcés d'enfants, des assassinats ciblés des élites (religieuses, intellectuelles, coutumières etc.), des lieux saints profanés et des fidèles

³⁰⁹ Vociféré, voire pestiféré dans l'opinion nationale, en particulier dans la capitale, le président Mobutu s'était retiré dès le début des années quatre-vingt-dix à Gbadolite, dans sa province natale.

³¹⁰ Ce fut en mars 1997 devant l'envoyé spécial des nations unies pour les grands lacs, Mohamed Sanoun.

³¹¹ Le président Laurent-Désiré Kabila avait prophétisé – dès 1998 – une « guerre longue et populaire » face à l'agression rwando-ougandaise.

incendiés dans leurs églises dans les zones occupées par les troupes rwando-ougandaises et leurs alliés congolais. Il s'agit alors de défendre la Nation, mais plus encore de défendre la civilisation contre la barbarie de l'ennemi. La haine et l'animalisation de l'adversaire sont une des composantes de la culture de guerre. La guerre est aussi populaire dans la mesure où les principales victimes sont civiles, mais surtout par l'ampleur de la mobilisation populaire dans la guerre. Des milliers de jeunes ont rejoint les milices d'autodéfense populaire à l'appel du gouvernement en 1998 et 1999 comme d'autres l'avaient fait en 1996 et 1997 pour intégrer les forces de l'AFDL lors de sa marche victorieuse vers Kinshasa à travers les forêts congolaises. Les milices *mai mai* ont elles aussi mobilisé de nombreux jeunes pour combattre l'occupation, notamment à l'est. *Last, but not least*, les groupes rebelles ont réussi à recruter des milliers de jeunes combattants dans leur croisade contre le gouvernement central.

Si cette acceptation de la guerre longue et populaire ne se dément pas jusqu'à la fin du conflit, elle connaît cependant des fluctuations fortes, notamment à travers des défections et même des ralliements à l'ennemi : ce sont parfois des bataillons entiers qui rallient avec armes et bagages. Comment expliquer cette permanence incontestable du consentement pendant le conflit ? Le rôle de la propagande dans ce consensus d'une société en guerre est perçu comme déterminant, on parle du bourrage de crâne. Il s'agit d'une explication rationnelle et somme toute commode : le consentement est forcé, la coercition s'impose sur tous les fronts. Sur le front combattant, la coercition s'incarnerait dans la « dictature militaire » comme l'a soutenu F. Rousseau dans son livre *La guerre censurée*, banalisée par Tardi dans ses bandes dessinées. Les soldats conduits à la mort sont dissuadés de se révolter par une répression exemplaire et implacable. On a même exécuté des officiers généraux des FAC durant la guerre. Cette thèse soulève deux objections : le volontariat important dans certaines armées (FAC, MLC, milices d'autodéfense, *mai mai*, etc.) et le nombre limité des fusillés de la guerre appellent à relativiser l'importance d'un certain « totalitarisme militaire ».

Sur le front intérieur, la mobilisation des esprits est obtenue par la propagande de guerre appuyée par la censure d'État. Il est incontestable que la propagande officielle pendant toute la guerre cherche à encadrer l'opinion, mais ses modalités et ses effets varient dans le temps. Au début on a effectivement recours au bourrage de crâne, mais il montre vite ses limites face à la contre information assurée par les médias internationaux, des témoins étrangers, des ONG internationales et locales, voire des soldats eux-mêmes. Il y a plutôt une propagande plus subtile qui joue avant tout sur le sentiment national. Il ne faut pas exagérer l'importance de la censure, considérant notamment les possibilités offertes par les nouvelles technologies pour l'accès à l'information (internet, téléphone cellulaire, etc.). Elle laisse toujours une place aux critiques et à l'ironie, à condition qu'elles ne remettent pas en cause le devoir patriotique, malgré la fermeture de certains organes de presse et des menaces contre des

professionnels de la presse. La propagande d'État – autant que celle des groupes rebelles et forces d'occupation – paraît insuffisante à elle seule pour expliquer l'endoctrinement de la population. Il faudrait renverser la problématique et se demander si le discours de propagande n'a pas fait que traduire les représentations dominantes du temps de guerre. Comme l'ont montré Becker et Audoin-Rouzeau, la mobilisation des esprits est plutôt un processus horizontal, décentralisé et spontané d'auto mobilisation.

Si la coercition et la contrainte ne jouent qu'à la marge, qu'est-ce qui finalement constitue le socle du consentement ? Les travaux récents de l'historiographie apportent un début de réponse, en soulignant l'importance d'« un investissement affectif immense dans la Nation » (P. Chaunu) qui favorise l'une entrée en croisade. Cette croisade repose sur trois composantes : une mystique, une haine et une attente. La mystique est patriotique. La patrie est menacée. Face à l'ennemi, il faut tenir. Il faut tenir pour la défense du sol, de la famille. Il faut protéger la civilisation et assurer son triomphe sur la barbarie incarnée par l'autre camp. La guerre congolaise apparaît à certains égards comme une guerre de civilisation. C'est en tout cas ce que signifie la *simbo ya ujinga*, la chicote qui éveille la conscience et qui rappelle étrangement la fameuse chicote coloniale. C'est aussi ce que suggèrent le comportement et les attitudes des militaires ougandais et rwandais : certains ne cachent pas leur mépris des Congolais qu'ils qualifient de *bashenzi*, un mot autrefois utilisé par des colons pour désigner les sauvages congolais à civiliser. Dans cet affrontement, la patrie sacralisée est associée à Dieu avec l'assentiment des Églises et des fidèles. Ferveur patriotique et ferveur religieuse se renforcent, surtout à l'est où le clergé catholique ne cache pas son soutien aux milices *mai mai*. La conviction que « Dieu et les ancêtres sont avec nous » est partagée par les chrétiens de l'est mais aussi par l'Église catholique qui reste solidaire des populations martyrisées comme certains de ses prélats. La guerre renforce son ancrage dans la nation. Durant la guerre, les dévotions se multiplient : cultes à la Vierge, protections en tous genres : prières, louanges, jeûnes, amulettes, etc. De même, il faut noter l'importance des conversions. Sur le front à l'instar du reste du pays naît une véritable religion de guerre, véritable syncrétisme entre les sentiments religieux et les sentiments patriotiques.

La haine est raciale. L'ennemi, c'est le barbare, dont l'infériorité culturelle est dénoncée dès le début du conflit. Pour les « patriotes », la barbarie rwando-ougandaise s'inscrit dans les atrocités, la destruction des infrastructures et les pillages des ressources congolaises. Pour les Rwandais, les Ougandais et leurs alliés, en revanche, les barbares sont les FAZ, puis les FAC, les milices *mai mai*, les Interhamwe/ex-FAR et même les populations civiles congolaises pour les atrocités ; Kabila et son gouvernement sont ingrats et indignes de confiance (non-respect des accords et recours aux forces négatives). Chaque camp présentant la barbarie de l'autre comme un atavisme de race, la guerre devient une lutte exterminatrice entre deux races opposées, identifiées aux nations, dont

la survie exige le sacrifice. L'attente est eschatologique. La guerre doit engendrer un monde nouveau, un monde purifié par la victoire de la civilisation sur la barbarie. C'est une guerre civilisatrice. De la guerre doit naître un monde meilleur, libéré de la guerre perçue comme une sanction divine contre les Congolais qui auraient le dos à Dieu³¹². Franchissement des seuils de violence et brutalisation, consentement sur fond de haine exterminatrice, souvent fondée sur le racisme, constituent donc les fondements de la culture de guerre de 1996-2003.

2. Mobilisation nationale et construction de l'ennemi

L'analyse des aspects culturels de la guerre comporte deux axes majeurs. Le premier axe porte sur la mobilisation nationale. La communauté nationale (la nation en arme) est porteuse d'un ensemble de symboles positifs et *masculinisés* (virilité, sens du devoir, sacrifice) quand l'ennemi est *deshumanisé*, diabolisé, *racialisé* par un ensemble de discours professés. L'affrontement se joue sur le mode de la croisade et s'inscrit dans des représentations dichotomiques aptes à définir un antagonisme structurel (*civilisation ou barbarie*).

Dans ce registre, l'ennemi est à la fois extérieur et intérieur. Dans ce dernier cas, il s'agit de le démasquer. C'est ce qui explique la rhétorique récurrente de dénonciation des complots (inter) nationaux dans les cultures de guerre et les appels répétés à la vigilance et à la mobilisation patriotique. Que l'on se souvienne de nombreux vrais/faux complots dénoncés par feu président Kabila. C'est aussi à la suite d'un complot qu'il aurait déjoué qu'il avait décidé de renvoyer les « coopérants » militaires rwandais en 1998. Dans ce même registre des complots, il y a le mythe de l'empire hima/tutsi que Kagame et Museveni s'emploieraient à instituer dans les grands lacs africains avec la complicité non seulement des Tutsi congolais, mais aussi de la communauté internationale. Plus largement, il y a la hantise d'un vaste complot international (orchestré par les États-Unis d'Amérique) visant à balkaniser le Congo et à le dépecer que des gens comme Honoré Ngbanda relaie régulièrement depuis la chute de son patron Mobutu.

Les figures de l'ennemi intérieur tendent à se recouper et comprennent aussi bien des individus que des groupes entiers. Ce sont généralement tous ceux qui sont soupçonnés de ne pas participer activement à l'effort de guerre ou de critiquer la gestion des affaires publiques (en particulier de la guerre) ou encore osent appeler au dialogue avec les ennemis pour une paix durable. De manière particulière, ce sont surtout des Tutsi ou plus généralement des « Rwandophones » (et des métis) accusés de s'aligner sur les positions ennemies

³¹² Voir A. Maindo, « Survivre à la guerre des autres », in *Politique Africaine*, n° 84.

et de soutenir les agresseurs du Congo par solidarité ethnique et par volonté hégémonique « atavique ». La racialisation progressive de l'adversaire rend compte d'une vision essentiellement darwiniste des affrontements. Elle se devine dans les discours de la guerre congolaise, se compliquant de l'emploi des troupes « rwandophones ». La racialisation de l'ennemi opère à l'est du Congo dès les premiers jours de « l'insurrection des Banyamulenge » en octobre 1996.

Le deuxième axe questionne la fabrique de ces discours, les modalités de construction de la figure de l'adversaire. La culture de guerre s'articule autour de trois pôles. Le premier concerne les discours de mobilisation de la communauté nationale tenus par l'État, les intellectuels, les scientifiques, la presse. L'efficacité de ces discours tient notamment à la construction de l'ennemi qu'ils proposent, à l'héroïsation du sacrifice qu'ils portent menant pour partie à la déréalisation de la violence du conflit, à sa banalisation. Ils peuvent s'apparenter au bourrage de crâne mais dépassent ce cadre pour deux raisons. L'une tient à l'inefficacité et à la pesanteur de l'administration de la censure³¹³. La seconde, beaucoup plus déterminante tient à la rencontre de ces discours avec un *mouvement venu d'en bas* aux consonances quasi identiques. La guerre s'est ainsi banalisée par diverses modalités comme l'ont démontré pour la Grande Guerre, Mosse et Becker³¹⁴, elle s'est aussi anticipée, inscrite dans l'horizon d'attente des sociétés qui s'y sont résignées. La culture de guerre suppose enfin l'appropriation individuelle de ces discours collectifs. Ici, les travaux sont peu nombreux lorsqu'il s'agit d'analyser cette appropriation au vif de la guerre. Cette appropriation s'oppose à l'argument d'un for intérieur ou d'un réseau de contraintes collectives pesant sur les hommes. Elle soulève le débat sur la notion de consentement³¹⁵. Ce travail individuel et collectif d'appropriation construit les modalités mémorielles de pérennisation ou refoulement de l'expérience de la guerre. Il constitue l'un des éléments forts de la problématique de la continuité du rapport de la société congolaise à la guerre.

La guerre habite la mémoire des Congolais. Deux solutions s'offrent à eux. La première : la guerre n'est pas finie. La société congolaise n'aurait pas encore démobilisé culturellement, trouvant dans la guerre actuelle conduite par Laurent Nkunda, un Tutsi ex-officier du RCD/Goma pro rwandais, la mutinerie des Banyamulenge dans les plateaux du Sud-Kivu, le refus des militaires tutsi d'être

³¹³ Olivier Forcade, *La censure politique en France pendant la grande guerre*, thèse de doctorat. Paris-X Nanterre, janvier 1999.

³¹⁴ Georges Lachmann Mosse, *De la Grande Guerre au totalitarisme. La brutalisation des sociétés européennes*, Paris, Hachette, 1999. Et Jean-Jacques Becker. *Les français dans la Grande Guerre*. Paris, Robert Laffont, 1980.

³¹⁵ En France, par exemple, le débat sur le consentement des populations à la guerre est parti de l'ouvrage de Stéphane Audoin-Rouzeau et Annette Becker, *14-18. Retrouver la guerre*, Paris, Gallimard, 2000. Rémy Cazals formule l'hypothèse d'un réseau significatif de contraintes plutôt que celle du consentement. Voir son article, « 1914-1918 : Oser penser, oser écrire. », *Genèses* n° 46, mars 2002, p. 26-43. Le *Mouvement social* (juin 2002) s'est fait l'écho de cette polémique (Antoine Prost notamment).

déployés ailleurs au Congo et les tensions ethniques au Nord/Sud-Kivu un lieu où maintenir des attitudes, une représentation du monde forgée durant la guerre de 1996-2003. À ce premier type de continuité produite par la rencontre d'une volonté politique (d'État ou de groupes partisans) et de représentations sociales individualisées, s'oppose le cas d'une démobilisation culturelle manifeste. Elle serait favorisée par la victoire (la reprise de la ville occupée momentanément par les mutins de Nkunda et de Mutebusi). Elle serait surtout facilitée par la capacité du tissu social à maintenir un lien rendant possible le travail de deuil notamment (le sacrifice n'a pas été vain). L'État se chargerait alors de conduire (produire le cas échéant) ce processus de démobilisation culturelle soit d'inscrire le sacrifice dans une dimension positive.

Brutalisation de la société congolaise ?

Le terme de *brutalisation* est emprunté à Georges Lachmann Mosse³¹⁶ qui l'a employé pour saisir la manière dont l'expérience de la guerre, intériorisée, a profondément modifié la société allemande. Mosse fit du concept de brutalisation, le noyau de son analyse du fascisme dans une perspective d'histoire culturelle, le mythe de la guerre devant « rendre la brutalité fasciste plus acceptable³¹⁷ ». Ce concept, dans l'usage qu'il en propose, joue de deux temporalités. La brutalisation naît de l'exposition prolongée à la violence de guerre, ses effets sont ensuite perceptibles en temps de paix, par le réinvestissement de ces comportements brutaux dans le champ politique. Elle touche les combattants mais aussi les sociétés (notamment dans les processus de construction de la figure de l'adversaire, sa déshumanisation). Le second temps de la brutalisation est lié à celui de la démobilisation. À ce point, comme le note Antoine Prost, il est possible de différencier le rapport des sociétés avec elle.

La brutalisation peut être entendue comme la « rupture des codes de conduite civile de la vie en société et comme régression des individus par des actes qui relèvent d'une violence brute³¹⁸ ». Pour Annette Becker, à la traduction littérale de *Brutalization* par brutalisation, il convient de préférer en français le terme d'*ensauvagement*. À ses yeux,

« [...] la banalisation et l'intériorisation de la violence de guerre qui permettent d'accepter durablement tous ses aspects, mêmes les plus paroxysmiques, et de les réinvestir dans le champ politique de l'après-guerre. Si G. Mosse n'emploie pas lui-même le terme de totalitarisme, il est clair cependant que la brutalisation en forme l'une des composantes fondamentales³¹⁹. »

³¹⁶ George L. Mosse, *De la grande guerre au totalitarisme, la brutalisation des sociétés européennes*.

³¹⁷ George L. Mosse, *La révolution fasciste. Vers une théorie générale du fascisme*, Paris, Seuil « XX^e siècle », 2003, p. 39.

³¹⁸ cf. « Lire Georges. L Mosse. » *Annales HSS*, Janvier / Février 2001, n°1, p177.

³¹⁹ Annette Becker, « Compte rendu de l'ouvrage *De la Grande Guerre au totalitarisme. La brutalisation des sociétés européennes* », *Annales HSS*, janvier-février 2000, n° 1, p. 181.

Il s'agirait alors de désigner un processus opposé au processus de civilisation des mœurs proposé par la sociologie de Norbert Elias (Imposition progressive des codes de tolérance et de civilité qui marquèrent la civilisation occidentale depuis la Renaissance). Le concept de brutalisation offre cependant l'avantage de réinscrire la guerre dans l'horizon d'attente de la société congolaise. Mais cet horizon d'attente serait singulièrement celui d'une société travaillée par la problématique autoritaire³²⁰. Les affrontements armés dans la capitale entre les deux tours de l'élection présidentielle – et surtout en mars 2007 – témoignent de la brutalisation de la société congolaise. Ces combats à l'arme lourde ont opposé les forces de l'ordre et la garde présidentielle aux éléments de l'ancien chef rebelle, Jean-Pierre Bemba. On peut également interpréter la poursuite des hostilités au Sud-Kivu, au Nord-Kivu et en Ituri à la lumière de ce concept. Il en va de même du saccage et de l'incendie de la Cour suprême de justice par les partisans de Bemba au lendemain de l'élection présidentielle dont la Haute Cour devait valider ou non les résultats après examen de recours pour fraude introduite par le candidat Bemba.

3. Démobilisation culturelle : prolongation et rupture

Une question majeure dans le cadre de reconstruction post-conflit, au-delà de la démobilisation des combattants, c'est celle du devenir de cette culture de guerre une fois le conflit achevé. Avec les accords politiques (Lusaka, Pretoria, Luanda, etc.), les parties en conflit rentrent « naturellement » dans une démobilisation culturelle. Ainsi, dès 2003, les autorités de Kinshasa se présentent Joseph Kabila comme un artisan de la paix et non comme un héros de la guerre. Cette figure d'artisan de la paix fait de lui un homme politique très populaire à l'est jusqu'au lendemain des élections générales postconflituelles. Le succès de l'inscription sur les listes électorales et du référendum constitutionnel à l'est relève du même registre de la paix. Ce qui témoigne de la démobilisation culturelle à l'œuvre. La représentation du Rwandais s'humanise progressivement. Cependant, le Congo est loin de connaître une démobilisation culturelle véritable. En effet, la défaite y est niée (le coup de poignard dans le dos de Mobutu !) dans un climat de nationalisme exacerbé et frustré, doublé de xénophobie (rwandophobie ?) et d'ethnorégionalisme. La guerre se poursuit sur un autre front. Il s'agit de trouver et d'abattre les responsables de la défaite. D'où les campagnes de

³²⁰ Antoine Prost a provoqué un débat en suggérant que les sociétés démocratiques, comme la France ou l'Angleterre, seraient exemptes de brutalisation. Voir « Brutalisation des sociétés et brutalisation des combattants », in *Les Sociétés en guerre*, Paris, Armand Colin, 2003, p. 99-111. L'article est une synthèse de ses remarques sur la brutalisation, et notamment le compte rendu critique qu'il donna de *Fallen soldiers* dans *The Historical journal*, mars 1994, p. 209-217.

propagande xénophobe (antioccidentale) et la dénonciation d'un vaste complot international contre le Congo et ses citoyens.

Comme on le voit, la démobilisation culturelle ne signifie pas abandon de la culture de guerre. Celle-ci connaît un processus complexe fait à la fois de prolongation et de rupture. La prolongation se réalise dans le deuil collectif synonyme de consentement à la mémoire. Le président Joseph Kabila a promis d'ériger un monument à la mémoire des martyrs de la guerre imposée par les ennemis du Congo. Or, les monuments sont rarement ouvertement pacifistes. Ils montrent rarement la mort, mais plutôt le soldat au combat. Ils disent presque toujours l'ambiguïté de l'après-guerre. Ils exaltent le courage des survivants tout en étant avant tout le lieu de regrets où deuil, ferveur religieuse et patriotique sont complémentaires. Ils deviennent le lieu par excellence de la religion civique. Mais en attendant le monument promis par le chef de l'État, le mémorial du mausolée de Mzee Kabila est devenu un lieu de mémoire de la guerre, des héros de la guerre pour la liberté du Congo. Mzee Kabila, assassiné dans son bureau du palais de Marbre en pleine guerre, est rentré ainsi par la grande porte au panthéon de la gloire et de l'héroïsme selon la mémoire populaire. Le 16 janvier est devenu un jour férié pour commémorer cet événement. Il existe également des commémorations non officielles des martyrs et héros de la guerre. Toutes ces commémorations constituent une sorte de religion civile. Une telle ferveur commémorative du sacrifice sur le champ d'honneur aboutit à faire de chaque soldat tombé un héros.

L'héroïsation produit une triple conséquence forte. D'une part, elle conforte voire renforce les valeurs viriles et masculines. Elle héroïse les hommes au combat et place les femmes dans un rôle subordonné, ce qui tempère la prétendue émancipation des femmes à la faveur de la guerre. En témoignent les résultats électoraux et le refus des principaux partis politiques d'aligner des femmes en position éligible et en nombre égal aux hommes sur leurs listes électorales, malgré la loi sur la parité homme/femme prise durant la transition politique. D'autre part, la surprésence d'un mort héros rend le travail de deuil personnel plus difficile et plus long. D'autre part enfin, l'héroïsation constitue un déni de mémoire des autres victimes de la guerre. L'hypermnésie de la « génération perdue » débouche sur une amnésie à l'égard des autres victimes. D'ailleurs, les commémorations des morts et des combattants sont plus imposantes et plus vivaces dans les anciennes régions occupées, comme s'il s'agissait par là de réintégrer au plus vite le cœur et le corps de la nation.

La rupture se construit sur une double désillusion : la découverte de l'immense victoire de la mort et de la souffrance sur la vie et le bonheur, d'une part, et la paix impossible, d'autre part. Pendant et après le conflit, la douleur de la perte est intensément éprouvée par les familles endeuillées et les proches. Cette douleur intérieure est particulièrement aggravée par certains facteurs : absence des dépouilles, multiplicité de deuils, ignorance des conditions de la mort,

inversion de l'ordre normal des générations. Souvent les familles n'ont pas reçu le corps de leur proche mort sur le champ d'honneur. Quand on sait l'importance de voir le corps du défunt pour faire le deuil, on comprend mieux la douleur des familles pour le mort n'est pas tant que l'on n'a pas vu sa dépouille à laquelle on assure une sépulture digne. Sans sépulture, son âme est condamnée à errer. D'où le désarroi des familles qui s'accroît lorsqu'une famille perd plusieurs de ses membres sur le front durant le conflit. La douleur de la perte est immensément ressentie dans la société en raison de la multiplicité des cercles de deuil : les camarades survivants du front, la famille restreinte, la famille élargie, les amis. L'ignorance des conditions de la mort, de l'accompagnement dans la mort, du lieu de repos contribue à intensifier la douleur des proches.

Les parents se culpabilisent de survivre à leurs enfants qui auraient dû leur donner une descendance et leur assurer une sépulture digne. Ce sentiment de culpabilité est d'autant plus fort et vécu comme une injustice que le progrès de la médecine a permis le recul de la mortalité et raréfié le décès des jeunes avant leurs ascendants. Enfin à la douleur de la perte, il faut ajouter la souffrance indicible de nombreux survivants. Souffrance physique et psychique des mutilés, des grands blessés, etc. à qui la marginalité est imposée, des aliénés et des traumatisés, dont la souffrance n'est pas toujours bien reconnue.

La seconde désillusion survient au lendemain de Lusaka, de Sun City, de Pretoria et de Luanda. Il n'y a ni vaincu ni vainqueur. L'agression du Congo est tue, niée voire justifiée et légitimée. La paix signée déçoit les uns et les autres. Elle installe le doute sur l'utilité du sacrifice. D'où la dénonciation des accords par une frange importante de la communauté nationale. C'est l'amorce du pacifisme ancien combattant bâti sur la dénonciation de la tuerie, de la boucherie, du carnage. Cette déception, la prise de conscience (au lendemain des élections générales) que la guerre se poursuivait à l'est et la radicalisation du pacifisme militant conduisent à la relecture du conflit comme une guerre refusée, une guerre imposée à des soldats victimes, une guerre dans laquelle le vrai courage réside dans le refus de combattre.

Cette désillusion est renforcée par la poursuite des hostilités à l'est, l'occupation temporaire de Bukavu par les mutins de Nkunda, les menaces répétées du Rwanda et de l'Ouganda de revenir militairement en RDC, l'absence d'une condamnation ferme et unanime de l'agression du Congo, la non-reconnaissance d'un génocide congolais, le manque de réparations collectives et individuelles pour les violences subies. Tout cela entretient un sentiment d'inachevé et le besoin de revanche (vengeance ?) et tend à indiquer la difficulté de la paix. Le sang de plus de quatre millions de morts (victimes directes et indirectes de la guerre) demande réparation. Et pourtant, les réparations pourraient-elles se situer à la hauteur des drames individuels et collectifs vécus depuis 1996 ?

4. Rhétorique et *habitus* combattants durant le processus électoral

Depuis deux ans, malgré les élections et la présence d'une force internationale de maintien de la paix, la situation n'a pas beaucoup évolué, en particulier à l'est du pays. Des affrontements se poursuivent en Ituri et aux Kivu. On est donc dans une situation ni paix ni guerre. Une telle situation soulève plusieurs interrogations dont deux peuvent se rapporter à l'objet du présent colloque : la frontière et le dialogue. D'abord, la frontière. S'agissant de la RDC, il y a un certain consensus pour parler aujourd'hui de post-conflit, soulignant que le pays ne serait plus en guerre et qu'il serait en reconstruction. Cette rhétorique du post-conflit (qui est à la fois le fait des universitaires et des professionnels du post-conflit dont des agences internationales) pose évidemment le problème de la frontière entre les périodes de conflit, de paix, de post-conflit. Où la guerre s'arrête-t-elle et où la paix commence-t-elle ? Des frontières claires peuvent-elles être établies entre « les phases » de conflits, de paix et la reconstruction post-conflit sans tomber dans une illusion téléologique ? Le processus de paix oscillerait plutôt entre affrontements et paix, alternant des phases de paix et de conflit.

Le processus électoral a été rude et impitoyable. Il est resté marqué par des logiques combattantes, en particulier entre les deux principaux adversaires (ennemis ?), Jean-Pierre Bemba et Joseph Kabila. Dans ce contexte, les partisans de Kabila affirment que ce sont les ennemis du Congo et de son peuple qui tentent un combat d'arrière garde en menant une campagne de déstabilisation de Joseph Kabila par des calomnies et des diffamations. C'est ce que suggère cette chanson des partisans de Kabila :

Banguna balobi ete, Kabila azali moto pamba, tina nini Kabila azala mokonzji ?

Refrain : *Abaaa Nzambe apesi Kabila bolingo. Abaaa Nzambe apesi Kabila mayele, yango akoki kosimba Congo mobimba.*

Les ennemis disent que Kabila c'est un homme sans valeur, pourquoi saurait-il être chef (président) ?

Refrain : Ah ! Dieu lui a donné l'amour. Ah ! Dieu lui a donné l'intelligence, c'est pourquoi il peut tenir tout le Congo (traduction).

Les faucons de Kabila ne pardonnent pas à Bemba sa campagne extrêmement agressive contre leur chef. Ils le tiennent pour responsable des difficultés de leur chef et de son parti à Kinshasa et à l'Ouest. Les médias pro Bemba ont diabolisé le chef de l'État dont des partisans ont été brutalisés et molestés (par des militants de Bemba) dans la capitale. Les partisans de Kabila rivalisent d'imagination avec ceux de Bemba, notamment sur le terrain des chants électoraux appelant à la destruction de l'adversaire (ennemi ?). « *Kabila eee, nyata bango eee, nyama na ngunda !* » (Kabila, écrase-les, les bêtes sauvages). Ce chant guerrier date de la première guerre de 1996-1997 quand des manifestants hostiles à Mobutu et des jeunes recrues de l'AFDL encourageaient Laurent-

Désiré Kabila à en finir militairement avec le régime de Mobutu. Sa reprise durant la campagne témoigne de la reproduction des répertoires d'action armée sur le champ politique et électoral. Les répliques des partisans de Joseph Kabila sur ce terrain reposent sur une double stratégie : l'une axée sur le surnaturel et l'autre sur le temporel.

Dans la stratégie du surnaturel, Joseph Kabila est peint comme un jeune homme ordinaire ayant une destinée exceptionnelle puisqu'il est oint de Dieu à l'instar du petit berger David devenu roi d'Israël. Il est fait appel au service d'un artiste professionnel pour composer une chanson à cette fin. C'est le musicien congolais Do-Akongo qui est chargé de cette tâche. Il produit *Le choix est clair* dont voici les paroles : « le choix est clair, tous derrière Joseph Kabila le patriote, le vrai ».

Refrain : *Nzambe ayoki kolela ya ba Congolais. Akangi motema te. Atali na nord, sud, est mpe ouest, aye komona elenge moko mokili mobimba baluli ye lokola David, moto oyo akweisa Goliath. Apesa solution na problème ya bana Congo. Joseph Kabila aza na qualité ebele : sagesse, humilité, simplicité, esprit de groupe, etc. Kabange aza mobali, Kabila mobali ya solo, Joseph mwana ya maman Sifa.*

Refrain : Dieu a écouté les cris (pleurs) des Congolais. Il n'est pas resté insensible. Il a regardé au Nord, au Sud, à l'Est et à l'Ouest, Il a vu un jeune homme aimé de tout le monde comme David, le vainqueur de Goliath. Qu'il [jeune aimé de tous] apporte des solutions aux problèmes des fils du Congo. Il possède de nombreuses qualités : sagesse, humilité, simplicité, esprit d'équipe, etc. Kabange est un véritable homme, Joseph le fils de maman Sifa (traduction) .

Couplet 1 : *Amema Congo na bilengi, to ko voter ye 100 %. Asala nga bilengi, amema bilengi, atondisa bilengi, Joseph e, amema Congo na bilengi toko voter 100 %. Namanso Congo asenga, bingambe baleka, bamela mpema, ye aye na solution presque ya bien. Mwana ya Laurent aboma Congo na bilengi, toko voter ye 100 %.*

Couplet 1 : Il conduira le Congo aux délices. Nous voterons pour lui à 100 %. Il me fera des merveilles, il me comblera des bienfaits, nous voterons pour lui à 100 %. Pour tout ce dont le Congo avait besoin, des grands hommes se sont succédés et se sont essoufflés, mais lui, il apporte une réponse adaptée. Le fils de Laurent comblera le Congo, nous voterons pour lui à 100 % (traduction).

Couplet 2 : *Ee Yaweee ayoki losambo ya Congo, merci le bon Dieu mpo na Kabila, 100 % to voter ; merci Nzambe (x 2). Nzambe a poni yo osalela ye, moto oyo abalisa maloba na ba actes, eza yo. Congolais kozala kidiba te, ya biso candidat Kabila, candidat ya peuple. Losambo ya ba Congolais Nzambe apesa Kabila intelligence ya Joseph, Kabila azua force ya David, azua sagesse ya Solomon, et l'amour du Christ mpo na reconstruction ya Congo nouveau.*

Couplet 2 : Ee Yahwé a écouté la prière du Congo, merci Bon Dieu pour Kabila, votons pour lui à 100 %. Merci à Dieu (x2). Dieu t'a choisi pour le servir, celui qui lie les paroles aux actes, c'est toi. Congolais, ne soyez pas dupes, notre candidat, c'est Kabila, le candidat du peuple. La prière du peuple congolais, c'est que Dieu donne à Kabila l'intelligence de Joseph, la force de David, la sagesse de Salomon et l'amour du Christ pour la reconstruction du Congo nouveau (traduction).

Pour présenter Joseph Kabila aux électeurs et souligner son destin singulier, l'artiste se sert des personnages bibliques illustres soit par leur force (David), soit par leur sagesse (Salomon), soit par leur intelligence (Joseph) soit par leur

amour (Christ). Joseph Kabila aurait tellement aimé son pays et son peuple qu'il aurait sacrifié sa jeunesse et sa vie pour s'engager dans les rangs de l'AFDL et participer au renversement de la dictature de Mobutu. Au nom de cet attachement national, il aurait accepté sans hésitation de présider aux destinées du Congo après l'assassinat de son père dont il a repris le flambeau de la lutte pour liberté. Quand on voit où ses huit ans de présidence ont conduit le pays, on peut s'interroger davantage sur son nationalisme que sur le charisme du « Messie » congolais et son aptitude à apporter bonheur et prospérité à son peuple. Sa la comparaison avec Salomon reste relative : si Joseph a eu la sagesse de partager le pouvoir plutôt que le pays, il peine à ramener la paix, la réconciliation, la justice, etc. Le prénom Joseph du candidat Kabila apparaît ainsi comme prémonitoire de sa destinée hors du commun. Même si la chanson ne le précise pas, on peut bien s'imaginer qu'il s'agit de Joseph, l'un des 12 fils de Jacob que ses frères avaient vendu à des marchands ismaélites par jalousie³²¹. Comme Joseph Kabila, il était jeune, n'était pas né de la première union de Jacob et était le fils préféré de son père. Il avait eu l'intelligence de rejeter les avances de l'épouse d'un officier du roi qui l'accusa d'avoir tenté de la séduire. Devenu vice-roi d'Égypte, il pardonna à ses frères qu'il fit venir avec son père Jacob en Égypte. Cependant, c'est également à cause de lui que le peuple juif s'est retrouvé en esclavage en Égypte. Joseph Kabila ne conduit-il le peuple congolais à la servitude ou plutôt ne renforce-t-il la domination étrangère sur sa patrie ? La Chine, les États-Unis, l'Angola, la France, l'Ouganda, le Rwanda et des multinationales sont plus que jamais actifs au Congo. L'Angola occupe le Congo (affaire de Kahemba et autres villages du Bas-Congo occupés) ; Areva vient de signer un contrat d'exclusivité pour l'exploration de l'uranium au Congo ; les richesses minières sont hypothéquées pour des décennies dans le cadre des contrats avec la Chine et des multinationales dont la révision est réclamée puisque leurs termes ne sont pas avantageux pour le Congo qui risque de voir son avenir compromis pour longtemps. L'accord avec le Rwanda a permis de mettre le général renégat Laurent Nkunda et sa rébellion hors d'état de nuire, mais à quel prix ? Le retour officiel de l'Ouganda sur le territoire congolais pour lutter contre la LRA a intensifié l'insécurité et les déplacements des populations civiles, etc. La prospérité tarde à se manifester, encore moins la paix promise.

La comparaison de Joseph Kabila avec David est très habile et assez osée au regard du contexte de la guerre³²². Le nom David veut dire en hébreu bien aimé. David est décrit comme un guerrier, un musicien et un poète. Il est surtout connu pour avoir vaincu le géant Goliath à coup de fronde. Le berger

³²¹ Il est le préféré de leur père et il a fait deux rêves dans lesquels ses onze frères se prosternent face à lui. Voir le livre de Genèse, les chapitres XXX, XXXVII, XXXIX, XL, XLI, XLII, XLIII et XLVI à L.

³²² Voir l'histoire de David dans le premier et le deuxième livre de Samuel ainsi que dans le premier livre des Rois.

David devient roi du peuple d'Israël. À la tête de ses armées, il parvient à vaincre définitivement toutes les nations voisines d'Israël. Il étend l'influence d'Israël de l'Égypte à l'Euphrate, inaugurant ainsi une ère de prospérité et de paix pour son peuple. Faisant de Jérusalem la capitale de son royaume, il y installe le coffre sacré qui marque le lieu de la présence de Dieu. Comme David a mis fin à la guerre contre les Philistins en triomphant du géant Goliath (champion guerrier) dans un duel avant d'ouvrir son pays à la prospérité, Joseph Kabila se présente en artisan de la paix, en celui qui s'est offert librement, risquant sa vie malgré son jeune âge, pour le salut de son pays, de son peuple. Il est censé faire rayonner le Congo dans le concert des nations. Goliath, c'est aussi son challenger Jean-Pierre Bemba³²³. Recourir à des personnages bibliques pour présenter Kabila est assez astucieux dans un pays majoritaire chrétien et où la foi ne rime pas souvent avec la raison. L'impuissance du Président élu Kabila de venir à bout des milices écumant l'est du pays et donc de ramener la paix ont depuis réduit à néant cette image du héros David qu'il s'est employé à construire durant les élections.

Pour renforcer cette ressemblance à David, les partisans de Kabila n'hésitent pas à chanter : *Azarias ayebi yango, Kabila aza Mokonzji* (Azarias le sait, Kabila est roi). Cette référence à Azarias Ruberwa, vice-président de la République, considérée comme un instrument de la politique rwandaise à Kinshasa, signifie que le Rwanda connaît et redoute la destinée royale de Kabila. Le fait que le Rwanda, principal ennemi du Congo, reconnaisse Kabila comme roi, augurerait de la victoire finale du Congo et de l'extension de l'influence congolaise sur ce pays.

Quant Jean-Pierre Bemba, ses partisans n'hésitent pas à le présenter comme le digne héritier du pouvoir congolais. Ses deux prénoms, Jean et Pierre, sont emblématiques et inspirent ses supporters qui y voient une prémonition de sa destinée exceptionnelle. Jean et Pierre sont les deux apôtres auxquels Jésus Christ confie des responsabilités particulières avant de retourner auprès de son père. Jean est le disciple que Jésus aimait le plus et à qui le Christ mourant confie sa mère. C'est à Pierre que Jésus lègue la charge de conduire l'Église, il est la pierre sur laquelle est construite l'Église de Dieu. Partant, Jean-Pierre Bemba serait donc l'héritier légitime du pouvoir suprême au Congo. C'est à lui que reviendrait la lourde charge de prendre soin de la mère patrie congolaise en douleur et endeuillée. Cependant, Pierre, c'est aussi le traître, le lâche, celui qui a renié son Seigneur trois fois. C'est l'interprétation faite de son exil à la suite des affrontements de Kinshasa entre ses hommes et ceux de Kabila, abandonnant le peuple congolais aux mains de son ennemi. En se présentant comme « 100 % *mwana mboka* » (fils du pays), Jean-Pierre Bemba souligne en même temps que

³²³ Même sur le plan, Joseph Kabila fait figure de nain face à Jean-Pierre Bemba du haut de ses 1,90 m.

Joseph Kabila est un enfant illégitime, un étranger, un usurpateur d'identité, et donc indigne d'hériter du pouvoir.

C'est ce thème de la congolité qu'évoque au sein de la plateforme « Camp de la Patrie » le slogan de campagne d'Arthur Zahidi « *likambo ya mabele* », littéralement la question de la terre, *i. e.* de la souveraineté nationale. Jean-Pierre a repris ce thème à son compte dans son spot électoral « *likambo ya mabele* », affirmant dans un autre spot électoral « Leader » : « Jamais, jamais, *tokoki koteka ata etemi moko ya Congo*³²⁴ » (« Jamais, jamais, nous ne pouvons aliéner même une petite portion du Congo »). Et d'ajouter « Avec Dieu, nous vaincrons » pour bien exploiter la crédulité des fidèles des Églises. En fait, ce slogan « *likambo ya mabele* » viendrait du titre d'un single de Henrica Mboma de l'orchestre Africa Musica Hb, « *Likambo ya mabele sangoma* », c'est-à-dire la « question de la terre bat son plein » comme chantait si bien il y a quelques années l'artiste musicien Luambo Makiadi Franco pour fustiger la guerre faite au peuple angolais par les colons portugais. On y retrouve donc une rhétorique de lutte de libération contre la domination étrangère. Christian Badibangi, opposant à Mobutu et aux Kabila, qui avait appelé à ne pas voter pour les anciens belligérants, emprunte également cette thématique. « *Likambo ya mabele eza likambo ya makila* » (le problème de la terre est une question de vie), déclare-t-il dans une interview à Afrique TV relayée par CCTV et diffusée sur internet³²⁵.

L'argument électoral nationaliste a séduit à l'ouest où on n'a pas vu de grandes réalisations de Kabila fils durant ses cinq ans de présidence : pour nombre de Congolais de l'ouest, s'il n'a rien fait pour améliorer leurs conditions de vie et s'il a détourné des deniers publics, c'est justement parce qu'il n'est pas fils du pays³²⁶. La « congolité » est surtout un discours instrumental dans la course au pouvoir qui donne accès au contrôle des ressources du pays. Dans la diaspora, les chantres les plus virulents de la « congolité » ont souvent pris la nationalité de leur pays d'accueil³²⁷. En effet, deux personnes considérées comme des « Blancs », Pierre Jacques Chalupa et Jean Bamanisa Saidi, siègent à la nouvelle Assemblée nationale comme députés indépendants respectivement des circonscriptions de Kinshasa et de Kisangani. Les métis sont nombreux et ont été souvent perçus comme des citoyens « suspects », « non authentiques », dont il faut se méfier. Or, Jean-Pierre Bemba lui-même est descendant de Portugais en lignée paternelle : son grand-père paternel est Portugais. Son ascendance « congolaise » est au moins aussi hypothétique que celle de Joseph Kabila. Sa

³²⁴ Cf. le spot « Leader » sur [<http://www.votezbemba.com/media.php>].

³²⁵ [http://congohorizons.co.uk/Christian_Badibangi_USC.aspx].

³²⁶ La presse kinoise a également relayé ce discours. Un journaliste a même été condamné par la justice pour diffamation. Il avait écrit que Kabila fils, Tanzanien, a fait un don de plusieurs millions de dollars américains à son ancienne école dans son pays d'origine, la Tanzanie, alors même que les écoles congolaises sont en ruine.

³²⁷ Honoré Ngbanda disposait d'un passeport diplomatique togolais avant que Joseph Kabila et Faure Gnassingbe ne s'entendent.

descendance l'est encore plus : son beau-père (le père de sa femme) est Brésilien. À quoi sert-il de se revendiquer « 100 % *Mwana mboka* » sinon pour agiter la fibre nationaliste des Congolais à des fins de pouvoir et électoralistes. C'est un couteau à double tranchant susceptible de se retourner ultérieurement contre lui-même et sa descendance. Mobutu n'avait-il pas été accusé d'étranger par ses compatriotes ?

Le paradoxe du discours nationaliste xénophobe du clan Bemba réside dans le fait qu'il récuse l'étranger alors qu'il est sous la protection des casques bleus étrangers. Même lorsqu'il est menacé dans son intégrité physique en mars 2007, il se réfugie à l'ambassade sud-africaine et sollicite l'intervention des puissances étrangères pour faire la médiation entre lui et Joseph Kabila. C'est au Portugal qu'il a fini par trouver un asile temporaire. Depuis son exil portugais, il ne cesse pas de chercher des soutiens auprès des dirigeants étrangers pour négocier son retour au Congo.

Les challengers électoraux et leurs partisans représentent la période électorale comme la fin des temps annoncée dans les Écritures. La fin des temps où le cavalier de l'Apocalypse vient mettre un terme au règne du mal avec une armée des anges et inaugurer une ère nouvelle, un règne sans fin. À l'instar de la guerre, la transition avec son régime sui generis est dénoncée par les uns et les autres comme un moment sombre du pays, voire diabolisé. Tour à tour, les candidats sont présentés par leurs partisans comme des cavaliers de l'Apocalypse. Un chant religieux populaire lingala du musicien chrétien Charles Mombaya a ainsi été réinterprété durant la campagne électorale presque pour tous les candidats. En voici les paroles :

Tango yang'oyo, tango yang'oyo, likambo na likambo na tango na yango oo, oyo tango ya Yezu, bamama eee.

Le moment est venu, le moment est venu, chaque chose a son temps, voici venue l'ère de Jésus, les mamans (traduction).

Durant la campagne, le nom de Jésus dans la chanson est remplacé par celui l'un ou l'autre candidat. L'ère d'un président de la République unique est enfin venue. Ce chef unique est Kabila ou Bemba ou Azarias, selon les cas. C'est aussi l'ère de la reconstruction du pays. Le recours au surnaturel et au religieux par les candidats vise à tirer profit du succès des Églises chrétiennes en RDC et à instrumentaliser la croyance populaire à des fins politiques.

En dépit de cette réinvention des chants religieux et des missions divines des candidats, les appels à la violence et à la haine sont nombreux et les menaces de mort sont légion. Celles-ci ne visent pas uniquement les candidats et leurs partisans, mais aussi des militants sociaux (défenseurs des droits humains, responsables des associations et ONG locales, etc.) qui osent faire des observations critiques des contenus et des modalités de la campagne pour éclairer les électeurs. C'est notamment ce qui est arrivé à Goma où un groupe, Baobab 33, a envoyé des courriels de menaces à dix défenseurs des droits de

l'homme sous prétexte qu'ils œuvraient à la déstabilisation du Rassemblement congolais pour la démocratie (RCD).

Les médias assurent également le relais de ces messages de violence et de haine. En dépit de la Haute autorité des médias (HAM) qui sévit avec des sanctions contre des organes de presse et des acteurs sociaux et politiques véhiculant ces messages. Le 15 octobre 2006, la HAM avait solennellement appelé tous les protagonistes des élections à cesser la diffusion des chants électoraux, considérés comme « des appels à la haine et à la violence » sous peine de sanction. Six jours plus tard, la HAM, qui agit comme médiateur en matière de communication et d'information, avait ordonné la fermeture des stations de radio proches de Joseph Kabila et de Jean-Pierre Bemba. L'objectif recherché par cette mesure était la suppression des messages électoraux incitant à la violence.

La campagne électorale a été entachée de violence. Les messages électoraux ont fréquemment eu recours à des formules discriminatoires. En mai, lors d'un rassemblement de soutien à Kabila à Goma, l'un des quatre autres vice-présidents du Congo, Abdoulaye Yerodia avait verbalement attaqué la minorité ethnique des Tutsi. « Si vous ne retournez pas chez vous, aurait-il déclaré, on vous mettra des bâtons dans le derrière pour s'assurer que vous partiez. » On peut voir à travers ce travers cette image de la bastonnade une prégnance de l'imaginaire de la chicote coloniale qui a été ravivé par la *finbo ya ujinga* de l'AFDL portée par les Rwandais en 1996. La violence politique à l'occasion des élections n'est pas seulement verbale, elle est aussi matérielle.

5. Dialogue imposé, querelle des chefs de guerre

Ensuite, la situation actuelle résulte des accords signés entre les parties belligérantes. Ce qui nous conduit à la seconde question, celle du dialogue censé avoir présidé à la signature desdits accords. En effet, en mettant en évidence les médiations mises sur pied pour parvenir à des fins de paix, on s'aperçoit certainement du travail du dialogue. Ce constat fait, se pose alors une question de fond, à savoir quel type de dialogue se déploie dans les accords de paix qui marquent la transition de la guerre à la paix. Une question d'autant plus importante dans le cas de la RDC que la paix signée déçoit les uns et les autres signataires. Convenir entre belligérants autour d'une table signifie-t-elle dialoguer et marque-t-elle le retour de la paix ? Quel dialogue s'installe dès lors que l'accord de paix ne satisfait personne ? Cette déception de tous les protagonistes des accords est à l'origine du piétinement du processus de paix de même qu'elle en résulte. On pourrait même se demander dans quelle mesure il y a eu dialogue entre les protagonistes de la guerre (et de la paix). Il n'y a eu ni vaincu ni vainqueur. La paix semble s'être imposée donc par la force des choses. Le dialogue aurait été imposé par la communauté internationale.

L'imposition du dialogue à partenaires inégaux et conscients de leurs inégalités n'explique-t-elle pas, au moins partiellement les difficultés de l'agenda de paix aujourd'hui ? Peut-on jamais trouver une situation d'égalité parfaite entre parties en conflit ? La question n'est pas de savoir quel dialogue est possible entre inégaux, mais plutôt d'analyser de quelles ressources disposent les parties et comment elles s'en servent au mieux de leurs intérêts. L'usage que l'on fait de ses ressources peut s'avérer déterminant dans l'issue d'une négociation, d'un dialogue ou d'un conflit. En fait, il n'y a pas eu de dialogue, mais querelle des chefs de guerre congolais résignés à signer les accords.

En effet, dialoguer, c'est penser ensemble. Le dialogue suppose que deux ou plusieurs consciences communiquent. De ce fait, il est source d'un enrichissement mutuel car dans cet exercice de la pensée, les idées s'élaborent en commun. En effet, comme l'avait fait remarquer Aimé Forest, « l'intention du dialogue nous paraît être celle d'une genèse réciproque. C'est dans le dialogue que les idées se *forment* plus encore qu'elles ne se *communiquent*. » Le dialogue, qui repose sur la réciprocité et la responsabilité, suppose des partenaires souverains, ayant librement choisi d'instaurer des relations. Cette double condition contraste fortement avec la réalité des négociations, des médiations et du dialogue intercongolais ayant abouti aux accords de paix. De Lusaka à Sun City, c'est contraints et forcés que les belligérants se sont assis autour d'une table.

Dans son article « Paraître et être », Buber dénonce les faux-semblants qui imprègnent la vie de ceux dont l'existence est déterminée non pas par leur être authentique mais par la volonté d'impressionner autrui. En se souciant de leurs propres images et intérêts, les acteurs congolais se sont montrés incapables d'écouter les autres. Pour Buber, le dialogue présuppose l'instauration d'une distance entre soi et l'autre. En introduisant cette distance, on fait exister des entités opposées et indépendantes, et on crée ainsi « un monde » avec lequel établir des liens. On peut ensuite soit accroître la distance jusqu'à ce que l'autre soit transformé en objet (en cela), soit la réduire jusqu'à ce qu'il devienne un Toi imprévisible.

Le dialogue est un moyen d'entrer en communication plutôt qu'une tentative de rechercher une conclusion ou d'exprimer des points de vues. Dialoguer n'est pas un exercice où chaque protagoniste s'évertue à opposer des arguments contre arguments. Chacune des parties congolaises a privilégié ses intérêts et son point de vue lors du « dialogue intercongolais ». Elles ont fini par créer un monstre politique, la fameuse présidence à cinq, puisque chaque camp voulait s'y retrouver et estimait avoir sa place dans ce bal des prédateurs. On se complait à la contradiction. Il s'ensuit une querelle. Ce qui semble corroborer la pensée de Pascal Quignard selon laquelle « le langage est foncièrement lié au désir de domination sociale. Il cherche l'ascendant. Sa fonction est le dialogue et

le dialogue, quoi qu'on en dise de nos jours, c'est la guerre³²⁸. » Le dialogue intercongolais apparaît ainsi un peu comme la poursuite de la guerre autour d'une table et non plus sur un champ de bataille. Chacun y joue sa stratégie, notamment par la mise en scène de sa volonté de dialoguer afin de mieux diaboliser l'adversaire (ennemi ?). Les accords sont toujours l'expression des rapports des forces en présence. La conférence de paix est un moment de consolidation des acquis de la guerre voire de quête de nouveaux espaces.

Loin de consolider la cohésion interne des parties impliquées et d'inciter à des alliances garantissant la paix, ces processus de négociation de la paix ont en revanche entraîné des dissensions et des scissions au sein de certains groupes et donné ainsi naissance d'une certaine manière à de nouveaux groupes armés. Sont notamment apparus, dans ce contexte de négociations politiques ou de la transition politique issue de l'accord de Pretoria, le Rassemblement congolais pour la démocratie Kisangani-Mouvement de libération (RCD/K-ML en septembre 1999), le Rassemblement congolais pour la démocratie-National (RCD/N), l'Union des patriotes congolais (UPC créée début 2002), le Front de résistance patriotique de l'Ituri (FRPI créé en novembre 2002), le Front populaire pour la démocratie au Congo (FPDC créé fin 2002), le Front des nationalistes intégrationnistes (FNI créé début 2003), le Parti pour l'unité et la sauvegarde de l'intégrité du Congo (PUSIC³²⁹ créé en février 2003), le Front pour l'intégration et la paix en Ituri (FIPI créé en février 2003), les Forces armées du peuple congolais (FAPC créées par Jérôme Kakwavu en mars 2003), l'Union des patriotes congolaise aile Kisembo (UPC-K créée en novembre 2003), le Mouvement révolutionnaire congolais (MRC créé en août 2005), le Congrès national pour la défense du peuple (CNDP créé le 25 juillet 2006) et plus récemment le Front populaire pour la justice au Congo (FPJC créé début octobre 2008)³³⁰. Comment expliquer ce paradoxe des négociations censées ramener la paix mais qui concourent au contraire à la cristallisation des tensions et revendications et à la prolifération des groupes armés ? Deux arguments peuvent être mobilisés : l'un relevant d'une simple stratégie des acteurs et l'autre de la démobilisation culturelle des anciens combattants, voire de la brutalisation des sociétés et des combattants. Il est bien entendu que ces deux approches qui ne sont d'ailleurs pas antinomiques n'apportent pas l'explication du phénomène.

Des groupes armés se sont transformés en partis politiques. Cette transformation se réalise difficilement bien que l'action politique et la lutte armée soient inscrites dans les textes constitutifs de ces groupes armés dès leur création. Elle leur a permis de participer aux élections générales de 2006. Les

³²⁸ Extrait d'un entretien avec Catherine Argand, février 1998.

³²⁹ Le PUSIC a formé avec le FNI et le FPDC une coalition politique, le FIPI (Front pour l'intégration et la paix en Ituri).

³³⁰ Ces différents acronymes seront utilisés ici pour désigner ces organisations.

principaux belligérants, à l'exception du RCD qui s'est effondré dans les urnes, sont les vainqueurs de ces élections. Le PPRD, parti du chef de l'État Joseph Kabila et le MLC de Jean-Pierre Bemba, vice-président sous la transition, sont ainsi devenus respectivement première et deuxième forces politiques du pays. Mais ni l'un ni l'autre n'était satisfait des résultats électoraux. Un troisième tour de l'élection présidentielle par les armes se profilait à l'horizon. Le camp Kabila donna largement vainqueur dès le premier tour de la présidentielle n'a pas bien digéré de son demi-échec de devoir se soumettre à un second tour face au candidat du MLC. Une victoire au premier tour aurait fait de Kabila un chef incontestable. Le statut de chef, avec tous les imaginaires autour de sa conception, a été l'un des enjeux de l'élection, au-delà du vainqueur. Le camp Kabila était également mécontent de ne pas avoir pu obtenir une majorité confortable dans le parlement pour gouverner sans être obligé de signer des alliances. Quant au MLC, il accuse le camp Kabila et la communauté internationale de lui avoir volé sa victoire à la présidentielle et dans les gouvernements provinciaux. L'incendie de la cour suprême de justice tend à corroborer l'hypothèse selon laquelle Bemba, comme bien d'autres acteurs politiques congolais, n'a pas bien intégré la logique de la compétition politique.

La culture de guerre est toujours à l'œuvre. Elle s'articule autour de trois pôles. Le premier concerne les discours de mobilisation de la communauté nationale tenus par l'État, les intellectuels, les scientifiques, la presse. L'efficacité de ces discours tient notamment à la construction de l'ennemi qu'ils proposent, à l'héroïsation du sacrifice qu'ils portent menant pour partie à la déréalisation de la violence du conflit, à sa banalisation. Ils peuvent s'apparenter au bourrage de crâne mais dépassent ce cadre pour deux raisons. L'une tient à l'inefficacité et à la pesanteur de l'administration de la censure³³¹. Le second, beaucoup plus déterminant, tient à la rencontre de ces discours avec un *mouvement venu d'en bas* aux consonances quasi identiques. La guerre s'est ainsi banalisée par diverses modalités comme l'ont démontré, pour la Grande Guerre, Mosse et Becker³³², elle s'est aussi anticipée, inscrite dans l'horizon d'attente des sociétés qui s'y sont résignées. La culture de guerre suppose enfin l'*appropriation* individuelle de ces discours collectifs. Ici, les travaux sont peu nombreux lorsqu'il s'agit d'analyser cette appropriation au vif de la guerre. Cette appropriation s'oppose à l'argument d'un for intérieur ou d'un réseau de contraintes collectives pesant sur les hommes. Elle soulève le débat sur la notion de consentement³³³. Ce

³³¹ Olivier Forcade. *La censure politique en France pendant la grande guerre*, thèse de doctorat. Paris-X Nanterre, janvier 1999.

³³² Georges Lachmann Mosse. *De la Grande Guerre au totalitarisme. La brutalisation des sociétés européennes*, Paris, Hachette, 1999. Jean-Jacques Becker. *Les Français dans la Grande Guerre*, Paris, Robert Laffont, 1980.

³³³ En France, par exemple, le débat sur le consentement des populations à la guerre est parti de l'ouvrage de Stéphane Audoin-Rouzeau et Annette Becker (*14-18. Retrouver la guerre*, Paris, Gallimard, 2000). Rémy Cazals formule l'hypothèse d'un réseau significatif de contraintes plutôt que celle du consentement. Voir son article « 1914-1918 : Oser penser, oser écrire. », *Genèses*,

travail individuel et collectif d'appropriation construit les modalités mémorielles de pérennisation ou refoulement de l'expérience de la guerre. Il constitue l'un des éléments forts de la problématique de la continuité du rapport de la société congolaise à la guerre.

Conclusion

Il est nécessaire de faire un examen critique des présuppositions à la base d'analyses et de politiques de gestion de conflit et de reconstruction post-conflit qui considèrent très souvent que les sociétés sortant de la guerre sont des sortes *de tabula rasa* et qui échouent à tenir compte de leur historicité particulière et des lignes de continuité manifestée tant dans la guerre que dans la paix.

Les paroles de la lettre du capitaine de Gaulle, prisonnier de guerre, en octobre 1918 résonnent, *mutatis mutandis*, particulièrement dans le Congo postconflit :

« Est-ce que la France oubliera si vite, si tant est qu'elle l'oublie jamais, 1 500 000 morts, son million de mutilés, Lille, Dunkerque, Cambrai, Douai, Arras, Saint-Quentin, Laon, Soissons, Reims, Verdun détruit de fond en comble ? Est-ce que les mères qui pleurent vont soudain sécher leurs larmes ? Est-ce que les orphelins vont cesser d'être orphelins, les veuves d'être veuves ? Est-ce que des générations durant, dans toutes les familles de chez nous, on ne se léguera pas les souvenirs formidables de la plus grande des guerres, semant au cœur des enfants ces germes de haine de nations que rien n'éteint ? [...] Chacun sait, chacun sent que cette paix n'est qu'une mauvaise couverture jetée sur des ambitions non satisfaites, des haines plus vivaces que jamais, des colères nationales non éteintes³³⁴. »

La violence politique s'inscrit comme la condition préalable d'une nouvelle violence de guerre, plus systématique. Les appels à former une armée forte et bien équipée témoignent d'une volonté de remobilisation militaire pour défendre la patrie, voire prendre la revanche sur les agresseurs d'aujourd'hui. Ils résultent de la désagrégation accélérée des forces armées zaïroises/congolaises brutalisées par des années de conflit et désertant en masse.

n° 46, mars 2002, p. 26-43. Le *Mouvement social* (juin 2002) s'est fait l'écho de cette polémique (Antoine Prost notamment).

³³⁴ Conférence sur la limitation des armements, in *Lettres, notes et carnets*, 1905-1918.

CULTURE DU DIALOGUE, IDENTITÉS ET PASSAGE DES FRONTIÈRES

Cet ouvrage est le résultat d'un programme de recherche soutenu par l'Agence universitaire de la Francophonie et qui rassemblait des chercheurs, principalement en philosophie et sciences politiques, de France, du Cameroun, de la République démocratique du Congo. Son but était tout d'abord de constituer une véritable culture du dialogue : quand, où, avec qui et dans quel but pouvons-nous et devons nous dialoguer ? Si le dialogue peut bien en effet être présenté comme un principe qui nous oblige, et si bien sûr il est nécessaire de rappeler les sources, diverses et pas seulement européennes de ce principe, il faut aussi préciser quand, avec qui, et selon quels buts et conditions ce principe peut effectivement trouver sa réalisation. C'est à ces deux points que s'attache en premier lieu cet ouvrage, en mobilisant des ressources principalement philosophiques, issues de traditions différentes.

La première partie met l'accent sur un aspect central du dialogue, à savoir son lien aux problématiques de l'identité, car au fond le dialogue tire sa difficulté autant que sa richesse d'être le temps et le lieu d'une mise en cause de l'identité, ou d'une mise en cause de soi et de ses croyances. C'est ainsi ce lien qui rend compte à la fois de sa difficulté et de sa valeur et qui permet de le penser comme une discipline difficile, et donc objet d'une certaine culture.

En second lieu on ne pouvait méconnaître toute une dimension politique du dialogue et méconnaître toute une sphère d'analyse où, et alors même que l'on ne cesse d'en appeler à lui, il semble de plus en plus impossible et au fond pas vraiment souhaité. Le dialogue devient ainsi une sorte d'injonction abstraite dans un monde qui par certains côtés semble vouloir se fermer de plus en plus, comme en témoigne la force et le goût toujours vifs pour une opposition entre « eux et nous », la rigidité constamment accrue des passages des frontières et la mise à mal de toute politique d'accueil, l'usage parfois très guerrier d'une rhétorique du dialogue. On peut bien discuter et appeler au dialogue, il faut aussi que les corps et les personnes restent à leur place. Mais dans ces conditions que vaut encore ce « principe dialogique », et avons-nous bien quelque raison d'y croire et de le vouloir, et d'où peut-il bien tirer sa force et nous donner quelque raison d'espérer ? Quel passage des frontières annonce-t-il et promet-il malgré tout ?

Prix public : 34 euros

Prix préférentiel AUF - pays en développement : 18 euros HT

ISBN : 9782813000651



9 782813 000651

e
o
ac
éditions des
archives
contemporaines

AGENCE
UNIVERSITAIRE
DE LA FRANCOPHONIE