

Année académique 2011-2012
Programme de doctorat en Sciences humaines appliquées (SHA)
Université de Montréal

SHA 7055 Séminaire sur l'interdisciplinarité et l'application
Gilles Bibeau, professeur
Département d'anthropologie
Bureau : Pavillon Lionel-Groulx, C-3071 (3^e étage)
Téléphone: 343-6593; fax : 343-2494
Courrier électronique : gilles.bibeau2@sympatico.ca

LES SÉANCES ONT LIEU LES JEUDI DE 14H00 À 17H00 À LA SALLE DU SHA AU 5^e ÉTAGE DU PAVILLON LIONEL-GROULX. ELLES SE TIENNENT EN PRINCIPE À CHAQUE SEMAINE. NOUS AURONS À DÉCIDER DU CALENDRIER LORS DE NOTRE PREMIÈRE RENCONTRE DU 1^{er} SEPTEMBRE À 14H00.

NOTA BENE : Je vous invite à vous procurer les livres suivants que vous serez invités à lire au cours du trimestre. Ils sont tous disponibles en format Poche.

Bourdieu, Pierre 2004 *Esquisse pour une auto-analyse*, Paris : Éditions Raisons d'agir

Bourdieu, Pierre 2001 *Science de la science et réflexivité*, Paris : Éditions Raisons d'agir

Sen, Amartya Sen, Amartya 2004 *L'économie est une science morale*, Paris : La Découverte (Original : 1982 *Poverty and Famines. An Essay on Entitlement and Deprivation*, Oxford : Clarendon Press)

Sen, Amartya 2000 *Repenser l'inégalité*, Paris : Seuil (Original : (1992 *Inequality Reexamined*, Cambridge, Mass. : Harvard University Press)

Galbraith, John Kenneth 2004 *Les mensonges de l'économie. Vérité pour notre temps*, Paris : Grasset et Fasquelle (Original : *The Economics of Innocent Fraud*, London et New York : Pocket Penguins, 2004)

Kassir, Samir 2004 *Considérations sur le malheur arabe*, Arles : Actes Sud Sindbad

VOUS POURREZ AVOIR ACCÈS AU RECUEIL DES TEXTES AU DÉBUT DU MOIS DE SEPTEMBRE 2011.

DESCRIPTION

1. L'objectif de ce Séminaire vise à vous faire prendre conscience de la présence, chez chacunE d'entre vous, d'un certain nombre d'options théoriques, méthodologiques et disciplinaires souvent mal formulées et parfois peu justifiées. Le but est de renforcer votre créativité intellectuelle en vous stimulant par le biais d'une constante confrontation : i) avec les œuvres d'auteurs d'horizons théoriques variés à qui vous avez peut-être jusqu'ici résisté et dont vous aurez à lire les textes; ii) avec les perspectives critiques à l'égard des frontières qui ont historiquement partagé les sciences humaines en plusieurs disciplines (sociologie, économie, science politique, anthropologie, histoire, psychologie, biologie, etc.) qui sont souvent sans contact entre elles; et iii) avec les positions théoriques variées défendues par vos collègues étudiantEs.

C'est en effet à la pensée de vos condisciples, des autres candidatEs au PhD, que vous aurez directement à vous confronter au sein de débats actifs, dynamiques et vigoureux, si cela se déroule comme je l'espère. Une plage de temps suffisamment importante (idéalement le tiers du temps) sera réservée dans chacune des séances pour permettre aux discussions de prendre forme et de s'approfondir. Vous vous mettrez ainsi à l'écoute du point de vue des uns et des autres, et vous vous exercerez à défendre avec conviction, toujours dans l'ouverture à l'autre, vos idées personnelles. Sans vous désapproprier de l'originalité de votre pensée, vous serez invitéE à entrer dans celle des autres.

Au moment d'initier (ou de poursuivre) le cheminement qui fera de vous unE PhD en sciences humaines appliquées et unE professionnel(le) qui vivra, il faut l'espérer, de son diplôme de PhD, il importe que vous mettiez tout en oeuvre pour situer vos réflexions et vos travaux sur l'horizon des débats qui ont aujourd'hui cours dans le champ des sciences humaines et pour ancrer, dans un esprit critique, vos positions personnelles dans les débats contemporains autour de l'interdisciplinarité (ID). Ce séminaire vise enfin à inscrire votre cheminement intellectuel personnel dans le cadre plus large des orientations théoriques et méthodologiques qui caractérisent le programme de doctorat en sciences humaines appliquées de l'Université de Montréal. Il est important que vous apportiez vos préoccupations et vos questionnements personnels dans l'espace du Séminaire ; je rappelle néanmoins que le Séminaire SHA 7055 n'a pas été conçu comme un séminaire de thèse dans lequel vous examineriez l'ID du point de vue de votre projet de recherche doctorale et de ce qui lui est relié.

Je m'attends à ce que vous consacriez de sept à neuf heures par semaine à la préparation de chacune des séances du séminaire. Le temps dédié aux lectures (environ 120 pages par séance) et à la rédaction des textes demandés devrait vous permettre d'alimenter vos réflexions personnelles en vue d'un développement original de votre pensée, ce dont vous ferez la démonstration, entre autre, lors de votre Examen compréhensif. De plus les discussions en classe devraient favoriser à la fois l'apprentissage de la défense de vos points de vue personnels et la solidarité au sein d'un cheminement collectif.

2. Il faut considérer le Syllabus que vous tenez entre les mains comme une carte qui vous permet d'explorer le territoire particulièrement complexe, accidenté, riche et varié que

couvre l'ID. Le cheminement proposé pourra être réorienté, réajusté et réorganisé de manière à adapter les thèmes à la dynamique intellectuelle générée par nos discussions, aux questionnements particuliers des participants et participantes, de même qu'à certaines problématiques qui pourraient exiger un traitement plus approfondi que celui prévu dans le présent document. Je serai votre guide tout au long de votre parcours, n'hésitant pas à faire des excursions le long de chemins de traverse si j'y trouve quelque chose d'intéressant à glaner ou si l'unE ou l'autre d'entre vous souhaite y entraîner le groupe, pour un moment. Nous nous laisserons donc interpeller par la réalité mouvante. Nous commençons néanmoins le parcours en ayant une bonne idée du lieu où nous voulons arriver.

Je crois utile d'introduire la question de l'ID en prenant appui sur les notions de « discipline », de « méthode » et de « science ». Ce bref excursus de nature sémantique vous invite à faire une large place à la linguistique historique qui permet de vous familiariser avec les multiples sens des mots 'discipline', 'méthode' et 'science' au cours de l'histoire de la pensée. Ces mots que nous employons aujourd'hui couramment dans les contextes les plus divers sont porteurs de significations qui contrastent avec celles des siècles passés.

* Le mot "discipline" connote, en un sens premier, la rigueur dans le processus, l'ascétisme dans la démarche et la continuité dans le cheminement. "Il est in-discipliné", dit-on de quelqu'un qui ne suit pas les règles (un tel jugement comporte évidemment une connotation morale). Le mot *discipulus* semble avoir été d'emblée employé en relation au mot *magister*, d'abord dans un contexte religieux, spirituel, puis le sens du mot s'est progressivement étendu aux domaines intellectuel et artistique. Par métonymie, une "discipline" a commencé à désigner dès 1370 une matière enseignée, une branche particulière de la connaissance. Les *discipuli* étaient ceux (le féminin *discipula* existe aussi, il va sans dire) qui adhéraient à la philosophie ou à la méthode d'un maître, d'une école ou d'un groupe. Les *condisciples* étaient tous les disciples qui se reliaient à une même manière de penser. La *disciplina* en est venue à signifier l'action d'apprendre, de s'instruire, et finalement le mot a été employé pour se référer à un type particulier d'enseignement, à une doctrine, à une méthode. Ultimement il en est venu à connoter toute forme d'éducation et de formation. Par extension, la *disciplina* est devenue équivalente des principes, des règles et des méthodes qui sont caractéristiques d'une "science" particulière.

* Par le biais du mot *méthode* (tiré des radicaux *méta* et *hodos*), la discipline en est venue à être assimilée à une "discipline" scientifique particulière, à une branche du savoir, à une science. Quelques réflexions sur la méthode s'imposent ici. Le *méta* (après) accolé au *hodos* (le voyage) évoque le récit que le voyageur fait après le voyage, au terme de son voyage, dans lequel il raconte ce qui s'est passé. Au début le mot méthode avait donc un sens rétrospectif : c'était le regard porté vers l'arrière avec l'idée du reportage fidèle, du compte-rendu systématique et de la chronique rigoureuse. Cette idée de systématisme a persisté dans la méthode mais elle a acquis au fil des âges un sens plutôt prospectif qui évoque plus le plan du voyage projeté que son compte-rendu. De même qu'il existe une multiplicité de chemins (méthodes) qui conduisent à un même lieu, il existe plusieurs points de vue sur un même objet. Par le fait même les angles d'approche et les chemins suivis ne peuvent être que multiples.

* Les mots “science”, “savoir” et “connaissance” ont été longtemps employés dans des sens fort divers. À partir du XVI^e siècle, ils semblent avoir acquis un sens plus précis qui a été déterminant dans la fixation du vocabulaire que l’on utilise encore aujourd’hui. Le contexte historique et scientifique dans lequel les mots “savoir”, “science” et “connaissance” ont acquis leur signification sera présenté dans ses grandes lignes, avec une attention spéciale au XIX^e siècle qui a été le siècle de fondation des sciences humaines.

Ces trois mots (discipline, méthode et science) en sont venus à changer radicalement de sens dans le contexte de la modernité avancée qui est le nôtre. Quelle place l’âge de la modernité fait-il à la science ? Quel type de sciences avons-nous inventé ? L’interdisciplinarité ne serait-elle pas un artefact du mélange des normes et du brouillage des frontières ?

3. Il est évident qu’on ne peut plus pratiquer les sciences humaines en ce début du 3^e millénaire comme on le faisait encore durant les deux ou trois décennies qui ont suivi, disons, la seconde Guerre mondiale. On peut globalement soutenir que les derniers vingt ans ont représenté un formidable choc pour les spécialistes des sciences de la personne, de la société et de la culture. Nous sommes en effet passés par la révolution des neurosciences, de la génomique et de la micro-informatique. La mondialisation nous interpelle aussi en posant de nouvelles questions qui exigent de nous que nous repensions le statut et le rôle de notre travail de spécialiste des sciences humaines dans un monde de plus en plus globalisé. Nous ne pourrions pratiquer correctement notre métier que si nous comprenons clairement les enjeux qui s’imposent à nous en tant que professionnels de disciplines ouvertes à l’étude des identités, des altérités et à bien d’autres sujets encore. C’est en effet dans ce nouvel éthos que nous devons exercer notre métier.

Comme toutes les autres disciplines, les sciences humaines changent inévitablement, au fil des décennies et des générations, à la fois dans leurs théories, dans leurs méthodes et dans la manière dont elles posent les questions de recherche. Les changements sont cependant plus ou moins profonds selon les disciplines, les champs disciplinaires et les domaines de recherche ; les changements ne semblent pas non plus se faire exactement dans la même direction selon qu’on se trouve en France, en Angleterre, aux États-Unis, au Brésil, au Mexique, en Inde, au Canada anglais ou au Québec. Et nous entendons de plus en plus la voix de penseurs non-occidentaux, une voix que j’essaierai de vous faire entendre à travers des références aux « penseurs post-coloniaux ».

Les textes académiques, les articles des grandes revues et les principaux ouvrages de référence ne nous donnent généralement accès qu’à ce qui se passe dans les traditions intellectuelles dites dominantes et centrales (celles produites à partir des traditions européennes et américaines) qui tendent à imposer, avec plus ou moins de succès, leur « agenda » à l’ensemble de leurs collègues à travers le monde. Nous ne pouvons pas éviter de nous demander si nous devons encore continuer à accorder une place privilégiée, comme nous le faisons spontanément, aux auteurs américains, anglais et français. La nature même des sciences humaines nous invite à nous poser une telle question et à y répondre en prenant au sérieux les travaux qui sont réalisés ailleurs qu’en Europe ou qu’en Amérique du Nord.

EXIGENCES

Une participation active à toutes les séances est attendue des personnes inscrites au Séminaire. L'évaluation sera faite en référence aux trois activités suivantes:

1. La préparation des séances sera principalement assurée par la lecture des textes proposés et par la rédaction d'une *réponse écrite* (30%) à la question posée. Pour chaque séance, les participants rédigeront en effet un bref texte critique (de une à deux pages) en réponse à la question posée, texte qui impliquera la lecture des articles proposés dans le cadre de la séance. Vous me ferez parvenir votre texte, par courriel, au moins deux jours avant la séance.

2. La participation en classe (40%) comprend deux items :

a) *Animation des discussions de groupe*. Les participantEs inscritEs seront invitéEs à tour de rôle à présenter leur point de vue sur le thème qui est à l'étude. À chacune des séances du séminaire, un ou deux étudiantEs interviendront, après l'exposé fait par le professeur. Le(s) exposé(s) des étudiantEs serviront à introduire la discussion générale.

b) *Participation*. Les personnes inscrites au Séminaire devront être en mesure de faire, en tout temps, des commentaires sur le texte de l'Essai (chaque séance est introduite par un Essai rédigé par le professeur) et les lectures proposées. Il est aussi souhaité qu'elles participent activement aux discussions.

3. En cours d'année, chacunE des participantEs inscritEs rédigera deux *essais critiques* (30%) d'environ dix (10) pages chacun. Vos essais critiques porteront sur les thèmes proposés pour les Colloques avec lesquels nous concluons chacun des trimestres ; la problématique de l'ID devra être prise en compte dans ces deux essais critiques. Les textes de vos essais critiques seront distribués à tout le monde et serviront de base de discussion pour le Colloque qui aura lieu à la fin de chacun des deux trimestres.

THÉMATIQUES DES SÉANCES ET LECTURES PROPOSÉES

Pour bien poser le problème de l'articulation des disciplines entre elles et pour lancer nos réflexions dans la bonne direction, il m'apparaît essentiel de commencer par rappeler que les sciences de la nature (physique, astronomie), de la vie (biologie, chimie), de la société (sociologie, anthropologie, sciences politiques, économie, linguistique, histoire) et de la personne (psychologie) ont toujours été reconnues comme formant des champs d'investigation non-commensurables, non-superposables et non-coextensifs les uns par rapport aux autres. Cependant, et de manière paradoxale, ces quatre grands domaines (nature, vie, société, personne) ont toujours été considérés comme étant reliés entre eux et comme s'éclairant mutuellement.

Certains pensent que l'existence d'une pluralité de disciplines s'explique par le fait qu'il y a plusieurs façons d'appréhender les différentes dimensions de la réalité (physique, biologique, psychologique, sociale, culturelle, historique) et de multiples manières de les interroger ; on ne peut donc pas se limiter à seulement évoquer la spécificité des objets sous étude et la diversité des méthodes pour expliquer, comme on le pense communément depuis Aristote, la multiplicité des disciplines. Il faut accepter de se demander si la multiplicité des disciplines surgit de la pluralité même des formes du réel (leur différenciation serait inscrite dans la réalité même) et de la complexité de la pensée humaine (des visions philosophiques), ou des deux à la fois. La pluralité des disciplines ne se comprend vraiment, me semble-t-il, que si nous la situons à ce double niveau plutôt qu'à celui de la spécificité de l'objet de recherche comme on a l'habitude de le faire.

Thématiques des séances du Séminaire

Séance 1 Discussion autour de la démarche du séminaire et présentation des thématiques (1^{er} septembre)

BLOC 1 : REPÈRES POUR VOUS SITUER EN REGARD DES SCIENCES HUMAINES CONTEMPORAINES

Séance 2 Auto-biographies intellectuelles (8 septembre)

Séance 3 Du (dé)constructivisme en science (15 septembre)

Séance 4 De l'uni-versité à la multi-versité (22 septembre)

BLOC 2 : QUE PEUVENT DIRE LES SCIENCES HUMAINES DE L'HUMANITÉ, DE LA NATURE, DE LA SOCIÉTÉ ET DE L'OCCIDENT ?

Séance 5 Le concept d'humanité : « Sommes-nous en train d'entrer dans l'âge du post-humain ? » (29 septembre)

Séance 6 Le concept de nature : « Comment les sociétés humaines se sont-elles historiquement adaptées aux différents systèmes écologiques dans lesquels elles ont vécu? » (6 octobre)

Séance 7 Le concept de hiérarchie (sociale) : « Par quels processus internes aux sociétés l'inégalité sociale est-elle produite? » (13 octobre)

Séance 8 Le concept d'Occident : « Est-ce la fin de l'Occident ? » (20 octobre)

BLOC 3 : LES SCIENCES HUMAINES DANS LEURS RELATIONS À LA POLITIQUE, L'ÉCONOMIE, L'HISTOIRE ET LA RELIGION

Séance 9 Sciences humaines et politique

« Les sciences humaines peuvent-elles, aujourd'hui, échapper au bio-politique? »

Séance 10 Sciences humaines et économie

« Que nous apprend l'économie capitaliste mondialisée sur les rapports entre les institutions internationales et les économies nationales ? »

Séance 11 Sciences humaines et histoire

« Quelle place les sociétés doivent-elles faire à leur passé ? »

Séance 12 Sciences humaines et religion

« Peut-on penser les sociétés humaines sans réintroduire la question religieuse dans nos réflexions ? »

Séance 13 UN PLURALISME DISCIPLINAIRE POUR LE 21È SIÈCLE

COLLOQUE MINI-COLLOQUE : Présentation de vos essais autour des grandes querelles théoriques qui agitent de nos jours les milieux intellectuels ?

SÉANCE 1 : DISCUSSION AUTOUR DE LA DÉMARCHE DU SÉMINAIRE ET PRÉSENTATION DES THÉMATIQUES (1^{er} SEPTEMBRE)

Cette première séance servira, en un premier temps, à vous introduire à la logique qui organise le Séminaire et à la démarche qui sera suivie pour envisager la question de l'ID. Les étudiantEs seront invitéEs à se présenter. Enfin il y aura discussion du syllabus proposé. J'indique à l'avance le chemin que j'aimerais suivre avec vous mais il se peut que nos discussions nous conduisent à emprunter d'autres routes. Nous ferons, si cela est nécessaire, les réajustements qui s'imposent.

Je présenterai, en un second temps, des éléments du cadre qui nous servira à réfléchir à la question des liens entre les disciplines. Dans ce contexte, il me semble important que les participant(e)s au Séminaire se familiarisent avec cinq ensembles de réflexions à partir desquels je crois utile d'envisager la question de l'ID.

1.1 Dans un siècle de spécialisation de plus en plus affirmée, les meilleurEs spécialistes des diverses disciplines réalisent qu'ils/elles ne peuvent plus se limiter à approfondir leur thème de recherche sein d'un domaine clairement délimité de la connaissance ; on sent partout le souci de replacer les sujets de recherche dans un contexte plus large. Il suffit de penser à ce qui se passe en génétique, en biologie moléculaire, dans les neuro-sciences, dans les sciences cognitives. Les meilleurEs spécialistes travaillant dans ces domaines sont aujourd'hui conscientEs du fait qu'il est nécessaire d'ouvrir leur questionnement à un niveau fondamental, plus général, s'ils ne veulent pas que leur discipline finisse par se réduire à un ensemble de techniques.

Parallèlement (et contradictoirement) à la surspécialisation, nous assistons à un brouillage des frontières (personnel/politique; privé/public; individuel/collectif; local/global; sacré/profane; objet-sujet...) qui fait en sorte qu'il est de plus en plus difficile de se retrouver de nos jours dans les pratiques de recherche. Il arrive en effet souvent qu'on ne sait plus très bien à quelle discipline appartient l'auteur de telle recherche ou de tel article scientifique. Cette nouvelle situation semble provoquer un double effet paradoxal : d'un côté, on trouve ambiguïté, chaos et incohérence qui sont générés par des phénomènes de fusion, de mélange, d'hybridation et de métissage dans les méthodes, les concepts et les théories; et de l'autre, on assiste à un processus complexe d'ouverture et de fermeture des frontières disciplinaires, à une dé-insularisation des disciplines et à l'émergence de méga-disciplines.

Il est certain, par exemple, que le médical est en train de devenir indissociable du social et du psychologique, à travers notamment la prise en compte de l'immunologie. Cela n'empêche pas le surdéveloppement des approches strictement bio-médicales dans les études portant sur les problèmes de santé (et même dans l'étude de la violence que certains chercheurs n'hésitent pas à attribuer, par exemple, à un excès de neuro-hormones). J'introduirai aussi quelques notions fondamentales qui devraient nous permettre de dresser

une première cartographie, encore grossière, des rapports qui lient entre elles les différentes disciplines scientifiques. Enfin je discuterai, plus spécifiquement, des notions de champ disciplinaire, de famille disciplinaire, de matrice disciplinaire...

1.2 Dans cette séance, nous nous demanderons comment il se fait que le recours aux mêmes procédures méthodologiques ait pu conduire à la formation d'autant d'un aussi grand nombre de disciplines scientifiques. Nous discuterons plus particulièrement du statut des disciplines, de leur spécificité, de leur ouverture et de leur fermeture réciproque, de leur apparemment généalogique (leur émancipation par rapport à la philosophie en tant que source commune), des écarts qui se sont progressivement creusés entre les disciplines sous l'impact du développement séparé des théories, des méthodes et des techniques que chaque discipline a mis de l'avant. Dans leur effort toujours plus grand pour acquérir un statut autonome et un territoire propre, les disciplines se sont en effet institutionnalisées (départements universitaires, revues spécialisées, corporations professionnelles), ce qui n'a pas manqué d'avoir un impact sur la consolidation des frontières qui séparent les disciplines entre elles. Est-il encore possible de continuer dans cette voie? C'est à cette question que nous nous efforcerons de répondre.

Des disciplines dites auxiliaires ou de service ont toujours été, et sont encore, employées par les scientifiques de quelque discipline qu'ils/elles soient. Parmi ces disciplines de service, on peut nommer la logique, les mathématiques et les statistiques, l'informatique, l'herméneutique et les sciences de l'interprétation, l'épistémologie et l'éthique qui constitue autant d'outils formels ou d'instruments qui permettent d'équiper intellectuellement les chercheurs et de leur permettre de travailler la réalité, quelle qu'elle soit. Nous nous interrogerons dans ce contexte sur le rôle que l'épistémologie, la métaphysique, la sémantique, l'écologie et l'éthique peuvent et doivent jouer dans l'ouverture des disciplines les unes à l'égard des autres et plus largement dans la pratique scientifique contemporaine. Nous nous demanderons si ces disciplines auxiliaires sont utilisées, dans les faits, de la même manière par les diverses sciences. Il s'agira aussi d'identifier les disciplines auxiliaires qui sont aujourd'hui considérées comme les plus importantes.

1.3 Il m'apparaît important de rappeler les principaux modèles (philosophiques) qui se sont mis en place au cours de l'histoire afin de penser les rapports entre les différentes sciences impliquées dans l'étude des phénomènes humains. Ces modèles se sont constitués, je le montrerai, en référence à des théories philosophiques au sujet de la « nature » de la personne humaine et de la société.

On peut globalement distinguer avec les historiens de la pensée au moins cinq grands modèles pour penser les articulations entre les différents ordres de phénomènes :

i) Le *parallélisme* psychophysique (Leibniz, Wundt, Jackson) : Harmonie pré-établie entre la psyché et le soma, sans que l'on présuppose aucune influence mutuelle.

ii) Le *dualisme* psychophysiologique (Descartes, Bernard, Freud, Penfield, Eccles, Popper, Chomsky) : Deux ensembles différents de catégories qui interagissent entre eux, via une médiation.

iii) Le *matérialisme réductionniste* (Hobbes, Pavlov; Marx) : Les événements mentaux sont des épiphénomènes d'événements physiques. Les événements sociaux sont déterminés par le contexte.

iv) Le *matérialisme émergentiste* (Diderot, Darwin, Edelman) : Les processus mentaux (psychologiques) sont une sous-catégorie de processus neuronaux.

v) Le *monisme dualiste* (Spinoza, James, Russell, Carnap) : Identité des phénomènes mentaux et neurobiologiques qui peuvent être décrits de manière parallèle dans deux langages, sans que l'on puisse assigner une position de causalité à l'un ou l'autre des deux ordres.

1.4 Nous devons aussi nous interroger sur les contextes historiques dans lesquels s'est fait l'éloignement progressif des disciplines entre elles. Nous examinerons cette question en nous penchant sur trois sujets principaux qui sont directement reliés entre eux : i) la naissance des sciences humaines; ii) leur diversification progressive jusqu'à leur constitution en tant que disciplines autonomes, et iii) le mouvement contemporain qui pousse d'une part à la réunification, ou tout au moins au rapprochement, entre les disciplines et d'autre part au dépassement des approches disciplinaires à travers le partage par toutes les disciplines d'une même démarche scientifique (modélisation).

Les débats seront engagés à partir des perspectives que nous ouvrent les réflexions de Foucault et de Prigogine-Stengers. D'après Foucault, le sujet humain n'aurait émergé comme "objet" d'étude qu'au XIX^e siècle, bien après que la linguistique, l'économie et la politologie aient commencé à exister en tant que sciences autonomes. Les disciplines qui font aujourd'hui partie du vaste ensemble des sciences humaines ont été dans les faits longtemps mal distinguées les unes des autres et ne se sont vraiment affirmées dans leur singularité qu'assez récemment, au cours des 50 dernières années surtout. On discutera de la constitution des disciplines que l'on appelle les "sciences humaines", du foisonnement des développements théoriques et méthodologiques auxquels elles ont donné lieu, et des débats idéologiques sous-jacents. Chacune des disciplines semble avoir cherché à développer sa "personnalité propre", une façon spécifique de poser les questions, des méthodes originales pour recueillir les données, et des théories bien "à soi" au sujet des faits humains.

D'après les auteurs (Prigogine et Stengers) de *La Nouvelle Alliance*, le modèle dominant de la science classique (centré sur le processus de recherche des lois, des règles, des structures et des patterns) est en voie d'être remplacé par un modèle dans lequel les scientifiques "réenchangent" le monde en mettant principalement de l'avant les notions de complexité, de structures dissipatives et de chaos. Dans ce contexte, il devient de plus en plus difficile de mettre en évidence les lois et patterns qui organisent la matière, la nature, la vie, la réalité sociale et l'univers psychique. Ce qui se passe en économie en fournit un bon exemple : les économistes font de moins en moins de prévision parce qu'ils ont appris que les faits

économiques se situent à la jonction des comportements individuels et du système social, de la rationalité et de l'irrationalité des sujets économiques. Pour saisir cette réalité fluide qu'est l'économie, ils savent qu'il leur faut la collaboration de l'histoire, de la sociologie et des sciences politiques tout autant que celle des sciences comptables, monétaires et financières. Et de la psychologie aussi, et enfin peut-être aussi de la psychanalyse.

1.5 La question des points d'attache et d'interface entre les différentes disciplines me semble devoir être reformulée dans des termes nouveaux de manière à tenir compte des récentes avancées intellectuelles et des conditions réelles dans lesquelles se pratique et se construit la science aujourd'hui.

Sept modèles d'articulation entre les disciplines seront brièvement discutés de manière à lancer les débats qui se poursuivront au fil des semaines :

. la *multidisciplinarité* : ensemble de disciplines qui sont utilisées simultanément en relation à une même question, problème ou sujet, mais sans que les professionnels impliqués n'établissent entre eux de vraies relations. C'est un système qui fonctionne à un seul niveau et avec un objectif unique, dans la juxtaposition des disciplines et sans qu'aucune coopération systématique ne relie les divers spécialistes entre eux/elles.

Un exemple : dans les pratiques ambulatoires traditionnelles ou dans le suivi des patients hospitalisés, les professionnels des disciplines de la santé travaillent selon leur compétence propre auprès de la personne malade, de manière plus ou moins isolée, souvent sans une vraie coopération, et se limitent dans de nombreux cas à faire circuler de l'information entre eux (par le biais de notes écrites au dossier par ex.). La coordination est le plus souvent fort lâche et s'inscrit dans un système de référence plus ou moins intégré.

. la *pluridisciplinarité* : implique une juxtaposition entre quelques disciplines qui sont toutes situées à un même niveau et qui se regroupent de manière à faire apparaître les relations qui existent entre elles. C'est donc un système à un seul niveau (comme pour la multidisciplinarité) mais les objectifs sont ici multiples et une vraie coopération relie les disciplines entre elles.

Un exemple : les tables rondes ou les panels dans les congrès impliquent généralement des spécialistes de diverses disciplines, qui apportent chacun leur point de vue de manière à se faire comprendre des autres, et dans une perspective de complémentarité. Certaines équipes de recherche pourraient ici servir d'exemple.

. l'*interdisciplinarité* : utilisation de plusieurs disciplines mais sous la domination d'une de ces disciplines qui s'impose aux autres en tant que champ intégrateur et coordonnateur. Le système présente ici deux niveaux et on trouve l'hégémonie d'une discipline sur les autres.

Un ex. : les manuels de psychiatrie sont ici intéressants dans la mesure où ils intègrent des informations de plusieurs autres disciplines, de la psychologie, de la psychanalyse, de la santé publique, par ex. Les informations empruntées à ces disciplines sont mises au service de la psychiatrie en tant que discipline maîtresse.

. la *métadisciplinarité* : implique une axiomatique commune à un groupe de disciplines connexes dont les relations sont définies à partir d'un niveau hiérarchique supérieur et en référence à une finalité commune. La coordination est donc assurée par la discipline qui se situe à un niveau supérieur et les interrelations entre les disciplines tendent à créer des champs de savoir nouveaux comme c'est le cas dans la psychosomatique, la psycholinguistique ou l'ethnopsychiatrie.

Un ex. : les mathématiques en tant que langage employé par diverses disciplines. De même on peut dire que le travail sur l'esprit et le comportement est difficilement détachable d'une part de la science du cerveau (la psychologie biologique) et d'autre part du contexte relationnel et social dans lequel vit la personne (la psychologie sociale).

. l'*hyperdisciplinarité* : connote la même idée que la métadisciplinarité dans la mesure où le terme met en évidence l'existence d'une réalité qui se situe par-delà les disciplines collaboratrices; le préfixe "hyper" ajoute deux nuances, celle de complexité du champ d'étude et celle d'hétérogénéité. Cette expression est beaucoup moins employée que les autres mais peut-être son usage aiderait-il à mieux préciser la question des rapports entre les disciplines.

Un ex. : le rôle que l'hypertexte joue relativement aux textes servira à illustrer le modèle de l'hyperdisciplinarité.

. la *transdisciplinarité* : implique une coordination de toutes les disciplines et des interdisciplines d'un champ particulier sur la base d'une axiomatique générale qui est partagée par toutes. Conduit à la création d'un champ qui présente une autonomie théorique, disciplinaire ou opérationnelle. Système à plusieurs niveaux et à plusieurs objectifs dont la coordination est assurée par une référence à une finalité commune.

Un ex. : l'écologie en tant que champ nouveau qui intègre plusieurs disciplines nous servira d'illustration.

. l'*archidisciplinarité* sera aussi esquissée pour évoquer la référence commune de plusieurs disciplines à un même "ensemble de catégories générales, ou transcendantes" dont relèveraient plusieurs sciences particulières (voir Gérard Genette, *Introduction à l'architexte*, Paris, Seuil, 1979).

Un ex : la linguistique constitue un système référentiel primaire pour penser l'ensemble des phénomènes humains.

NB Au cours du trimestre, vous ferez l'exercice proposé dans cette séance introductive.

BLOC 1 : REPÈRES POUR VOUS SITUER EN REGARD DES SCIENCES HUMAINES

SÉANCE 2 : AUTO-BIOGRAPHIE INTELLECTUELLE. RETOUR SUR VOTRE CHEMINEMENT PERSONNEL (8 septembre)

« Je suis convaincu que nous continuerons à lire aussi longtemps que nous persisterons à nommer le monde qui nous entoure. Tant de choses ont été nommées, tant de choses continueront de l'être, et en dépit de notre folie nous ne renoncerons pas à ce petit miracle qui nous donne une étincelle de savoir. Il se peut que les livres n'allègent pas notre souffrance, qu'ils ne nous délivrent pas du mal, qu'ils ne nous disent pas ce qui est bien et ce qui est beau ; et ils ne nous permettront sûrement pas d'échapper au sort commun de la mort. Mais les livres nous offrent la possibilité même de ces choses, la possibilité du changement, la possibilité de l'illumination »

Alberto Manguel, *La Bibliothèque de Robinson*, Montréal : L'émeac 2000 : 50-51

En écho à cette réflexion d'ouverture de l'écrivain Alberto Manguel, je vous invite à entrer dans une démarche auto-analytique à travers un retour à l'idée même de bibliothèque, d'auteur, de lecture et d'écriture. Le travail d'auto-analyse auquel vous êtes convié(e) peut se faire dans les quatre directions suivantes : pourquoi lire tel et tel auteur en ignorant tous les autres ? Pourquoi adhérer à telle position théorique alors qu'il en existe tant d'autres ? Pourquoi souhaiter étudier tel sujet quand on se sent sollicité(e) par mille autres questions de recherche ? Pourquoi pratiquer un type particulier de sciences humaines au détriment de tous les autres ? La perspective théorique à partir de laquelle vous pratiquerez votre profession devra arriver, en cours de doctorat, à vous apparaître un peu plus clairement. Pour avancer sur ce chemin, vous devrez accepter de reconnaître publiquement que vous êtes porteurs d'une vision propre, forcément limitée, des sciences humaines ; vous devrez aussi essayer de mettre en mots votre vision en disant, pour le bénéfice des autres, où vous vous situez dans le champ des théories, des concepts et des méthodes.

L'expérience d'un Séminaire comme celui-ci commence donc par la prise de conscience de la variété des points de vue exprimés par les participant(e)s, à travers aussi la lecture critique d'œuvres d'auteurs peu fréquentés et le choix de textes plus ou moins connus qui sont soumis à votre appréciation, et enfin à travers l'effort répété et soutenu au fil des séances pour faire émerger, chez chacun(e) des participant(e)s, une "vision" personnelle, originale, de votre métier de spécialiste des sciences humaines. La richesse du séminaire proviendra largement de l'expression des différences, de celles qui viennent des sous-

disciplines dans lesquelles vous vous spécialisez, mais aussi des différences qui sont attachées à la pluralité de vos orientations théoriques et à vos choix méthodologiques.

Les présentations orales, vos commentaires écrits, les débats en classe, et éventuellement les conflits entre les perspectives de chacune et de chacun, devraient vous aider à faire émerger votre “vision” propre de notre discipline. Votre « vision » devrait pouvoir s’affirmer (« il vous faudra trouver les mots pour la dire ») toujours mieux au fil des séances ; l’itinéraire intellectuel, affectif et humain qui vous a conduit(e) jusqu’au doctorat devrait aussi se baliser davantage. Le travail sur soi que vous entreprendrez est exigeant, très exigeant ; il ne pourra vraiment se faire que si vous acceptez de situer votre cheminement sur un double horizon : l’introspection par retour sur soi ; la recherche de l’identité par positionnement vis-à-vis des autres.

ESSAI : Quelques repères pour vous guider dans la réalisation de votre biographie intellectuelle

J’ai cru utile de rédiger un court texte pour vous introduire à la question extrêmement complexe de l’identité intellectuelle personnelle. Je m’appuie principalement sur les travaux dédiés : 1) à la mise en récit de l’histoire personnelle, au statut de l’autobiographie, du journal personnel, etc ; 2. au travail de la mémoire ; 3. à la place que le secret et le mensonge occupent dans toute entreprise de type auto-biographique. Vous trouverez de fortes connotations psychologiques dans l’ensemble de cet essai introductif : un tel biais m’apparaît cependant inévitable puisqu’il s’agit ici de discuter des paramètres identitaires à partir desquels s’organise la trajectoire intellectuelle d’une personne, trajectoire qui est indissociable de l’histoire individuelle.

1. Penser et écrire à la limite des langages. Étapes d’un itinéraire intellectuel

Je me propose, d’entrée de jeu, de m’engager dans un exigeant exercice d’auto-réflexivité, dans un effort de transparence, de lucidité aussi, à l’égard de mon propre itinéraire intellectuel, de mes pratiques de recherche et des formes d’écriture que je privilégie. D’emblée, je crois pouvoir dire que mes recherches dans le domaine de l’anthropologie médicale (je recueille surtout des récits de souffrance de personnes malades) ont progressivement transformé, au fil des années, ma vision de la réalité humaine, mon approche du statut de la parole et du langage, mon écoute des autres et chose un peu inattendue, ma manière d’écrire.

Les récits des patients atteints du VIH, des utilisateurs de drogues injectables, des jeunes membres de gangs de rue et plus largement des personnes marginalisées m’ont rendu particulièrement sensible aux questions de souffrance, de finitude, d’étrangeté, d’altérité et d’inégalité qui se sont imposées avec toujours plus d’évidence dans mon travail de chercheur. Ces notions sont toutes reliées à la face d’ombre de l’expérience humaine, à cet espace d’où l’on revient difficilement et que l’on a souvent de la peine, au terme du voyage, à mettre en mots.

Peut-être faut-il aussi rappeler que l'anthropologie est tout le contraire d'une discipline de l'intemporel, qu'elle se pratique à chaud, dans la proximité, parfois dans le corps à corps, dans une attention aux forces qui travaillent les personnes et les groupes humains du dedans tout autant que de l'extérieur. Quiconque travaille auprès de personnes ou de groupes sociaux doit se laisser intoxiquer, ce sont les risques de son métier, par les pratiques des femmes et des hommes avec qui il vit, dans une fièvre qui lui fait éprouver les audaces sous les conduites des individus, dans un partage des blessures que la vie inflige à certaines personnes ou qu'elles s'infligent elles-mêmes. Il n'est pas toujours facile de se déprendre de la dangereuse proximité et fidélité qui est nécessitée par ce genre de travail; je dois reconnaître que je ne suis pas toujours arrivé à créer, comme la science positiviste l'exige, une salutaire distanciation.

Nos descriptions sont toujours habitées, en anthropologie, par quelque chose de l'ordre du non-vu, certainement en tout cas pour nos lectrices et lecteurs qui ne furent pas présent(e)s sur les scènes où les rencontres ont eu lieu ; il y a aussi une espèce de non-vu pour celle ou celui qui écrit, notamment lorsqu'elle/il passe des faits à leur analyse et de là à l'acte d'écriture. Ce non-vu ouvre un espace d'obscurité dans notre terrain, dans notre réflexion et dans notre écriture. Pour rendre compte de cette tache aveugle qui obscurcit notre représentation du monde des Autres et notre manière de l'écrire, je crois utile d'envisager l'écriture en anthropologie sur un double horizon, à la fois externe et interne, qui permet de penser ce qui advient sur le terrain, dans la rencontre avec les autres, durant les procédures de cueillette et d'analyse des données, et dans l'acte même d'écriture. Horizon externe en ce sens que toute la pratique de recherche en anthropologie dérive d'autres activités, d'autres intérêts et d'autres rencontres qui surviennent en réalité dans les autres sphères de notre vie. Horizon interne aussi qui surgit de ce que nous sommes, de nos désirs, de nos refus et de nos préférences qui nous travaillent, souvent en profondeur, du dedans même de ce que nous sommes ou pensons être.

1.1 *La face obscure des sciences humaines*

La face obscure de nos disciplines prend forme dans un espace bi-dimensionnel : l'axe horizontal des effets externes est habité, envahi, par la verticalité de l'histoire personnelle, par des peurs et des certitudes intérieures, de même que par les idées qu'on se fait au sujet du monde, des autres et de soi.

À la manière d'un axiome, j'affirme que l'écriture de l'anthropologue, tout comme la connaissance qui s'est développée dans le vaste champ du savoir anthropologique, prétend sans cesse parler de l'autre tout en parlant constamment de soi. Que veut-on dire au juste quand on prétend que deux discours s'enroulent toujours dans le récit de l'expert(e) es humanité ? Deux voies me semblent ici bloquées : d'une part, celle qui attaque et rejette toute possibilité de connaissance objective de l'Autre, d'entrée réelle dans son monde et de description des réalités qui sont les siennes, particulièrement de celles qui touchent à son intériorité ; d'autre part, celle qui soutient que toute connaissance de l'Autre est purement subjective, la différence dont l'Autre est porteur étant toujours réabsorbée dans le même. Ces deux positions sont à rejeter avec la même vigueur. Elles rendent l'une et l'autre la science de l'humain impossible.

Ce qu'il nous faut identifier avec attention, ce sont plutôt les contraintes nombreuses et complexes qui s'imposent, de l'extérieur et de l'intérieur, de manière objective et subjective, à l'ensemble de notre travail. Il nous faut aussi comprendre ces contraintes dans les interactions qui les lient et essayer de les transformer en des outils spécifiques pour nous aider à penser la connaissance en tant que spécialiste de sciences dans lesquelles nous sommes forcément engagé(e)s en tant que personne porteuse d'une histoire singulière, pour nous pousser aussi à développer des méthodes ajustées à l'extrême variété, fluidité et complexité des expériences humaines et pour nous stimuler enfin à inventer une écriture, lisible, accessible, engagée peut-être, qui est à l'image des disciplines de la parole et de la rencontre que nous pratiquons.

Pour y arriver, nous devons accepter, au moins de manière provisoire, de démanteler la cohérence de nos propres récits et de mettre en doute leur prétention à l'objectivité en explorant, d'une manière systématique, ce que nous apportons avec nous en entreprenant une recherche, ce que nous projetons de nos théories et de notre vision du monde dans nos analyses et ce que nous transposons dans le style de notre écriture. Cet exercice critique devrait permettre aux forces qui imprègnent nos discours et nos textes de faire surface, de devenir plus explicites, de se dire.

Nous reconnaissons aujourd'hui que les mots que nous utilisons dans nos discours, articles et livres, les images que nous inventons et les concepts auxquels nous nous référons sont hantés par d'autres mots, d'autres voix et d'autres visions qui envahissent, souvent à notre insu, nos descriptions des faits humains. Ces autres mots qui donnent des formes et des couleurs inédites à notre écriture viennent de notre histoire personnelle, des contingences familiales, sociales et ethniques (culturelles), et de celle de genre qui nous ont fait ce que nous sommes (femme ou homme de telle ou telle classe sociale, avec telle ou telle histoire personnelle) et qui ont contribué *volens nolens* à modeler notre vision du monde, des autres et de soi. L'apprentissage des sciences humaines ne vient pas toujours changer substantiellement cet héritage de concepts, d'idées et de préjugés que toute personne porte en elle, héritage qui vient souvent animer de l'intérieur la vision du monde du spécialiste de l'anthropologie.

Dans notre écriture, nous parlons à d'autres, le plus souvent à des collègues du milieu académique, à des administrateurs parfois, à des lectrices et lecteurs le plus souvent inconnu(e)s ; des figures non sollicitées viennent aussi souvent s'insérer dans l'échange, fournissant leurs propres versions des réalités humaines sur lesquelles nous nous sommes prononcé(e)s, utilisant d'autres mots que les nôtres et apportant des points de vue qui contestent parfois ceux que l'on a mis de l'avant. Le dialogue que tout acte d'écriture engage prend en effet place sur plusieurs scènes et s'étend à des interlocuteurs connus et inconnus, proches et lointains, à des alliés mais aussi à des adversaires, aux lecteurs et lectrices d'aujourd'hui mais aussi à ceux et à celles de demain. Des débats se font, des controverses surgissent sans qu'il y ait toujours quelqu'un qui soit là, au dessus, pour les arbitrer.

Nous écrivons aussi le plus souvent dans les blancs des récits des autres, de ces personnes auprès de qui nous avons travaillé et des collègues avec qui nous dialoguons. Le risque que nous courons est de nous maintenir dans la glose, dans le commentaire, comme si les spécialistes des sciences humaines ne pouvaient que se limiter à surfer sur les récits des autres ou à redire, dans une langue académique, ce qui leur a été dit dans un langage plus simple.

1.2 La posture paradoxale qui s'impose dans la pratique des sciences humaines

Nous écrivons aujourd'hui dans un univers intellectuel fortement imprégné des idées des penseurs de la post-modernité (Lyotard, Deleuze, Derrida). Ainsi, par exemple, nous ne pouvons éviter de nous confronter à la critique couramment faite de la posture réaliste selon laquelle il existerait une adéquation entre les mots, les représentations et la 'réalité'. Dans le cas de l'anthropologie, cette critique a pris une forme particulière en se chargeant de l'idée qu'il peut être, en dernière instance, impossible de rendre compte du monde et de l'expérience de l'Autre si ce n'est à travers des mots, des images et des récits déjà chargés qui appartiennent à notre propre horizon. Il n'y a pas si longtemps encore, les descriptions au sujet du monde des autres firent l'objet, dans le cas de l'anthropologie, d'une critique radicale à cause de l'alliance des anthropologues avec le projet colonial; l'anthropologie classique a ainsi été largement dé-légitimisée sous prétexte qu'elle a contribué à la construction d'une représentation objectifiante des sociétés non-occidentales. La critique post-moderniste qui s'est ajoutée aux critiques plus anciennes nous force à repenser non seulement le projet anthropologique mais l'ensemble de l'architecture du savoir développé dans les sciences humaines.

Les données de terrain ne peuvent plus prétendre s'imposer d'elles-mêmes dans une transparence, qu'elle soit au pire de type positiviste ou au mieux de type herméneutique. La relation objective, non-médiatisée, avec la réalité que les spécialistes des sciences humaines croyaient possible apparaît désormais de plus en plus illusoire, surfaite, construite pour légitimer l'accès des sciences humaines à la science ; la prétention des descriptions et de la langue à la transparence est elle-même mise en déroute. En prenant au sérieux le paradoxe de la posture dans les sciences humaines (du terrain à l'écriture), c'est le statut même de nos données au sujet du monde des autres qui est mis en cause.

Les écoles théoriques qui ont marqué l'histoire des disciplines du champ des sciences humaines ont toutes cherché à imposer ordre et cohérence dans le monde des Autres, contribuant ainsi à minimiser ce qui résiste à nos propres schèmes de compréhension, aux schèmes mis de l'avant en sociologie, économie, anthropologie, histoire, science politique et dans les autres disciplines. Les différences observées sur le terrain finissent par être intégrées dans nos modèles de pensée, permettant ainsi de nous reconnaître dans le monde des Autres et effaçant les éléments qui ne correspondent pas soit à l'esprit intellectuel du temps soit à ce que disent les penseurs dominants dans les disciplines académiques.

Je crois qu'il est urgent de réaffirmer une dimension particulière du projet des sciences humaines, à savoir le souci de dévoiler la non-évidence de ce qui est considéré comme naturel dans notre monde social, culturel, scientifique. Un tel projet porte cependant en lui

le risque de projeter notre imaginaire sur les Autres dans un processus fort bien analysé par Gananath Obeyesekere (au sujet de ce qui s'est joué dans la rencontre entre le Capitaine Cook et les Hawaïens) et par Edward W. Said (dans son analyse de la construction orientaliste de l'Orient). Said et Obeyesekere ont tous les deux formulé leurs critiques depuis les frontières du paradigme occidental.

1.3 Penser et écrire aux limites des langages

Michel Foucault insiste pour dire que les sociétés peuvent être définies par leurs limites, ou par ce qu'elles excluent au niveau épistémologique, autant que par leurs caractéristiques positives ou par ce qu'elles contiennent. Selon la société ou l'époque, certains phénomènes tombent en quelque sorte en dehors de l'espace du connaissable. Pensons, par exemple, à la notion de 'différence' qui était, il n'y a pas si longtemps encore, suspecte, voire dangereuse à mettre en évidence et qui est aujourd'hui abandonnée pour mieux célébrer et canoniser la multiplicité, la pluralité, la fluidité dans l'expérience humaine. Dans la conclusion de son livre : *Les Mots et les choses* (1966), Michel Foucault présente une position intéressante au sujet des rapports entre les sciences dans leurs discours sur l'humain. Il soutient que l'ethnologie, avec la psychanalyse, occupe une position privilégiée dans les sciences humaines. Ces deux disciplines pousseraient à leur extrême, écrit Foucault, l'exploration de la relativité de ce qu'on considère comme allant de soi; les deux explorent la finitude radicale des représentations à travers lesquelles nous approchons les trois 'positivités' principales autour desquelles se construisent les sociétés humaines, à savoir la vie (biologie), les besoins (économie) et le langage (linguistique).

Il arrive aux spécialistes des sciences humaines de se penser comme les médecins de la société et de se donner une vocation thérapeutique à la manière des anciens philosophes de la cité dont le rôle a été, depuis Socrate, de «faire penser les citoyens» ou, à la manière du théâtre thérapeutique d'Artaud, de « vider les abcès ». Ce n'est pas comme clinicien que les experts en sciences humaines sont, d'après moi, à leur meilleur : leurs prescriptions sont souvent plus dangereuses que le mal lui-même; leurs discours risquent de basculer dans le moralisme; leur regard peut devenir aveugle face au positif dont sont porteuses les nouvelles pratiques, qu'il s'agisse des pratiques amoureuses et sexuelles, du rôle que les gangs de rue jouent pour les jeunes, ou de mille autres sujets qui touchent à notre vie personnelle et sociale dans le monde d'aujourd'hui.

2. La place du récit autobiographique dans l'élucidation des trajectoires intellectuelles

« Pour chacun d'entre nous, il existe une zone crépusculaire entre l'histoire et la mémoire, entre le passé comme récit général objet d'un examen relativement dépassionné et le passé comme ce que l'on se rappelle de sa propre vie et de ses origines. Pour les individus, cette zone part du point où commencent les souvenirs et les traditions familiales et va jusqu'à la fin de l'enfance, où l'on prend conscience du lien indissoluble qui existe entre destin

collectif et destin individuel, l'un déterminant l'autre et réciproquement. L'étendue de cette zone peut varier, de même que l'obscurité et le flou qui la caractérisent, mais un *no man's land* temporel existe toujours et constitue cette tranche d'histoire de loin la plus difficile à saisir pour chacun d'entre nous, qu'il soit ou non historien.

Eric J. Hobsbawm, *L'ère des empires. 1875-1914*, Paris : Hachette : p. 11

On peut trouver chez les historiens, et Eric Hobsbawm est sans doute un des plus grands, les réflexions les plus approfondies sur les questions de mémoire, d'héritage, de transmission, de trajectoire, de lien entre passé et présent. Je propose de partir des travaux du philosophe Paul Ricoeur qui a montré, en s'appuyant notamment sur la pensée des historiens, que la personne réussit à mieux comprendre quelque chose de son « moi identitaire » lorsqu'elle s'efforce de la mettre en mots, qu'elle essaie de la dire dans un récit qu'elle situe dans son histoire, et qu'elle accepte de se reconnaître, aux yeux des autres, dans ce qu'elle croit être. Ce point de vue est particulièrement important lorsqu'il s'agit du versant intellectuel de l'identité d'une personne. On pourra consulter pour en savoir davantage sur la position de Paul Ricoeur les deux textes suivants : soit son œuvre elle-même, plus particulièrement *Temps et récit*, Tomes I, II et III, Paris : Seuil, 1983, pour les personnes qui ont le temps de lire cette œuvre colossale ; soit les articles parus dans la revue *Sciences humaines*, no 162, Juillet 2005 qui sont accessibles sur le site www.scienceshumaines.com. Le titre du texte de *Sciences humaines* est : Connaissance de soi et éthique de l'action, pp. 6- 9.

Il existe de nombreux autres textes qui peuvent vous être utiles ; je me limite à citer les suivants :

Mark Freeman et Jens Brockmeier 2001 Narrative integrity. Autobiographical identity and the meaning of the good life, in J. Brockmeier and Donal Carbaugh (Editors), *Narrative and Identity. Studies in Autobiography, Self and Culture*, Amsterdam/Philadelphie: John Benjamin Publishing Cpy, (Ch. 5 : pp. 75-99)

Debbora Battaglia (Éditeur) 1995 *Rhetorics of Self-Making*, Berkeley: University of California Press

2.1 Le pacte autobiographique

Philippe Lejeune est sans doute celui qui a le mieux décrit les trois éléments principaux qui définissent le pacte autobiographique : i) l'auteur prend la parole à la première personne; ii) cette parole est adressée à un interlocuteur; iii) l'auteur découpe son histoire personnelle en diverses périodes (enfance...) et se situe vis-à-vis les personnes significatives qui ont fait partie de sa vie. Voir notamment de Philippe Lejeune : 1975 *Le pacte autobiographique*,

Paris, Seuil; 1989 *Le journal intime*, Paris : Seuil ;1998 *Pour l'autobiographie. Chroniques*, Paris : Seuil.

Consulter aussi les sites Web suivants : <http://worldserver.oleane.com/autopact> ; <http://perso.wanadoo.fr/apa/>

2.2 De quelques grandes biographies intellectuelles

Il ne manque pas d'intellectuels, notamment dans le monde occidental, qui ont mis par écrit l'histoire de la formation de leur pensée. Je me limite ici à évoquer les noms et œuvres de quelques penseurs majeurs dont la trajectoire intellectuelle est fort instructive pour nous : Saint Augustin, *Confessions*, vers 400; Montaigne, *Essais*, 1580; J.J. Rousseau, *Confessions*, 1782-89. Il y en a bien d'autres qui mériteraient qu'on s'intéresse à leur autobiographie.

Au nombre des auteurs contemporains qui ont produit une œuvre centrée sur l'autoanalyse, je crois utile de citer les suivants :

Gabriel Garcia Marquez 2003 *Vivre pour la raconter* (original : *Vivir para contarla*), Paris : Grasset (Le Ch. 1 est paru en traduction française en 1998 dans le *Magazine littéraire*, Octobre 1998, no 369 : 127-135)

Allen Ginsberg 1984 *Journal 1952-1962*, Paris : Christian Bourgeois Éditeur

Jean-Paul Sartre, *Les mots*, 1951

Michel Leiris, *L'Âge d'homme*, 1939.

Geertz, Clifford 2000 *Available Light. Anthropological Reflections on Philosophical Topics*, Princeton, New Jersey : Princeton University Press (Chapitre 1 : *Passage and Accident : A Life of learning*, pp. 3-20)

Said, Edward (2001) *Power, Politics, and Culture. Interviews with Said*, New York : Pantheon Books (plusieurs chapitres de ce livre sont de nature autobiographique; voir aussi son autobiographie intitulée : *Out of Place : A Memoir*)

3. Le travail de la mémoire dans l'auto-analytique

Il n'y a pas de sujet sans mémoire, sans retour sur le passé, sans questionnement au sujet des influences subies, sans effort d'identification des personnes qui ont signifié quelque chose dans notre vie, et sans une certaine anxiété vis-à-vis l'histoire à venir. On ne se perçoit en effet comme autonome et authentique qu'en reliant le présent à un passé qui n'est jamais donné dans une pure objectivité ; on ne peut s'orienter dans le temps qu'en se construisant un projet d'avenir. Le sens de l'identité personnelle ne peut donc émerger que dans ce lieu pluriel où se rencontrent la mémoire, l'émotion, la raison, le réel des événements qui se sont passés et la relecture constante qui en est faite, dans la reconnaissance d'une identité qui

nous sépare des autres tout en nous reliant. Il n'y a d'identité véritable qu'à travers les ré-élaborations continues qu'une personne fait subir à l'ensemble de son histoire, ré-élaborations dans lesquelles interviennent forcément gommage, rature, réécriture, oubli et secret.

La plupart des auteurs insistent, chacun à leur façon, sur trois caractéristiques essentielles de la mémoire, à savoir qu'elle est associative, affective et qu'elle travaille dans l'après-coup. Je me limite ici à présenter ces trois points de manière sommaire, en me contentant de fournir quelques citations empruntées principalement aux auteurs dont les noms sont repris dans la bibliographie.

La mémoire est associative en ce sens qu'elle établit des cartes de liaisons entre des phénomènes éventuellement vécus comme distincts et apparemment non reliés entre eux. Ce que le psychanalyste André Green a écrit de la remémoration proustienne m'apparaît particulièrement suggestif : *“La mémoire de Proust (...) est surtout associative (...) Car si les fleurs japonaises nous font imaginer tout Combray renfermé dans la saveur du morceau de madeleine se déployant une fois trempé dans le tilleul de tante Léonie, nous ne saurons vraiment, tout comme lui-même, ce que le narrateur veut dire qu'à la fin du Temps retrouvé. (...) De l'aveu du narrateur lui-même son sens reste à découvrir et ne le sera qu'au terme de l'œuvre dans Le temps retrouvé. Car c'est ici que l'associativité déborde le cadre initial et met en relation le morceau de madeleine évocateur de Combray, l'inégalité des pavés de la cour de l'hôtel de Guermantes, celle-ci rappelant celle du sol de la basilique Saint-Marc à Venise, le bruit de la cuillère contre l'assiette, résonance de celui qu'un marteau de cheminot contre la roue d'un train arrêté fait naître, la serviette empesée de la bibliothèque où l'on fait attendre le narrateur et avec laquelle il s'essuie les lèvres après avoir mangé des petits fours et bu de l'orangeade, convoquant à la conscience l'hôtel de Balbec. Déclenché par l'absorption d'un breuvage qui le fait remonter à l'enfance, le processus associatif, le processus associatif, d'étape en étape, se conclura sur un autre plaisir nourricier bouclant son parcours par l'allusion muette aux jeunes filles en fleurs, musardise dont le vagabondage masquera la rigueur. Ici, l'enfance n'est plus seule, elle se relie à des épisodes plus tardifs qui, ensemble, font sens. Et c'est de cette mise en perspective que la prise de conscience émerge, comme de juste, après coup”* (1992 : 148).

La mémoire est aussi affective. Ce que la mémoire conserve, ce sont des “informations”, des systèmes de signaux, non des représentations, non des systèmes significatifs, lesquels ne se forment vraiment que par le biais de la mémoire affective, de cette mémoire qui se souvient et qui oublie. Il ne peut donc pas y avoir de remémoration sans affect, comme l'a clairement exprimé l'ethno-psychologue Edmond Ortigues : *“l'affect est en effet nécessaire à la reconnaissance du souvenir, ce qui permet d'expliquer certaines formes d'oubli par le refoulement de l'affect. Je ne puis reconnaître le passé comme mien sans être sensible à ce qui m'affecte ou me concerne. Cela permet de rendre compte également de l'existence d'une mémoire fragmentaire qui se manifeste sous forme de répétitions, d'inhibitions, d'actes manqués et autres fragments d'un passé qui n'est pas reconnu comme tel, mais se présente sous forme d'éléments isolés, désaffectés, apparemment automatiques, impersonnels. Ces éléments ne pourront être reliés à nos expériences passées à moins de*

retrouver leur contexte émotionnel” (1996 :). Il n’y a donc pas de remémoration sans émotion vis-à-vis des auteurs, des personnages, des idées ou des livres.

E. Ortigues ajoute qu’il en va de la re-mémorisation comme de la causalité historique, “sa signification est toujours en sursis; elle peut toujours être interprétée dans des perspectives différentes; selon l’orientation que nous prenons dans le présent, nous donnons au passé un nouveau prolongement, un nouveau sens. La seule interprétation effective est celle qui se produit (...) lorsqu’un changement permet d’élaborer une expérience passée sous un nouveau jour, et de lui faire produire dans le présent d’autres résultats” (1996 :). La différence entre le passé et l’aujourd’hui n’est pas seulement une affaire de chronologie : elle renvoie en réalité à des moments différents dans l’organisation de la mémoire émotionnelle. C’est dans le présent que ré-agissent l’un sur l’autre les différents niveaux d’organisation de la mémoire, par la médiation de l’émotion attachée aux événements et aux personnages. L’image spatiale de la spirale (qui combine le cercle et le cycle) permet de représenter à la fois la continuité et les transformations qui sont ici en jeu.

La mémoire travaille dans l’après-coup, sur la base des représentations des événements qui sont sans cesse ré-élaborées au fil du temps, re-catégorisées et replacées dans une trajectoire identitaire. Le “*nachträglichkeit*” de Freud renvoie spécifiquement dans sa théorie aux traces mnésiques de certains événements sexuels, lesquels sont éventuellement réactualisés dans certains contextes susceptibles de les évoquer. Les événements vécus, qu’ils soient agréables ou traumatiques, ne font donc pas qu’imprimer leur marque plus ou moins indélébile dans la personne : s’il ne s’agissait en effet que de laisser des traces la mémoire serait constituée comme un simple conservatoire de souvenirs fixes parfaitement restituables dans leur objectivité. Il n’en va pas ainsi : le présent modifie constamment les traces du passé, en les reconfigurant à partir des nouvelles expériences et des nouvelles situations. La mémoire est donc le produit d’un travail; elle se présente comme une force systématique de distorsion, de falsification, qui réorganise constamment le passé de manière à le faire coïncider le plus possible avec les exigences de sens imposées par les situations nouvelles.

L’oubli n’est pas un défaut de la mémoire mais une de ses composantes essentielles : il faut en effet oublier pour mieux se souvenir et il faut mémoriser pour ne pas oublier. Les formes d’oubli sont multiples : l’oubli n’est pas forcément mensonge mais il renvoie toujours à un travail vis-à-vis le réel.

Si vous souhaitez continuer à explorer cette question de la mémoire, vous pourrez consulter l’un ou l’autre des nombreux livres dans lesquels la place de la mémoire dans la constitution de l’identité des personnes et des sociétés est discutée. J’en cite ici quelques-uns, parmi les plus importants :

Maurice Halbwachs 1925 *Les cadres sociaux de la mémoire*, Paris : PUF

Joël Candau 1996 *Anthropologie de la mémoire*, Paris : PUF (coll. Que sais-je)

Fernand Dumont 1995 *L’avenir de la mémoire*, Montréal : Nuit blanche éditeur

Paul Connerton 1989 *How societies remember*, Cambridge : Cambridge University Press

Jonathan Boyarin 1994 *Remapping memory. The politics of timeSpace*, Minneapolis : University of Minnesota Press

Lydia Flem et al. 1988 *Politiques de l'oubli*, Paris : Seuil
Pierre Nora 1984 *Les lieux de la mémoire*, Paris : Gallimard
Tzvetan Todorov 1995 *Les abus de la mémoire*, Paris : Arléa
Ian Hacking 1995 *Rewriting the Soul. Multiple Personality and The Sciences of Memory*,
Princeton : Princeton University Press
André Green 1992 *La déliaison. Psychanalyse, anthropologie et littérature*, Paris : Les
Belles Lettres
Allan Young 1995 *The Harmony of Illusions. Inventing Post-Traumatic Stress Disorder*,
Princeton : Princeton University Press
Paul Antze & Michael Lambek 1996 *Tense Past. Cultural Essays in Trauma and Memory*,
New York : Routledge

4. Du mensonge et du secret dans le travail auto-biographique

Pour mesurer la profondeur de ce que met en jeu le secret, j'ai pensé utile de vous raconter une histoire qui relie explicitement le secret et le mensonge à la biographie de quelques personnes qui partagent une histoire plus ou moins commune. J'emprunte cette histoire à un très beau roman de Robertson Davies, un auteur anglo-canadien mort récemment, qui nous a laissé avec *Fifth Business* (1970) un des romans canadiens qui comptent, selon moi, parmi les plus grands du XX^e siècle. Robertson Davies a jugé nécessaire de compléter ce premier roman par deux autres livres, *The Manticore* (1972) et *World of Wonders* (1975) qui forment, avec *Fifth Business*, la célèbre trilogie de Deptford.

Voici en quelques mots l'histoire que raconte Robertson Davies dans cette "cinquième affaire", une histoire qui est à la fois fascinante et bouleversante, toujours proche du drame et qui s'achève, nous le verrons, dans une tragédie qui était déjà annoncée dès le début du récit. Le roman *Fifth Business* s'ouvre sur une scène somme toute assez banale qui se passe en 1908 aux lendemains de la fête de Noël. Le romancier place d'emblée le lecteur en présence de deux jeunes garçons de dix ans, Dunstan Ramsay et Boy Staunton, qui viennent de se bagarrer et qui s'éloignent l'un de l'autre sans s'être réconciliés, avec la colère dans le cœur. Les deux enfants sont en route pour rentrer chez eux quand soudainement l'un d'entre eux – il s'agit de Dunstan Ramsay - fait un saut de côté pour éviter une boule de neige que son adversaire vient de lancer dans sa direction. Grâce à sa rapidité, Dunstan a pu parer le tir précis de Boy Staunton, son adversaire : la boule de neige lancée avec force continua sa trajectoire pour aller heurter une jeune femme qui marchait sur le trottoir, la frappant à l'arrière de la tête. Un tel tir aurait pu être sans conséquence si la boule de neige n'avait pas caché une pierre à l'arête bien aiguisée. Mary Dempster, la jeune femme qui reçut cette pierre sur la tête, était enceinte. Sous le choc de la pierre, elle s'effondra sur le trottoir, et fut conduite chez elle où elle donna naissance à un garçon, à Paul Dempster, qui naquit ainsi prématuré, avant terme. Le bébé prématuré survécut et grandit dans des conditions d'autant plus difficiles que sa mère sombra dans la folie sans jamais vraiment retrouver la raison à partir du jour où elle a été atteinte par la pierre.

Le drame que raconte Robertson Davies dans son roman prend sa source dans un événement réel mais somme toute assez banal, le jet d'une boule de neige. Un secret entoure cependant cette boule dans laquelle le mystérieux lanceur avait caché une pierre ; le secret donnera naissance à un tissu complexe de non-dits, voire de mensonges, dans lesquels s'enfermeront

de plus en plus les principaux personnages de cette tragédie. Les années ont passé pour les trois enfants qui ont grandi chacun de leur côté, sans trop de contact entre eux. Dunstan Ramsay (celui à qui la boule de neige avait été destinée) devint professeur d'histoire dans un collège pour garçons. En plus d'enseigner l'histoire, Dunstan se mit à dédier toujours plus de temps à l'étude de l'hagiographie, c'est-à-dire à la connaissance de la vie des saints, à laquelle il en vint à s'adonner avec une extrême passion, au point même de négliger sa tâche d'enseignant. Dunstan en vint aussi à être de plus en plus hanté par la culpabilité et par le désir de réparer la faute, fut-elle involontaire, qu'il avait commise à l'égard de Mary Dempster ; il élaborait aussi le projet de punir le coupable qui avait rendu une femme folle et brisé la vie de toute une famille. Dunstan finit même par être absolument convaincu que la femme blessée par la pierre pouvait, elle aussi, être considérée comme une authentique sainte. Il se mit à lui rendre visite de plus en plus fréquemment et au fil des visites qu'il fit à cette " sainte " femme, il prit progressivement conscience de sa propre responsabilité dans l'accident qui l'avait rendue folle. En esquivant le projectile lancé vers lui, il avait indirectement provoqué, pensait-il, la folie de cette femme qui, comme une véritable "rédemptrice", avait ainsi souffert à sa place. Il finit par être convaincu qu'il était tout aussi responsable que Boy Staunton, celui qui avait lancé la pierre. Sa culpabilité ne cessa de croître, grandissant au rythme des visites qu'il faisait à celle qu'il appelait la " sainte ".

La piètre réussite professionnelle du professeur Dunstan Ramsay empira, le temps qu'il consacrait à l'étude de la vie des saints augmentant sans cesse et son sens de la culpabilité s'amplifiant toujours plus, à un point tel d'ailleurs que son "Headmaster" fut mis dans l'obligation d'intervenir. L'instituteur aurait certes pu faire savoir oralement à son directeur quelles raisons secrètes expliquaient son comportement mais Dunstan hésitait à raconter à quiconque ce qui s'était passé entre Roy Staunton et lui quand ils n'étaient encore que de jeunes enfants. C'est alors que Dunstan Ramsay eut l'idée d'écrire une longue lettre-confession à son "Headmaster" dans laquelle il avait décidé de lui faire connaître toute la vérité. Le roman de Robertson Davies est justement constitué par cette longue lettre d'aveu.

Quant à Boy Staunton, le véritable coupable, il était devenu dans l'entre-temps un puissant homme d'affaires et un politicien en vue qui n'avait jamais voulu, lui non plus, révéler à quiconque le secret au sujet de la pierre qu'il avait cachée dans la boule de neige. Son tir avait provoqué, et il le savait, à la fois la folie de Mary Dempster et les problèmes entourant la naissance de son fils Paul. Paul Dempster, l'enfant né prématuré, s'était fait connaître, quant à lui, comme clown et comme magicien un peu partout à travers le monde. Il était même devenu, écrit Davies, un des plus grands magiciens "illusionnistes" de son époque, et un authentique "trickster" qui possédait des pouvoirs magiques et sans doute aussi le pouvoir sorcier de celui qui peut deviner la source du mal. La vie de cirque de Paul Dempster l'avait amené à quitter, dès son plus jeune âge, sa ville natale de Deptford et ce n'est que bien des années plus tard que le hasard l'y ramena. Exactement cinquante ans avaient de fait passé depuis le tragique événement de l'après-Noël 1908 quand Paul Dempster revint dans le pays de son enfance pour y célébrer son demi-siècle de vie.

À l'occasion du passage de Paul Dempster à Toronto, Ramsay décida d'organiser une rencontre en réunissant pour la première fois autour de lui à la fois Boy Staunton, le lanceur de pierre d'autrefois, et Paul Dempster, l'enfant prématuré, aujourd'hui magicien de cirque, à qui Mary Dempster avait donné naissance 50 ans plus tôt. Il n'y avait que le professeur

Dunstan à connaître intimement les deux autres invités, Boy Staunton et Paul Dempster, qui participèrent à une étonnante confrontation. La rencontre visait certes à faire émerger la vérité et à corriger, si la chose était encore possible, le cours de l'histoire en rétablissant les droits de la justice. Le secret de la pierre que Boy Staunton avait cachée dans la boule de neige fut de fait dévoilé au cours de cette rencontre. Paul Dempster apprit donc alors qui était à l'origine du malheur de sa mère et de son propre malheur.

Quelques jours après cette révélation, Boy Staunton fut retrouvé mort dans sa voiture qui avait plongé, on ne savait trop comment, dans les eaux du port de Toronto. Toutes les portières étaient verrouillées de l'intérieur et l'homme se tenait là derrière le volant, dans la position assise, avec une pierre dans la bouche. Il ne pouvait donc s'agir que d'un suicide à moins qu'un puissant "illusionniste" n'ait pu s'échapper de la voiture sans déverrouiller les portières. La mort de Boy Staunton fit beaucoup de bruit car le célèbre "businessman" était sur le point d'être nommé gouverneur-général de l'Ontario. Un des mystères que la police ne put élucider était relié à cette pierre que la victime avait dans la bouche. Dunstan Ramsay avait de fait conservé la pierre fatale lancée par Boy Staunton en 1908 sans jamais en parler à personne : il l'avait transformée en une espèce de presse-papier qu'il gardait exposé à la vue de tout le monde sur son bureau. Elle lui rappelait sans doute le secret qu'il était le seul à détenir et qu'il porta en lui pendant cinq décennies. Ce secret il l'avait enfin fait connaître la nuit où Boy Staunton s'est enfoncé avec sa voiture dans les eaux du port de Toronto.

Durant la rencontre à trois, le secret avait été révélé au magicien Paul Dempster. Peut-on penser qu'il ait alors décidé de punir Boy Staunton pour le "crime" qu'il avait commis autrefois? Dunstan Ramsay aurait fort bien pu se transformer lui aussi en assassin, d'autant plus qu'il avait attendu pendant tant d'années que justice soit faite. Paul Dempster, l'enfant expulsé du sein de sa mère quatre-vingt jours avant la délivrance normale, avait certes toutes les raisons du monde de vouloir tuer l'agresseur de sa mère et le responsable de sa vie de malheurs. Il se pourrait même que Dunstan Ramsay et Paul Dempster aient décidé d'agir d'un commun accord pour tuer, au nom de Mary Dempster, le riche homme d'affaires qu'était devenu Boy Staunton. L'hypothèse à laquelle la police se rallia était que Boy Staunton s'était suicidé pour des raisons inconnues.

Le romancier Robertson Davies met le lecteur sur une toute autre piste en indiquant qu'il faut un cinquième personnage, un "fifth business", pour qu'une tragédie puisse vraiment exister. L'écrivain laisse entendre que ce cinquième personnage pourrait bien avoir pris l'initiative de rétablir la justice en assassinant Boy Staunton. Pour qu'une histoire ordinaire se transforme, précise le romancier, en un drame il faut en effet au moins cinq personnages, souvent deux hommes et trois femmes ou plus souvent encore trois hommes et deux femmes. Au nombre de ces cinq personnages, il faut une héroïne, deux amoureux qui luttent pour le cœur de l'héroïne, et parfois une anti-héroïne qui cherche elle aussi à se faire aimer de l'un ou/et l'autre des deux hommes. L'amoureux déchu et l'anti-héroïne permettent de créer le mystérieux cinquième personnage que Robertson Davies appelle le "fifth business". C'est généralement le baryton (s'il s'agit d'un homme) qui tient ce cinquième rôle dans les opéras : ce rôle est en effet souvent moins beau, plus terne, que les autres mais le "fifth business" a néanmoins l'avantage sur tous les autres personnages de détenir un secret et de connaître des choses extrêmement importantes que les autres personnages ignorent. Ce cinquième personnage pourrait bien être, dans l'histoire racontée par Robertson

Davies, Dunstan Ramsay lui-même ou le magicien Paul Dempster.

Dans *Fifth Business*, 1970, Robertson Davies raconte comment a commencé la vie torturée du professeur Dunstan Ramsay, vie qui a été divisée entre la recherche de la sainteté et l'obsession du remords pour une faute qu'il n'avait pas commise. Le romancier dit peu de chose de la vie de Boy Staunton, le second protagoniste, qui n'apparaît dans le roman qu'au tout début lorsqu'il lance la pierre et à la fin lorsqu'il participe à la réunion qui précède la découverte de son corps emprisonné dans la voiture immergée dans les eaux du port de Toronto. Dans *The Manticore*, 1972, Davies poursuit le récit commencé dans *Fifth Business* en racontant comment l'industriel ambitieux qu'était Boy Staunton en est venu à décharger sa mémoire de tous les souvenirs douloureux du passé, refoulant toute culpabilité et repoussant tout ce qui pouvait contrecarrer sa marche inflexible vers la réussite sociale. En le reliant à une histoire ancienne de son enfance qu'il avait voulu effacer, la pierre que le meurtrier a placée dans la bouche de Staunton vient révéler publiquement le fait que le refoulement de la vérité et le silence sont en réalité ses véritables assassins. Il ne restait plus à Robertson Davies qu'à nous faire partager la vie étonnante du magicien illusionniste, de l'homme que le malheur avait brisé dès sa naissance et qui s'est pourtant révélé être le véritable rédempteur de tous : c'est en effet Paul Dempster qui a libéré Dunstan Ramsay du poids de la culpabilité qui l'avait accablé toute sa vie et qui a condamné à une juste peine le coupable qui était considéré comme un honnête homme. Dans *World of Wonders*, 1975, le troisième et dernier volume de la trilogie, Davies fait de l'enfant prématuré devenu magicien le vrai héros de la trilogie, fournissant du même coup la clef de l'intrigue. Dunstan Ramsay n'en reste pas moins celui qui détenait le secret de la naissance prématurée du magicien et en lui révélant le secret, il lui a permis de devenir le véritable héros de l'histoire racontée par Robertson Davies.

Faut-il absolument connaître "les secrets" si l'on veut pouvoir intervenir de manière efficace? Est-il préférable de conserver les événements traumatiques dans un flou relatif? Faut-il arpenter le jardin secret qu'une personne, qu'une famille ou qu'un groupe protège jalousement? Est-il vraiment nécessaire de remonter jusqu'à cette source cachée si l'on veut comprendre la chaîne d'événements qui emprisonne parfois une personne? Là dessus, les opinions varient sans que l'on sache vraiment ce qu'il est préférable de faire. L'histoire racontée par Robertson Davies n'apporte pas de réponse à ces questions. Elle nous rappelle cependant que les droits de la vérité sont imprescriptibles et que la vérité triomphe un jour ou l'autre.

Le roman *Fifth Business* est lui-même écrit sous la forme d'une longue lettre que le professeur Dunstan Ramsay adresse à son "Headmaster". L'auteur Robertson Davis s'est étonné du fait qu'aucun critique ne s'est demandé qui était ce "Headmaster". "*Quite simply, and to me obviously, écrit le romancier, the Headmaster is God, to whom Ramsay is saying - this is what my life has been, what my destiny has made of me, where your hints and nudges have taken me. Judge me, for I am your creature. Ramsay ... knows, like a true introvert, that God is within him and not external to him, and that in that consciousness he is saved or damned - to use the Presbyterian terms familiar to him from childhood.*" (1996 : 61). Les critiques littéraires ont unanimement présenté Robertson Davies comme un "moraliste" et Davies lui-même ne s'en est pas défendu. "*My notion of a moralist - the belief on which I base my writing - is someone who observes the vicissitudes of life and tries to discern in*

them some pattern, some lasting truths that govern what happens to us as we meet whatever fate has in store for us. A moralist is not one who teaches a system of morality. He is someone who points out as interestingly as he can that if you play with fire you will get burned; (...) that God, or the First Cause, or the Life Force or whatever you want to call it, is not mocked, and that the mocker will unfailingly get his lumps, and it is vanity to think that he may not get them in some other world than this, or in some aspect of this world of which he has no understanding” (1996 : 185).

Entendu dans ce sens, la trilogie de Deptford est bel et bien l’oeuvre d’un moraliste même si Davies s’en défend: “*I assure you that when I wrote those books I had no sense of moral purpose whatever” (1996: 205).* Cette trilogie, j’ai voulu la lire pour ma part comme une histoire qui parle du secret, de la capacité de faire du mal qui existe chez l’enfant, et du fait qu’il n’existe pas de petits événements. À travers la pierre lancée par Boy Staunton, le romancier nous invite en effet à une réflexion sur les effets inattendus de nos actions, quelles qu’elles soient. Lorsque nous lançons une pierre dans une marre, on sait qu’un système concentrique de petites vagues se met en mouvement et qu’il s’élargit progressivement jusqu’au moment où les vagues atteignent le rivage. De la même manière on peut penser qu’un petit événement, apparemment banal et trivial, comme le jet d’une boule de neige, peut de fait changer profondément l’existence de plusieurs personnes, d’au moins quatre personnes dans l’histoire racontée par Robertson Davies.

5. Conclusion : Ré-ouvrir la question de l’auto-biographie intellectuelle

Dans sa Préface au texte que Walter Benjamin a intitulé : « Je déballe ma bibliothèque », Jennifer Allen reprend à son compte ce que Nanaé Suzuki, une artiste peintre qui a illustré l’oeuvre de Benjamin, écrit au sujet du poids des livres et des souvenirs qui y sont attachés. J. Allen écrit : « *Chaque livre possède deux poids différents : d’une part, un poids physique et, d’autre part, un poids subjectif qui se rapporte au contenu du livre, voire à son importance. Combien de fois nous retrouvons-nous, en quittant un lieu, devant ces décisions difficiles : quels livres aimerions-nous ou pourrions-nous emporter?* » (Walter Benjamin, *Je déballe ma bibliothèque*, Paris : Payot et Rivages 2000 : 7).

Je vous laisse méditer sur votre propre bibliothèque, ce que Benjamin a dû faire des dizaines de fois, dans ses nombreux déménagements entre les pays et entre les appartements au sein de chacun des pays. Il commence ainsi le récit de la réorganisation de sa bibliothèque : « *Je déballe ma bibliothèque. Voilà. Elle n’est donc pas encore dressée sur les étagères, le léger ennui du classement ne la pas encore enveloppée. Je ne peux non plus marcher le long de ses rangées pour les passer en revue, accompagnée d’auditeurs amis* » (2000 : 41)

TEXTES À LIRE :

Edward Said 2002 *À contre-voie. Mémoires*, Paris : Le Serpent à plumes (Ch. VI : 168-225)

Pierre Bourdieu 1987 *Choses dites*, Paris : Minuit (Ch. Fieldwork in philosophy, pp. 39-71)

Fernand Dumont 1997 *Récit d'une émigration. Mémoires*, Montréal : Boréal (Ch. 3 : Une jeunesse au mitan du siècle, pp. 73-99)

Bibeau, G. (1995) Tropismes québécois. Je me souviens dans l'oubli, *Anthropologie et Sociétés*, (numéro thématique : Pouvoirs de l'ethnicité), 19, 3, 151-198

Dossier Claude Lévi-Strauss, Le dernier des géants, *Le Nouvel Observateur*, 1^{er} au 7 mai 2008.

QUESTION :

Quel a été votre parcours intellectuel (points tournants)? Quelles influences avez-vous subi? À quels auteurs vous identifiez-vous plus particulièrement? Avec quels concepts travaillez-vous?

SÉANCE 3. DU (DÉ)CONSTRUCTIVISME EN SCIENCE (15 septembre)

La perspective qui domine de nos jours les « science studies » est celle du constructivisme : la science y est vue comme une construction sociale, certains auteurs allant jusqu'à dire que « science is politics by other means » et que la science en dit plus, d'une certaine façon, au sujet de la société où elle se développe qu'au sujet du monde naturel ou du problème qu'elle prétend élucider. On peut comprendre que Alan Sokal et Jean Bricmont aient pu parler d'*Impostures intellectuelles* (1997) dans leurs réactions à ce qu'ils appellent les excès du constructivisme, notamment dans la forme radicale qu'il prend dans les travaux de Bruno Latour et de certains de ses épigones. En « politisant » la science certains constructivistes n'ont-ils pas finalement mis de côté des dimensions essentielles du processus même de la connaissance?

Nous essaierons de répondre à cette question en nous centrant, au cours de cette séance, sur l'étude des conditions concrètes dans lesquelles se déroulent généralement les activités de recherche scientifique. À un pôle, nous serons attentifs à l'examen de l'impact du contexte général (une époque, un milieu) sur la manière dont un problème est envisagé, une question posée, une recherche conceptualisée et une investigation engagée. À l'autre pôle, nous nous pencherons sur les conditions concrètes et immédiates dans lesquelles se réalisent de fait les activités scientifiques, qu'il s'agisse de chercheurs apparemment "protégés" par les murs d'un laboratoire, d'une équipe de terrain travaillant dans un milieu naturel (village, quartier d'une ville...), ou de chercheurs en contact avec des citoyens (ou des groupes de pression) qui cherchent à influencer les devis des chercheurs, leurs interprétations des données, ce qu'ils-elles décident de taire ou de dire. On sait que les chercheurs ne sont pas à l'abri des influences, de plus en plus fortes aujourd'hui, exercées par les gestionnaires des centres de recherche, les agences de financement, les gouvernements et les groupes de pression.

Dans le cas des recherches qui portent sur des thèmes relatifs à la société et aux personnes, les chercheurs sont de nos jours de plus en plus obligés de tenir compte des points de vue des individus et de leurs groupes d'appartenance, d'autant plus d'ailleurs que le principe de "l'appropriation des voix" (chacun doit parler pour lui-même : l'homosexuel pour l'homosexuel, les femmes pour les femmes,...) s'impose aujourd'hui à la manière d'un nouveau credo. Les groupes porteurs d'une différence (ethnique ou autre) ont eux-mêmes développé leurs propres façons de décrire et de comprendre leurs spécificités, souvent autrement que des chercheurs du dehors essaient de le faire, à leur manière et dans la distance critique. Il suffit de penser à la place que les « African-American scholars » occupent de nos jours dans la vie intellectuelle nord-américaine. On peut se demander si l'indépendance de la pensée est encore vraiment possible? C'est là une autre question à laquelle il nous faudra répondre.

J'ai cru intéressant d'organiser le texte d'introduction à la séance d'aujourd'hui autour de cinq idées :

1. Pour bien comprendre la dynamique complexe mise en jeu dans toute entreprise de recherche, il apparaît essentiel, notamment dans la recherche anthropologique, de distinguer

trois dimensions du contexte dans lequel on travaille dans les sciences humaines. Le processus de recherche, d'invention, de découverte et d'avancement dans les connaissances doit d'abord être inséré sur l'horizon global, macroscopique qui influence la manière dont le travail intellectuel se fait à une époque et dans un lieu particulier, indépendamment des thématiques spécifiques qui sont étudiées. On ne peut pas oublier en effet que les chercheurs participent du "Zeitgeist" de toute une époque qui les rapproche, souvent beaucoup plus qu'ils ne le pensent, par-delà leurs différences. Nous devons nous pencher sur la question de l'impact de l'esprit du temps (Zeitgeist) : a) sur la manière dont est pré-cadrée toute recherche, quel qu'en soit le thème; b) sur la communauté de pensée et d'intérêt des chercheurs (maintenue et renforcée par le biais des revues scientifiques, des congrès et des organismes de subvention); et c) sur les processus associés à l'avancement de la science, aux découvertes et au contrôle de la connaissance par certaines institutions (les universités et les centres de recherche les plus prestigieux), par certaines disciplines (le statut éminent de la biologie, de la génétique surtout, dans la science contemporaine) ou par certains media (revues) qui contrôlent la diffusion scientifique.

Outre ce niveau global deux autres niveaux doivent être pris en compte pour décrire le processus de construction de la science : i) le contexte immédiat dans lequel se déroulent les activités quotidiennes de recherche, contexte que j'examinerai (sous le point c) sur la base des travaux de Bruno Latour; ii) le fait que les spécialistes des sciences humaines ne peuvent pas ignorer le savoir ordinaire, le sens commun et les points de vue que les gens ont au sujet des thèmes sur lesquels il fait porter sa recherche. Certains prétendent que le savoir ordinaire (d'autres parlent des connaissances populaires) autour d'un problème donné sont souvent aussi fiables que celles des professionnels et des experts. Il faut cependant être prudent avant d'affirmer une telle chose. Le savoir populaire n'établit pas, on le sait, les mêmes distinctions que le savoir académi-co-universitaire lorsqu'il s'applique au monde matériel (physique, astronomie), à la vie (biologie, médecine), à la société (la sociologie et ses multiples dérivés), et à la personne humaine (la psychologie et ses nombreux avatars). Une des questions majeures qui reste ouverte consiste à se demander comment on pourra articuler l'un à l'autre les différents niveaux de savoir, celui qui est issu de l'expérience directe des personnes et celui qui est produit par les disciplines universitaires. Il faut aussi se demander comment ils s'influencent mutuellement. Diverses études ont permis de mettre en évidence la dialectique de coopération et de conflit entre le savoir ordinaire des gens et celui des experts.

Je m'inspirerai, dans mes réflexions, des trois philosophes (Kuhn, Popper, Feyerabend) dont la pensée a été admirablement discutée par Alan Chalmers :

Alan F. Chalmers, *Qu'est-ce que la science? Récents développements en philosophie des sciences: Popper, Kuhn, Lakatos, Feyerabend*, Paris : Éditions La Découverte, 1987

T.S. Kuhn, *La structure des révolutions scientifiques*, Paris: Flammarion, 1972

Karl R. Popper, *La logique de la découverte scientifique*, Paris: Payot, 1973

Feyerabend, *Contre la méthode. Esquisse d'une théorie anarchiste de la connaissance*, Paris: Seuil, 1979

2. La science se présente fondamentalement comme une œuvre de coopération. La Bibliothèque universelle dont on a rêvé depuis des millénaires semble être enfin devenue aujourd'hui une réalité. Les revues informatisées de littérature (CD-ROM, Psychological Abstracts, Sociological Abstracts, MEDLINE...) donnent en effet rapidement accès à une incroyable masse d'études, quel que soit le sujet dont on s'occupe. Les études recensées proviennent généralement des disciplines les plus diverses, sans que l'on sache toujours quelle est la formation de base des personnes qui ont signé les articles ou les livres repris dans les systèmes de référence. Cette Bibliothèque universelle (cette Babel, suis-je tenté d'écrire) fournit, il n'y a pas de doute là-dessus, un accès plus facile aux travaux déjà réalisés sur les thèmes de recherche sur lesquels un non-expert commence à travailler. Il y a bien des avantages à consulter la littérature qui est ainsi rendue disponible ; les désavantages sont néanmoins, me semble-t-il, tout aussi nombreux. Au nombre des désavantages, on peut citer, parmi plusieurs autres, les deux suivants : 1. quel que soit le thème de recherche (le processus d'attachement mère-enfant; les règles d'héritage, la dépendance aux psychotropes...), on trouve généralement dans la littérature un point de vue qui domine, une "science normale" qui pré-contraint et pré-orienté les chercheurs et qui fait en sorte que toute recherche faite à partir de points de vue entièrement nouveaux risque d'emblée d'être disqualifiée; 2. les traditions intellectuelles nationales (avec leur style particulier) sont menacées dans leur existence par la domination de la science euro-américaine et l'hégémonie de quelques modèles qui s'imposent à travers le culte du Citation Index.

La notion de "coopération" en science sera discutée à partir des travaux qui se font, notamment, en sociologie des sciences. Nous nous efforcerons de comprendre comment les chercheurs de diverses disciplines collaborent de fait lorsqu'ils participent à une recherche commune, comment la recherche constitue ultimement une oeuvre de coopération entre de multiples équipes dispersées dans l'espace, en compétition certes mais reliées, en dernière instance, les unes aux autres.

3. La construction du savoir en laboratoire. Nous disposons de plusieurs études de cas relativement à la manière dont les chercheurs travaillent dans le but de faire avancer les connaissances. L'étude que Bruno Latour a réalisée dans un laboratoire de Californie est devenue un modèle du genre ; vous pourrez consulter l'ouvrage qu'il a publié avec S. Woolgar :

Bruno Latour et S. Woolgar, *La vie de laboratoire*, Paris, Éditions la Découverte (Collection Sciences et société), 1988. Traduction de : *Laboratory Life. The social construction of scientific facts*, Los Angeles: Sage, 1979 (Chapitre 6 : The creation of order out of disorder, pp. 235-271 ; Postscript to second edition (1986), pp. 273-291)

4. Après avoir discuté des activités de recherche dans des sites réels de travail scientifique, je me pencherai sur la question des controverses. Les historiens des sciences ont généralement organisé leur pensée autour des débats et controverses entre des scientifiques qui ne partagent pas le même point de vue sur un thème particulier de recherche. Latour examine quatre ou cinq de ces controverses dans *Pandora's Hope* (1999) et Ian Hacking fait de même dans *The Social Construction of What?* (1999).

Afin d'illustrer ce qui est en jeu ici, on peut évoquer, à titre d'exemples, les débats qui ont entouré le développement de deux grandes théories en science : l'évolution avec Charles Darwin (« *The Origin of Species*, 1859 »); les théories de la contagion et plus spécifiquement la théorie microbienne avec Pasteur. Les cas de Darwin et de Pasteur m'apparaissent en effet des plus intéressants pour discuter de cette question fondamentale de la coopération-compétition entre scientifiques dans l'avancée des connaissances. Les découvertes de Darwin et de Pasteur se sont faites dans des contextes intellectuel, socio-culturel et idéologique qui ont été décrits avec la plus grande minutie par les historiens des sciences; de plus les observations et les expériences qui ont conduit à mieux comprendre les mécanismes de l'évolution (Darwin) et de la contagion (Pasteur) se sont elles-mêmes faites sur l'arrière-fond de débats scientifiques, politiques, moraux et philosophiques auxquels ont participé de nombreux scientifiques (plusieurs étaient de farouches ennemis de Darwin et de Pasteur) et de non-scientifiques, de gens ordinaires, parmi lesquels les scientifiques n'étaient en fait ni les plus nombreux ni les plus influents.

5. La question des technologies issues des découvertes scientifiques. Dans le cas québécois on pourra consulter le document : « *Innovation sociale et innovation technologique. L'apport de la recherche en sciences sociales et humaines* », sur le site Internet: <http://www.cst.gouv.qc.ca>. (document produit par le Conseil de la science et de la technologie du Québec à la demande de l'ancien ministre de la Recherche, de la Science et de la Technologie).

ESSAI : LA SCIENCE EN ACTE

Le dernier cours que Pierre Bourdieu (1930-2002) a laissé en héritage à ses étudiants du Collège de France a été consacré à ce qu'il appelle la « science de la science » (2001). Bourdieu prend, en fin de carrière, de grands risques : il soumet à l'analyse socio-ethnographique la science elle-même, « la science se faisant » plutôt « la science toute faite » ; il scrute, avec les instruments des sciences sociales, les pratiques scientifiques en biologie, en physique, en astronomie mais aussi en sociologie, en anthropologie, deux disciplines qui sont les siennes ; il étudie le champ scientifique, « *un champ, semblable à tous les autres, et en particulier, dit-il, aux autres microcosmes sociaux, champ littéraire, champ artistique, champ juridique* » (2001 :13) ; et il démonte avec rigueur les processus de production du savoir dans le monde scientifique qui lui apparaît être traversé, comme tous les autres espaces sociaux, par la politique, l'argent, le pouvoir, la compétition, la recherche du prestige. Puis à la fin, Bourdieu retourne contre lui-même les instruments d'analyse dont il a usé dans le démontage des pratiques scientifiques des autres, déconstruisant son propre travail socio-ethnographique qui n'échappe pas plus que les autres, insiste-t-il, aux conditions dans lesquelles il a été produit.

La question que se pose d'emblée Pierre Bourdieu touche à la définition même de la science. « Comment est-il possible, se demande-t-il, qu'une activité historique, inscrite dans l'histoire, comme l'activité scientifique, produise des vérités transhistoriques, indépendantes de l'histoire, détachées de tous liens et avec le lieu et le moment, donc valables éternellement et universellement? » (2001 : 10). La science, une invention historique

prisonnière du contexte où elle se fait, peut être productrice, répond-il, de vérités transhistoriques au sujet de la nature, de la vie et de l'Homme parce qu'elle se définit à travers sa mise en acte même, dans le projet qui la porte et qu'elle réalise sans cependant jamais pouvoir échapper aux conditions historiques de sa production : la science est ainsi relativisée ; la vie scientifique est envisagée comme « une vie sociale avec ses règles, ses contraintes, ses stratégies, ses ruses, ses effets de domination, ses tricheries, ses vols d'idées. » (2001 : 12-13).

Bourdieu distingue deux tendances principales dans les travaux de socio-ethnographie de la « science en acte », travaux qu'il décrit et critique en soulignant les apports et les limites. La première tendance est celle des chercheurs qui étudient les pratiques concrètes des scientifiques envisagés en tant qu'acteurs de la science sur une scène où l'on retrouve alliances et conflits, luttes de prestige, poursuite d'intérêts, avec l'œil parfois collé, dans le domaine notamment des bio-industries, sur les indices boursiers. L'image qui ressort de ces études de la « science en acte » n'est pas du tout celle du savant solitaire dans un laboratoire fermé mais plutôt celle du travail collectif d'une large équipe fonctionnant au sein d'un laboratoire ou d'un centre de recherche, avec les ressources d'un puissant appareillage technologique, dans le « multiauthorship » des publications, avec le souci constant des applications de leurs découvertes et la défense de la propriété intellectuelle. Certains de ces ethnographes de la science ont basculé, note Bourdieu, dans une historicisation radicale qui les a conduits à faire dépendre la science, en totalité, de ses seules conditions de production ; d'autres chercheurs ont plutôt fait porter, dans ce même groupe, leurs analyses sur les facteurs sociaux à l'œuvre dans la construction de la science, en insistant tantôt sur les intérêts et les préférences théoriques des scientifiques, tantôt sur leur origine sociale et sur l'impact que l'appartenance à une classe peut avoir exercé sur l'orientation et le contenu de leurs travaux.

P. Bourdieu décrit un second groupe de sociologues et d'anthropologues de la science qui se sont spécialisés dans les études des laboratoires, rompant ainsi « avec une vision un peu lointaine et globale de la science pour s'approcher au plus près des lieux de production » (2001 : 47). Le laboratoire est le plus souvent présenté, dans ces ethnographies, comme un espace artificiel, saturé d'instruments techniques que les chercheurs manipulent, dynamisé par la quête de l'invention, du produit marketable, et propulsé par la recherche du crédit scientifique (brevets, prix, réputations). Bourdieu s'en prend explicitement, dans son cours, au réductionnisme de ces ethnographies de laboratoire, notamment à celles faites dans le style de Bruno Latour et de Steve Woolgar, parce qu'elles tendent à ramener la science aux seules activités qui se déroulent dans l'univers clos du laboratoire. « *En disant que les faits sont artificiels au sens de fabriqués, Latour et Woolgar laissent entendre qu'ils sont fictifs, pas objectifs, pas authentiques* » (2001 : 56). Bruno Latour défend l'idée, dit Bourdieu, que ce sont les articles et les textes qui transforment en « science » les observations et les faits établis dans le laboratoire. Les chercheurs peaufinent leurs textes, écrit Latour (1989), autant, sinon plus, que leurs expériences ; ils participent de réseaux de citations ; ils soignent leur rhétorique et choisissent, avec précision, les revues où ils publient ; ils cultivent les disputes avec les uns et renforcent les alliances qui les unissent à d'autres.

La recherche qui illustre le mieux la méthode de Bruno Latour se retrouve dans son livre : *La vie de laboratoire. La production des faits scientifiques* (1988), écrit en collaboration avec Steve Woolgar et paru en 1979 en version originale américaine ; les deux auteurs livrent dans cet ouvrage les résultats de leur ethnographie du laboratoire du professeur Guillemin, en Californie. La même perspective, radicalisée cette fois, est présente dans *The Pasteurization of France* (1988), une étude de Pasteur qui a connu beaucoup plus de succès sur les campus américains que l'original, paru en 1984 sous le titre : *Les microbes. Guerre et paix*, n'a connu dans les milieux académiques français. Dans son plus récent ouvrage : *Pandora's Hope. Essays on the reality of Science Studies* (1999), Bruno Latour présente, en l'appliquant à différentes études, la méthode ethnographique qui est la sienne dans ses « science studies ».

Deux moments organisent, selon Bourdieu, l'ethnographie de la science telle que la pratique Bruno Latour : au dedans, dans les laboratoires et dans les centres de recherche, priorité est donnée aux équipements dans l'expérimentation ; au dehors, les publications sont présentées comme le sceau final qui authentifie le savoir. La science se fabrique, selon Latour, dans la tension entre ces deux moments, entre la vie du laboratoire et la vie des revues savantes, entre l'expérience scientifique et le compte-rendu qu'on en fait, entre le travail de recherche et l'activité d'écriture. Bourdieu enrage devant l'entreprise de déconstruction radicale de Latour qu'il déconstruit à son tour en lui opposant une autre vision de la science en acte : le travail scientifique n'est nullement réductible, objecte-t-il, à des réseaux d'alliances, à des luttes et à des manipulations ; le chercheur de laboratoire n'est pas non plus, soutient Bourdieu, qu'un entrepreneur capitaliste à la recherche du profit ; et le souci de produire des objets commercialisables n'est pas sa seule motivation. Le laboratoire est aussi le lieu de la construction, de l'expérimentation et de la validation de nouvelles connaissances au sujet de la nature, de la vie et de l'Homme, connaissances qui n'existeraient sans doute pas, il est vrai, sans l'équipement instrumental du laboratoire mais qui ne sont pas pour autant réductibles au seul appareillage technique.

Bourdieu ne dit rien, dans son dernier cours, au sujet de l'ethnographie de la science telle qu'elle est pratiquée par des anthropologues nord-américains, notamment par Paul Rabinow, du Département d'anthropologie de l'Université de Californie, à Berkeley, et par Margaret Lock, du Department of Social Studies of Medicine, à McGill, qui représentent deux des orientations les plus originales dans l'étude anthropologique de la bio-médecine, des biotechnologies et des bio-industries. Dans son ethnographie d'une entreprise californienne de biotechnologie, la Cetus Corporation, Paul Rabinow s'est efforcé de situer une des découvertes majeures de cette entreprise, la technique du Polymerase Chain Reaction (PCR), sur un horizon dépassant largement les travaux se faisant au sein des laboratoires de la compagnie. Dans *Making PCR* (1996), Rabinow nous fait en effet suivre, pas à pas, toutes les étapes qui ont conduit de la découverte aux tests de validation, aux améliorations apportées à la technique du PCR et à sa commercialisation, d'autant plus réussie que les demandes d'achat arrivaient alors de tous les laboratoires engagés dans le décryptage des génomes ; puis, débordant l'espace du laboratoire où a été inventée la technique du PCR, Rabinow nous montre comment la Cetus Corporation a engagé, en utilisant cette technique, toutes les ressources financières et professionnelles de la compagnie dans un vaste projet de

recherche d'une thérapie contre le cancer. Ce projet à l'ambition démesurée a provoqué la ruine de la compagnie.

Paul Rabinow a en quelque sorte ethnographié la vie même de Cetus Corporation, depuis le succès de l'invention du PCR jusqu'à la faillite fracassante de l'entreprise, en suivant, véritable fil rouge tendu de part en part, le destin de cette technique révolutionnaire. Les pressions du marché bio-pharmaceutique, le rêve d'en finir avec le cancer avant l'an 2000, les formidables avancées de la bio-informatique, les projets alors en cours de décryptage du génome et du protéome humain, tout cela fait aussi partie du contexte que Rabinow a pris en compte dans son ethnographie, comme autant d'annexes ou d'extensions des laboratoires de la Cetus Corporation. Impossible de rien comprendre, selon l'anthropologue californien, à ce qui s'est passé dans les laboratoires de la compagnie et dans les décisions d'affaires de ses responsables si on ignore l'environnement : l'anthropologue de Berkeley s'est ainsi refusé à limiter le champ de construction de la science au seul espace du laboratoire, s'éloignant radicalement de Bruno Latour sur un point majeur de sa méthode et se rapprochant, en le devançant même, de la méthode préconisée en 2001 par Pierre Bourdieu.

Il est surprenant que Pierre Bourdieu ne mentionne pas, dans son cours de 2000-2001, l'ouvrage que Paul Rabinow venait de consacrer à l'étude ethnographique du Centre d'Études du Polymorphisme Humain (CEPH), une importante étude d'ethnographie de la science parue, en traduction française, en 2000 sous le titre de : *Le déchiffrement du génome. L'aventure française*. Paul Rabinow se réfère, dans ce livre, à la notion de « purgatoire », empruntée à la théologie catholique, notion qui lui sert à décrire le site dans lequel travaillent les chercheurs regroupés, dans le projet français de décryptage du génome, autour de la figure controversée du docteur Daniel Cohen. Le CEPH y est en effet représenté comme un espace intermédiaire, ambivalent, avec, sur le versant positif, l'Association française contre les myopathies (AFM), une association de malades dirigée par Bernard Barataud, un personnage aussi charismatique que Daniel Cohen, et finançant les recherches du CEPH à partir des revenus générés par les Téléthons ; avec aussi la figure emblématique du professeur Jean Dausset, lauréat en 1980 du prix Nobel de médecine et fondateur en 1984 du CEPH, représentait, dans cette institution de séquençage des gènes, la grande tradition biologique française issue de Pasteur, tradition renouvelée dans les années 1960 par Jacques Monod, François Jacob et André Lwoff (prix Nobel de 1965 pour leurs travaux sur la régulation de l'activité des gènes) et par Jean Dausset lui-même, dans les années 70, à travers sa découverte du système HLA qui a permis d'identifier les bases génétiques de la compatibilité dans les transfusions de sang.

Sur le versant négatif de ce purgatoire qu'était le CEPH, Rabinow a mis en évidence : les féroces conflits de personnalité entre Daniel Cohen et ses chercheurs vedettes ; l'intrication de l'argent et de la politique dans les débats publics, notamment autour de la signature d'un accord de partenariat entre le CEPH français et Millenium, une compagnie privée américaine de biotechnologie ; et le refus hautement publicisé du gouvernement français de voir une firme américaine devenir (co-)propriétaire de l'ADN français, un refus interprété, du côté américain, comme une manifestation du nationalisme de la France. De plus, les obstacles politiques, moraux et commerciaux dressés sur la route de la recherche géno-protéomique française ne se comprennent, selon Paul Rabinow, que s'ils sont reportés sur l'horizon

éthique : la France était encore profondément marquée, au milieu de la décennie 1990, par les controverses provoquées par le scandale du sang contaminé, controverses qui ont conduit à une plus grande vigilance du Comité national d'éthique, pour tout ce qui touchait à l'ADN français et au « patrimoine génétique de l'humanité ».

Le paysage français de la recherche géno-protéomique que Paul Rabinow s'est efforcé de décrire était en réalité en pleine modification au cours des années 1990 : le Généthon avait été créé en 1991, suite à l'association du CEPH et de l'AFM, et des robots avaient alors été mis en place pour décrypter, dans un procès de travail automatisé et industrialisé, les génomes ; de 1992 à 1996, les Français avaient été les premiers à publier des cartes génétiques systématiques, avant même les Américains, à partir de l'ADN fourni par les membres de différentes associations de malades. Les chercheurs français se centrèrent surtout, durant cette période, sur l'étude des bases génétiques d'une trentaine de maladies dites communes et de maladies orphelines, avec pour résultats, en 1999, la localisation de 71 gènes, et l'identification de quelque 40 gènes et de dizaines de protéines en cause dans les maladies neuromusculaires, celles-là qui intéressaient surtout l'Association française contre les myopathies (AFM). Paul Rabinow a précisément fait son étude au milieu des années 1990, au moment où l'AFM rencontrait un très grand succès avec ses Téléthons et que le CEPH réussissait encore à fonctionner malgré les crises internes, porté qu'il était par la popularité acquise au lendemain de ses grandes découvertes. Le gène était devenu, écrit Paul Rabinow, dans les associations de malades et surtout à l'AFM : « *le symbole clé, l'incarnation du destin, le lieu du mal, d'où s'élevaient la mort et la ruine de vie innocente, et, en même temps, le site de l'espoir* » (2000 : 69).

En 1998, le gouvernement français a créé le Génopole, un centre national de la recherche sur le génome, dans lequel ont été incorporés, autour du laboratoire Généthon, des sociétés de biotechnologie, des laboratoires pharmaceutiques, de nombreuses équipes de chercheurs et tout un centre universitaire. On compte aujourd'hui plus de 5 000 scientifiques dans cette « ville du gène », une ville qui a pu être édiflée à Ivry grâce à la collaboration du gouvernement français, de la chambre de commerce, du CNRS, de l'INSERM, de l'AFM et des universités : réunir autant de partenaires a représenté un succès assez unique dans le paysage de la recherche française. En 1996, le docteur Daniel Cohen a rejoint le Genset, une société de biotechnologie, dont il est aujourd'hui le directeur général, qui est un des fleurons de la recherche géno-protéomique française. Le très fort contrôle exercé par le gouvernement français dans la création de la « génopole » française, la place centrale occupée par les associations de malades dans le contenu même des programmes de recherche et la contribution du grand public au financement, par le biais des Téléthons, des généticiens français a contribué à donner un profil original et unique à la France en matière de recherche géno-protéomique.

L'étude de Paul Rabinow montre, à travers une solide ethnographie du cas français, que la science est bel et bien une pratique sociale, que l'argent est nécessaire, beaucoup d'argent, pour que les recherches génomiques puissent avancer, que ce soit à Paris, à Boston ou à Montréal, que les considérations éthiques pénètrent, beaucoup plus en France qu'aux États-Unis ou que chez nous, le champ de la recherche géno-protéomique, que les associations françaises de malades et le grand public soutiennent, plus que dans d'autres pays, les

recherches sur les maladies génétiques, et que l'industrie des biotechnologies se construit beaucoup plus en France sous l'œil vigilant de l'État que ce n'est le cas en Amérique du Nord. L'originalité de la recherche française, Rabinow la trouve dans le fait qu'elle a fini par se structurer sur une base nationale en dépit des pressions constantes de la bio-industrie nord-américaine. Le livre de Paul Rabinow décrit, dans une ethnographie qui transforme en quelque sorte les chercheurs en des personnages de roman, cette « *zone hétérogène, où se rencontrent la génomique, la bio-éthique, les associations de malades, le capital, les nations et l'État* » (2000 : 23) ; ni ciel, ni enfer, l'originalité de la scène politico-scientifique française, telle que reconstituée par l'anthropologue américain, est représentée comme un lieu transitionnel où se superposent souffrance et purification, science et éthique, savants et malades, État et marché, nation et monde, corps et âme. En négligeant l'important ouvrage que Paul Rabinow avait dédié à l'étude de la recherche géno-protéomique en France, Pierre Bourdieu niait, en quelque sorte, qu'il ait eu des devanciers dans cette nouvelle version d'une « science de la science », dont il a esquissé les grandes lignes dans son cours de 2000-2001.

L'ethnographie comparative la plus achevée sur les variations internationales dans les « cultures of technoscience » dont nous disposons à ce jour, nous la devons à notre collègue Margaret Lock (2002), de l'Université McGill, qui a montré, dans une remarquable étude, comment les valeurs dominantes des sociétés nord-américaine et japonaise modèlent, d'une manière très contrastée, l'univers de la « transplantation des organes ». L'étude comparée des pratiques de transplantation d'organes, pratiques quasi-inexistantes au Japon mais de plus en plus répandues en Amérique du Nord, a permis à Margaret Lock de démontrer comment les différences dans la détermination du moment de la mort, dans les attitudes à l'égard du don des organes et de leur réimplantation dans un autre corps, dans l'établissement des frontières entre corps et machines, et plus largement les représentations que les Japonais et les Nord-Américains se font de la personne, de la vie et de la mort, confèrent une configuration différente à la « culture of technoscience » qui prévaut en Amérique du Nord par rapport à celle qu'on trouve au Japon.

La « philosophie de la vie » qui structure la société japonaise, une société que l'on ne peut certainement pas soupçonner de ne pas être « technology-oriented », s'immisce jusqu'au cœur des pratiques bio-médicales des Japonais, fournit les balises qui leur permettent de juger des actions licites et illicites, fixe les critères qui leur servent à définir le moment de la mort, et détermine, en dernière instance, les relations ambivalentes des Japonais face au don et à la greffe d'organes. La « culture techno-médicale » qui s'est développée au Japon, notamment autour de la mort et de la transplantation d'organes, diffère radicalement de celle qu'on trouve en Amérique du Nord, non pas pour des raisons de plus ou moins grande capacité technologique mais d'abord et avant tout, insiste Margaret Lock, parce que des valeurs culturelles différentes déterminent l'usage que chacune de ces sociétés fait des biotechnologies.

TEXTES À LIRE :

Bruno Latour 1999 *Pandora's Hope. Essays on the Reality of Science Studies*, Cambridge, Mass. : Harvard University Press (Ch. 1 : « Do You Believe in Reality? News from the trenches of the science wars, pp. 1-23)

Ian Hacking 1999 *The Social Construction of What?*, Cambridge, Mass. : Harvard University Press (Ch. 2 : Too many metaphors, pp. 35- 62)

Bruno Latour 1995 *La science en action. Introduction à la sociologie des sciences*, Paris : Gallimard, (Ch. : La littérature scientifique, pp. 59-111)

Bourdieu, Pierre 2001 *Science de la science et réflexivité*, Paris : Éditions Raisons d'agir

Sokal, Alan et Jean Bricmont, *Impostures intellectuelles*, Paris : Éditions Odile Jacob, 1997 (Ch. 3 : Intermezzo : le relativisme cognitif en philosophie des sciences, pp. 51-99)

QUESTION :

En quoi la pensée de Pierre Bourdieu est-elle différente de celle de Bruno Latour et de Ian Hacking, relativement à l'étude des processus de construction de la science ? Que pensez-vous du constructivisme ?

SÉANCE 4 : DE L'UNI-VERSITÉ À LA MULTI-VERSITÉ (22 septembre)

Essai : L'EMPIRE DU SAVOIR. DE LA DÉCOLONISATION INTELLECTUELLE DANS UN MULTI-MONDE

“ Si je leur dis d’aller à l’école nouvelle, ils iront en masse. Ils y apprendront toutes les façons de lier le bois au bois que nous ne savons pas. Mais apprenant, ils oublieront aussi. Ce qu’ils apprendront vaut-il ce qu’ils oublieront ? (...) Peut-on apprendre ceci sans oublier cela, et ce qu’on apprend vaut-il ce que l’on oublie ? ”

Cheikh Hamidou Kane, *L’aventure*

ambiguë, 1961 : 44

Dans le présent essai, je propose une redéfinition de l’université, de son rôle social et politique, une révision des contenus des programmes d’enseignement, et un repositionnement de l’université vis-à-vis la fonction critique, voire prophétique, qu’elle a assumée à certains tournants de l’histoire de la pensée. Cette reconfiguration m’apparaît devoir se faire avec d’autant plus d’urgence que l’université constitue une des principales courroies de transmission et de légitimation de la position hégémonique que la tradition occidentale de savoir continue, plus d’un demi-siècle après l’affaiblissement des empires coloniaux, à occuper dans le monde. Mes réflexions emprunteront beaucoup à la pensée radicale des « post-colonial scholars »¹ qui dénoncent, souvent avec virulence, l’agenda impérial qui se déploie, selon eux, avec plus de vigueur que jamais dans le projet d’homogénéisation culturelle, intellectuelle et scientifique du monde.

Les « intellectuels post-coloniaux » qui sont, en majorité, originaires d’Asie, du Moyen Orient, d’Afrique et d’Amérique latine vivent sur la frontière des mondes, entre les pays de l’Ouest et leur pays d’origine, entre la maîtrise du savoir occidental et leur ancrage dans des traditions non-occidentales de pensée. L’accroissement du nombre d’étudiants venant de

¹ Le terme anglais de « post-colonial scholar » m’apparaît plus suggestif que son équivalent français « intellectuel post-colonial ». L’expression anglaise connote en effet un champ d’étude spécifique qui a été clairement cartographié par Ashcroft et al. (1989; 1995) et qui renvoie aux théories dites post-coloniales développées au cours des derniers vingt ans à la périphérie des « cultural studies » (Padmini Mongia 1997; Sardar et Van Loon 1998; Leela Gandhi 1998; Robert J. C. Young 2001). Pour une excellente synthèse des différentes tendances au sein du « post-colonialisme », voir A. Loomba, 1998 ; ce même auteur vient de coordonner avec des collègues (Suvir Kaul, Matti Bunzl, A. Burton et Jed Esty) l’édition de *Postcolonial Studies and Beyond* (2005) qui fait le point sur les débats les plus actuels dans le domaine des études post-coloniales.

pays non-occidentaux, l'internationalisation du corps professoral et des centres de recherche, et la multiplication des programmes à vocation internationale ne signifient pas (loin de là) que les universités occidentales, celles d'Amérique comme celles d'Europe, se sont de fait ouvertes à d'autres traditions intellectuelles que celles qui ont historiquement structuré les programmes d'enseignement. En tant que professeurs, chercheurs ou artistes travaillant souvent au sein des institutions académiques et culturelles des pays occidentaux, les « intellectuels post-coloniaux » témoignent de la faible place, d'aucuns diront de l'absence quasi-totale, que l'université occidentale fait aux systèmes non-occidentaux de savoir.

Dans les pages qui suivent, je me demanderai comment passer de l'université telle qu'elle existe, une université centrée exclusivement sur les théories, catégories et méthodes développées par les penseurs occidentaux, à la multi-versité telle qu'elle devrait exister dans un monde globalisé, c'est à dire à une multi-versité dans laquelle la tradition intellectuelle de l'Occident est mise en dialogue avec les autres traditions de pensée et de savoir, qu'elles soient d'Asie, du Moyen-Orient, d'Afrique ou d'ailleurs.² Je reconnais qu'il est extrêmement difficile, exigeant et complexe pour des philosophes, des politologues, des économistes, des historiens, des psychologues et des spécialistes des sciences sociales de maîtriser l'ensemble des traditions intellectuelles au moment justement où les connaissances explosent dans chacune des disciplines en même temps qu'elles se sur-spécialisent.

À la suite des « post-colonial scholars », je crois néanmoins qu'un virage épistémologique s'impose : les universitaires ne peuvent plus croire, surtout dans le champ des sciences humaines, que le savoir est une affaire strictement occidentale. Au moment où l'on évoque, avec insistance, l'internationalisation des universités, des réseaux d'échange et des débats intellectuels, il m'a semblé opportun de faire écho aux points de vue des « post-colonial scholars », qui réclament l'avènement d'un univers du savoir dans lequel les théories et les catégories de pensée issues des traditions intellectuelles non-occidentales seront enfin prises au sérieux. Dans la multi-université, les sociologues et les ethnologues devraient pouvoir initier les étudiants autant aux concepts d'Ibn Khaldoun qu'à ceux de Comte ou qu'aux catégories développées en Afrique pour penser la société ; il devrait en être de même dans toutes les disciplines, qu'il s'agisse de l'épistémologie, de la linguistique, de la géographie, de l'éthique ou de tout autre domaine de connaissance.

Comment introduire aux penseurs de différentes traditions intellectuelles autrement que dans le collage et la juxtaposition ? Comment mettre en dialogue des catégories et des théories qui appartiennent à des univers de pensée souvent très différenciés ? Dans leurs réponses à ces questions, les intellectuels post-coloniaux parlent d'hybridité, de métissage, de syncrétisme et

² Je considère, à titre provisoire, que toutes les traditions de savoir, y compris la science occidentale, peuvent être définies comme des 'systèmes locaux de savoir'. Les traditions intellectuelles dont je parle dans cet essai reposent sur l'idée que toutes les cultures sont capables de développer, et ont de fait développé, des concepts et des théories pour se penser elles-mêmes. Il n'y a pas de doute que certains systèmes locaux de savoir sont plus performants, mieux intégrés et plus systématiques que d'autres ; je me limite cependant, dans cet essai, ici à les envisager du strict point de vue de leur construction sans entrer dans la difficile question de la hiérarchisation des uns par rapport aux autres.

de créolisation, autant de termes qui renvoient aux processus de recomposition d'un système nouveau à partir d'éléments empruntés à différentes traditions de pensée.³

Le virage en direction de la multi-université ne pourra se faire que dans la mouvance d'un autre virage, plus fondamental celui-là, un virage qui implique la passage de la globalisation uni-mondialisée qui domine actuellement à un monde multi-polaire, pluraliste, à ce que j'appelle ici le multi-monde. Dans le multi-monde globalisé, les relations entre les pays s'inscrivent dans un schéma plus égalitaire qu'hégémonique, l'ouverture à l'altérité est posée comme la philosophie politique commune de référence et le principe du respect des différences, dans quelque domaine que ce soit, constitue la norme éthique fondamentale. Je suis parfaitement conscient du fait que le multi-monde n'est qu'une sorte d'utopie, un projet illusoire, diront certains; je crois néanmoins qu'il est essentiel, et urgent, de baliser, à grands traits, la voie qui pourrait nous faire passer de l'uni-monde au multi-monde.

La multi-versité à la création de laquelle les intellectuels post-coloniaux travaillent ne pourra sans doute advenir que si les penseurs critiques de l'Occident et d'ailleurs s'engagent résolument dans la nécessaire reconfiguration de l'uni-monde dans lequel nous vivons. L'argument central du présent essai se déploie dans quatre directions principales, chacune étant explorée du point de vue des difficultés que pose la création d'un univers du savoir ouvert à la pluralité des traditions intellectuelles du monde. Mes réflexions sont nées des frustrations qui ont accompagné mes recherches en Afrique, en Inde et ailleurs ; elles témoignent non seulement de mes inquiétudes et de mes incertitudes mais aussi de mes espoirs.

J'ai donné une forme quadrangulaire à mon argument :

- (1) Je dis d'abord les difficultés de communication que j'ai souvent connues quand j'ai eu à travailler avec des collègues africains, indiens, moyen-orientaux, amérindiens et latino-américains. Outre le fait que je leur ai assez souvent imposé ma langue, je reconnais que les catégories et concepts sur l'horizon desquels nos débats se sont faits étaient généralement empruntés à la tradition intellectuelle occidentale. Dans la section dédiée à l'examen de 'la pluralité des traditions intellectuelles', je fais surtout écho aux différentes positions que les intellectuels post-coloniaux défendent, contre l'empire du savoir occidental, et aux difficultés qu'ils rencontrent pour donner une place aux traditions non-occidentales dans la multi-versité.
- (2) Dans la section suivante, je montre que les « post-colonial scholars » ne parlent pas, loin de là, d'une seule voix. Je m'attarde surtout à présenter les positions variées des intellectuels post-coloniaux d'origine indienne et africaine. C'est progressivement que j'ai découvert comment ces « post-colonial scholars » travaillent à la dé-occidentalisation des savoirs, à l'analyse des effets durables du colonialisme sur les cultures des colonisés et des colonisateurs, et à la reconstruction de leurs cartes mentales personnelles (mindscape).

³ Je me suis intéressé (Bibeau 2000; 1994) aux processus de créolisation qui surgissent du contact de notions, de langues et de phénomènes culturels. Je privilégie l'usage du mot « créolisation » plutôt que des mots : métissage, syncrétisme, 'patchwork' ou collage. L'analogie avec les langues créoles permet en effet de mettre en évidence le fait que les recompositions s'organisent à la manière d'une syntaxe qui fait sens.

- (3) Je m'attache ensuite à décrire le cheminement des ethnophiles africains qui cherchent, à travers controverses et débats, les catégories linguistiques et les concepts locaux à partir desquels l'Afrique pourra éventuellement se penser elle-même dans sa contemporanéité. J'esquisse les itinéraires suivis par quelques intellectuels d'origine africaine qui ont pris à bras-le-corps l'immense tâche de leur 'désaliénation intellectuelle', dans la 'réinvention' des traditions philosophiques africaines. J'ai choisi de me pencher sur le cas de la pensée africaine parce qu'elle fait davantage problème, me semble-t-il, que celle issue de l'Asie ou du Moyen-Orient, par exemple.
- (4) Enfin, j'examine la question des rapports historiques qui se sont établis entre l'Ouest et l'Est, plus particulièrement du point de vue des marqueurs identitaires qui caractérisent l'un et l'autre. Les fondamentalismes culturels, linguistiques et religieux qui surgissent un peu partout dans le monde sont présentés comme autant de formes d'affirmation des identités collectives, souvent radicales, qui tendent à mettre en opposition les cultures, religions et valeurs. C'est de la place de l'identité intellectuelle dans l'ensemble des marqueurs identitaires dont je parle dans cette dernière section.

Dans une première section intitulée 'Généalogie d'un malentendu', je lance l'argument central du texte en cherchant à débusquer les racines historiques de l'uni-monde dans lequel nous vivons aujourd'hui. Je crois pouvoir les trouver dans ce que j'appelle la pathologie pluriséculaire dont souffrent les pays occidentaux, une pathologie du contrôle et de l'hégémonie : je crois que l'Occident a contracté cette pathologie qui le frappe dans son rapport à l'Altérité au temps de son expansion maritime à travers le monde ; le mal a ensuite empiré durant l'époque coloniale et sous les Empires, et il continue à contaminer aujourd'hui encore les relations que les pays de l'Ouest entretiennent avec les autres nations.

Généalogie d'un malentendu

Le 'mondialisme' qui prévaut aujourd'hui s'est construit en prétendant rompre avec l'idéologie que sous-tend la notion de 'colonia'. Ce mot a été autrefois utilisé pour se référer aux : "*établissements des Romains dans une région contrôlée par Rome*" (A. Rey, 1992 : 448-449), connotant à la fois la présence de citoyens romains sur une terre étrangère, la soumission des populations locales à la « Lex romana », la domination politique et administrative des territoires conquis, et l'exploitation économique de leurs ressources, tout cela renvoyant à ce que les historiens appellent le phénomène de la 'romanisation'. Les « Coloniae » romanisées recevaient, en contre-partie, une série de droits qui étaient assez proches, dans certains domaines, des droits des citoyens faisant partie de l'Empire de Rome.⁴

Le mot 'colonia' est revenu de nouveau à la mode au XVI^e siècle lorsque les nations européennes (Espagne, Portugal, Angleterre, France, Hollande, Belgique) ont commencé à

⁴ Pour une solide réflexion sur le mot « imperium » et sur les différents types d'empires (Romain, Chinois, Ottoman, Aztèque, Britannique, etc.), l'ouvrage de Edward W. Said sur *Culture & Imperialism* (1993) compte certainement parmi les plus stimulants. L'auteur démontre comment commerce, culture et politique ont collaboré, dans tous les empires pour produire « *a system of domination that involved more than cannons and soldiers – a sovereignty that extended over the forms, imaginary and the very imaginations of the dominators and the dominated* ».

installer des comptoirs, des garnisons militaires et des postes administratifs en Amérique, en Asie, au Moyen-Orient et en Afrique. En plus d'exploiter les richesses des territoires nouvellement soumis, les nations colonisatrices imposèrent leur loi, leur langue, leur religion et leur culture aux pays nouvellement colonisés avec l'espoir que les sujets colonisés adoptent la vision du monde prévalant dans les pays occidentaux. L'affaiblissement des empires coloniaux au milieu du XX^e siècle a enclenché un processus radical de décolonisation politique qui a provoqué le rejet du vocabulaire organisé autour du terme 'colonia' et son remplacement progressif par des termes dérivés du mot 'mundus'. En s'appuyant sur le mot 'mundus' pour créer le concept de mondialisation, on entendait justement rompre avec l'idée coloniale qui avait été au cœur de la géopolitique internationale pendant près de cinq siècles.

Le nouveau glossaire de la mondialisation n'a pas été accompagné d'une modification réelle de la forme des rapports, profondément inégalitaires, qui se sont instaurés, dès le XVI^e siècle, entre les sociétés occidentales et les autres peuples du monde et qui persistent encore, me semble-t-il, dans l'uni-monde globalisé dans lequel nous vivons. La rhétorique construite autour du 'mundus' prétend avoir introduit un ordre politique international, mondialisé, qui rompt avec les empires coloniaux. Une des critiques les plus sévères faite à la mondialisation signale que celle-ci existe, dans les faits, sous la forme d'un uni-monde plutôt que d'un multi-monde, prolongeant en quelque sorte la pathologie chronique d'un Occident qui se révèle impuissant à penser l'Autre dans son altérité et à établir avec lui des rapports véritablement égalitaires. L'Occident n'a pas, il faut le rappeler, l'exclusivité de la conquête et de la domination des peuples soumis ; des patterns semblables se retrouvent en effet tant dans les empires occidentaux (romain et britannique) que dans les empires non-occidentaux (Chinois, Ottoman, etc.). Par contre, peu d'empires ont existé durant d'aussi longues périodes et sur d'aussi larges étendues que les empires coloniaux des pays européens. C'est sur le cadavre chaud de ces empires que s'est faite la mondialisation.

À la suite de la vague de la 'décolonisation' qui a déferlé dans les années 1950 et 1960, les termes 'néocolonialisme' et 'postcolonialisme' ont servi à penser, d'une part, la nouvelle situation d'indépendance nationale des anciennes colonies et à évoquer d'autre part, les difficultés rencontrées par les pays nouvellement indépendants pour réorganiser leurs rapports avec les anciennes métropoles coloniales sur d'autres bases que celles de la dépendance et du contrôle. Le vocabulaire a changé mais il se pourrait bien que l'esprit du colonialisme habite toujours les nouveaux mots : les termes 'néocolonialisme' et 'postcolonialisme' ont repris du service dans les débats qui se font aujourd'hui autour de la mondialisation, laissant en quelque sorte entendre que l'uni-monde doit bel et bien se penser sur l'horizon de ce que connote le mot latin "colonia".

Au cours du XX^e siècle, la terre a pris de plus en plus, il est vrai, ses véritables dimensions de petite planète habitée par des peuples dont les frontières se sont ouvertes toujours plus largement. Le monde serait en voie d'arriver, et les mondialistes s'en réjouissent, à son achèvement avec la réalisation de notre commune humanité, laquelle apparaît être en mesure pour la première fois, pense-t-on, d'effacer les différences culturelles, religieuses, linguistiques, et d'affaiblir, voire d'abolir, les divisions historiques entre les pays. Aux séparations et frontières qui ont jusqu'ici fragmenté l'humanité en un multi-monde fait d'une pluralité de peuples, de cultures et de langues, les mondialistes opposent un projet

globalisateur bâti sur le mode de l'uni-monde. Comme le colonialisme d'hier, le mondialisme pense sans doute remporter ses plus grandes victoires sur un plan épistémologique, celui des esprits, plus même que sur les plans politique ou commercial : aujourd'hui comme hier, il s'agit de remodeler les cartes mentales des citoyens du monde, à l'Ouest et à l'Est, au Nord et au Sud, et d'établir une mondialisation dans laquelle prévaudront les théories, idées et valeurs qui appartiennent aux traditions occidentales de pensée.

Ce ne fut qu'à leur corps défendant que les pays colonisateurs d'Europe ont reconnu, et récemment d'ailleurs, le caractère profondément injuste de l'entreprise coloniale. Ils l'ont fait, sous la pression de la Conférence afro-asiatique de Bandung en 1955, à un moment où le projet colonisateur avait perdu toute légitimité morale tant aux yeux des Occidentaux progressistes qu'à ceux des leaders politiques et des intellectuels des pays colonisés. Les relations entre les peuples hier colonisés et les nations colonisatrices se sont apparemment réorganisées, au lendemain des indépendances, sur des bases plus égalitaires et plus démocratiques ; on peut penser ici aux regroupements des pays du Commonwealth et de la Francophonie dont font partie, dans le premier cas, un ensemble de pays autrefois intégrés dans l'Empire britannique et dans le second, des pays qui ont fait partie de l'ancien empire colonial français.⁵ Le processus de mondialisation qui s'est accéléré à partir du début des années 1980 s'est lui-même appuyé, il n'y a pas de doute, sur les blocs géo-culturels et les regroupements politiques qui se sont mis en place durant les deux décennies qui ont suivi les indépendances ; les institutions bilatérales et multilatérales créées pour faire entrer les pays nouvellement indépendants dans le système-monde ont elles aussi contribué à renforcer les bases du processus de la mondialisation.⁶

Les programmes d'aide au développement mis sur pied, au lendemain de la chute des empires coloniaux, par les coopérations nationales des pays riches et par les organisations internationales ont assez rapidement été dénoncés par les intellectuels progressistes, tant dans les pays occidentaux que non-occidentaux. On leur reproche généralement de prolonger, sous le couvert de la solidarité humaine, la philosophie sur laquelle s'est appuyée l'entreprise coloniale. Ces projets de coopération sont reçus à peu près de la même manière, disent les 'post-colonial scholars', que les victimes du colonialisme recevaient autrefois le projet colonial. Des historiens ont en effet montré que les colonisés étaient conscients des situations d'injustice, d'aliénation, de discrimination et de violence auxquelles ils étaient soumis, qu'ils les dénonçaient souvent mais qu'ils étaient impuissants à s'y opposer de manière efficace.

⁵ On ne trouve pas de regroupement équivalent pour le Portugal, pour l'Espagne et pour l'Allemagne ; ce dernier pays ayant été délesté de son empire colonial dès les années 1920.

⁶ Dans leur rapport : *Connecting with the World*, les membres prestigieux du Task Force mis sur pied en 1995 par le Centre de Recherche pour le Développement International (CRDI) du Canada reconnaissent l'importance de l'accélération, au cours des dernières décennies, du processus de globalisation: "*The globalization of industry, finance, markets, the environment, and information and communication technologies is almost certainly the most transformative global force since the inception of the industrial revolution some two centuries ago*" (1996: 5). Il est étonnant que les auteurs de ce rapport aient refusé d'admettre qu'il existe une continuité entre la mondialisation telle qu'elle existe de nos jours et la récente histoire coloniale durant laquelle les puissances occidentales ont imposé au reste du monde leurs propres modèles de développement, leur civilisation, leur religion et leur langue. C'est comme si le phénomène de la mondialisation échappait à l'histoire.

Durant les années immédiatement avant et après les Indépendances des pays colonisés, Octave Mannoni (1950), Frantz Fanon (1952 ; 1961), Aimé Césaire (1955) et Albert Memmi (1966) ont mis au jour, avec une décapante lucidité, le double processus destructeur au cœur de l'entreprise coloniale : d'une part, les victimes soumises tendent à reprogrammer leur identité et leur vision du monde à partir des modèles que leur impose le maître ; de l'autre, le maître qui opprime est transformé dans son identité par le monde des sujets qu'il soumet à son autorité. Un tel schéma fonctionne dans toutes les situations, et pas seulement dans l'expérience coloniale, où l'un des partenaires engagé dans la rencontre considère que l'autre lui est inférieur sur l'un ou l'autre plan, qu'il soit intellectuel, scientifique, culturel ou moral. Ce genre de rencontres inégalitaires typiques de l'époque coloniale continue, me semble-t-il, à organiser les rapports entre les pays occidentaux et non-occidentaux dans l'âge de la globalisation uni-mondialisée qui est le nôtre.

Au temps des colonies, les colonisés finissaient par intérioriser, au moins en apparence, les modèles imposés par les colonisateurs tout en leur étant, le plus souvent, opposés ; quant aux colonisateurs, ils apparaissaient fascinés, séduits, par le monde de leurs victimes, sans doute parce que celles-ci venaient mettre en lumière des zones d'obscurité dans leur propre identité. Outre la métaphore du maître-esclave chère à Hegel que Fanon, Mannoni, Césaire et Memmi avaient en tête lorsqu'ils ont développé leur modèle, il est certain que le processus psychologique auquel ils se référaient a beaucoup à voir avec ce que les psychanalystes appellent « l'identification avec l'agresseur ». L'habitus psychologique intériorisé par les deux partenaires dans la rencontre inégalitaire ne peut être dépassé que si l'un et l'autre instaurent de nouveaux rapports construits sur les principes d'égalité, d'ouverture à l'altérité et de respect des différences.

Les « post-colonial scholars » ne souscrivent, qu'en partie, aux interprétations psychanalytiques de Fanon, Mannoni et Memmi, leur préférant une posture tantôt plus politisée tantôt plus éthique : dans les deux cas, ils dénoncent la position hégémonique de l'Occident dans l'uni-monde d'aujourd'hui. Ils proposent une relecture radicale de l'histoire des relations entre les peuples, notamment de l'histoire coloniale et impériale, qu'ils présentent comme étant caractérisée par l'irrésistible expansion depuis le XVI^e siècle des nations occidentales qui se sont lancées à la conquête des richesses du monde (Wolf 1982; Crosby 1986; Hobsbawm 1989).⁷ Face aux projets d'aide des pays riches, ils réclament pour les 'damnés de la terre' plus de justice plutôt que de l'aide, des prix justes payés pour les ressources naturelles, pour le café, le cacao, le riz, comme on le fait pour le pétrole. Les penseurs les plus politisés dans les pays non-occidentaux tendent même à rejeter l'Occident car, selon eux, celui-ci se met constamment dans la position du maître qui impose ses règles, parce que ses activités de prédation à l'égard des richesses des autres se continuent comme

⁷ Il est très instructif de consulter les œuvres des historiens occidentaux dans lesquelles le projet colonial et impérial est défendu avec sympathie. Dans le cas de l'Empire britannique, on peut penser, entre autres, à l'ouvrage *Empire. The British Imperial Experience from 1795 to the Present*, de Dennis Judd (1997) qui ne met jamais en question le droit de l'Occident à civiliser les autres civilisations. Le colossal ouvrage de Marc Ferro sur *l'Histoire des colonisations* (1994) est plus critique que celui de Judd sans aller cependant aussi loin que ne le fait, par exemple, Eric J. Hobsbawm dans *L'ère des empires* (1989). Les historiens indiens associés aux 'subaltern studies' ont commencé à publier des ouvrages qui donnent les points de vue des sujets colonisés eux-mêmes. Un nombre croissant d'auteurs proposeront sans doute à l'égard des empires coloniaux le genre de relecture radicale que Amin Maalouf (1983) a faite des croisades telles que 'vues par les Arabes'.

avant, parce que également l'Occident tend toujours à se présenter comme une culture universelle et enfin parce qu'il s'autorise à faire la promotion d'un uni-monde principalement fondé sur ses propres valeurs.

Les intellectuels post-coloniaux ont développé, pour échapper à la colonisation des esprits, une stratégie qui s'est déployée dans deux directions principales. En un premier temps, ils se sont attaqués à l'Ouest lui-même qu'ils ont déconstruit en tant que tradition intellectuelle fournisseuse de catégories et de concepts pour penser tous les mondes, quels qu'ils soient. Les « post-colonial scholars » dénoncent les politiques du savoir fondées sur la colonisation des esprits qui provoquent des effets pervers, disent-ils, dans les institutions académiques, artistiques et scientifiques des sociétés non-occidentales. Dans leur entreprise de déconstruction de l'Ouest, ils se sont surtout appuyés sur les théories critiques inspirées des penseurs de l'École de Francfort (de G. Lukacs à W. Benjamin), de M. Foucault, de A. Gramsci et de la New Left, sur les « cultural studies » et les travaux des « post-modernistes », toutes ces influences contribuant à transformer les « postcolonial studies » en une anti-discipline.⁸ Dans leur traitement des polarités : soi/autre, identité/altérité, oral/écrit, magie/science, tradition/modernité, Ouest/Est, Nord/Sud, les « postcolonial studies » introduisent un brouillage en parlant de fluidité et d'hybridité alors que les « cultural studies » tendent à s'appuyer sur une notion élargie et ambiguë de la culture pour penser ces mêmes polarités. De plus, les analyses des postcolonial scholars des rapports Ouest/Est et Nord/ Sud font appel à des modèles critiques intégrant les notions d'hégémonie et subalternité, de domination et résistance, de violence et pouvoir.

La bataille que les « post-colonial scholars » ont lancée est aussi engagée sur un autre front, plus précisément dans leurs pays d'origine, 'at home', du dedans même des sociétés auxquelles ces intellectuels appartiennent, et en référence à leurs propres catégories de pensée. La menace externe imposée sur leurs sociétés ne les a pas seulement conduits à élaborer une résistance à l'imposition des valeurs étrangères ; elle a aussi contribué, de façon inattendue, à libérer des forces intellectuelles endogènes qui servent désormais d'étayage à la défense des identités des pays non-occidentaux, ravivant le souci collectif de l'authenticité culturelle et renforçant les processus de (re)construction des traditions intellectuelles propres aux pays hier colonisés. Les débats autour du statut à accorder aux traditions de pensée non-occidentales ont ainsi permis aux intellectuels d'Afrique, d'Asie, du monde arabo-musulman et d'Amérique latine de mener le combat à l'échelle du monde, tant dans les institutions académiques de leurs pays d'origine que dans celles des pays occidentaux.

⁸ Les « cultural studies » sont nées, à l'Université de Birmingham, dans le contexte particulier de la scène intellectuelle britannique de l'après-guerre (Sardar et Van Loon 1998). Ses figures fondatrices (Williams, Hoggart, Thompson et Hall) ont étudié les pratiques culturelles des classes ouvrières et des populations marginalisées, au sein d'une démarche interdisciplinaire et critique qui emprunte à l'anthropologie, la psychologie, la psychanalyse, la philosophie, aux communications, et notamment à l'économie politique. Les « cultural studies » et les « postcolonial studies » se rencontrent sur plusieurs plans : les deux proposent des discours alternatifs face aux approches dominantes en sciences humaines (Sim et Van Loon 2002) ; les deux tendent à s'inspirer de modèles linguistiques et sémiotiques qui leur font lire les phénomènes sociaux comme des 'textes' ; les deux font écho aux points de vue des « dominés » plutôt qu'à ceux des « dominants » ; les deux sont proches des idées débattues dans le postmodernisme, reprenant à leur compte les concepts de déconstruction, de crise des représentations, d'inflation des média de communication, de déterritorialisation (Appignanesi et Garratt 1995).

Quelle place pour les traditions intellectuelles non-occidentales dans la multi-université ?

Il est reconnu que les réalités sociales, politiques, économiques sont aujourd'hui interprétées, que l'on soit au Nord, au Sud, à l'Est ou à l'Ouest, presque exclusivement à travers des catégories, concepts et théories qui ont été forgés par les systèmes de savoir de l'Occident. Les disciplines académiques ont partout diffusé, institutionnalisé et codifié les systèmes occidentaux de savoir, qu'il s'agisse du savoir portant sur la nature et le monde physique, des connaissances sur la vie et la personne, ou des théories et concepts mis au point pour penser la société, la politique, l'économie, la religion, le droit et l'éthique. C'est l'ensemble des notions, méthodes et théories développées dans les universités et milieux de la recherche de l'Occident qui sont aujourd'hui massivement transférées aux penseurs et intellectuels des autres pays du monde qui se les approprient, tantôt en les remodelant quelque peu tantôt en y résistant, pas toujours avec succès, il faut le dire.

En réponse à l'occidentalisation des savoirs, les « post-colonial scholars » travaillent à reconstruire leurs cartes mentales personnelles de manière à ce qu'elles fassent sens aussi bien dans leur monde local que dans le monde 'out there', dans le 'world at large' qu' 'at home, autant dans les milieux intellectuels, artistiques et culturels que dans l'espace plus large de la cité. Un rejet total de leur 'Westernized self' et de la cosmologie occidentale qui le sous-tend apparaît irréaliste et impossible à la majorité d'entre eux, notamment aux intellectuels qui travaillent dans les universités et centres de recherche des pays occidentaux. Ceux-ci n'ont pas d'autre choix que de se situer dans une position de continuité critique à l'égard des traditions intellectuelles occidentales : d'un côté, ils alimentent leur pensée en empruntant des concepts aux penseurs occidentaux et en participant aux débats sur la scène intellectuelle occidentale ; de l'autre, ils proclament la nécessité d'un retour, plus souvent en parole que dans les faits, aux traditions intellectuelles de leur pays d'origine et invitent leurs collègues spécialistes des sciences humaines à se ré-articuler, de toute urgence, dans les concepts centraux de leurs traditions de pensée.

L'originalité culturelle des sociétés non-occidentales ne survivra dans l'âge de la mondialisation, soutiennent bon nombre de jeunes intellectuels d'Afrique, d'Asie, du Moyen-Orient et d'Amérique latine, que si les penseurs, artistes et intellectuels de ces sociétés redécouvrent leurs traditions intellectuelles propres. Le retour à soi ne signifie pas cependant, pour la majorité d'entre eux, qu'il leur faille tourner le dos à la pensée occidentale dans laquelle ils ont souvent été formés. Leur message se dessine avec clarté : il leur faut inventer un monde culturel alternatif sans se détacher du monde globalisé ; ils doivent résister aux modèles occidentaux sans néanmoins les rejeter. C'est le principe de l'appartenance multiple qui est au cœur de la stratégie de ces jeunes intellectuels, sans doute parce que leur identité est profondément hybride, faite de plusieurs couches, les unes héritées de l'expérience coloniale, certaines imposées par la modernité de type occidental, et d'autres enfin ancrées

dans leurs cultures natives.⁹ C'est tout cela que les intellectuels post-coloniaux s'efforcent de mettre en tension pour créer des catégories et des théories qui leur permettent de penser leur monde dans des termes qui font sens à la fois dans la tradition intellectuelle héritée de leurs ancêtres et dans celle qui est venue d'ailleurs, notamment de l'histoire coloniale.

Conscients de leur position de dépendance à l'égard du savoir occidental, les penseurs post-coloniaux organisent leur réponse autour de deux idées maîtresses : d'une part, l'urgence de comprendre les conséquences épistémologiques, politiques et éthiques pour les pays non-occidentaux de l'acceptation, voire de l'adoption, de la tradition intellectuelle et scientifique élaborée en Occident pour les besoins mêmes de l'Occident; d'autre part, la nécessité pour les intellectuels non-occidentaux de se « décoloniser mentalement », par une résistance sélective aux idées venues d'ailleurs, par l'engagement dans la redécouverte de leurs traditions intellectuelles patrimoniales, par le développement de curricula universitaires et de manuels d'enseignement qui font une place aux systèmes locaux de pensée. Les penseurs, intellectuels et artistes post-coloniaux considèrent qu'il existe une puissante relation entre, d'une part, le recours à des théories de la connaissance permettant de penser la personne, la société et le monde à partir de catégories et concepts non-occidentaux, et d'autre part, l'émergence de formes de conscientisation politique susceptibles de promouvoir plus d'égalité, de justice et de pluralité, et de faire apparaître éventuellement l'univers multi-mondialisé qui est souhaité par eux.

C'est d'une politique du savoir dont parlent les « post-colonial scholars », d'une politique qui prend au sérieux les traditions intellectuelles non-occidentales. La promotion des « dissident systems of knowledge » (Vijay Lal 2002) ne pourra se faire, selon eux, que si les structures académiques de diffusion de la connaissance, les revues, les forums de discussion et les programmes universitaires, acceptent de s'ouvrir à des philosophies, des concepts et des styles d'argumentation autres que ceux canonisés dans les universités occidentales. C'est d'abord sur le plan des épistémologies et des savoirs, affirment les penseurs critiques issus des sociétés non-occidentales, que se conquiert le droit de mettre en mots, et de faire respecter, d'autres visions de la personne, de la société et du monde que celles qui prévalent en Occident. Toute conquête identitaire devient ainsi, pour les intellectuels post-coloniaux, une conquête politique de la connaissance, d'une connaissance qui s'appuie sur des modes de pensée, des catégories et des concepts autres que ceux qui ont cours en Occident. Dans les faits, il faut reconnaître qu'on en est encore très loin : un rapide examen des disciplines académiques enseignées dans les universités des pays non-occidentaux indique en effet que les professeurs n'y font encore que très peu de place aux traditions intellectuelles locales.

Les enjeux épistémologiques et politiques que suscite la redécouverte et la revitalisation des traditions intellectuelles non-occidentales ne sont pas étrangers, même si cela apparaît paradoxal, aux travaux faits par certains intellectuels occidentaux qui se sont efforcés de comprendre, déjà au temps des colonies, les systèmes non-occidentaux de pensée. Les

⁹ L'étude du sociologue Paul Gilroy présente la culture noire du « *Black Atlantic* » (1993) comme étant à la fois africaine, américaine, antillaise, britannique, française et portugaise. Les modes, les styles, les manières de vivre et de penser au sein de la culture de la « *Black Atlantic* » transcende l'ethnicité et la référence exclusive à l'Afrique. Gilroy utilise l'expression de 'double consciousness' pour traduire la fluidité et l'hybridité d'une telle situation.

Britanniques en Inde, pour prendre un exemple connu, ont autrefois étudié avec une grande lucidité les traditions philosophiques, artistiques et religieuses de l'Inde : des grammaires des langues indiennes ont été produites, des traductions des grands textes classiques sanscrits ont été proposées, des travaux sur les maîtres des principales écoles indiennes de philosophie ont été réalisés. Ce qui est vrai des Britanniques face à l'Inde se retrouve aussi, à des degrés divers, dans les colonies établies par la France, les Pays-Bas, le Portugal et par d'autres nations dans diverses régions à travers le monde.

La conquête de la connaissance implique, pour les « post-colonial scholars », un retour plus soutenu et plus radical aux traditions intellectuelles indigènes que dans le cas des chercheurs qui ont restitué les savoirs non-occidentaux à l'époque coloniale. Le retour à leurs traditions intellectuelles propres que souhaitent de plus en plus d'Indiens, d'Africains, d'Arabes et d'Amérindiens s'impose, avec d'autant plus d'urgence, que les systèmes occidentaux de savoir sont en train de consolider leur hégémonie dans tous les champs de la connaissance, y compris celui des sciences humaines. En économie, par exemple, les concepts pour penser la croissance, la pauvreté et le développement sont exclusivement empruntés, dans la plupart des universités non-occidentales, aux grands théoriciens occidentaux de l'économie : le marketing de leurs théories et de leurs idées a conduit les économistes non-occidentaux à considérer, par exemple, que la (fausse) conscience mythopoétique des sociétés non-occidentales est responsable de leur stagnation et de leur sous-développement. L'entrée dans l'idéologie du progrès, de la science et dans un nouveau rapport au temps est ainsi proposée comme la condition principale permettant d'assurer la croissance et le développement.

Dans le classement qui ordonne les pays relativement à leur niveau de développement, les mesures se font, dans ce modèle, à partir d'indices principalement économétriques. La théorie prévalent du développement adoptée par la majorité des intellectuels du monde apparaît organisée selon un schéma uni-linéaire : les pays en développement cherchent à rattraper les pays développés tout en sachant que ces derniers avancent et qu'ils ne sont déjà plus là où ils croyaient pouvoir les rejoindre. Dans cette course vers le progrès, le non-Occidental arrive toujours trop tard à destination : son présent est le passé de l'Occidental et son futur est le présent de l'autre. C'est toute une vision de la personne, des styles de vie et des systèmes de valeurs qui est ainsi mise en œuvre dans cette théorisation du développement et dans la critériologie de classement des pays qu'elle sous-tend. La question qui se pose est de savoir s'il est possible de présenter des alternatives à la théorie du progrès développée par les économistes occidentaux et largement reprise par les intellectuels des pays non-occidentaux. Pour répondre à cette question, les intellectuels d'Asie, d'Afrique et d'ailleurs se doivent de retourner à leurs propres traditions intellectuelles en espérant y trouver d'autres manières de penser le progrès.

Toutes les disciplines académiques enseignées dans les universités à travers le monde font une place considérable aux auteurs occidentaux et à leurs théories. Les spécialistes des 'sciences studies' ont souligné que la mondialisation la plus efficace qui s'est faite jusqu'à ce jour concerne surtout l'extraordinaire succès qu'a rencontré la diffusion des savoirs occidentaux. Ils ont identifié les voies par lesquelles (revues, projets de recherche conjoints, conférences internationales) les théories, les catégories et les méthodes développées par les spécialistes occidentaux viennent pénétrer les sciences sociales, les sciences politiques,

l'économie et la philosophie qui s'enseignent dans les universités des pays non-occidentaux. Pour les « post-colonial scholars », la première libération qui s'impose doit être épistémologique : ils jugent prioritaire de réviser, de toute urgence, les manuels universitaires, les revues scientifiques, les programmes d'études en y faisant entrer des catégories, concepts et théories issus des traditions intellectuelles locales. De l'université en tant que produit de l'Occident, ils souhaitent ainsi passer à la multi-versité dans laquelle est reconnu le droit à l'enseignement des autres traditions de savoir.

Longtemps avant que l'Inde, la Chine, le Moyen-Orient, l'Asie du Sud-est et l'Afrique n'interagissent avec l'Occident¹⁰, les pays de l'hémisphère sud avaient développé de solides relations entre eux dans les domaines les plus variés, de l'architecture à la sociologie, du commerce à la philosophie. Ainsi, par exemple, les pays du pourtour de l'Océan Indien ont formé, il y a plus de deux mille ans, un extraordinaire complexe globalisé, allant de l'Inde à l'Arabie, de l'Égypte à la côte méridionale de l'Afrique, là où s'est développée une riche culture swahili qui empruntait des éléments aux nombreux pays participant de cet ensemble. Il en était de même dans bien d'autres régions du monde. Un des effets du colonialisme a consisté à obscurcir, voire à nier, l'existence de ces ensembles globalisés d'échanges qui étaient pourtant souvent en place bien avant que l'Europe ne se lance à la conquête du monde au XVI^e siècle. La colonisation européenne a conduit à déformer la longue histoire de relations entre les peuples, les historiens accordant une place privilégiée aux rapports que l'Occident a établis avec le reste du monde et négligeant de prendre en compte les relations des pays non-occidentaux entre eux.

Il ne pourra pas exister de vrais échanges d'idées et de véritable dialogue entre les différentes traditions de savoir du monde aussi longtemps que les termes de la conversation seront dictés essentiellement par l'Ouest. Les penseurs post-coloniaux insistent sur l'importance de susciter plus de rencontres et une collaboration plus suivie entre les intellectuels des pays non-occidentaux sans négliger pour autant le maintien de la conversation avec leurs collègues des pays de l'Ouest. La question de l'hégémonie des savoirs occidentaux dans l'univers globalisé et celle de la disqualification des autres traditions intellectuelles que cette hégémonie entraîne sont les deux questions les plus importantes que les « post-colonial scholars » ont mises à leur agenda. Peut-être est-il nécessaire de préciser ici que le « multi » dans multi-versité et dans multi-monde ne doit pas être pensé exactement comme le « multi » dans multi-culturalisme. La politique du multi-culturalisme s'est développée pour répondre au fait que les pays occidentaux comptent aujourd'hui parmi leurs citoyens un nombre croissant de personnes souvent issues de leurs anciennes colonies, forçant les pays de l'Occident à se dé-homogénéiser sur le plan culturel et à se donner une politique multiculturelle comme signe de leur ouverture et de leur tolérance.

Le contexte dans lequel se fait la réflexion des penseurs post-coloniaux autour de la multi-versité et du multi-monde n'est pas du tout le même que celui dans lequel s'est développée l'idéologie du multi-culturalisme. Les concepts de multi-versité et de multi-monde

¹⁰ Je pense ici à la rencontre de l'Europe avec les pays non-occidentaux qui s'est faite, à partir du XVI^e siècle, dans le contexte de la conquête des mers par les navigateurs européens, d'abord par les Portugais et les Espagnols, puis par les Hollandais, Français et Anglais, ces derniers ayant dominé les mers depuis le temps de leur victoire sur l'Armada espagnole.

soulignent, chez eux, l'idée que la réalité existe essentiellement sous une forme plurielle, que l'humanité se donne sous de multiples versions, ce qui vient nier toute prétention d'une version particulière à l'universalité, et que la condition 'normale' en est une où coexiste de multiples systèmes de représentations de la personne, de la société et de l'univers. La multi-versité dont on souhaite l'avènement est décrite comme un espace académique dans lequel circulent des catégories, concepts et théories empruntés aux différentes traditions de savoir, occidentales et non-occidentales ; dans le dialogue qui s'instaure entre ces multiples systèmes de pensée, la définition même de la science est mise en cause.

De la diversité de pensée chez les « post-colonial scholars » d'Asie et d'Afrique

Les intellectuels originaires des ex-colonies définissent généralement la situation post-coloniale à partir de l'image de la vie sur les frontières, situation particulièrement propice, notent-ils, à engendrer des syncrétismes dans tous les domaines, du vêtement à la cuisine, des formes d'art à l'épistémologie et des visions du monde aux systèmes éthiques. Chez Homi Bhabha (1994; 1990) la situation post-coloniale s'exprime à travers la liminalité, le passage et l'entre-deux comme si le « post-colonial » n'arrivait plus à se fixer dans un seul univers référentiel ; le post-colonial est « *ici et là autant que ni ici ni là* », ajoute Arjun Appadurai (1996) ; la mémoire de l'intellectuel post-colonial est mouvement vers le futur tout autant, et parfois plus, que fixation vers l'origine ou retour vers le passé, indique Edward W. Saïd (1996).¹¹ La position sur les frontières a aussi permis de produire, du dedans même des pays ex-colonisés, une résurgence du nationalisme ethnique, du fondamentalisme culturel et religieux, du revivalisme des langues et des traditions locales de savoir. C'est sur cet horizon qu'il faut entendre le discours des penseurs post-coloniaux autour de la multi-université et du multi-monde.

Un bon nombre des mouvements intellectuels auxquels participent les « post-colonial scholars » se font contre l'Occident : l'ethnie, la religion, la langue et les systèmes locaux de pensée sont en effet utilisés tantôt comme des remparts contre les dangers de destruction des modes d'être non-occidentaux tantôt comme des lieux de résistance où s'élabore la recomposition des identités collectives sur la base des traditions intellectuelles locales. Il n'y a pas si longtemps encore, les élites des pays colonisés s'occidentalisaient massivement alors que les populations continuaient dans leur grande majorité, en milieu rural surtout, à vivre à partir de leurs valeurs culturelles propres ; aujourd'hui, ces mêmes populations souhaitent souvent, en grand nombre, accéder à une vie meilleure dont le symbole est l'Occident pendant que les intellectuels, les penseurs et les artistes sont devenus, dans les pays d'Asie,

¹¹ Edward Saïd, un penseur américain d'origine palestinienne, a enseigné toute sa vie à l'Université Columbia (Université) ; son livre *Orientalism* (1979) dans lequel il déconstruit le discours orientaliste occidental est considéré comme une des premières œuvres majeures de la mouvance post-colonialiste. Arjun Appadurai est d'origine indienne et vit aux USA alors que Homi Bhabha a d'abord étudié, en Inde, dans un collège jésuite et à l'Université de Mumbai, puis a vécu et enseigné à Oxford, en Angleterre, avant d'être recruté par l'université Harvard. Gayatri C. Spivak est plutôt passée par la France où elle est devenue une disciple de Derrida avant de s'installer aux États-Unis. Quant à Ashis Nandy et Aijaz Ahmad dont je présente aussi la pensée, ils sont l'un et l'autre professeurs à l'Université de Delhi et comptent parmi ces intellectuels qui ont choisi de travailler dans leur pays d'origine.

du Moyen-Orient et d'Afrique, d'ardents défenseurs du retour aux traditions culturelles, artistiques et philosophiques du pays. C'est sur l'arrière-fond de ce repositionnement des élites à l'égard de l'Occident qu'il faut comprendre la place qu'occupent aujourd'hui les intellectuels, les artistes et les penseurs dans les débats relatifs à la mondialisation.

Plus radical que ses collègues indiens (Bhabha, Appadurai, Spivak) qui ont émigré dans les pays occidentaux et beaucoup plus politisé que la plupart d'entre eux ne le sont, Ashis Nandy, le père indien des «cultural studies», a rappelé dès 1983 dans *The Intimate Enemy* les subtiles stratégies de résistance, de subversion et de retrait qui ont été développées par les populations indiennes à l'époque du Raj.¹² Face à l'imposition hégémonique de la culture impériale britannique, elles n'avaient pas seulement le choix, écrit Nandy, entre s'opposer par le recours à la violence ou accepter, en s'en accommodant, la présence de l'autre. Elles pouvaient aussi opter, et elles l'ont fait signale Nandy, pour une troisième voie, celle du retrait, de l'abstention et de la non-collaboration. La voie du « non-player » (mot utilisé sans doute en écho à la non-violence de Gandhi) a ainsi permis aux Indiens, selon Nandy, de jouer une autre partie, et ce à partir d'autres règles que celles imposées par le pays colonisateur.

Comme dans les autres sociétés colonisées, les Indiens ont appris à vivre, depuis les temps du Raj, dans une sorte d'ambiguïté identitaire, intellectuelle et métaphysique que l'option en faveur de la voie du « non-player » n'arrive évidemment pas à annuler. Dans un livre récent dans lequel il analyse le cinéma indien en tant que lieu d'expression de l'identité nationale, Ashis Nandy (1997) énonce sa position en des termes clairs : les cultures non-occidentales doivent définir leur avenir collectif sur la base de leurs propres catégories et concepts, en articulant leur vision d'elles-mêmes dans un idiome localement significatif même s'il est incompréhensible « *on the other side of the global fence* », écrit Nandy. C'est de l'urgente nécessité pour les intellectuels de l'Inde de retourner à leurs propres traditions de pensée qu'évoque ici, avec éloquence, Ashis Nandy.

Pour Nandy, il ne suffit pas de reconnaître que les pays anciennement colonisés sont situés, comme le disent Bhabha ou Appadurai, à la jonction de plusieurs mondes, ou de faire réentendre avec les héritiers de F. Fanon les cris des victimes de l'impérialisme occidental. Ni le métissage des concepts et des traditions intellectuelles, ni le rejet complet de la pensée occidentale ne lui apparaissent constituer des voies acceptables pour les penseurs des pays non-occidentaux. Nandy refuse aussi de s'adonner, comme le font souvent avec brio des déconstructivistes du style Spivak¹³, au brillant démontage des textes occidentaux qui sont à la base de l'Orientalisme, de l'Africanisme et de l'indigénisme américaniste. Spivak s'appuie principalement, quasi-exclusivement devrai-je dire, sur les catégories occidentales et sur les outils analytiques de Derrida lorsqu'elle déconstruit soit les grands textes philosophiques, littéraires et historiques produits par l'Occident soit le discours que l'Occident a produit au

¹² Dans cet ouvrage de 1983 qui annonce les futurs travaux des « post-colonial scholars », Nandy a proposé une très belle analyse de la pensée impériale de R. Kipling, laquelle s'insinue, note-t-il, jusqu'au cœur même de l'admiration qu'il a pour la civilisation indienne. « *Kipling probably was, écrit Nandy, the most creative builder of the political myths which a colonial power needs to sustain its self-esteem* » (1983 : 37).

¹³ Dans « *A Critique of Postcolonial Reason* » (1999), Spivak retrace, pour le bénéfice de ses lecteurs, l'itinéraire qu'elle a suivi des « colonial discourse studies to transnational studies ». Avec son dernier livre, elle dit être « *less locationist* » que ses compatriotes Aijaz Ahmad (1992) et Ashis Nandy, et avoir cherché « *to see ourselves as others would see us* ».

sujet de l'Autre. Spivak est en réalité prisonnière de la pensée occidentale ; elle n'arrive pas, pas même dans ses livres récents (1999), à penser l'univers indien à partir de catégories qui font sens dans la tradition intellectuelle de l'Inde.

La position ambiguë des intellectuels non-occidentaux, la fluidité de leurs rapports à de multiples traditions de savoir et le mélange des catégories de pensée font, Nandy le sait autant que Bhabha, Appadurai ou Spivak, intégralement partie de l'identité post-coloniale, autant en Inde que dans les autres ex-colonies du monde. Le défi qui se pose aux intellectuels non-occidentaux, note Nandy, est beaucoup plus complexe que ne le disent la plupart des « post-colonial scholars » : il s'agit, pour les intellectuels de l'Inde, de réinventer dans l'aujourd'hui de la vie de la société indienne les anciennes traditions de pensée, d'ajuster les catégories et concepts développés par les philosophes du passé aux situations neuves qui se posent aujourd'hui et de mettre au travail des catégories de connaissance qui sont proprement de source indienne. C'est du dedans de sa propre tradition intellectuelle que l'Inde, soutient Nandy, se doit de réinventer les concepts qui lui permettront de se penser elle-même, dans ce qu'elle est aujourd'hui.

Le but n'est certes pas d'universaliser, dans un contre-impérialisme épistémologique, la tradition intellectuelle indienne mais de donner à celle-ci la place qui lui revient à côté des autres manières de penser l'expérience humaine ; il s'agit de mettre la tradition intellectuelle indienne dans une position de dialogue avec les autres systèmes de pensée qui ont été créés, au fil de l'histoire de l'humanité, par la Chine, l'Amérique amérindienne, l'Afrique, les sociétés arabes et les autres régions du monde. C'est aussi avec la tradition intellectuelle occidentale que le dialogue doit se faire. Nandy ne se demande pas non plus, à l'exemple de ses collègues des Subaltern Studies de Delhi, si les ex-colonisés peuvent encore parler : il dit son identité d'intellectuel indien sans se demander si les autres l'autorisent à le faire. Enfin pour Nandy, il ne s'agit pas de faire revivre le passé de l'Inde en tant que passé mais de prendre appui sur les « vecteurs centraux » des traditions indiennes de savoir afin de construire le présent et penser l'avenir. Chez Nandy la réinvention de la pensée indienne est transformée en une véritable politique du savoir.

Il m'apparaît important de faire ici écho au débat que Aijaz Ahmad (1987 ; 1992), un collègue de A. Nandy à l'Université de New Delhi, et le professeur Fredric Jameson (1986 ; 1991) de l'Université Duke ont mené au sujet de la place que les intellectuels doivent donner, dans les pays hier colonisés, à leurs traditions nationales de pensée. Fidèles à leur commune inspiration marxiste, Ahmad et Jameson font un large usage des notions critiques de libération et de résistance, soulignant même la nécessité d'une révolte des 'subaltern knowledges'. Leur désaccord porte sur la question des rapports à établir entre les différentes traditions de pensée, occidentales et non-occidentales. Jameson écrit : « *My sense is that the old and fundamental opposition, in the colonized world, between Westernizers and traditionalists, has almost completely disappeared in this new postmodern moment of capitalism* ». Et il ajoute « *tradition has been everywhere wiped out. Neo-Confucianism, Islamic and Hindu fundamentalisms themselves are new, are postmodern inventions, not survivals of ancient ways of life* ». En d'autres mots, les intellectuels non-occidentaux n'ont plus, pense Jameson, qu'à s'appuyer, dans notre âge post-moderne, que sur la pensée de l'Occident.

Aijaz Admad s'est opposé au point de vue de Jameson : « *If the 'Third World' is constituted, écrit-il, by the singular 'experience of colonialism and imperialism', and if the only possible response is a nationalist one, what else is there that is more urgent to narrate than this 'experience'? In fact, there is nothing else to narrate. For if societies here are defined not by relations of production but by relations of intra-national domination (...), then what else can one narrate but that national oppression? Politically, we are Calibans all* » (1992 : 102). Ahmad réclame le droit pour les intellectuels des pays d'Asie, d'Afrique et d'ailleurs de dire ce qui leur appartient en propre : « *the telling of the individual story, the individual experience cannot but ultimately involve, écrit Ahmad, the whole laborious telling of the experience of the community itself* » (1987 :85-86). Le droit qu'Ahmad réclame est celui de Prospero : parler en son nom propre, sans lien à l'expérience coloniale et sans évocation de l'Occident. Il ne suffit pas, pour Ahmad, que les intellectuels dénoncent l'ancienne oppression coloniale ; ils doivent aussi mettre en mots une pensée critique, 'liberationist and internationalist', qui s'attaque aux problèmes contemporains de leurs pays, à la question des classes sociales, des conflits, de l'inégalité, de la corruption, etc. Ils doivent parler d'eux-mêmes et pour eux-mêmes.

Anwar Ibrahim, un important intellectuel de la Malaisie, a défendu dans *The Asian Renaissance* (1996) un point de vue plus réconciliateur que ceux de Nandy et de Ahmad, affirmant que la renaissance asiatique conduira éventuellement « *à une symbiose entre l'Est et l'Ouest, de manière à remplacer la globalisation par une "convivencia" globale* ». Anwar Ibrahim ancre sa réflexion dans l'idée que l'Asie propose au monde un modèle convivial pour la rencontre des traditions de pensée : mieux que l'Occident, la pensée plurielle de l'Asie a réussi, signale-t-il, à faire vivre ensemble des peuples porteurs de religions, de cultures et de langues très différentes les unes des autres. Anwar Ibrahim oppose l'expérience asiatique du pluralisme aux tendances unificatrices et homogénéisantes de l'Occident ; il l'oppose aussi à l'hyper-rationalisme des penseurs occidentaux. L'Asie apporte avec elle, dit-il, le souci du pluriel dans la définition des concepts, la fluidité dans l'interprétation de la réalité, le sens de la multiple appartenance dans ses philosophies, autant de manières de pensée que les civilisations millénaires de l'Asie ont maintenues, en dépit d'un colonialisme centenaire, jusqu'à aujourd'hui.

Gayatri C. Spivak (1990) a mis les intellectuels non-occidentaux en garde à l'égard de la tentation de « romantiser » la différence orientale, africaine ou arabe, dans une sorte d'ethnocentrisme à rebours, qui consisterait à voir les traditions de pensée non-occidentales comme un réservoir rempli de catégories et de concepts qui manquent à l'Occident. Ni Ibrahim, ni Nandy ne me semblent être tombés dans ce piège. Leur critique de l'Occident, du rationalisme et de la modernité est, il est vrai, radicale mais leur discours évoque en même temps, à la manière d'une invitation et d'une ouverture, la possibilité d'un enrichissement réciproque de l'Est et de l'Ouest, du Sud et du Nord, au sein d'un multi-monde et d'une multi-versité ouverts aux différentes traditions de savoir. Nandy et Ibrahim se méfient, il est vrai, des métissages culturels qui leur apparaissent difficiles à réussir et qu'ils croient même être dangereux lorsqu'il s'agit d'épistémologie, de philosophie et de savoir. Pour eux, les concepts centraux des traditions intellectuelles forment des champs qui s'arc-boutent à

l'univers des valeurs, au voisinage de ce qui constitue le cœur même de l'identité d'un peuple, d'une nation et d'une culture.

Comment peut-on en effet croiser de manière significative la tendance cosmocentrique de certaines cultures, celles de l'Orient notamment, et l'orientation anthropocentrique de l'Occident ? Comment fabriquer du sens en combinant une pensée fondée sur le pluriel à une autre pensée reposant, comme c'est le cas en Occident, sur la recherche du concept clair ? Les sociétés de l'Asie possèdent, disent Nandy et Ibrahim, leur répertoire propre de catégories, de concepts et de notions, répertoire qui est aujourd'hui en pleine recomposition et réorientation, suite aux emprunts, échanges et interactions avec d'autres systèmes de savoir, notamment avec les traditions intellectuelles occidentales. Pour ces deux penseurs, le repli sur les traditions de savoir locales ne peut être libérateur qu'à deux conditions : d'une part, il ne doit pas s'agir de la recherche d'un système de pensée dont les catégories seraient transparentes, disponibles et données comme à l'avance; d'autre part, le retour ne doit pas se faire à la manière d'une remontée vers un passé éventuellement dépassé mais dans la rencontre avec la réalité d'aujourd'hui et celle à venir.

Les débats autour de la « question orientale » ne doivent pas nous faire oublier le fait que personne ne s'oppose, en Asie, en Afrique ou ailleurs, à l'idée que les intellectuels doivent partout s'efforcer de re-dynamiser leurs traditions patrimoniales de savoir. Le cas des intellectuels post-coloniaux de l'Afrique est ici intéressant à examiner dans la mesure où il permet d'apporter des éléments complémentaires à ce qui vient d'être dit au sujet des intellectuels de l'Inde. Ainsi par exemple, Mabika A. Kalanda (1967), un intellectuel du Congo, a proposé un modèle radical, celui de la "décolonisation mentale", insistant sur la nécessité, d'une part, de purger les esprits des penseurs africains en leur faisant redécouvrir leur identité intellectuelle propre et d'autre part, de les ancrer dans un projet de libération politique.¹⁴ La conscience d'une déchirure dramatique entre les mondes africain et occidental s'est maintenue jusqu'à aujourd'hui chez les intellectuels africains ; certains ont cependant progressivement déplacé cette fracture, paralysante et intériorisée, vers le terrain politique et épistémologique.

L'intellectuel africain est ainsi entré dans l'âge de la dénonciation des oppressions du dedans et du dehors, dans une vision tragique du monde dans laquelle l'intellectuel se voit transformé en une espèce de métis culturel, citoyen de deux mondes s'excluant l'un l'autre tragiquement et dans lesquels il se voit pourtant forcé de vivre. Ce métis déclare être le possesseur d'une Afrique doublement chargée : lourde de traditions autochtones qui ont survécu à tous les esclavages, de la traite à la post-colonie, et qui continuent à gouverner encore, qu'on le veuille ou qu'on le refuse, la majorité des hommes sur le continent africain ; lourde aussi de l'imposition à l'Afrique d'une modernité d'inspiration occidentale à laquelle il apparaît difficile de s'opposer et dont l'ambiguïté est d'autant plus grande que le maître est désormais un Africain.

Avec le même radicalisme que Mabika Kalanda, l'anthropologue Stanislas S. Adotevi du Bénin, le célèbre auteur de *Négritude et Négrologues* (1972), a dirigé ses attaques contre

¹⁴ Il est regrettable que l'idéologie de l'authenticité du président Mobutu soit venue pervertir la position de Mabika A. Kalanda. Ce dernier a en effet fini par se mettre entièrement au service du prince.

Léopold Sédar Senghor, le théoricien du concept de la négritude parce qu'il a confiné les nègres, écrit Adotevi, aux valeurs de l'émotion, de l'énergie créatrice, au '*simple don des rythmes*', tout cela au détriment de la raison ; de plus, Adotevi s'en est pris à Senghor à cause de l'inconditionnalité de ses rapports avec la France, emprisonnant les intellectuels africains dans '*le nœud coulant de l'assimilationnisme*'. A la négritude militante¹⁵ des années 1940 et 50, optimiste et lyrique dans son projet d'allier l'émotion nègre à la raison blanche, a succédé l'engagement des militants de la post-indépendance, années de désillusion devant les déceptions des indépendances et la révélation que les oppresseurs étaient aussi noirs et que les ennemis travaillaient autant du dedans que du dehors des pays africains.¹⁶ La parade de Wole Soyinka, prix Nobel de littérature en 1986, pour échapper au piège de l'enfermement dans l'émotion ou dans la raison, dans la seule Afrique ou dans la seule Europe, est bien connue: "*Le tigre ne proclame pas sa tigritude, il tue sa proie et la mange*". On ne doit lire dans cette affirmation nulle invitation à la violence ; s'y trouve plutôt affirmée l'idée que l'intellectuel africain vit aujourd'hui dans un monde où la coutume se dispute avec la nouveauté et les divinités avec la technologie, et que c'est dans ce monde hybride qu'il faut vivre et penser, pour le meilleur et le pire.

Les épigones de Senghor qui font la promotion de la *négritude* ont aussi été ridiculisés par Soyinka (1976 ; 1993) parce qu'ils peignent une Afrique sauvage, romantique et 'dansante' qui a peu à voir, écrit Soyinka, avec l'Afrique qu'il connaît. Contre les élaborations rhétoriques de la négritude, la tigritude de Soyinka veut pousser les intellectuels africains sur la voie du réalisme, leur montrant qu'ils peuvent maîtriser leur propre histoire, sans rejeter le passé et sans canoniser le présent, sans oublier ce qui vient de chez eux et sans nier ce qui vient d'ailleurs. Soyinka invite les penseurs africains à pratiquer un anti-tarzanisme qui devrait leur permettre de faire une critique radicale de l'imagerie africaine véhiculée par un bon nombre des spécialistes occidentaux de l'Afrique. De manière hautement symbolique, Soyinka avait intitulé, à Oslo en 1986, son Discours de réception du prix Nobel : "*When my past speaks to my present*", un titre qui traduit l'attitude qui le guide en tant qu'intellectuel africain : la nécessité de réinventer les prémisses morales, les cosmologies et les mythologies pour les rendre significatives dans le monde d'aujourd'hui. Wole Soyinka revendique, par-delà son plaidoyer pour la tigritude et l'anti-tarzanisme, le droit des Africains de se ré-ancrer dans leurs mythologies propres.

C'est dans cette même direction qu'on peut lire, me semble-t-il, les ouvrages majeurs de V. Mudimbe (1988) au sujet de l'invention du discours occidental sur l'Afrique, de K. A. Appiah (1992a) interrogeant le devenir de la pensée dans l'Afrique contemporaine, et de Ngugi wa Thiongo (1998; 1993; 1986), romancier et essayiste du Kenya, qui réclame le retour urgent des intellectuels africains à leurs langues patrimoniales, la prise de distance des

¹⁵ Peut-être convient-il de rappeler que le mouvement de la *négritude* s'est constitué autour de la revue *Étudiant noir* dans le Paris des années 1930. Il s'agissait d'une revendication identitaire de la part d'étudiants noirs venus d'Afrique et des Antilles, parmi lesquels on comptait Aimé Césaire (Martinique), Léon Damas (Guyane), Léopold S. Senghor et Birago Diop de l'Afrique occidentale française (plus tard du Sénégal). Pour en savoir plus long, les lecteurs pourront consulter l'ouvrage fort bien documenté de Jules-Rosette Benetta sur le *Black Paris* (1988).

¹⁶ L'auteur qui a politisé avec le plus de sérieux les débats est certainement Achille Mbembe (1992; 2000). Son oeuvre mérite une lecture approfondie et une place à part parmi les intellectuels post-coloniaux africains.

écrivains d’Afrique à l’égard de l’*establishment* littéraire britannique et des règles qu’il impose à la littérature de langue anglaise. La conversion linguistique de Ngugi wa Thiongo est particulièrement impressionnante : il est carrément passé à l’écriture en langue kikuyu (sa langue maternelle) après avoir été internationalement reconnu comme un écrivain de langue anglaise.¹⁷ Il a lancé les débats autour de la langue d’écriture en les situant d’emblée par rapport à une nécessaire décolonisation des esprits et à un questionnement radical au sujet du rôle social et public que doit jouer tout écrivain dans le processus de constitution de l’identité nationale.

Le jour où romanciers, intellectuels et penseurs d’Afrique décideront d’écrire dans les langues que leurs concitoyens parlent, ils transformeront, a écrit Ngugi wa Thiongo (1998), leur plume en des armes redoutables ; ils occuperont aussi le véritable espace de libération qui leur revient comme créateurs et penseurs. En tant qu’experts des mots, il leur appartient, note Ngugi wa Thiongo, d’être les premiers à refuser que leurs langues continuent à être supprimées dans des pays qui se disent indépendants. La question de la langue d’écriture a ainsi été transformée par Ngugi wa Thiongo en un enjeu politique et identitaire fondamental : il s’agit en effet de savoir si l’intellectuel africain écrit pour les étrangers, pour les anciens métropolitains ou pour tous ses compatriotes, en optant dans ce dernier cas d’écrire dans l’une ou l’autre des langues africaines. Parmi ces langues, un peu plus d’une vingtaine comptent plus de 5 millions de locuteurs, et seulement le swahili, le haoussa et le malinké pouvant fournir un marché potentiel de lecteurs qui dépasse les 20 millions, ce qui est peu quand on sait que le taux d’analphabétisme est souvent élevé. Tout porte à croire que les intellectuels d’Afrique continueront encore pendant longtemps à recourir aux langues européennes tout en s’ouvrant cependant de plus en plus aux langues africaines.

La position sur les frontières qu’occupe l’intellectuel africain est exprimée, avec finesse et poésie, par Lomomba Emongo, philosophe et romancier canadien d’origine congolaise. Il emprunte à l’Afrique ses extraordinaires images pour le dire : le grain de maïs qui est à la fois moisson et semence, la toile d’araignée aux fils formant une totalité ouverte, la liane qui relie le bas et le haut, et le nœud qui fait tenir les choses ensemble. Lomomba Emongo pense à partir des « *foyers articulatoires des pratiques et des savoirs anciens et nouveaux, hérités et importés* ». Il est conscient de l’inconfort que produit une telle position : « *Mais ce sont des foyers réduits à la clandestinité, écrit Lomomba Emongo, combattus du dehors par l’Occident hégémonique et du dedans par les Bantu snobs ou travaillés par l’idéologie moderniste dominante* » (1997 : 66). Les voix clandestines dont parle Lomomba Emongo sont sans doute proches de celles des « post-colonial scholars » à qui je m’efforce de donner la parole dans le présent essai. « *Réintégrer la toile d’araignée, dit Emongo, tel est le défi, l’ultime épreuve du nœud à laquelle sont conviées toutes les civilisations* » (1997 : 67). Je ne suis pas sûr que les intellectuels africains aient, à ce jour, mesuré l’ampleur de ce défi comme l’ont fait Lomomba Emongo et certains de ses collègues des « post-colonial studies ».

¹⁷ On doit reconnaître que les écrivains des anciennes colonies britanniques ont beaucoup mieux réussi ce travail de repositionnement à l’égard des langues africaines que leurs collègues francophones dont le regard reste encore largement tourné vers Paris et vers la consécration que leur réservera éventuellement l’ancienne métropole. Trois écrivains du Sénégal, les romanciers Sembene Ousmane et Boubacar Boris Diop, et le paléontologue Cheikh Anta Diop, comptent parmi les rares intellectuels francophones d’Afrique à avoir plaidé pour l’usage des langues africaines en tant qu’étape essentielle pour arriver à la “décolonisation des esprits”.

Quelque chose d'inattendu émerge aujourd'hui avec force en Afrique et dans la Diaspora noire, notamment parmi les intellectuels, artistes et écrivains. Beaucoup parmi eux font la promotion d'une nouvelle tournure d'esprit qui contredit le déracinement psychologique, la rupture culturelle et l'érosion sociale que l'esclavage, le colonialisme et la domination occidentale ont générés en Afrique, et que le néo-colonialisme a maintenus au cours des dernières décennies. Il est encore difficile, il est vrai, de cartographier avec netteté le nouveau territoire qui s'ouvre devant nous. Dans la suite de cet essai, j'évoque les difficultés que rencontrent les penseurs africains pour réintégrer, du point de vue de la philosophie, « *la toile d'araignée* » dont parle Lomomba Emongo. Je le fais en examinant les intenses débats qui ont cours depuis près d'un demi-siècle dans le champ de l'ethnophilosophie africaine, un espace intellectuel complexe dans lequel les penseurs essaient d'identifier les principales catégories linguistiques et culturelles autour desquelles sont, ou peuvent être, construits les systèmes africains de pensée.

Des philosophes qui pensent l'Afrique dans ses propres termes

Je me propose, dans la présente section, de décrire la fluidité de la configuration intellectuelle dans un domaine particulier, celui de l'ethnophilosophie africaine, domaine qui démontre une extraordinaire vitalité. Un travail du même type devrait être fait dans toutes les autres disciplines, en histoire, en science politique, en anthropologie et dans toutes les sciences sociales mais aussi en littérature, en théâtre et en musique. Parmi les intellectuels africains qui redécouvrent avec enthousiasme leur mythologie, leur littérature orale et les systèmes traditionnels de pensée, les plus créatifs d'entre eux ré-inventent un ensemble de catégories et concepts ethnophilosophiques qui leur permettraient, espèrent-ils, d'interpréter le monde africain tel qu'il est aujourd'hui. Leur remontée dans la tradition les fait déboucher sur le présent. Je consacre cette section à un examen de leur travaux, en montrant qu'ils ne parlent pas, loin s'en faut, d'une même voix.¹⁸

Personne n'a jamais douté que l'Afrique a toujours possédé, et qu'elle possède encore, les matériaux conceptuels de base qui ont permis de construire, dans les civilisations à tradition écrite, les grands systèmes philosophiques. Les essais en ethnophilosophie africaine ont généralement incorporé et combiné, à des degrés et selon des dosages variables, des éléments empruntés à quatre sources principales : (1) les représentations cosmologiques du monde contenues dans les mythes de création ; (2) les catégories linguistiques utilisées dans les différents groupes ethnoculturels pour traduire des idées et notions telles que celles de vie, personne, réalité, vérité, esprit, âme, mal, etc ; (3) les procédures logiques et argumentatives mises en œuvre dans les contes, les proverbes, les palabres et les discussions de groupe qui sont centrales dans la vie quotidienne des communautés africaines, notamment en milieu rural ; (4) les puissantes structures symboliques et analogiques qui organisent la rhétorique et toute l'oralité en Afrique.

¹⁸ Les travaux historiques et de synthèse ne manquent pas dans le champ de l'ethnophilosophie africaine. Je me permets de citer : Wright, 1979; Gyekye 1987; Chukwudi Eze, 1997; Coetzee, P. H. et A.P.J. Roux, 1998; Lee Hord, Fred et J. Scott Lee, 1995; B. Hallen, 2002. En langue française, les ouvrages sont aussi nombreux : A. Ndaw, 1983; Kasanda Lumembu, Albert (Éditeur), 2003.

L'immense influence de la pensée de Lévy-Bruhl au sujet de la "mentalité primitive" a retardé, durant l'époque coloniale, toute avancée réelle relativement à l'existence potentielle de véritables systèmes philosophiques en Afrique. Les représentations cosmologiques des Africains furent ainsi interprétées, durant des décennies, dans une référence exclusive à la "loi de la participation mystique" de Lévy-Bruhl; ces représentations incorporaient, disait-on, un "système de type animiste" établissant des liaisons complexes entre esprits, humains, animaux, plantes et choses; on montrait comment les processus prélogiques décrits par Lévy-Bruhl s'inscrivaient au cœur de la pensée des Africains, sans trop tenir compte de la sophistication de leurs procédures argumentatives et rhétoriques ; enfin, et sans doute est-ce ici le point le plus important, on présentait le système de pensée analogique des Africains (et la magie qui est généralement associée à ce type de pensée) comme étant le principal obstacle à l'émergence de toute philosophie en Afrique traditionnelle. Durant l'époque coloniale, et longtemps encore après, il était commun de soutenir que les sociétés africaines s'étaient trop puissamment appuyées sur le symbolisme, la participation "animiste", la pensée magique et sur le « pouvoir des mots », pour être en mesure de se doter de véritables systèmes philosophiques.

Placide Tempels, un missionnaire belge qui a passé plusieurs décennies chez les Baluba du Congo, a été le premier à rompre radicalement avec l'idéologie de la « mentalité primitive » telle qu'appliquée aux systèmes africains de pensée. Dans son ouvrage : *La philosophie bantoue* (1949) qui a été considéré, au moment de sa publication, comme quasi-hérétique par les autorités de l'Église catholique, Tempels a discuté, avec beaucoup de finesse, de l'ontologie dynamique à laquelle se réfèrent les peuples bantous dans leur pensée et conduite de tous les jours, même si leurs idées ne sont pas organisées, reconnaît Tempels, sous la forme systématique de traités philosophiques. En contrepoint à l'ontologie statique de la philosophie occidentale classique, Tempels soutient qu'il n'existe pas, dans l'ontologie bantoue, une idée de l'être "*divorced from the idea of 'force'.*(...) *Force is not for them an adventitious, accidental reality, force is even more than a necessary attribute of beings: Force is the nature of being, force is being, being is force*" (1959:51).¹⁹ La "force-en-tant-qu'être" constitue pour les Africains de langue bantoue, selon Tempels, la matrice fondamentale qui permet d'interconnecter tout ce qui existe dans le monde (minéraux, plantes, animaux, humains et esprits) ; ce concept sert aussi de fondation à l'idée que l'énergie vitale circule entre les personnes et les lignages, et qu'un vaste réseau d'échanges entretient la fécondité entre les générations, entre les plantes, les animaux et les êtres humains.

La seule philosophie que Tempels possédait était la philosophie de Thomas d'Aquin apprise au séminaire, une philosophie qui emprunte ses principaux concepts à Aristote. C'est à partir de celle-ci qu'il a essayé de traduire les théories et notions de la philosophie bantoue : "*It is we, écrit Tempels, who will be able to tell them in precise terms, what their inmost concept of being is*" (1959: 36). De nombreux épigones de Tempels ont retravaillé, et souvent biaisé, les intuitions de Tempels en les formulant dans un jargon philosophique sophistiqué. Ainsi, par exemple, Alexis Kagamé (1956) a voulu démontré que toutes les catégories de l'être

¹⁹ Je cite ici Tempels à partir de la traduction anglaise : *Bantu Philosophy*, parue à Présence Africaine en 1959.

identifiées par Aristote se retrouvent dans les systèmes de classes distingués par les langues bantou²⁰, qu'une logique formelle fondée sur le syllogisme est aussi incorporée dans ces langues, et que le vocabulaire de celles-ci permet l'expression des idées abstraites. Kagamé a dit de sa méthode qu'elle prolongeait celle de Tempels, en indiquant les étapes que l'ethnophilosophe doit suivre pour passer de la "profonde philosophie silencieuse" qui repose invisible dans l'esprit et les pratiques des Africains à une systématisation de leurs idées. Il a ainsi montré que l'ethnophilosophe doit rechercher, d'abord et avant tout, les éléments d'une philosophie africaine dans les langues d'Afrique.

La méthode typiquement ethnophilosophique esquissée par Tempels, précisée par Kagamé et canonisée par leurs successeurs est construite autour de quatre règles principales : 1. s'appuyer sur les termes linguistiques et les structures grammaticales des langues ; 2. identifier les principales catégories culturelles qui organisent le monde des significations au sein de chacun des groupes ethnolinguistiques ; 3. établir des comparaisons entre les différentes familles linguistiques (Bantu, Sudanaise et Nilotique, dans le cas de l'Afrique centrale, par exemple) et entre les multiples cultures africaines, sans jamais croire d'emblée que les différents groupes ethnolinguistiques partagent nécessairement les mêmes systèmes de pensée ; et 4. traduire les concepts linguistiques et les catégories culturelles couramment utilisés par les Africains dans des termes étrangers, éventuellement empruntés aux langues indo-européennes, termes qui peuvent théoriquement faire partie de n'importe quel système philosophique. Le mouvement ethnophilosophique a surtout été le fait, à ses débuts, d'intellectuels de l'Afrique francophone formés en majorité à la philosophie classique grecque et travaillant principalement en référence aux langues bantu.²¹ Ce mouvement a été longtemps concentré en Afrique centrale, notamment au Congo, avant de s'étendre progressivement vers l'Afrique de l'Ouest, au Bénin et au Cameroun, et plus tard au Ghana et Nigeria. On trouve moins de débats académiques autour de la philosophie africaine dans les pays de l'Afrique de l'Est et de l'Afrique méridionale.

Les professeurs détenteurs d'un diplôme de philosophie et enseignant dans des universités ont rejeté d'emblée l'entreprise ethnophilosophique. Les deux principaux opposants, Marcien Towa (1971) du Cameroun et Paulin Hountondji (1977) du Bénin, reconnaissent tous les deux que la méthode ethnophilosophique peut éventuellement servir à déverrouiller les "systèmes traditionnels de pensée" ; en tant que philosophes professionnels, ils rappellent néanmoins à leurs collègues des autres disciplines qu'on ne peut pas considérer un système de sagesse traditionnel ou une vision du monde, quelle qu'en soit la valeur intrinsèque et pratique, comme un système philosophique formalisé. Ce n'est pas, soutiennent Towa et Hountondji, parce qu'un groupe possède des catégories linguistiques et culturelles originales et bien définies, comme celles de force, être, vie ou personne que des philosophes peuvent conclure que ce groupe a de fait développé une vraie philosophie. Ils reconnaissent que des

²⁰ Se basant sur le fait que la syntaxe du Kinyarwanda reconnaît dix classes différentes, Kagamé a conclu que les dix modalités de l'être distinguées par Aristote étaient implicitement reconnues par les Africains.

²¹ V.Y. Mudimbe (1988; 1991; 1994) a réalisé une des études les plus approfondies portant sur les travaux de la première génération d'intellectuels qui ont créé "l'école africaine d'ethnophilosophie". Outre Tempels et Kagamé, de nombreux missionnaires étrangers, des prêtres catholiques et des pasteurs protestants (Vincent Mulago, John Mbiti, parmi d'autres) ont contribué à cette école en travaillant à l'émergence d'une théologie africaine. Mudimbe est incontestablement l'auteur africain le plus subtil dans l'analyse des interrelations entre l'ethnophilosophie et la théologie africaine.

gloses ethnographiques bien informées peuvent évidemment enrichir les catégories linguistico-culturelles et qu'une cosmologie implicite peut éventuellement être traduite en des termes conceptuels, tout en ajoutant que ces procédures de traduction ne produiront jamais ce qu'ils appellent, en tant que philosophe professionnels, une philosophie.

La critique faite par Towa et Hountoudji vise, signale Mudimbe, "*at examining methods and requirements for practicing philosophy in Africa*" (Mudimbe 1988: 154) ; ils ne se sont jamais prononcés sur l'existence ou non des systèmes africains de sagesse et encore moins sur leur contenu. Par contre, ils ont attaqué Tempels, Kagamé et leurs épigones pour avoir produit des versions philosophiques inacceptables des systèmes de sagesse ancrés dans les langues, ignorant ainsi les règles de base de la méthode philosophique : ils ont confondu les dimensions du "vécu" et du "réflectif", la "sagesse tribale" et une "philosophie conceptuelle", et ils n'ont pas compris que l'idée de "philosophie implicite" est une contradiction dans les termes. Towa et Hountoudji se présentent avant tout comme des professionnels qui défendent leur discipline et leur méthode de travail, mettant de côté la question centrale posée par les ethnophiles relativement à l'existence et à la nature de la philosophie africaine. Le philosophe Hountoudji du Bénin finit par soutenir que la nationalité du philosophe et le lieu géographique qu'il habite sont les données qui comptent vraiment : "*We have produced a radically new definition of African philosophy, the criterion being the geographical origin of the authors rather than an alleged specificity of contents*" (1983: 66).

Au nombre des nombreux intellectuels africains qui se sont opposés, souvent avec véhémence, aux positions de ces deux anti-ethnophiles, Olabiyi Babalola Yai, un Béninois tout comme Hountoudji, est probablement celui qui tient le discours le plus radical. Il a écrit que l'approche d'Hountoudji et de Towa est néocoloniale, pro-occidentale, élitiste, purement défensive et professionnellement biaisée. Yai a attaqué nommément son prestigieux compatriote Hountoudji en soulignant son appartenance à l'élite nationale (Hountoudji a été ministre de l'éducation au Bénin), sa défense de l'establishment intellectuel hérité de la colonisation (il est "agrégé de philosophie" de l'École Normale Supérieure de Paris) et sa totale déconnexion d'avec la vie quotidienne des gens ordinaires. Pour Yai, les idées de Hountoudji en tant qu'intellectuel indiquent clairement qu'il vit sur "*a pedestal from which they are very careful not to climb down for a purpose so humble as empirical research among the masses*" (1977: 16). En réalité, Towa et Hountoudji ont insisté dans leur travaux sur la nécessité d'adopter des méthodes rigoureuses dans la réflexion philosophique et de promouvoir une approche auto-critique ("*un esprit critique*", écrit Hountoudji) qui doit permettre de s'auto-questionner et d'interroger les catégories du sens commun et de la sagesse populaire.

Il est injuste de traiter tous les anti-ethnophiles comme des intellectuels néocolonialistes et élitistes qui attachent peu d'importance à la revitalisation des systèmes indigènes de pensée, quelques philosophes africains professionnels ne partageant pas la position de Hountoudji et Towa à l'égard des stratégies à suivre pour découvrir l'altérité philosophique de l'Afrique. Le débat autour de la philosophie africaine continue d'opposer aujourd'hui encore plusieurs écoles de pensée, un large éventail de méthodologies différentes en matière de philosophie et beaucoup de philosophes pris individuellement qui défendent

des programmes idéologiques multiples et souvent opposés. Sans aucunement prétendre circonscrire ce terrain touffu et miné, je crois que les approches dominantes aujourd'hui se développent en suivant quatre pistes principales qui peuvent être illustrées à travers la référence au travail de quatre intellectuels très lus dans l'Afrique académique contemporaine.

Je commencerai par contraster le Yoruba de naissance Abiola Irele du Nigeria et Kwasi Wiredu, originaire du groupe ethno-linguistique Akan au Ghana, qui ont pris des positions opposées dans le débat sur les systèmes africains de pensée. Plus avant, je dessinerai le contour de l'approche provocatrice de deux figures dominantes activement impliquées sur la scène internationale, particulièrement aux États-Unis, nommément Kwame Anthony Appiah, un Ghanéen originaire du groupe Asante du Ghana qui a étudié la philosophie et est actuellement professeur au département d'Études Afro-Américaines à l'Université Harvard, et Valentin Y. Mudimbe, un Congolais natif luba, qui enseigne à l'Université de Stanford, en Californie.²² Ces deux penseurs prestigieux ont particulièrement réfléchi sur la philosophie africaine à partir du point de vue de ses constituants universels et de sa contribution à la compréhension de l'humanité.

Dans *Praise of Alienation* (1992)²³, le philosophe yoruba Abiola Irele dépeint en des termes tragiques la profonde ambivalence, la conscience éclatée dans laquelle il vit, non seulement lui et les autres intellectuels africains mais également tous les Africains alphabétisés qui sont devenus des étrangers dans leur propre univers. L'impact irréversible que la colonisation européenne a eu dans le chef des Africains est si profond, écrit Abiola Irele, que les modèles occidentaux en sont venus à « *définir le cadre de référence vraiment signifiant* » (1992 : 202) de tous les Africains, villageois comme citadins, alphabétisés et analphabètes. Voilà pourquoi l'aliénation constitue la seule attitude cognitive et psychologique qui soit adaptée à leur situation post-coloniale et que l'ambivalence qui va inextricablement de pair avec l'esprit aliéné façonne de manière inéluctable la conscience des Africains. Dans cette conjoncture, les Africains doivent cesser de proclamer avec nostalgie la beauté de leur civilisation passée (comme dans la « *négritude* ») pour « *reconnaître la discontinuité radicale entre le passé pré-colonial et l'actuelle direction qu'a prise la vie de l'Africain* » (1992 : 206.) De plus, les Africains doivent admettre, insiste Abiola Irele, « *la marginalisation croissante de la culture traditionnelle* » (1992 : 206), à tel point qu'elle est devenue totalement inopérante dans l'Afrique moderne.

Villageois ou professeur d'université, l'Africain est typiquement représenté par Abiola Irele comme pris au piège à l'intérieur d'un dilemme tragique : ou bien il retourne à son système indigène de pensée et continue à survivre au sein de l'environnement culturel moderne, lequel ne s'accorde absolument pas à ce système de pensée africain, ou bien il renforce sa dépendance envers les valeurs occidentales, maintient sa dépendance mentale envers une pensée étrangère et s'aliène lui-même de plus en plus par rapport à la sagesse de ses ancêtres.

²² Dans les cas de Abiola Irele, Kwasi Wiredu, V. Mudimbe et Kwame Appiah qui ont surtout écrit en anglais (à l'exception de Mudimbe), j'ai moi-même traduit en français les extraits que j'ai ici retenus de leurs ouvrages.

²³ Cet article publié en 1992 est en fait le texte d'une importante conférence que Abiola Irele a donnée le 22 novembre 1982 à l'Université d'Ibadan au Nigéria. Il a été largement commenté par l'élite intellectuelle des Africains anglophones.

Ayant ainsi reconnu que les idées, les valeurs et les techniques issues des cultures traditionnelles ne sont plus adaptées aux besoins actuels des Africains, Abiola Irele conclut que les sociétés africaines n'ont d'autre alternative que de partager un commun horizon de pensée avec la culture occidentale, avec la philosophie et la science que l'Occident a produites et historiquement disséminées à travers le continent africain. L'Afrique a besoin, dit et redit Abiola Irele, de « *cultiver et d'intérioriser assidûment ces valeurs inhérentes à la méthode scientifique* » (1992 : 218) et, sans doute, telle est l'espérance d'Irele, cela conduira le continent « à rompre avec l'imagination mythopoétique » (1992 : 218) qui, dans l'histoire, a fortement handicapé la maîtrise et la domestication de la nature par les Africains. Abiola Irele veut la modernité, la science et la rationalité pour l'Afrique, la maîtrise du système philosophique occidental et la logique déductive à l'origine de la science moderne.

Le philosophe nigérian Abiola Irele, actuellement établi aux États-Unis d'Amérique, rappelle aux Africains que le monde occidental et sa civilisation font partie intégrante de l'expérience collective africaine et que la colonisation, peu importe ses aspects destructeurs, peut être retournée en quelque chose de positif pour l'Afrique contemporaine. La co-appartenance à l'univers occidental de la science et de la modernité, qui ont été apportées en Afrique, nous donne le droit, affirme Irele, d'incorporer de manière encore plus intime les valeurs et les méthodes de l'Occident dans nos façons indigènes de penser. Pressentant qu'une telle dépendance envers l'Occident peut être mal reçue par les autres Africains scolarisés, particulièrement par les traditionalistes et les ténors du nationalisme culturel, Abiola Irele conclut son appel à la rationalité, à la science et à la modernité avec ces mots : « *je ne songe pas [ici] à ensevelir notre culture traditionnelle sous un bête mépris inspiré par une conscience aliénée* » (1992 : 219.) Cette ultime formulation corrective n'est, en fait, pas très convaincante.

Le philosophe ghanéen Kwasi Wiredu, qui s'est également établi aux États-Unis, a, lui, commencé à élaborer sa philosophie en se demandant comment la pensée moderne peut-elle être dite en langues africaines, particulièrement dans sa propre langue Akan? La réponse qu'il donne à sa propre question lui permet de proposer une piste tout à l'opposé de ce que propose Abiola Irele, que les Africains devraient suivre dans leur marche collective vers la modernité. Plutôt que d'avouer sa propre aliénation mentale comme philosophe, il commence par faire l'éloge du système de la logique traditionnelle africaine : « *Quiconque a entendu argumenter des vieux de tradition africaine, par exemple quant à leur énonciation discursive, ne peut absolument pas ne pas avoir relevé leur perspicacité logique. Cela n'arrive pas seulement dans leur habileté dialectique mais aussi et très souvent dans leurs énonciations explicites, dans leurs proverbes tout comme s'ils suivaient une règle des principes de la logique formelle* » (1992 : 307.) Son opinion est tout aussi positive lorsqu'il en vient à la métaphysique africaine : « *Un peuple peut être hautement métaphysique, écrit Kwasi Wiredu, sans recourir à la métaphysique transcendantale. Les Akan du Ghana, par exemple, sont un peuple hautement métaphysique, à travers quoi ils sont très curieux au sujet des concepts tels que Dieu, la personnalité humaine, l'identité, le libre arbitre, la causalité. Néanmoins, ils sont éminemment empiriques dans leur orientation intellectuelle* » (1992 : 309).

La métaphysique Akan d'orientation empirique s'est développée, ajoute Kwasi Wiredu, dans une cosmologie où il existe « *une influence envahissante de toute une variété d'êtres et de*

forces qui ne sont pas humaines » et où « *il n'y point de frontière entre le spirituel et le physique* » (1992 : 325.) Puisque, dans leurs racines mêmes, les systèmes de pensée africain et occidental apparaissent comme différemment orientés, toute traduction d'un concept ou idée d'une langue africaine vers une langue européenne génère inévitablement d'épineux problèmes d'ordre sémantique. Dans le champ spécifique de la science, Kwasi Wiredu pense que les Africains « *auront besoin d'adopter sans compter de nouveaux termes et des formules symboliques dans l'usage de nos langues afin de domestiquer les sciences. Ce faisant, nous ne ferons qu'exploiter nos langues dans un sens naturel* » (1992 : 307.)

Le philosophe ghanéen est très optimiste quant à la possibilité de recourir aux racines linguistiques préexistantes et aux termes des langues africaines pour traduire toutes les idées scientifiques couramment d'usage dans les manuels scientifiques; il considère que les professeurs africains de science devraient traduire la science dans leurs langues à eux en vue de l'enseignement classique dans les écoles, collèges et universités.²⁴ Kwasi Wiredu voit plus de difficultés dans la traduction des termes tels que famille, frère, cousin, esprit, personne, âme, vérité, péché ou Dieu, que dans la traduction des sciences naturelles; il indique que les termes associés aux phénomènes sociaux sont différemment chargés dans chaque groupe de langues. Chacun de ces termes s'accompagne de sa connotation symbolique, de ses valeurs et significations qui ont développé dans leur sillage des histoires particulières et ce, dans le contexte d'un système spécifique de pensée. Pour cela, Kwasi Wiredu affirme que toute traduction de ces « concepts lourdement chargés » ne peut qu'être approximative et que ces concepts doivent être généralement traduits par des paraphrases, un commentaire ou par l'imposition d'autres concepts qui expliquent l'idée empruntée.

Le processus de traduction des concepts et des catégories (des langues occidentales vers les langues africaines et vice-versa), lequel est central dans la pratique de la philosophie en Afrique, conduit inévitablement les philosophes à réévaluer le contenu fondamental des systèmes traditionnels africains de pensée. Dans ce contexte, Kwasi Wiredu (1982) relève qu'en dépit de leur acculturation à l'Occident les Africains contemporains resteront proches de leurs catégories culturelles aussi longtemps qu'ils parleront leurs langues vernaculaires. Il existe des « philosophies populaires » en Afrique, affirme le philosophe Akan, et ces philosophies s'expriment aujourd'hui en Haussa, en Yoruba, en Wolof et dans les langues bantu, ces dernières étant des langues autour desquelles partit pour la première fois le débat concernant le contenu spécifique des philosophies africaines. Les philosophes que les intellectuels essaient d'abstraire des « philosophies populaires » peuvent varier d'un groupe ethnique à un autre, d'une famille linguistique à une autre et, en fin de compte, affirme Wiredu, les philosophes développeront probablement divers systèmes de pensée en Afrique, comme firent les philosophes occidentaux en se référant aux valeurs et aux façons de penser communes occidentales.

²⁴ Il faut noter ici que quelques pays africains ont tenté l'expérience du recours aux langues nationales africaines au primaire, au secondaire et dans les universités. Les expérimentations en cours démontrent, dans la plupart des cas, des résultats positifs, mais des difficultés de toute sorte (disponibilité des manuels dans les langues nationales; la multiplicité des langues nationales...) ont retardé la consolidation de ces programmes. Il ne fait pas de doute que les défenseurs du nationalisme culturel et linguistique vont essayer de raviver l'usage des langues nationales dans les départements de l'éducation des universités africaines.

Wiredu estime qu'il est une tâche centrale pour les philosophes africains de poursuivre le questionnement des contenus de l'univers conceptuel pré-colonial et celui des cultures africaines données, car le génie des catégories et des idées africaines subsiste encore dans la pensée de nombreux Africains contemporains, particulièrement dans les langues auxquelles ils recourent ce, même parmi les intellectuels de formation universitaire. La modernité et la science doivent se dire, répète Wiredu, dans les langues africaines et le choix de s'engager dans un gigantesque processus de traduction, dans lequel la contribution des philosophes sera déterminante, appartient tout particulièrement aux intellectuels africains de formation universitaire. Plus que tout autre Africain instruit, les philosophes africains doivent osciller constamment entre les langues occidentales et africaines, insiste Wiredu.

Dans la préface à son essai très applaudi (*In my Father's House*, 1992a) qui a affaire avec la philosophie de la culture africaine, le Ghanéen Kwame Anthony Appiah d'origine Asante commence par se situer lui-même dans son propre univers géoculturel, dans son environnement personnel hybride dans lequel il a développé ses vues philosophiques. « *Que mes sœurs et moi étions des enfants de deux mondes, écrit Appiah, nul ne s'est soucié de nous le dire; nous vivions dans un monde, dans deux familles élargies séparées par des milliers de miles et par une distance culturelle apparemment insurmontable qui jamais, aussi loin que je me souviens, ne nous a tracassés ou mis dans l'embarras. Quand j'ai grandi et suis allé à la lointaine école anglaise, j'ai découvert que tout le monde n'avait pas de famille en Afrique et en Europe, que tout le monde n'avait pas d'oncle libanais ou de cousins américains, français, kenyans et thaïs. Maintenant encore, maintenant que mes sœurs ont épousé un Norvégien, un Nigérian et un Ghanéen, maintenant que je vis en Amérique, j'ai pris l'habitude de voir le monde comme un réseau de points d'affinité* » (1992a : viii.) Dans le voisinage immédiat de Kumasi où il a grandi, ajoute Appiah, « *notre vie était essentiellement une vie villageoise, vécue parmi quelques centaines de voisins; de là, nous allions dans d'autres petits villages qui composent la ville* » (1992 : vii) de Kumasi, la deuxième en étendue du Ghana.

Appiah est devenu finalement un philosophe de formation universitaire, mais il a commencé la pratique de son domaine sans avoir rien oublié de sa biographie complexe ni aucun des mondes dans lesquels il s'est développé en Afrique. « *Il est des raisons, écrit Appiah, de développer une notion de philosophie africaine, non pas suivant la philosophie de Houtondji 'par des Africains eux-mêmes', ni non plus, comme d'autres l'ont simplement proposé, selon la philosophie en Afrique; mais plutôt selon la philosophie pour l'Afrique* » (1992a : 228.) Et la philosophie pour l'Afrique que propose Appiah implique une double tâche complémentaire : premièrement, la tâche de développer des théories et des concepts entièrement fondés dans le système africain de pensée et, deuxièmement, la tâche de parler un langage philosophique (peu importe la langue dans laquelle la philosophie s'exprime effectivement, européenne ou africaine) qui soit compréhensible par les Africains contemporains. Les concepts et les théories africains que Appiah met au cœur de la philosophie moderne significative pour l'Afrique sont en fait les catégories laissées par les générations passées d'Africains, catégories inévitablement contaminées par des siècles d'interaction avec beaucoup d'autres cultures, singulièrement les cultures européennes.

Appiah défend énergiquement l'idée que les « intellectuels africains (prêtres chrétiens, personnel académique, enseignants, romanciers) ne sont pas moins africains que les paysans » (1992b : 229) et que la recherche archéologique nostalgique des concepts autochtones africains ne peut pas par elle-même aider adéquatement les Africains contemporains qui font face aux problèmes étrangers à leurs ancêtres. Toute recherche en vue des solutions réfléchies et pratiques qui regarderaient exclusivement vers le passé ignore l'Afrique réelle qui ne peut pas rompre son lien avec l'Europe. Le philosophe africain doit être enraciné dans le présent et non dans le passé, répète fermement Appiah. Insiste-t-il, toute philosophie, africaine comme européenne ou asiatique, a toujours ses racines dans le monde local, parce que « le bagage conceptuel est toujours lié à une communauté historique donnée, à partir de laquelle parle la philosophie » et parce qu' « il existe toujours une délimitation contextuelle précise de tout 'Nous' d'où le philosophe – l'intellectuel – parle » (1992b : 229-230.)

Le principe de l'enracinement local défendu par Appiah l'amène à reconnaître l'existence (tout à l'opposé de l'unanimisme d'un Houtondji) de plusieurs philosophies africaines (ainsi le système de Appiah basé sur les Asante sera en définitive différent de celui de son collègue ghanéen Akan Kwasi Wiredu, par exemple) qui ont à être déchiffrées dans leurs propres termes. Toutefois, affirme Appiah, les études comparatives de différents schèmes conceptuels locaux ont suffisamment démontré que les mêmes modèles de base donnent forme à une partie très importante de divers systèmes conceptuels, singulièrement à l'intérieur des groupes ethniques appartenant à une même famille linguistique mais également entre les sociétés ethnolinguistiques qui peuvent être géographiquement fort éloignées. La traduction linguistique entre des concepts spécifiques utilisés dans différentes langues africaines et européennes serait, écrit Appiah, « impossible, à moins de trouver dans la langue de départ la structure conceptuelle de la méta-langue de la traduction » (1992b : 231.)

Appiah pense qu'en fin de compte, la pluralité des philosophies peut être réduite en une série de vérités, catégories et façons de pensée partagées, lesquelles sont localement reformulées par les sociétés particulières en vue des usages spécifiques, et qui prennent réellement sens seulement lorsqu'elles sont replacées dans leur contexte propre. Et de répéter que la valeur concrète de la philosophie est toujours dépendante du contexte, car la philosophie sert, comme aucun autre corps de connaissances, à accomplir des actions et à domestiquer conceptuellement et dans la pratique le monde réel dans lequel les gens vivent. Le projet philosophique que Appiah a mis en branle à travers la comparaison des systèmes de pensée africains et non africains ressemble à une entreprise œcuménique qui « exige des contributions venant de nombreuses sociétés, du moment qu'on recherche à rendre disponible pour chaque société une compréhension des modes de réaliser les choses, de sentir et de croire des autres sociétés » (1992b : 237.) La philosophie africaine qu'il pratique apparaît dès lors comme « une philosophie qui, tout en étant pour l'Afrique et donc particulière, sera aussi pour l'humanité et universelle » (1992b : 237.)

The Invention of Africa (1988), un des livres les plus importants écrits sur la philosophie africaine, commence par cette affirmation de l'auteur Valentin Y. Mudimbe : « ce livre se veut accidentellement la suite donnée à l'invitation de préparer une survie à la philosophie

africaine. À proprement parler, la notion de la philosophie africaine renvoie aux contributions des Africains pratiquant cette discipline au sein d'un cadre défini de ladite discipline et de sa tradition historique. Ce n'est que par métaphore ou, mieux, à partir d'une perspective historiciste qu'on voudra étendre la notion de philosophie aux systèmes traditionnels africains de pensée, en tenant ces dernières pour des processus dynamiques dans lesquels des expériences concrètes ont été intégrées dans un ordre de concepts et de discours. Aussi ai-je choisi de parler de la gnose africaine » (1988 : ix.) La notion de gnose qui se trouve être centrale dans la réflexion de Mudimbe porte l'idée selon laquelle il existe un savoir africain ou différentes formes de savoir (commun, spécialisé et probablement ésotérique), des procédures originales de conservation et de transmission (l'initiation, par exemple) ainsi que des méthodes variées de connaître.

L'Afrique a de toute évidence produit de multiples systèmes de gnose, en référence auxquels l'entreprise philosophante contemporaine doit s'édifier. « *Mon livre, écrit Mudimbe, vise une manière d'archéologie de la gnose africaine en tant qu'un système de savoir dans lequel la plupart des questions philosophiques d'actualité ont surgi : d'abord concernant la forme, le contenu et le style de la 'connaissance africanisante'; ensuite concernant le statut des systèmes traditionnels de pensée et leur possible rapport au genre de connaissance normative* » (1988 : x.) Plutôt que de se limiter lui-même au questionnement des systèmes de la gnose africaine à partir de ses vraies entrailles dans le style de la linguistique de Wiredu par exemple, Mudimbe a choisi une approche indirecte à travers laquelle il a de manière systématique et critique évalué les « *conditions de possibilité de la philosophie en tant que partie du large discours sur l'Afrique, appelé 'Africanisme'* » (1988 : ix), ou, plus précisément, à travers la déconstruction du discours développé par les intellectuels formés aux disciplines scientifiques (histoire, linguistique, anthropologie, philosophie, théologie) dans leur interprétation du monde africain. Mudimbe commence par poser une hypothèse et, plus tard, démontre que « *les interprètes occidentaux tout comme les analystes africains ont recouru aux catégories et aux systèmes conceptuels qui dépendent de l'ordre épistémologique occidental* » (1988 : x) et que même la plupart des intellectuels « *Afrocentriques* » ont été incapables d'échapper aux configurations intellectuelles dominantes d'Occident²⁵. Ceci signifie, à tout prendre, que l'Afrique garde le silence sur les formes dominantes de l'africanisme.

Est-il réellement possible d'élaborer une critique de l'africanisme à partir du point de vue explicite des systèmes africains traditionnels de pensée ou bien, plus précisément, comme Mudimbe l'écrit, « *à l'intérieur du cadre de leur propre rationalité* » ? (1988 : x.) La réponse de Mudimbe à cette question complexe est double : premièrement, il reconnaît l'impossibilité de ne pas recourir au cadre épistémologique occidental pour critiquer l'africanisme, car les

²⁵ Il n'y a pas de doute que tous les intellectuels africains qui se réclament de l'« afrocentric idea » ont à se confronter comme tous les autres à la pensée occidentale. Molefi Kete Asante, spécialiste des études afro-américaines à l'université Temple, écrit : « *An Afrocentric method is concerned with establishing a world view about the writing and speaking of oppressed people. Current literary theories – phenomenology, hermeneutic, and structuralism, for example – cannot be applied, whole cloth, to African themes and subjects* » (1998 : 173). À l'Eurocentrisme et à la prétention d'universalisme de la pensée occidentale, Asante oppose un Afrocentrisme qui est posé comme un discours libérateur face à l'oppression de la pensée occidentale. « *We are on a pilgrimage, écrit-il, to regain freedom ; this is the predominant myth of our life* » (1998 : 174).

théories et les méthodes auxquelles renvoie l'africanisme « *supposent un lieu épistémologique non africain* »; et deuxièmement, il exhorte les intellectuels à inventer un nouvel africanisme qui sera en fait enraciné dans les systèmes de la gnose africaine. Dans un écrit très récent, Mudimbe affirme que les traditions africaines indigènes sont seules à même de procurer un cadre intellectuel acceptable pour développer la philosophie. « *Dans ses deux significations, la philosophie africaine (comme discipline critique, autocritique et systématique et comme Weltanschauung) ne peut pas s'empêcher de référer au contexte ethnographique et au contexte épistémologique qui distingue le savoir de la connaissance* » (1994 : 203.)

Cela étant, toute pratique africaine de la philosophie devrait, selon Mudimbe, se baser sur un questionnement des systèmes indigènes locaux de *savoir* et de *connaissance*, sur les pratiques et les habitudes reliées à ces systèmes *gnostiques* et sur les représentations intellectuelles (métaphysiques, épistémologiques et rhétoriques) qui fondent et maintiennent vivants ces systèmes. Mudimbe qui a critiqué dans ce contexte l'anthropologie africaniste (historiographie et autres disciplines) finit paradoxalement par défendre l'urgente nécessité de réinscrire la pratique africaine de la philosophie dans la tradition de l'anthropologie culturelle. Mudimbe qui, pendant des décennies, a maintenu intentionnellement son œuvre loin de toute référence explicite à son propre background ethnolinguistique s'est mis récemment à explorer les « *Parables & Fables* » (1991) des Baluba du Kasäï au Congo, une grande société à laquelle il appartient par la naissance. De sa lecture pointue et culturellement très informée des mythes baluba, il a découvert que les « *événements fondateurs mythiques ont conduit paraboliquement au concept de la philosophie et de la théologie africaines* » (1991 : xxi.) Mudimbe combine maintenant, dans son approche théorique, le « discours du dedans » avec le « discours du dehors » et, via cette méthode de combinaison, il a ouvert des avenues interprétatives très prometteuses pour le développement des catégories et des concepts émergents des traditions intellectuelles africaines.

“*Oh, East is East and West is West*”

Les « post-colonial scholars » résistent du mieux qu'ils peuvent à une « mondialisation » pensée comme l'achèvement de l'histoire humaine sous la domination de la civilisation occidentale. Je ne peux m'empêcher de me référer, dans ce contexte, au livre que Francis Fukuyama a fait paraître en 1992 sous le titre de *The End of History and the Last Man*. Il y affirmait que l'histoire de l'humanité arrive aujourd'hui à sa fin avec le triomphe de la démocratie libérale, du capitalisme et du rationalisme qui représente, selon lui, l'essence même de la civilisation occidentale. Dans sa célébration de l'Occident Fukuyama soutient que ce triomphe a été rendu possible grâce à la supériorité des valeurs culturelles du monde occidental et qu'il est du devoir moral des Occidentaux de partager leurs valeurs avec les autres civilisations. Qu'un tel livre puisse exister n'a certes rien d'étonnant ; qu'il soit pris au sérieux par bien des gens – et même par des intellectuels – a de quoi inquiéter même si je comprends qu'une telle position conforte ceux et celles qui pensent que le monde est vraiment en voie d'achèvement dans la réalisation d'une commune humanité enfin libérée

des différences culturelles, religieuses et linguistiques, et délestée des frontières politiques qui l'ont fragmentée, jusqu'à récemment encore, en une multitude de pays et de nations.²⁶

“*Oh, East is East and West is West*”, a déclaré Rudyard Kipling en 1889. Et il ajoutait: “*and never the twain shall meet*”. C'était le temps de l'Empire britannique des Indes et les lecteurs anglais et indiens de Kipling savaient alors fort bien ce que l'écrivain voulait dire lorsqu'il affirmait que « l'Est est l'Est » et que « l'Ouest est l'Ouest ». On opposait en effet encore à cette époque la rationalité, la science et la modernité des nations occidentales colonisatrices à la mythologie, à la religion et à la tradition des pays d'Orient et d'Afrique, considérant que le vrai monde de la raison et de la science était apparu en Occident, là où les Lumières ont plus rapidement qu'ailleurs fait reculer la religion. Un Occidental pouvait certes admirer la grandeur d'une autre civilisation et d'une autre philosophie comme c'était le cas de Kipling à l'égard de l'Inde mais dans le temps des colonies, il faut le reconnaître, c'était là l'exception plutôt que la norme. Les frontières géographiques entre l'Est et l'Ouest étaient alors encore bien délimitées et séparaient des mondes qui entraient surtout en contact à travers les représentants de l'entreprise coloniale, des administrateurs, des soldats, des marchands, des colons et des missionnaires qui imposaient leur civilisation, leur science, leur religion, et leur langue aux autres nations.

Au cours des dernières décennies, le sens du mot Occident s'est progressivement brouillé : la circulation accrue des personnes entre les pays a permis aux idées, aux manières de penser et de vivre hier typiques de l'Occident de pénétrer dans toutes les régions du monde ; les frontières qui protégeaient l'autonomie des nations et les identités culturelles sont de plus en plus facilement traversées par les idéologies étrangères ; et la technologie qui a été pendant longtemps l'orgueil de l'Occident s'est déplacée vers d'autres pays, notamment du côté des pays asiatiques. L'Ouest en tant que lieu géographique est désormais présent partout, non seulement en Europe et en Amérique du Nord mais aussi dans les terres autrefois colonisées d'Afrique, d'Asie et d'Océanie. Les capacités technologiques qui ont longtemps été l'icône typique définissant l'Ouest sont aujourd'hui maîtrisées par un bon nombre de pays ; de nombreuses nations du monde se sont appropriées les symboles de la richesse occidentale, notamment les “dragons” de l'Asie, démontrant que d'autres pays que ceux de l'Occident peuvent être riches.

Dans la mesure même où les anciens marqueurs géographiques, technologiques et économiques de l'Occident se révèlent de moins en moins aptes à rendre compte des différences entre l'Ouest et le reste du monde, les pays non-occidentaux se voient forcés de se donner de nouveaux marqueurs pour dire aux Autres la spécificité de leur identité. Les liens unissant langue et identité nationales se sont distendus, les différences linguistiques qui ont constitué dans le passé un des marqueurs essentiels des identités nationales reculant face à la domination mondiale de la langue anglaise et à son usage comme langue seconde,

²⁶ La pensée de Fukuyama ne fait que reprendre, de manière moins brillante, l'idée défendue par Hegel dans sa *Philosophie de l'histoire* (1822): les différentes sociétés sont organisées selon un arrangement chronologique qui trouve son point terminal dans l'idée européenne de civilisation. Les primitifs, les sauvages et les cannibales ont été, dans l'entre-temps, rebaptisés du nom de sous-développés mais il s'agit dans les faits toujours des mêmes sociétés. L'étape de la mondialisation (la nôtre) organise sur le plan de la spatialité ce qui était hier pensé sur l'axe du temps : la totalité de la terre est censée se modeler selon les valeurs de l'Occident.

notamment dans le monde du commerce, des médias et de la vie intellectuelle. Quelques leaders politiques ont même commencé à contempler, avec l'appui de grandes organisations internationales, l'utopie d'un gouvernement planétaire, la nécessité aussi pour tous les pays d'adhérer à un même système économique et financier, et pourquoi pas, dans la foulée du mondialisme, à adopter l'usage d'une seule et même langue d'un bout du monde à l'autre.²⁷ Les partisans de l'universalisme à l'occidentale préfèrent continuer de vivre avec la fiction d'un « Autre folklorisé », un double de soi, plutôt que de se confronter à l'altérité des marqueurs identitaires mise de l'avant par les sociétés non-occidentales.

Le vêtement qui fut à l'époque de la décolonisation un des signes majeurs des identités nationales est lui aussi, du moins le dit-on souvent, en voie de disparaître en tant que marque identitaire des peuples. Un exemple choisi parmi mille en témoigne : sur la photo souvenir du 50^e anniversaire de l'Organisation des Nations Unies (ONU) prise à New York en novembre 1995, rares étaient les chefs d'État qui ne portaient pas le costume occidental. Certains observateurs ont vu dans ce fait, à première vue banal, un des indices les plus révélateurs de la profondeur du processus de mondialisation dans lequel tous les pays de la terre sont aujourd'hui engagés. Une telle interprétation passe totalement, me semble-t-il, à côté des enjeux identitaires complexes que représente le fait pour un chef d'État de revêtir un costume occidental lorsqu'il se rend en visite officielle à l'étranger. Plusieurs des leaders politiques non-occidentaux portent en effet durant leur vie de tous les jours, et jusque dans le parlement parfois, qui le *burnous*, qui le *dhoti*, qui le *kho* et qui le *fez* ou le *kippa*. Les leaders politiques de nombreux pays non-occidentaux passent ainsi aisément du costume national à un costume occidental, beaucoup plus que ce n'était le cas il y a une cinquantaine d'années, par exemple. Il suffit de penser à cette parade de costumes et de couleurs que les leaders politiques avaient déployée à la face du monde lors de la Première Conférence des pays non-alignés, à Bandung, en 1955.

Les marqueurs identitaires des grands ensembles culturels sont, un peu partout dans le monde, en voie de se déplacer, quittant le domaine du costume, de l'architecture et des techniques, et même celui de la langue pour se reporter du côté des valeurs culturelles, des traditions intellectuelles et artistiques, des systèmes de normes éthiques et de la religion, comme si on touchait avec ces réalités au noyau dur de l'identité des sociétés. S'il est relativement facile d'agrandir sa garde-robe en y intégrant des vêtements d'ailleurs et si toutes les personnes sont en principe capables de maîtriser plusieurs langues, il en va tout autrement lorsqu'il s'agit des religions, des épistémologies, des textes mythologiques fondateurs et des normes éthiques, à partir desquels les peuples continuent à se définir et à se penser. Les mélanges et les métissages se révèlent être particulièrement difficiles dans ces domaines, dangereux même, voire impossibles, disent certains, parce que nous sommes là au voisinage de ce qui constitue le cœur même de l'identité d'un peuple, d'une nation, d'une civilisation.

²⁷ On estime que la langue anglaise est aujourd'hui parlée par plus de 1 milliard de personnes dans le monde et qu'elle est la langue maternelle d'environ 50% d'entre elles; au moins 80% des données stockées dans les ordinateurs sont en anglais. L'anglais n'est cependant pas la langue la plus parlée du monde puisque le chinois est la langue d'environ 1,300 milliard de personnes.

Il se pourrait bien que les fondamentalismes culturels, linguistiques et religieux qui surgissent un peu partout représentent une forme d'affirmation des identités collectives, extrême et excessive, une affirmation qui exprime, souvent dans la violence, tantôt la résistance des sociétés non-occidentales à l'hégémonie occidentale tantôt la lutte de l'Occident pour maintenir son hégémonie.²⁸ La religion, la culture, les arts et la langue sont de fait vus, dans bon nombre de pays non-occidentaux, comme les instruments les plus efficaces permettant d'affirmer ce qui les différencie par rapport à l'Occident. La culture mondialisée qui tolère toutes les formes de syncrétisme et de métissage produit paradoxalement une résurgence de ces fondamentalismes qui proclament, dans la résistance, la singularité des identités collectives, notamment à travers un projet politique à visage religieux. Les fondamentalismes semblent représenter dans certaines sociétés l'ultime rempart contre les dangers que l'annexion à la culture occidentale représente pour certains groupes au sein de sociétés dominées. Des dérives peuvent ici surgir, en transformant par exemple ces affirmations identitaires en de véritables armes qui sont pointées en direction de l'Occident. Loin de nourrir les fondamentalismes, la pensée des « post-colonial scholars » invite les personnes à se tourner vers le dedans de leur propre société en allant y puiser une créativité qui n'a rien à voir avec la destruction de l'autre.

Les élites des pays hier colonisés qui se sont occidentalisées massivement à une époque où les masses populaires continuaient à vivre largement à partir des valeurs culturelles locales sont souvent de nos jours celles qui défendent le plus ardemment le retour aux traditions intellectuelles nationales, aux valeurs et à l'identité collective. On constate, à l'inverse, le désir accru dans les populations d'accéder à une vie matérielle de meilleur niveau dont le symbole le plus puissant demeure jusqu'à ce jour l'Occident. C'est un style de vie, celui de l'Occident, que l'on offre à tous de partager et qui séduit apparemment toujours plus de gens. Les avocats du retour aux valeurs traditionnelles qui plaident pour un plus fort ancrage dans les valeurs locales sont souvent vus, dans un nombre croissant de pays non-occidentaux, comme les agents les plus dynamiques du processus de ré-identification collective de la société ; cela ne veut pas dire qu'ils soient vraiment suivis. Il leur est difficile de faire contrepoids à l'Ouest qui continue par mille moyens, tous plus envahissants les uns que les autres, à travailler à l'avancement de l'homogénéisation politique, idéologique, intellectuelle, artistique et éthique du monde.

Le domaine qui résiste aujourd'hui avec le plus de vivacité - et qui résistera sans doute toujours - à l'occidentalisation est incontestablement celui des philosophies, des religions et des systèmes intellectuels qui leur sont rattachés. L'Ouest qui s'est détaché de son ancrage géographique et qui s'est installé, sans doute pour y rester, dans à peu près tous les pays du monde en est venu à se constituer comme un méta-système qui est présenté comme appartenant à toutes les nations. Le répertoire spécifique de valeurs occidentales (christianisme, libéralisme, individualisme, rationalisme) que les intellectuels des ex-colonies ont incorporé est aujourd'hui rejeté, souvent de manière radicale, par les défenseurs du retour

²⁸ Dans un ouvrage publié au lendemain des événements du 11 septembre 2001, l'écrivain et réalisateur pakistanais Tariq Ali a fait paraître un ouvrage (*The Clash of Fundamentalisms*, 2002) dans lequel les fondamentalismes religieux sont présentés comme n'étant pas l'apanage du seul monde musulman. Il montre comment le fondamentalisme de Ben-Laden et celui de G. W. Bush se nourrissent mutuellement tout comme les jihad et les croisades l'ont fait autrefois.

aux univers culturels et moraux de l’Afrique et de l’Asie, et par les promoteurs des différentes formes de nationalisme culturel. Ces intellectuels radicaux se représentent la mondialisation comme un nouvel ordre moral qui continue à être systématiquement imposé, plus d’un demi-siècle après Bandung, à toutes les nations de la terre ; l’Ouest continue néanmoins à séduire, d’autant plus d’ailleurs que les sociétés non-occidentales croient légitime de penser que les valeurs de l’Occident colonial leur a imposées leur appartiennent à elles aussi.

On peut aisément comprendre pourquoi un nombre croissant d’intellectuels adoptent des positions radicales dans les pays décolonisés : l’Occident représente aujourd’hui, disent-ils, un danger beaucoup plus insidieux que ce n’était le cas, au temps des colonies, pour leurs parents et grands-parents. Dans la nouvelle génération d’intellectuels radicaux, beaucoup se représentent l’Ouest tantôt comme le symbole de la corruption, de la décadence et du pouvoir hégémonique auquel il faut s’opposer, tantôt comme une entreprise impérialiste qui prolonge l’agenda colonial sous de nouvelles bannières, celles du néolibéralisme et des droits de l’Homme. Certains débusquent, derrière l’Occident, le Nouveau Ordre Mondial dont les règles sont édictées par, et pour, le club des “big brothers” : pour les intellectuels radicaux, le Nouvel Ordre n’est qu’un maquillage éthique qui vient réimposer, sous le couvert d’une globalisation uni-mondialisée, les valeurs centrales de l’Occident. Dans ce nouveau contexte, les sociétés non-occidentales ont de plus en plus de difficulté, répètent ces intellectuels, à se penser et à vivre à partir de leurs propres traditions intellectuelles, culturelles et artistiques.

Conclusion

Arrivé au terme du parcours, je dois confesser que je ne suis pas sûr du tout d’avoir pu me libérer de l’incertitude signalée en début du texte. En citant en exergue à mon essai un extrait d’un grand classique de la littérature africaine : *L’aventure ambiguë* (1961), j’entendais montrer combien les interrogations de l’auteur peulh Cheikh Hamidou Kane autour de « *l’école des Blancs* » restent d’actualité près d’un demi-siècle plus tard. *L’Afrique ambiguë* apparaît en effet aujourd’hui tout autant étouffée, et peut-être l’est-elle même plus, qu’en 1961 par l’occidentalo-centrisme qui est encore largement à la base des programmes d’enseignement, des écoles primaires à l’université, dans les pays africains mais aussi ailleurs dans le monde. Tout au long de cet essai, je me suis demandé s’il était vraiment possible de construire un multi-monde dans lequel la globalisation ne serait plus simplement héritière de la puissante expansion géographique et culturelle entamée par les nations occidentales à partir du XVI^e siècle. J’ai exprimé mon pessimisme face à la possibilité pour l’Occident de rompre avec son histoire et de se guérir de la pathologie de la domination qui a gangrené ses rapports aux autres depuis près d’un demi-millénaire.

Le passage de l’uni-monde au multi-monde et de l’uni-versité à la multi-versité ne pourra se faire, ai-je répété, que si les pays redéfinissent leur position les uns par rapport aux autres, l’Occident se libérant de la position hégémonique qu’il occupe dans le monde et les pays non-occidentaux, à l’Est et au Sud, se relançant dans un dialogue égalitaire avec l’Ouest. Utopie que tout cela?, me suis-je demandé. Sans doute. Une utopie nécessaire, ai-je ajouté.

S'il est vrai que nous vivons désormais, comme le pensent Hardt et Negri (2000), dans un Empire dont les frontières sont celles de la terre même, on peut dire avec raison que la globalisation uni-mondialisée constitue le dernier avatar du vieux rêve occidental de colonisation du monde entier. Il m'apparaît de plus en plus important, dans ce nouveau contexte, de croire que la lutte contre les fondamentalismes et les terrorismes de toutes sortes se gagnera sur le terrain épistémologique et non sur celui des armes.

Avancer le long du chemin que balise la pensée des « post-colonial scholars » n'est pas aisé, je l'ai reconnu. Je sais que le chemin sera long. Ce qui importe, c'est de marcher dans la direction qu'ils montrent du doigt.

RÉFÉRENCES

- Adotevi, S. 1972, *Négritudes et négrologues*, Paris: Plon
- Ahmad, Aijaz 1987, Jameson's Rhetoric of Otherness and the 'National Allegory', *Social Text*, (Printemps 1987) 17 : 70-92
- Ahmad, Aijaz 1992, *In Theory. Classes, Nations, Literatures*, London : Verso
- Ali, Tariq 2002, *The Clash of Fundamentalisms. Crusades, Jihads and Modernity*, London et New York : Verso
- Appadurai, Arjun 1996, *Modernity at large. Cultural Dimensions of Globalization*, Minneapolis : University of Minnesota Press
- Appiah, Kwame Anthony 1992a, *In My Father's House. Africa in the Philosophy of Culture*, New York et London : Oxford University Press
- Appiah, Kwame Anthony 1992b, Inventing an African Practice in Philosophy: Epistemological Issues, in V.Y. Mudimbe, ed., *The Surreptitious Speech*, Chicago: The University of Chicago Press, p. 227-248
- Appiah, Kwame Anthony 1997, Is the Post- in Postmodernism the Post- in Postcolonial?, in Padmini Mongia (ed), *Contemporary Postcolonial Theory. A Reader*, Delhi : Oxford University Press
- Appignanesi, Richard et Chris Garratt 1995, *Introducing Postmodernism*, New York : Totem Books
- Asante, Molefi Kete 1998, *The Afrocentric Idea*, Philadelphia : Temple University Press
- Ashcroft, Bill, Gareth Griffiths et Helen Tiffin (Éditeurs) 1995, *The Post-Colonial Reader*, London : Routledge
- Ashcroft, Bill, Gareth Griffiths et Helen Tiffin 1989, *The Empire Writes Back. Theory and practice in post-colonial literatures*, London : Routledge
- Benetta, Jules-Rosette 1988, *Black Paris. The African Writer's Landscape*, Chicago : University of Illinois Press
- Bhabha, Homi K., 1994, *The Location of Culture*, London et New York: Routledge
- Bhabha, Homi K. (Éditeur) 1990, *Narration and Nation*, London et New York : Routledge
- Bibeau, Gilles 1994 Se libérer du modernisme politique occidental. Le pluralisme culturel « contre » la république, in G. Bibeau et J.M. Antoine (Directeurs), Rites culturels et droits de la personne, *Transitions* 37 : 7-53
- Bibeau, Gilles 2000, Vers une éthique créole, *Anthropologie et sociétés*, 24, 2 : 129-148
- Centre de Recherche pour le Développement International 1995, *Connecting with the World*, Ottawa : Éditions du CRDI

Césaire, Aimé 1955, *Discours sur le colonialisme*, Paris : Éditions Présence Africaine

Chukwudi Eze, Emmanuel (Éditeur) 1997, *Postcolonial African Philosophy. A Critical Reader*, Oxford et Cambridge, Mass. : Blackwell Publishers

Coetzee, P. H. et A.P.J. Roux (Éditeurs) 1998, *The African Philosophy Reader*, Londres et New York : Routledge

Crosby, Alfred W. 1986, *Ecological Imperialism. The Biological Expansion of Europe 900-1900*, Cambridge: Cambridge University Press

Fanon, Frantz 1952, *Peau noire, masque blanc*, Paris : Seuil

Fanon, Frantz 1961, *Les damnés de la terre*, Paris : Maspéro

Ferro Marc 1994, *Histoire des colonisations. Des conquêtes aux indépendances (XIII^e – XX^e siècle)*, Paris : Seuil

Fukuyama, Francis 1992, *The End of History and the Last Man*, New York : The Free Press

Gandhi, Leela 1998, *Postcolonial Theory. A Critical Introduction*, New Delhi : Oxford University Press

Gilroy, Paul 1993, *The Black Atlantic. Modernity and Double Consciousness*, Cambridge, Mass. : Harvard University Press

Gyekye, Kwame 1987, *African Philosophical Thought. The Akan Conceptual Scheme*, Cambridge: Cambridge University Press

Hallen, Barry 2002, *A Short History of African Philosophy*, Bloomington & Indianapolis : Indiana University Press

Hardt, Michael et Antonio Negri 2000, *Empire*, Paris : Exils Éditeur

Hobsbawm, Eric J. 1989, *L'Ère des empires*, Paris : Fayard (Collection Pluriel)

Hountondji, Paulin, J. 1977, *Sur la philosophie africaine. Critique de l'ethnophilosophie*, Paris : Maspéro (Version anglaise : *African Philosophy : Myth and reality*, Bloomington : Indiana University Press, 1983)

Ibrahim, Anwar 1996, *The Asian Renaissance*, Kuala Lumpur : Times Books

Irele, Abiola, 1992, In Praise of Alienation, in V.Y. Mudimbe, ed., *The Surreptitious Speech*, Chicago: The University of Chicago Press, p. 201-224

Jameson, Fredric 1986, Third World Literature in the Era of Multinational Capitalism, *Social Text*, (Printemps 1986) 16 : 65-88

Jameson, Fredric 1991, *Postmodernism or The Logic of Late Capitalism*, Londres : Verso

Judd, Denis 1997, *Empire. The British Imperial Experience from 1795 to the Present*, London : Fontana Press

Kagamé, Alexis, 1956, *La Philosophie Bantou-Rwandaise de l'être*, Bruxelles : Mémoire de l'Académie Royale des Sciences d'Outre-Mer

Kalanda, Mabika A., 1967, *La remise en question. Base de la décolonisation mentale*, Bruxelles : Remarques Africaines

Kane, Hamidou Cheikh 1961, *L'aventure ambiguë*, Paris : Julliard

Kasanda Lumembu, Albert (Éditeur), 2003 Pour une pensée africaine émancipatrice. Points de vue du Sud, no thématique de la revue *Alternatives Sud*, X, 4 (Centre Tricontinental, Louvain-la-Neuve)

Lal, Vijay 2002, *Empire of Knowledge. Culture and Plurality in the Global Economy*, London et Sterling, Virginia : Pluto Press

Lee Hord, Fred et Jonathan Scott Lee (Éditeurs), 1995, *I am because we are. Readings in Black Philosophy*, Amherst : University of Massachusetts

- Lomomba Emongo 1995, *La tradition comme articulation ambiguë*, Thèse de doctorat. Université Libre de Bruxelles
- Rey, Alain (directeur) 1992 Colonie in *Dictionnaire historique de la langue française*, Paris : Le Robert
- Lomomba Emongo 1997, L'entre-traditions comme épreuve du nœud, *INTERculture*, XXX, 2 : 3-67
- Loomba, Ania 1998, *Colonialism/Postcolonialism*, Londres : Routledge
- Loomba, Ania, Suvir Kaul, Matti Bunzl, A. Burton et Jed Esty (Éditeurs) 2005, *Postcolonial Studies and Beyond*, Durham et Londres : Duke University Press
- Maalouf, Amin 1983, *Les croisades vues par les Arabes. La barbarie franque en Terre sainte*, Paris : J'ai lu
- Mannoni, Octave 1950, *Psychologie du colonisé*, Paris : Seuil
- Mbembe, Achille 1992, The banality of power and the aesthetics of vulgarity in the post-colony, *Public Culture*, 4, 2 : 1-30
- Mbembe, Achille 2000, *De la postcolonie. Essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine*, Paris : Karthala
- Memmi, Albert 1972 (1966), *Portrait du Colonisé*, Montréal : Édition l'Étincelle
- Mongia, Padmini (Éditeur) 1997, *Contemporary Postcolonial Theory. A Reader*, Delhi : Oxford University Press
- Mudimbe, Valentin Y. 1988, *The Invention of Africa*, Bloomington : Indiana University Press
- Mudimbe, Valentin Y., 1991, Philosophy and Theology as Political Practices (Chapter 2) in V.Y. Mudimbe, *Parables & Fables. Exegesis, Textuality, and Politics in Central Africa*, Madison : The University of Wisconsin Press, p. 32-68
- Mudimbe, Valentin Y., 1994, *The Idea of Africa*, Bloomington : Indiana University Press
- Nandy, Ashis 1983, *The Intimate Enemy. Loss and Recovery of Self under Colonialism*, New Delhi : Oxford University Press
- Nandy, Ashis 1997, *A Secret History of Our Desires*, London : Zed
- nation*, in *The Location of Culture*, London, New York : Routledge
- Ndaw, Alassane 1983, *La pensée africaine. Recherches sur les fondements de la pensée négro-africaine*, Dakar : Les Nouvelles Éditions Africaines
- Ngugi wa Thiongo 1986, *Decolonizing the Mind. The Politics of Language in African Literature*, Nairobi : Heinemann Kenya
- Ngugi wa Thiongo 1993, *Moving the Centre. The Struggle for Cultural Freedoms*, Nairobi : EAEP
- Ngugi wa Thiongo 1998, *Penpoints, Gunpoints, and Dreams : Towards a Critical Theory of the Arts and the State in Africa*, Oxford : Clarendon Press
- Rey, Alain (directeur) 1992, Colonie in *Dictionnaire historique de la langue française*, Paris : Le Robert
- Said, Edward W. 1994, *Orientalism (avec Afterword)*, New York : Vintage Books (Original : 1979)
- Said, Edward W. 1996, *Representations of the Intellectual*, New York : Vintage Books
- Said, Edward W. 2000, *Culture et impérialisme*, Paris : Fayard et Le Monde Diplomatique (Original américain 1993)
- Sardar, Ziauddin et Borin Van Loon 1998, *Introducing Cultural Studies*, New York : Totem Books
- Sim Stuart et Borin Van Loon 2002, *Introducing Critical Theory*, New York : Totem Books

- Soyinka, Wole 1993 *Art, Dialogue and Outrage. Essays on Literature and Culture*, New York : Pantheon Books
- Soyinka, Wole, 1976, *Myth, Literature, and the African World*, Cambridge : Cambridge University Press
- Spivak, Gayatri C. 1990, *The Post-Colonial Critic. Interviews, Strategies, Dialogues*, (Edited by Sarah Harasym), New York and London : Routledge
- Spivak, Gayatri C. 1999, *A Critique of Post-Colonial Reason. Toward a History of the Vanishing Present*, Cambridge, Mass. : Harvard University Press
- Tempels, Placide, 1949, *La philosophie bantoue*, Paris: Présence Africaine (original : 1945, Élisabethville : Éditions Lovania)
- Tempels, Placide, 1959, *Bantu Philosophy*, Paris : Présence Africaine
- Towa, Marcien 1971, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, Yaoundé : Éditions CLÉ
- Towa, Marcien 1979, *L'idée d'une philosophie négro-africaine*, Yaoundé : Éditions Clé
- Wiredu, Kwasi 1980, *Philosophy and an African Culture*, Cambridge: Cambridge University Press
- Wiredu, Kwasi 1992, Formulating Modern Thought in African Languages: Some Theoretical Considerations, in Valentin Y. Mudimbe (ed), *The Surreptitious Speech. Présence Africaine and the Politics of Otherness 1947-1987*, Chicago: University of Chicago Press, p. 301-332
- Wiredu, Kwasi 2003, L'ancrage de la pensée africaine et les conditions du dialogue interculturel, *Alternatives Sud*, X, 4 : 49-60
- Wolf, Eric, R., 1982, *Europe and the People without History*, Berkeley: University of California Press
- Wright, Richard, ed., 1979, *African Philosophy: An Introduction*, Washington, D.C.: University Press of America
- Yai, Olabiyi Babalola, 1977, Theory and Practice in Africa Philosophy: The Poverty of Speculative Philosophy, *Second Order*, 6,2
- Young, Robert J. C. 2001, *Postcolonialism. An Historical Introduction*, Oxford : Blackwells Publishers

TEXTES À LIRE

Almeida-Filho, Naomar 2003 For a Renewed Paradigm of University: Critical Thoughts from Brazil, Symposium “*Global reach, local impact: The Public Research University in the 21st Century*”, McGill University (10 mars 2003)

Ley, Simon 2005 *Une idée de l'Université*, Discours prononcé le 18 novembre 2005 à l'Université catholique de Louvain lors de la remise à Simon Ley d'un doctorat honoris causa. In *La Revue générale*, 12 : 470-471

SGPUM 2006 Udm 2010 *Cinq ans pour retrouver le cap, rétablir la confiance et se distinguer*. Mémoire présenté par le SGPUM aux fins de la consultation sur l'avenir de l'Udm, Mai 2006.

Citton, Yves, 2009 Démontage de l'université, guerre des évaluations et luttes de classes, in *La revue internationale des livres et des idées*, No 11, Mai-juin 2009, pp. 22-27

Newfield, Christopher, 2009 L'Université et la revanche des élites aux États-Unis, in *La revue internationale des livres et des idées*, No 11, Mai-juin 2009, p. 28

Le conflit des universités (janvier 2009), in *La revue internationale des livres et des idées*, No 11, Mai-juin 2009, pp. 31-39

TEXTES COMPLÉMENTAIRES (à consulter éventuellement)

Sibertin-Blanc, Guillaume et Stéphane Legrand, *Esquisse d'une contribution à la critique de l'économie des savoirs*, Reims : Le clou dans le fer, 2009

Newfield, Christopher, *Unmaking the Public University. The Forty-Year assault on the Middle-Class*, Cambridge: Harvard University Press, 2008

Lajoie, Andrée, *Vive la recherche libre!*, Montréal : Liber, 2008

Negt, Oskar, *L'Espace public oppositionnel*, Paris : Payot, 2007

Giroux, Aline, *Le pacte faustien de l'Université*, Montréal : Liber 2006 (pp. Chapitre 2 : Les séductions du pouvoir ou comment l'université vend son âme, pp. 41-61)

Readings, Bill, *The University in Ruins*, Cambridge (Mass.) : Harvard University Press 1996

Freitag, Michel *Le naufrage de l'université et autres essais d'épistémologie politique*, Québec et Paris : Nuit Blanche et La Découverte, 1995

QUESTION :

Croyez-vous que l'enseignement universitaire devrait faire une place, dans notre âge globalisé, aux traditions intellectuelles non-occidentales ? Comment définissez-vous une tradition intellectuelle de savoir ? Quels critères permettent, selon vous, de hiérarchiser les systèmes de pensée les uns par rapport aux autres ? De quelle manière pourrait-on, selon vous, introduire les références aux penseurs non-occidentaux dans les programmes universitaires ? Les sciences humaines ont-elles une mission particulière au sein de la « multi-versité » ?

Post-scriptum. Voici un texte que j'ai soumis au Devoir suite à la nomination du nouveau recteur de notre université par le Conseil de l'Université. Le journal a refusé de publier ce texte.

LES PROFESSEURS MIS HORS POUVOIR À L'UNIVERSITÉ DE MONTRÉAL? RÉFLEXIONS AUTOUR DU CHOIX DU NOUVEAU RECTEUR

Il fut un temps (de grâce n'y revenons pas) où l'archevêque nommait le recteur qui veillait au grain, sous la guidance de notre devise : « Fide splendet et scientia ». De nos jours, mises en candidature, consultations, votes indicatifs, dépôt de mémoires encadrent, sous la responsabilité du Conseil de l'Université, de l'Assemblée universitaire et du Comité de consultations, le choix du recteur. Le jeu démocratique semble donc être bien balisé.

Pourtant il nous semble que quelque chose ne marche vraiment pas. En tant qu'instance suprême exerçant « tous les droits de l'Université et tous les pouvoirs nécessaires à son administration et à son développement », le Conseil de l'université a choisi de nommer Guy Breton, présentement vice-recteur exécutif, au poste de recteur ; et ce faisant, le Conseil a ignoré l'avis maintes fois répété par une majorité de professeurs de choisir un candidat extérieur à l'actuelle équipe rectorale. On nous redonne du même, à partir du moins. Au moment où s'impose de toute urgence une réconciliation entre la haute administration et celles et ceux qui font aussi l'université, à savoir les enseignants, les chercheurs, les différentes catégories de personnel et les étudiants, le choix du Conseil est d'une maladresse insigne et risque de creuser encore plus le fossé qui sépare le sommet et la base de l'université.

Nous pensons pouvoir expliquer cette véritable provocation : (1) par la mainmise de membres étrangers à l'université sur un Conseil réduit à une représentativité sociale étroite, notamment à celle venant du Québec Inc., et amputé d'une présence équitable tant des autres composantes de la société que de celles internes à l'université elle-même ; (2) par l'hégémonie du discours strictement gestionnaire qui confond la « gouvernance » avec le gouvernement de l'université et qui s'abstient, au seul nom du déficit à régler, de réfléchir à ce que devrait être l'université dans le Québec d'aujourd'hui. Ces deux malaises ne pouvaient que conduire, en bonne logique, au mal que nous dénonçons, à savoir le choix d'un recteur dont le profil correspond à une vision strictement technocratique de l'université.

Nous savons que ces questions mériteraient un examen sérieux, approfondi et nuancé, examen que nous ne ferons qu'esquisser ici en nous interrogeant sur la composition du Conseil de l'Université de Montréal et sur la place du discours de la « saine gouvernance » au sommet de notre institution.

Un Conseil d'université entre les mains des « administrateurs de sociétés »

À l'Université de Montréal, nous n'avons pas eu besoin du projet de loi no 38 pour nous laisser gouverner par des gens issus du milieu des affaires. Nous avons pris de l'avance,

suyant en cela le rapport Toulouse (2007) qui recommandait, entre autres, un recentrage du pouvoir universitaire autour de son Conseil d'administration, une prépondérance de personnes extérieures à l'université (dites « indépendantes ») dans ce Conseil, et un contrôle accru du Conseil dans le choix du recteur. Ainsi, le modèle des conseils d'administration des entreprises privées et le jargon de la « gouvernance » en sont venus à tenir lieu de réflexion sur l'université. Du coup, celle-ci est transformée en une quasi-compagnie qui a son Président. On veut aussi nous faire croire qu'elle sera mieux gérée si des « étrangers indépendants » s'en occupent, et qu'elle le sera même mieux si ces « indépendants » viennent du milieu des entreprises privées.

Si on exclut le Recteur, 12 des 23 membres du Conseil de notre université sont des « administrateurs de sociétés » (Power Corporation; SNC-Lavalin Capital Inc.; Hydro-Québec; Air Canada; Société du Vieux-Port; Maxwell Cummings Ltd; Intact Corporation financière; CIRANO, etc). Seulement 4 collègues siègent, à titre de professeurs, sur le Conseil ; on y trouve aussi les Directeurs d'HEC et de Polytechnique, un vice-doyen de la faculté de médecine, un représentant des chargés de cours et 3 représentants des étudiants et de leurs organisations. Il est urgent de corriger ces ratios inacceptables entre membres de l'extérieur et de l'intérieur si le Conseil de l'université veut être pris au sérieux quand il parle de « saine gouvernance », de démocratie et de leadership.

Nous déplorons vivement cette représentation excessive du Québec Inc. et du Canada Inc. dans le Conseil de notre université, non seulement parce que cela se fait au détriment des autres composantes de la société, au détriment aussi des principaux artisans de la vie universitaire, mais surtout parce que le fait de croire que des « administrateurs de société » savent, mieux que les membres de l'université, ce qui est bon pour elle, risque de détruire la substance même de ce qui la fait vivre, de trahir la spécificité de sa mission, de démobiliser professeurs, chercheurs, chargés de cours et autres personnels, et de nourrir des conflits entre les administrateurs et la base de l'université.

Les personnes qui réclament des universitaires plus de présence sur la place publique sont les mêmes qui ne leur reconnaissent aucune autorité, donc aucun savoir utilisable, sur les décisions qui les concernent au premier chef. Le gouvernement des universités nous apparaît menacé par le virage, aussi rapide que massif, qui s'est fait, à l'Université de Montréal mais aussi ailleurs, en direction de l'université corporative. Le gouvernement du Québec devrait y penser à deux fois plutôt qu'une avant de mettre les universités à leur place avec le projet de loi 38 qui vise à leur imposer les douze principes de la « bonne gouvernance » figurant dans le rapport Toulouse. La crise financière et économique que nous vivons devrait inviter les « administrateurs de sociétés » à plus de modestie et de sens civique, à plus de concertation avec les différentes composantes de l'université.

Quelle vision de l'université doit prévaloir ?

Ce n'est pas seulement d'un recteur gestionnaire dont notre université a besoin pour l'aider à retrouver son équilibre budgétaire, un objectif bien sûr nécessaire même si nous ne sommes pas une entreprise. Bien plus encore, c'est d'une réflexion neuve, originale, sur l'université dont nous voudrions qu'il soit l'initiateur, position qu'il ne pourra

occuper que si on le respecte pour son envergure intellectuelle ; c'est d'un projet rassembleur dont on a besoin pour faire travailler ensemble, et dans l'enthousiasme, toutes les forces vives de notre institution, des professeurs aux étudiants et des chercheurs aux chargés de cours, et pour les pousser à s'engager, ensemble, dans la construction d'une université nouvelle, innovatrice ; c'est d'une université capable non seulement de faire face à la crise financière qui la fragilise mais aussi soucieuse de se confronter aux grands défis qui se posent à nos sociétés. De telles préoccupations tombent, hélas, dans l'angle mort d'un Conseil obnubilé par le dogme de la « saine gouvernance » et par la certitude qu'il sait déjà, mieux que nous, de quelle manière l'université doit se reconstruire.

Notre université est en train d'opérer un virage majeur qui mérite, en soi comme en ses conséquences, qu'on s'y attarde. Nous voulons y contribuer en lançant un débat de fond autour des formes de gouvernance et des approches strictement technocratiques qui prévalent dans notre université. À terme, c'est l'identité même de l'université, la liberté académique, son indépendance et sa place dans la société, et ce qu'il en est de la culture et de l'humain, qui pourraient bien être mis en péril si le nouveau pouvoir des « administrateurs de sociétés » devait se maintenir et si la mise en œuvre des principes qui fondent la gouvernance continuait à tenir lieu de réflexion sur ce qui fait l'université. Un recteur qui témoigne d'une vision qui ne se laisse pas rabattre sur les chiffres pourrait peut-être entraîner l'université, par-delà la campagne de financement à lancer et les nouveaux bâtiments à construire, dans la réflexion fondamentale commune qu'il nous faut entreprendre. Nous pensons qu'on en est loin.

Nous tenons à réaffirmer la mission universitaire classique en tant que lieu critique des savoirs, en tant qu'institution consciente de ses responsabilités sociales et en tant qu'espace ouvert au pluralisme d'une pensée qui refuse de se transformer en auxiliaire de l'industrie ou en promotrice d'une seule idéologie. Ce n'est qu'en redonnant le pouvoir aux universitaires sur leur propre destin que nos universités seront capables, bien sûr en concertation avec les autres forces de la société (y compris les entreprises et le marché), de se reconstruire pour jouer un rôle significatif dans le monde d'aujourd'hui. Cette redéfinition de l'université dépasse infiniment le retour compulsif sur la rhétorique de la gouvernance ou sur la seule comptabilité.

En conclusion, nous tenons à redire que nous ne défendons pas ici nos intérêts ou nos préférences. Nous nous opposons plutôt à une certaine vision de l'université et à un modèle de gestion dont le Conseil de notre université est la parfaite expression. Nous craignons que la mission première de l'université, de l'éducation et du savoir, soit en train de se perdre, que la distance entre la direction et les autres composantes de l'université ne s'élargisse davantage, et que l'appui dont le rectorat a besoin pour pouvoir travailler ne s'érode au point de paralyser toute son action.

Ce qui vient de se passer à l'Université de Montréal invite à susciter une réflexion de fond sur l'université d'aujourd'hui. Le temps est venu de mettre sur pied, le plus tôt sera le mieux, des États généraux sur l'université québécoise. Un tel exercice démocratique qui a été hélas reporté de calendes en calendes s'impose avec d'autant plus d'urgence,

croyons-nous, que le projet de loi no 38 sur la gouvernance des établissements universitaires pourrait bien être déposé, d'ici peu de temps, à l'Assemblée nationale du Québec. Refaire l'université dans le monde qui est le nôtre ne se limite pas, pour nous, à parler de gouvernance ou de comptabilité!

Gilles Bibeau, professeur
Département d'anthropologie
Université de Montréal

BLOC 2 : QUE PEUVENT DIRE LES SCIENCES HUMAINES DE L'HUMANITÉ, DE LA NATURE, DE LA SOCIÉTÉ ET DE L'OCCIDENT ?

Séance 5 Le concept d'humanité : « Sommes-nous en train d'entrer dans l'âge du post-humain ? » (29 septembre)

« Sommes-nous en train d'entrer dans l'âge du post-humain ? »

J'introduis la thématique de cette séance à travers deux Essais que je vous invite à lire avant de passer à la lecture de l'ouvrage de Peter Sloterdijk, de l'article de Z. Rhani et des autres textes proposés.

Essai 1 : QUEL HUMANISME POUR UN ÂGE POST-GÉNOMIQUE ?

(Version modifiée et amplifiée d'un de mes articles paru sous le titre « Quel humanisme pour un âge post-génomique ? » dans Anthropologie et Sociétés, 27, 3 (2003) : 93-113).

« Réflexif, l'anthropocentrisme énonce clairement et sans ambages, l'absolue responsabilité des hommes. Il dit qu'aucun Dieu, aucune nature, ne viendra sauver l'homme de l'homme, pas plus que des accidents cosmiques »

Gilbert Hottois, *Technoscience et sagesse*, Nantes : Éditions Pleins Feux, 2002 :56

Avec le décryptage du génome et du protéome humain, nous sommes entrés dans une des périodes les plus excitantes de l'histoire scientifique de l'humanité. Nous en apprendrons plus, affirment les généticiens, sur les origines de la vie, sur l'évolution des espèces, sur notre nature et notre pensée, en un mot sur notre humanité, qu'on l'a fait au cours des derniers trois ou quatre cents ans. Des découvertes inédites révolutionneront, on ne cesse de le répéter, la biologie, la médecine, l'anthropologie, la psychologie, la paléontologie, la philosophie et peut-être même toutes les autres sciences. Des généticiens revendiquent désormais le droit de repousser, plus loin, les frontières de la science en affirmant, comme James D. Watson (2000) l'a fait récemment, qu'il est maintenant en leur pouvoir, et de leur devoir, de corriger les erreurs de la nature, d'intervenir au cœur des génomes pour changer, bloquer ou remplacer les gènes défectueux, et de remodeler, s'ils estiment que du bien peut en résulter, les programmes génétiques. D'autres, plus sceptiques, sans doute aussi plus lucides et, espérons-le, plus nombreux, affirment que les nouvelles découvertes génétiques contribueront plutôt à relancer sur des pistes, inédites et

prometteuses, le débat millénaire autour du déterminisme et de l'autonomie, de la nécessité et de la liberté, de la nature et de la culture, de l'inné et de l'acquis, autant de polarités dans lesquelles s'est exprimé le vieux problème de la causalité (Keller, 2000).

Avec le décryptage des génomes des végétaux, des animaux et de l'humain, quelque chose a changé, il est vrai, dans notre manière de nous représenter notre position dans l'ensemble du monde des vivants, de comprendre notre parenté avec les autres formes de vie et de nous interroger sur l'avenir de la vie elle-même. Nous avons été mis en présence de l'immensité des longues durées, de ces quelque trois milliards huit cent millions d'années qui ont conduit, par des chemins sinueux, jusqu'à l'apparition de l'Homme. Tous les êtres vivants sont faits, nous le savons maintenant, du même matériel génétique, de la bactérie unicellulaire à l'homme en passant par les plantes, les insectes, les poissons, les mammifères, et les primates non-humains ; depuis que la vie a commencé sur la terre, la même recette a en effet servi à fabriquer l'ensemble des quelque cinq ou six millions d'espèces qui sont apparues sur la terre. Nous avons aussi appris que nous partageons 70% de nos gènes avec la banane, 90% avec l'éléphant et plus de 99% avec le chimpanzé (Ridley, 2000).

Tout au long de cet essai, j'ai été porté par deux questions auxquelles j'ai essayé d'apporter un début de réponse : (1) Les vivants, et parmi eux les humains, ont-ils encore un avenir, quelque part entre l'évolution lente des espèces, la re-programmation des génomes et l'apparition de nouvelles formes de vie ? (2) À quoi pourrait bien ressembler un humanisme pour notre temps, un humanisme qui fasse une place, en son cœur même, à la révolution de la biologie moléculaire, notamment de la génomique, et des bio-génomotechnologies ?

Les réponses, timides et partielles, à ces deux difficiles questions, je les élaborerai à partir de trois lieux.²⁹ Je les ancrerai d'abord, dans un paragraphe intitulé : « La guerre des biologies », au cœur même des débats qui opposent aujourd'hui entre eux les généticiens, notamment quand ils discutent du sens, souvent flou, des principaux concepts de la génétique (gène, génotype, phénotype, hérédité...), quand ils emploient les métaphores de langue, de code et de programme, ou lorsqu'ils recensent les vides de leur savoir relativement au rôle, par exemple, de l'ADN non-codant (les introns et l'ADN-poubelle) dans le fonctionnement des organismes vivants.³⁰ Dans ce premier paragraphe, je me demanderai s'il est possible pour la biologie moléculaire d'intégrer, d'une part, ce que les biologistes français, avec François Jacob et Jacques Monod (1970) en tête, ont cherché à explorer en ouvrant la « molécule » du côté de la théorie

²⁹ Pour un exposé plus approfondi de la forme d'humanisme ajusté à notre ère biologique proposée dans cet essai, je renvoie le lecteur à G. Bibeau, 2004.

³⁰ Chaque séquence de gène comporte des parties codantes, les exons, entrecoupées de longues parties non-codantes, les introns. Moins de 1,5% du génome humain aurait le potentiel, selon les connaissances actuelles, de coder des protéines par le moyen de l'ARN-messager. Tout le reste (soit près de 98,5%) de notre génome serait non-codant : parmi les quelque 3,2 milliards de paires de bases de notre génome, la moitié consiste apparemment en la répétition de séquences inutiles qui forment l'ADN-poubelle. Ces séquences qui se sont inscrites, au cours de l'évolution, dans l'ADN humain, jouent sans doute un rôle qui est encore inconnu des généticiens.

« émergentiste » de la vie et d'autre part, ce que l'anthropologie n'a cessé de répéter à propos de l'homme, à savoir qu'il est un être biologique, historique et social.

En m'appuyant sur le philosophe allemand Peter Sloterdijk, je me demanderai, dans un second paragraphe, s'il est possible d'inventer, et à quelles conditions, un humanisme ajusté à l'ère bio-technologique qui est la nôtre. Peter Sloterdijk a dit qu'il y a urgence à faire apparaître un humanisme capable d'intégrer, sans peur, le nouveau savoir sur la vie et les biotechnologies ; ses adversaires ont dit de lui qu'il faisait l'apologie du surhomme nietzschéen. Je m'interrogerai, dans les pas de Sloterdijk, sur le statut de l'humain dans l'Homme ; j'explore aussi les caractéristiques de ce que certains auteurs appellent le post-humanisme ; enfin, je dessine les contours, encore flous, de ce que pourrait être un humanisme qui prend au sérieux les formidables possibilités ouvertes par le nouveau savoir en géno-protéomique. L'humanisme anthropotechnique de Sloterdijk peut-il nous équiper, conceptuellement et éthiquement, pour redonner à l'Homme sa place éminente dans l'ensemble du monde vivant ? Telle est la question que je me pose en commentant la pensée de Sloterdijk.

Enfin, je montrerai, dans un troisième paragraphe à contenu éthique, que c'est toute la culture occidentale contemporaine qui est mise en procès à travers les bio-technologies, notre culture telle qu'elle fonctionne dans un univers hautement technologique fondé sur la maîtrise du « code de la vie », dans une économie néolibérale orientée vers la conquête de nouveaux marchés à l'échelle du monde et dans un monde dominé par le savoir des experts. S'il est un devoir qui s'impose à l'homme, c'est celui de responsabilité à l'égard de la vie et de solidarité avec toutes les espèces vivantes.

La guerre des biologies

La notion de gène, conçue au départ pour rendre formellement compte des règles de l'hérédité, est devenue paradoxalement, au fur et à mesure qu'on découvrait la complexité de ses substrats chimiques, plus confuse et plus diversifiée, plus dépendante aussi des métaphores de programme et de code, et enfin, de plus en plus pensée à partir des modèles fournis par l'ordinateur et les logiciels informatiques (Pichot, 1999). Longtemps imprégné d'un vitalisme fort, le gène s'est progressivement chargé, d'abord sous l'influence de Thomas Hunt Morgan manipulant le génome des drosophiles, d'un matérialisme chimique qui s'est ensuite transformé, à partir de la réflexion sur la « mémoire génétique » proposée par Erwin Schrödinger, en un matérialisme physique. La chaîne en double hélice de l'ADN contient, ont proclamé James D. Watson et Francis Crick en 1953, le secret du fonctionnement des molécules, secret donné sous la forme d'un code déposé dans la structure génétique de tous les organismes vivants (Watson et Crick, 1953). C'est précisément ce code inscrit dans l'ADN que les décrypteurs du génome humain ont annoncé, en juin 2000, avoir enfin réussi à défricher (International Human Genome Sequencing Consortium, 2001).

Le physicien Erwin Schrödinger, un des pères de la mécanique quantique, a reconnu, avant même les travaux de Watson et de Crick, que la structure du chromosome « *est l'instrument qui met en œuvre le développement qu'elle anticipe* » et qu'elle est à la fois

« *le plan de l'architecte et l'art du maçon* » (1944 : 72)³¹. Aussi surprenant que cela puisse paraître, c'est un physicien théoricien de la matière qui est à l'origine des métaphores de « plan », de « code » et de « message » qui ont servi, depuis plus d'un demi-siècle, à décrire le travail des gènes. Quant à la vieille analogie entre langue et génome, bien antérieure aux métaphores proposées par Schrödinger, elle s'est trouvée consolidée, au sein même de la biologie moléculaire, après que les phénomènes de traduction et de transcription aient été présentés, notamment dans les années 1960 par les biologistes français François Jacob, Jacques Monod et André Lwoff, comme des mécanismes médiateurs essentiels à l'activité des gènes et des protéines.³² La pensée des spécialistes de la biologie moléculaire s'est plus récemment nourrie, sous l'impact de l'informatique et des biotechnologies, d'un matérialisme informationnel qui a fini par mettre à la mode les métaphores de programme et de logiciel (Keller, 1999 ; Maurel et Miquel, 2001).

Nous nous retrouvons de nos jours confrontés à une notion multiforme du « gène », aussi polymorphe que le sont les métaphores elles-mêmes : le gène du biologiste moléculaire n'est pas, en effet, le même que celui du généticien des populations ; le gène de l'anthropologue médical n'est pas celui qui est au cœur des travaux du biochimiste ; le gène du paléontologue reconstituant l'évolution humaine n'est pas celui que l'embryologiste considère dans ses études du développement de la vie chez le fœtus ; enfin, le gène du bio-informaticien n'est pas celui que le médecin clinicien prend en compte dans le traitement des malades. Le mot « gène », emprunté au grec 'genos' qui signifie origine, a néanmoins gardé, chez la plupart de ces spécialistes, sa connotation développementale ancienne, proche du « génétique » des scolastiques qui charrie l'idée de genèse et de croissance, et héritée, au plus loin, de l'embryologie vitaliste d'Aristote proclamant que l'idée du poulet est implicitement contenue dans l'œuf. Le physicien Erwin Schrödinger n'écrivait pas autre chose quand il affirmait, en 1943, que le gène contient, à la fois, un plan pour développer un être vivant et la capacité de mettre en œuvre ce plan.

Avec Henri Atlan (1995 ; 1999), on peut affirmer, sans craindre le paradoxe, que « le génétique » n'est pas seulement dans le gène, qu'il le déborde de tous les côtés, et qu'il n'est absolument pas réductible, pour cette raison même, à un programme d'ordinateur, fut-il des plus puissants. Aux gènes considérés comme les unités d'un programme d'instructions sont en effet attachés, par-delà les structures d'ADN, des ensembles complexes de protéines qui sont, en réalité, les seules molécules vraiment « actives » dans les cellules et les tissus, les seules capables d'assurer la régulation de l'« expression » des instructions génétiques et les seules qui sont constamment impliquées dans l'ajustement, interne et externe, des organismes à leur environnement. Il en résulte que les discours génétiques ne sont pas dénués d'ambiguïté, chez ceux-là surtout qui abusent des métaphores de « programme » et de « code », avec l'intention d'insister sur la position d'architecte de la vie qu'occupent les gènes. La comparaison,

³¹ Citation traduite à partir de l'original anglais (1944).

³² François Jacob, Jacques Monod et André Lwoff ont reçu le prix Nobel de physiologie-médecine en 1965 pour leurs travaux sur les phénomènes de transcription et de traduction de l'ADN, notamment sur le rôle des ARN-messagers à travers lesquels les gènes mettent en œuvre leur programme dans les cellules.

hier encore si féconde, entre langage génétique et langue humaine se révèle même, rétrospectivement, étroite, naïve au plan épistémologique et quelque peu inadéquate, en dépit de ses avantages pédagogiques certains, pour rendre compte de la complexité de la grammaire biologique mise en œuvre dans les processus qui se passent au cœur des êtres vivants.

Les anthropologues doivent prendre parti dans « la guerre des biologes », et dirent l'urgence qu'il y a à sortir de l'impasse où nous enferme, d'une part, le réductionnisme d'une certaine génétique qui se limite encore trop souvent à expliquer les propriétés et le fonctionnement des êtres vivants par les caractéristiques des seules macromolécules et d'autre part, l'imprécision de la théorie « émergentiste » qui n'arrive pas toujours à démontrer, de manière convaincante, comment les différents niveaux d'organisation de la vie, des cellules aux tissus et des tissus aux organes, s'articulent au programme génétique lui-même.³³ Le seul dépassement possible se trouve, me semble-t-il, du côté d'une biologie qui marche sur ses deux pieds, et qui assume, dans une même démarche, la notion de « programme génétique » et le point de vue de l'« émergentisme », en mettant notamment en évidence le rôle majeur que les protéines jouent dans le fonctionnement des organismes vivants.

Dans un ouvrage récent intitulé : *This Is Biology* (1997), Ernst Mayr, un biologiste spécialiste de l'évolution humaine, établit un parallèle entre l'ancien vitalisme et le « généticisme » qui est à la mode aujourd'hui. E. Mayr écrit : « *Many of the arguments put forth by the vitalists were intended to explain specific characteristics of organisms which today are explained by the genetic program* » (1997 : 12). L'activité du « programme » inscrit dans nos gènes ne peut, en effet, être vraiment saisie, comprise, E. Mayr n'est pas le seul généticien à insister sur ce point, que si cette activité est resituée, d'une part, dans le travail des cellules, des tissus et des organes, et réancrée, d'autre part, dans le milieu dans lequel vivent les organismes. Ce sont là autant de niveaux qui relèvent, en partie du moins, d'un ensemble hiérarchique de règles de fonctionnement qui ne peuvent nullement être réduites au seul programme dont les gènes sont porteurs. Ernst Mayr rappelle, en renvoyant dos à dos le déterminisme et le vitalisme, que la biologie contemporaine se doit de se bâtir sur deux piliers, en assumant en même la théorie dite de l'émergentisme et la notion de programme génétique.

Dans *La logique du vivant : Une histoire de l'hérédité* (1970), François Jacob évoque les quatre grandes secousses qui ont bouleversé la biologie au cours des 150 dernières années. Ces quatre ruptures qui ont segmenté l'histoire de notre pensée sur la vie se sont structurées, selon Jacob, autour des concepts suivants : « organisation », « évolution », « gène » et « molécule ». Les biologistes ont d'abord décrit, avec G. Mendel et ses successeurs, « le plan d'organisation » des formes de vie, l'architecture cachée dans les chromosomes, et mis en évidence la mémoire de l'hérédité inscrite dans les structures physico-chimiques des gènes ; ils ont ensuite découvert, avec Darwin, Weismann et

³³ Les anthropologues biologiques ne parlent pas, il va de soi, d'une seule voix dans les débats relatifs à la place que les gènes occupent dans la constitution de l'humain. Deux livres récents (Lewontin, 2000 ; Ehrlich 2000) expriment, beaucoup mieux que je ne peux le faire, la ligne argumentative esquissée dans cet article.

d'autres, « le temps », celui de la longue durée qui a fait naître les espèces les unes des autres, dans une histoire évolutive faite de mutations, de variations et de transmissions ; les généticiens se sont, par après, mis au travail, en se centrant sur « le gène » dans lequel ils ont débusqué, à la fois, les formes (les caryotypes) de chacune des espèces, leur polymorphisme, leur parenté commune ainsi que le programme producteur des caractères singuliers des individus ; et enfin, « la molécule » a triomphé, avec la découverte, en 1953, de la structure de l'ADN, initiant du même coup la révolution de la biologie moléculaire.

Chacune de ces quatre ruptures a reconfiguré autrement le champ de la biologie, offrant aux biologistes des espaces de questionnement chaque fois inédits, les forçant à réajuster leurs programmes de recherche, à inventer d'autres outils techniques et à formuler dans une langue chaque fois différente leurs hypothèses, concepts et théories. Par-delà ces quatre secousses, c'est néanmoins la continuité profonde de la théorie de l'hérédité et du gène que François Jacob dit pouvoir retrouver, de Gregor J. Mendel à Thomas Hunt Morgan, de Charles Darwin à James D. Watson, de Oswald Avery à Francis H. C. Crick. Nous sommes situés aujourd'hui, au lendemain d'une cinquième rupture, celle produite par le décryptage des génomes humains et non-humains, dont nous parle François Jacob dans son dernier livre : *La Souris, la Mouche et l'Homme* (2000). Aux toutes dernières lignes de ce livre, le grand biologiste français regarde, avec un mélange d'anxiété et d'espoir, vers l'avenir de l'homme qui lui apparaît aussi merveilleux qu'incertain :

« Nous sommes un redoutable mélange d'acides nucléiques et de souvenirs, de désirs et de protéines. Le siècle qui se termine s'est beaucoup occupé d'acides nucléiques et de protéines. Le suivant va se concentrer sur les souvenirs et les désirs. Saura-t-il résoudre de telles questions? » (Jacob 2000 : 220).

La biologie moléculaire d'aujourd'hui peut-elle, et si oui, à quelles conditions, mettre en place une théorie des gènes et des protéines qui fasse une place, comme le souhaite F. Jacob, aux « souvenirs » et aux « désirs », une génétique qui humanise la théorie de l'hérédité et du gène, tout en maintenant l'Homme inséré, de plain-pied, dans ce « redoutable mélange d'acides nucléiques (...) et de protéines » qui nous fait différents, des humains, au cœur même du monde des vivants. Pas de génétique sans histoire, sans environnement et sans société ; pas d'individu, sans famille, sans lignage et sans échanges ; pas d'humanité, sans sociétés particulières, sans groupes ethniques, sans héritages génétiques qui se transmettent dans la longue durée, par-delà les gènes, à travers des pratiques culturelles singulières, au sein de collectivités. Voilà ce que les anthropologues viennent rappeler aux spécialistes de la biologie moléculaire.

Le dressage de l'Homme : écho d'un débat avorté en Allemagne

En juillet 1999, à Elmau, en Allemagne, le philosophe Peter Sloterdijk³⁴ a donné une conférence : *Règles pour le parc humain*, qui a été l'amorce d'un débat fort instructif

³⁴ Peter Sloterdijk occupe, depuis 1992, la chaire de philosophie et d'esthétique à la Hochschule für Gestaltung de Karlsruhe, en Allemagne. Il s'est surtout fait connaître par la publication, en 1983, de

autour des questions que les biotechnologies posent à l'humanisme contemporain. Le 2 septembre suivant, le journaliste Thomas Assheuer dénonçait en termes virulents, dans l'influent hebdomadaire *Die Zeit*, le «Projet Zarathoustra» de dressage des êtres humains que proposait, selon le journaliste, le philosophe de Karlsruhe : un projet eugéniste et fascisant, écrivait-il. Sloterdijk déclara publiquement avoir reconnu dans cette accusation la main du philosophe Jürgen Habermas³⁵ et de ses puissants alliés installés dans les universités et dans la grande presse, notamment à l'hebdomadaire *Die Zeit*. Habermas se défendit en précisant que les propos de Sloterdijk sur le « dressage » des êtres humains avaient eux-mêmes provoqué une juste indignation chez de nombreux intellectuels allemands encore traumatisés par les horreurs de l'eugénisme, les théories raciales du national-socialisme et les expériences des camps d'extermination nazis³⁶.

La controverse fut ainsi lancée à partir de l'accusation, adressée au philosophe Sloterdijk et à ses partisans, de faire la promotion du surhomme nietzschéen, par le biais d'une apologie du recours aux nouvelles biotechnologies.³⁷ Certains des propos de Sloterdijk prêtaient, Habermas a eu raison de le souligner, le flanc à la critique, à cause notamment de leur formulation en forme de questions, d'allusions et de demi-propositions, à cause aussi des termes de « sélection », de « dressage », de « domestication », qui n'étaient pas sans évoquer le spectre de l'eugénisme. Ainsi, par exemple, la question suivante de Sloterdijk n'est pas sans ambiguïté : « *L'humanité pourra-t-elle accomplir dans toute son espèce, un passage du fatalisme des naissances à la naissance optionnelle et à la sélection prénatale?* » (1999 : 43). Certains critiques de Sloterdijk ont débusqué, à partir de l'expression « *sélection prénatale* » ici employée, une référence implicite à l'idéologie eugéniste qui a rendu tristement célèbres les docteurs nazis mais aussi à la possibilité que donne aujourd'hui les biotechnologies de produire des « bébés à la carte ».

La réflexion de Peter Sloterdijk se situait ailleurs. Celui-ci tirait plutôt, me semble-t-il, la sonnette d'alarme en affirmant qu'il y avait urgence pour les intellectuels d'aujourd'hui de prendre au sérieux les avancées de la génétique qui permettent désormais à l'humanité de se libérer de ce que Sloterdijk appelle, non sans ambiguïté, le « *fatalisme des naissances* ». La seule façon de contenir les dérives possibles des biotechnologies consiste, là-dessus Sloterdijk est clair, à inventer un nouvel humanisme fondé sur des

Critique de la raison cynique, un livre consacré à l'examen de la pensée de Nietzsche. Les deux textes de Sloterdijk ici discutés sont : *Règles pour le parc humain* (1999), *La Domestication de l'être* (2000) et *Ni le soleil ni la mort* (2003).

³⁵ Né en 1929, J. Habermas est sans contredit le plus célèbre et le plus important des philosophes allemands d'aujourd'hui. Héritier de la pensée de l'École de Francfort et ancien assistant de Theodor Adorno, Habermas a enseigné la philosophie à Heidelberg, à Francfort et à New York, et a été le directeur de l'Institut Max-Planck qui regroupe les chercheurs les plus prestigieux de l'Allemagne. Il se situe, depuis trois décennies, à l'avant-scène de la vie intellectuelle allemande ; il n'a cessé de témoigner, après le drame du nazisme, de la nécessité de reconstruire la vie commune sur la raison, dans la mise en œuvre d'une éthique de la discussion.

³⁶ Une lettre expédiée par le philosophe Habermas au journaliste Assheuer fut, sur les entrefaites, rendue publique, démontrant que Habermas avait, de manière directe, sollicité l'intervention d'un populaire journaliste du *Die Zeit*.

³⁷ Dans les deux semaines qui ont suivi les articles parus dans *Die Zeit*, le texte de la conférence (*Règles pour le parc humain*) a été téléchargé 60 000 fois.

codes et des règles capables d'encadrer les extraordinaires possibilités ouvertes par les nouvelles connaissances en géno-protéomique. Le philosophe Sloterdijk a été maladroit, c'est certain, dans quelques-unes de ses formulations, notamment dans les références répétées qu'il fait au surhomme de Nietzsche et dans sa relecture même, d'allure très technologisante, de la *Lettre sur l'humanisme* (1946) de Heidegger³⁸, lettre qui est au point de départ de sa propre réflexion sur le statut de la technologie dans la représentation que l'on peut se faire de l'homme.

Sloterdijk propose, en un premier temps, d'opérer un virage radical de la réflexion sur l'homme en inventant un nouvel humanisme ouvert à ce qu'il appelle l'anthropotechnologie. La notion d'anthropotechnologie permet à Sloterdijk d'expliquer le surgissement de l'homme dans l'histoire évolutive des formes de vie : l'outil a permis, selon le philosophe qui se fait ici paléontologue, la rupture morphologique et psychique de l'homme d'avec l'animal. Dans la pensée anthropotechnique de Sloterdijk, l'homme est le point d'arrivée, il est vrai, d'une évolution des mammifères et des primates dans la continuité-distanciation avec la pré-humanité ; mais s'il y a l'homme, précise Sloterdijk, c'est parce que les techniques lui ont permis de se détacher des animaux et de se libérer, plus que les autres formes de vie, des contraintes de l'environnement.³⁹ Les biotechnologies d'aujourd'hui ne sont elles-mêmes, selon le philosophe, que des prolongements de notre nature anthropotechnique et les interventions directes qu'elles permettent désormais de faire dans le texte génétique ne sont qu'une expression de notre anthropotechnicité. Dans son essai : *La domestication de l'être* (2000), Sloterdijk a précisé quelque peu sa pensée sur les conditions à respecter pour qu'on puisse intervenir dans le texte génétique :

« Si la biotechnologie moderne va jusqu'à mettre en œuvre des interventions directes dans le texte génétique des individus humains, de tels ajouts seront eux aussi de nature anthropotechnique... On ne pourrait justifier de telles interventions que si l'on pouvait prouver qu'il s'agit de prolongements intelligents de l'évolution dans la couveuse, dans l'intérêt d'objectifs capables de reconnaissance. Cela supposerait que la communauté des chercheurs, tout comme la société, comprennent les conditions d'évolution de la créature dont ils prévoient, dans tel ou tel cas, de manipuler l'information génétique » (2000 : 65-66).

Le philosophe s'interroge sur le statut des technologies dans l'évolution de l'homme, il hésite comme s'il ne savait pas très bien comment articuler les biotechnologies d'aujourd'hui potentiellement manipulatrices des génomes à l'histoire évolutive de l'*homo*

³⁸ Dans cette *Lettre sur l'humanisme* publiée par Heidegger au lendemain de la guerre, il est question de la fin possible de l'humanisme moderne, mis à mal par la puissance des armes, les bureaucraties triomphantes dans la gestion même de la mort, et plus globalement par le développement des technologies à l'œuvre dans les usines, dans la recherche et ailleurs. La meilleure traduction française de cette Lettre se trouve dans : *Questions III*, Paris : Gallimard, 1966.

³⁹ L'évolution de notre espèce a été rendue possible grâce à quatre mécanismes fondamentaux qui ont travaillé, souligne Sloterdijk, en interaction : (a) l'insulation qui renvoie à la protection dont les petits des humains ont été l'objet, plus que dans le cas des autres animaux ; (b) la suppression des corps qui est liée à la capacité de l'homme de se distancier de l'environnement ; (c) la néotonie qui évoque la longue gestation qui est nécessaire pour que l'enfant puisse devenir un humain ; et (d) la transposition. Ces quatre mécanismes ont conjugué leurs interventions pour faire advenir l'Homme dans la clairière de la technique.

technologicus, puis finit par poser un principe général qui devrait guider, selon lui, l'utilisation des biotechnologies : elles sont légitimes dans la mesure où elles « *prolongent de manière intelligente les règles qui ont historiquement guidé l'évolution* ». Sloterdijk ne fait guère mieux, après avoir affirmé ce principe, que de s'interroger sur les conditions qui rendront de fait possible la prise en mains par l'homme du futur de l'humanité : « *l'évolution à long terme mènera-t-elle, se demande-t-il, à une réforme génétique des propriétés de l'espèce – une anthropotechnologie future attendra-t-elle le stade d'une planification explicite des caractéristiques?* » (1999 : 43). L'horizon anthropo-technologique qui s'ouvre devant l'Humanité, Sloterdijk ne l'entrevoit cependant que d'une manière floue, obscure et inquiétante ; le principe général qu'il met de l'avant apparaît peu pragmatique, et au demeurant peu utile, quand on pense à la puissance de l'environnement technologique et aux considérations mercantiles et politiques qui poussent les généticiens à aller au bout des possibilités que leur confèrent les biotechnologies. Sloterdijk a néanmoins accepté de prendre des risques, ce que les intellectuels de l'âge de la révolution géno-protéomique se doivent aussi de faire, sans attendre que des dieux, ou d'autres philosophes, ne viennent leur dire ce qu'ils doivent penser : « *Les Hommes font mauvaise figure, écrit-il, lorsqu'ils veulent laisser agir à leur place une puissance supérieure, qu'il s'agisse du dieu, du hasard ou des autres* » (1999 : 42).

Sloterdijk sait fort bien que les biotechnologies confèrent à l'Homme un pouvoir inédit, sans commune mesure avec ce qui se passait, il y a à peine un demi-siècle, en ce temps justement où Heidegger écrivait sa *Lettre sur l'humanisme*. « *Il existe un malaise, écrit Sloterdijk, dans le pouvoir de choisir, et ce sera bientôt une option possible de l'innocence, lorsque les Hommes se refuseront explicitement à exercer le pouvoir de sélection qu'ils ont conquis dans les faits* » (1999 : 42). À nouveau, le mot « *selektion* », investi d'une signification historique très lourde en contexte allemand, surgit spontanément sous la plume du philosophe. Il n'en fallait pas plus pour que ses adversaires débusquent dans sa pensée des traces d'eugénisme. Pour qu'on comprenne bien le sens de son projet, le philosophe avait assorti le titre de son livre : « *Règles pour le parc humain* », d'un sous-titre : « *Une lettre en réponse à la Lettre sur l'humanisme de Heidegger* », laissant entendre que la question de la relation de l'homme à ses techniques était au cœur de sa réflexion sur l'homme.

Le philosophe se dit agacé, dérangé, choqué même, par la démission des intellectuels occidentaux face aux biotechnologies, en ce moment même où l'espèce humaine vit un de ses tournants historiques, en ce moment précis où s'opère un virage génétique qui donne aux sciences de la vie des possibilités inédites. Le nouveau pouvoir des biotechnologies requiert de toute urgence, dit Sloterdijk, une autre sagesse que celle qui a prévalu jusqu'ici, une sagesse qui reconnaît la place des techniques dans l'humanisme. « *Sans l'idéal du sage, le soin de l'Homme par l'Homme demeure, écrit-il, une passion inutile* » (1999 : 51). Les propos du philosophe au sujet du combat entre les « *dresseurs* » du petit homme et les éleveurs du grand homme (l'*Übermensch* de Nietzsche) ne prennent justement sens que dans le contexte de cette marche vers plus de sagesse, vers un humanisme anthropotechnologique différent de celui qui a existé, jusqu'à il y a encore peu de temps, un humanisme à base biologique qui prend au sérieux le pouvoir des biotechnologies.

Au projet de la domestication de l'Homme qui fut cher, d'abord à l'humanisme classique et plus tard, à l'humanisme moderne, l'un et l'autre aujourd'hui dépassés selon Sloterdijk, le philosophe oppose, dans un second volet de sa pensée, la reconnaissance active, accueillante, de la puissance des biotechnologies et le projet de libération platonicienne vis-à-vis la domestication, le dressage, la sélection dont ont été porteurs tous les humanismes. Les notions de « souci » et de « soin », le « sorge » emprunté à Heidegger, et celle d'« apprivoisement », une idée qui est au cœur de la pensée pédagogique de Platon, sont reprises par Sloterdijk pour situer le rôle des intellectuels dans la cité et pour les inviter à se confronter, dans l'engagement, aux défis que posent les biotechnologies à nos sociétés d'aujourd'hui. C'est sur l'horizon du nouvel humanisme anthropotechnologique que doit aussi se comprendre, me semble-t-il, la nostalgie du philosophe face à la disparition, prochaine dit-il, de l'humanisme littéraire et des humanités classiques dont le rôle a été, Sloterdijk le rappelle, de faire sortir l'Homme de l'état sauvage, en le civilisant, en le domestiquant, en le dressant ; Sloterdijk emploie le mot « Zähmung » qui connote, dans la langue allemande, les idées d'élevage, de dressage et de sélection. Relativement au second pan de sa pensée, Sloterdijk risquait aussi d'être mal interprété.

Dans *Règles pour le parc humain*, Sloterdijk commence sa démonstration en critiquant l'humanisme classique qui a toujours tendu, selon lui, à ramener l'homme à une bête qui doit être domestiquée ; il montre aussi, et c'est un des points forts de son argumentation, que l'humanisme d'hier, « *la conviction que les hommes sont des animaux sous influence* » (1999 : 16), n'est pas étranger à nos incertitudes d'aujourd'hui à l'égard des pouvoirs de remodelage de la vie que possèdent les bio-sciences. Le philosophe s'oppose ensuite, en s'appuyant systématiquement sur la pensée de Platon, de Nietzsche et de Heidegger, à ce que l'homme soit considéré comme un animal à domestiquer, à dresser, ce qu'ont précisément cherché à faire, dans le passé, les humanismes classique et moderne. Sloterdijk propose de remplacer l'ancien programme de domestication par un nouveau projet organisé autour d'une philosophie de l'apprivoisement de l'homme, laquelle repose sur l'idée que l'Homme est un étranger dont le statut est d'habiter, comme l'a proclamé Heidegger, la maison du langage, quelque part du côté de la « clairière » de l'Être (le *lichtung* de Heidegger), là où l'homme peut advenir dans sa pleine humanité. Sloterdijk se refuse « *à comprendre l'être humain à partir d'une animalitas augmentée d'apports intellectuels* », précisant même à ce sujet que « *la nature de l'être humain ne peut jamais être exprimée dans une perspective zoologique ou biologique, même si on y ajoute régulièrement un facteur spirituel ou transcendant* » (1999 : 24).

Dans son essai, le philosophe allemand répète constamment que l'Homme doit être situé, comme l'a fait Heidegger, sur un horizon anti-zoologique et qu'il faut le dé-animaliser d'une manière radicale : c'est à ce prix seulement que pourra s'établir une césure entre l'animal et l'homme, une césure plus radicale encore que celle introduite par l'outil, et que la domestication pourra peut-être faire place à l'apprivoisement, et qu'un nouvel humanisme pourra advenir sur les ruines des humanismes du passé. L'Homme « a un monde », écrit Sloterdijk en reprenant Heidegger ; les plantes et les bêtes vivent, elles, dans un environnement. Sloterdijk place l'Homme du côté des dieux, très loin des autres êtres vivants, allant jusqu'à écrire que « *la nature du divin nous est plus proche que l'élément insolite de la créature vivante* » (1999 : 24). L'Homme possesseur du langage, à la fois

parent des dieux et jardinier du monde vivant, est chargé, chez Sloterdijk, de prendre soin de son monde comme le fait l'agriculteur pour ses champs ou le pasteur pour ses troupeaux. L'Homme possède le langage, insiste Sloterdijk, justement parce qu'il est le gardien des autres êtres vivants. Le difficile projet de gardiennage du monde « *constitue le grand impensé face auquel l'humanisme a détourné les yeux* », écrit Sloterdijk, dans un raccourci rapide de l'histoire de l'humanisme occidental.

Le philosophe fonde son humanisme anthropo-technologique de l'appivoisement sur une analogie pastorale qu'il emprunte à Platon. Sloterdijk a même radicalisé la pensée platonicienne en évoquant, avec des accents tantôt nietzschéens tantôt heideggériens, la place que fait Platon au pouvoir (éclairé) du roi-philosophe dans la cité, au maître de l'art pastoral, et à l'éducation des guerriers : on ne s'étonnera donc pas que les adversaires de Sloterdijk aient pensé qu'il n'était au fond qu'un partisan de l'idéologie de puissance et de contrôle. Ses détracteurs se sont cependant gardés de mentionner le fait que le concept de « parc » n'a pas été forgé par Sloterdijk mais par Platon lui-même qui y recourt même largement dans les « dialogues » de son traité de *Politique*. Certains n'ont finalement retenu du discours du philosophe de Karlsruhe sur « les règles permettant la gestion du parc humain » que sa métaphore du parc zoologique, laquelle évoque trop explicitement, selon eux, l'idée d'une mise en « jardin zoologique » de l'humanité dans le but assez évident, disent-ils, de pouvoir la soumettre plus aisément au dressage, à la sélection des êtres et à l'amélioration de l'espèce. Or c'est d'appivoisement et de gardiennage dont parlait Sloterdijk ; c'est la responsabilité de l'homme, « gardien de l'Être », à l'égard du monde vivant, qu'évoquait Sloterdijk à la suite de Platon et de Heidegger.

La vision platonicienne de l'Homme jardinier du monde faisait « vieux jeu » avec ses airs bucoliques, Sloterdijk aurait dû s'en douter, et ne pouvait que difficilement servir à fonder un nouvel humanisme ajusté à l'univers biotechnologique du XXI^e siècle. Dans *Règles pour le parc humain* (1999) et dans *La domestication de l'être* (2000), Sloterdijk répond à Heidegger en réinterprétant quelques-uns de ses concepts, entre autres celui de « clairière de l'être », que Sloterdijk repense en affirmant que l'homme est apparu dans la « clairière de la technicité ». La technologie l'a constituée comme homme ; elle peut aussi le détruire, dans une apocalypse dévastatrice. Sloterdijk écrit :

« Contrairement à Heidegger, nous estimons possible de nous interroger sur le motif de la capacité humaine d'apocalypse. Nous devons mener l'exploration de l'être humain de telle sorte que l'on comprend qu'il est sorti de la clairière et comment il est devenu sensible à la 'vérité'. La clairière que le premier homme a vue lorsqu'il a levé la tête est la même que celle où se sont abattus les éclairs d'Hiroshima et de Nagasaki ; c'est cette même clairière dans laquelle, dans la nuit des temps, l'homme a cessé d'être un animal dans son environnement et dans laquelle on entend à présent le bêlement des animaux fabriqués par l'homme » (2000 : 34).

Dolly, les animaux clonés, Sloterdijk les situe dans la continuité avec Hiroshima et Nagasaki : cette clairière de l'être dans laquelle l'homme est advenu peut aussi devenir, laisse entendre Sloterdijk, le lieu de sa disparition.

Certains critiques ont vu dans les propos, parfois obscurs, de Sloterdijk, une défense du pouvoir des biotechnologies, un appui au remodelage génétique de l'espèce, une promotion de la planification des caractéristiques humaines, et un soutien à la sélection prénatale des individus. Sa pensée n'est pas, il est vrai, entièrement à l'abri de certaines dérives : ne laisse-t-il pas, par exemple, entendre que la technosphère pourrait remplacer les mécanismes de la sélection naturelle ? N'évoque-t-il pas la possibilité d'un combat entre les éleveurs du petit homme et les éleveurs du grand homme ? Pour comprendre la pensée de Sloterdijk, il faut se rappeler que le philosophe pose, d'abord et avant tout, des questions et qu'il ne présente jamais un catalogue de recommandations. Le philosophe français Yves Michaud, un fin connaisseur de la pensée de son collègue allemand, reconnaît à Sloterdijk le courage d'avoir posé, clairement, les bonnes questions et de s'être interrogé, du dedans même de l'humanisme, sur le statut des biotechnologies. Michaud écrit :

« Ces questions non seulement se posent déjà mais elles reçoivent aussi déjà des réponses de facto tous les jours. (...) L'homme est un être qui agit sur lui-même et sur l'espèce (...) pour être plus sain, plus beau, plus fort, plus performant, plus séduisant (...), pour avoir une descendance parfaite » (2002 : 33-34)

La réflexion de Sloterdijk témoigne, de manière exemplaire, du fait que le concept de vie constitue vraiment le dernier château-fort qui résiste à l'émergence d'un nouvel humanisme. Le philosophe allemand dit se réjouir de ce que la génétique a permis de produire une authentique cartographie du génome, la première dont l'humanité ait jamais disposé ; il sait cependant que les cartes, mêmes les meilleures, ne sont jamais le territoire qu'elles représentent et dont elles tracent les contours. La nouvelle carte que le décryptage du génome humain a dessinée de l'*Homo Sapiens sapiens* met en évidence le fait que l'homme récapitule à travers ses gènes toute l'histoire de la vie, ramenant ainsi, d'une certaine manière, la vie humaine, en plus achevée, à celle de l'animal, et validant en quelque sorte le vieux projet humaniste de la domestication. À travers le concept d'appropriation, Sloterdijk propose une autre lecture du processus d'humanisation et nous met sur une piste nouvelle, celle d'un humanisme biotechnologique, dans lequel l'outil constitue le moyen de séparation entre l'animalité et l'humanité, et d'un humanisme qui fait aussi une place à l'homme en tant qu'il est capable de produire du langage tout autant qu'il produit des outils. Techniques et langage ont fait que l'homme est l'homme ; l'avenir de l'homme ne sera que si l'humanité continue à prendre au sérieux ces deux versants qui définissent l'homme.

Sloterdijk dénonce les valeurs et les normes mises de l'avant par l'humanisme classique parce qu'elles sont devenues imprécises, inadaptées, inopérantes, dans l'univers biotechnologique d'aujourd'hui. L'humanisme anthropotechnologique dont il dessine, de manière encore imprécise, les contours, conduit Sloterdijk à chercher du côté de la génétique et des biotechnologies un ancrage qui fournira, espère-t-il, aux sociétés contemporaines des référents et des repères solides qui les empêcheront de dériver, au gré des avancées de la génétique. C'est en réalité dans la révolution géo-protéomique d'aujourd'hui que Sloterdijk a cru important de jeter l'ancre pour fonder son humanisme :

il s'agit d'un humanisme à l'accent quelque peu post-moderne qui cherche dans la génétique des « *butées qui viendraient arrêter le mouvement ou le fixer* » (Corin, 1996 : 255).

Sloterdijk a lancé, sans doute sans l'avoir voulu, un débat dans les milieux intellectuels de l'Allemagne. La querelle qu'il a provoquée dans son pays et plus largement en Europe n'a été, en réalité, qu'un non-événement, un faux départ pour des discussions qui n'ont pas vraiment eu lieu, les interventions importantes de Jürgen Habermas ne s'adressant que de biais aux positions de Sloterdijk. Le projet de dressage de l'être humain que l'on a prêté à tort, me semble-t-il, à Sloterdijk n'aurait visé qu'un seul but : réinstaurer l'état antérieur d'automatismes enracinés dans la végétalité et dans l'animalité, et fantasmés comme ayant constitué un jour l'essence de l'humanité. Or, c'est justement à ces déterminismes, qu'ils viennent de la nature, des gènes ou d'ailleurs, que le philosophe Peter Sloterdijk s'est opposé, à travers l'idée d'appriovisoement et de gardiennage ; il l'a fait en essayant de réconcilier la transcendance de l'être humain, défini à travers le langage, et la puissance des biotechnologies, des outils, des machines, des artefacts et des prothèses, autant d'objets que l'homme fabrique tout en sachant qu'ils peuvent aussi, comme dans des effets de miroir et de balancier, le remodeler à leur propre image.

Le vrai débat autour des fondements d'une géno-éthique qui prend au sérieux le nouveau savoir génétique et la puissance des biotechnologies n'a pas encore vraiment eu lieu, ni en Europe ni en Amérique ni non plus ailleurs dans le monde. L'Allemagne est sans doute encore le pays où le débat est le plus avancé, grâce à Peter Sloterdijk et à Jürgen Habermas.

La controverse suscitée par le discours sur le *Parc humain* s'est déroulée, dans la presse allemande, sur le mode de la régression, dans une caricature des positions de Sloterdijk qui ont été interprétées comme des arguments pro-eugénistes, comme une promotion des manipulations génétiques et du droit des généticiens à améliorer la condition biologique de l'être humain. Apeurés par les concepts de *Zahmung*, de *Züchtung* et de *Selektion*, les adversaires de Sloterdijk n'ont pas vu que sa triade clairière/gardiennage/*Sorge* permettait à Sloterdijk de proposer une réponse originale, inspirée de la tradition philosophique allant de Platon à Nietzsche, à la *Lettre sur l'humanisme* de Heidegger. Les détracteurs de Sloterdijk n'ont pas compris que son intention visait à dégager les éléments clés d'un projet anthropo-politique ancré dans une réflexion sur le statut des biotechnologies. Sloterdijk écrit :

« *Plus qu'aucune autre civilisation auparavant, la nôtre s'est mise à déplacer les bornes frontières. La naissance devient planifiable, on peut ajourner la mort dans certaines limites, le corps devient opérable dans une dimension jusqu'ici inimaginable, la sexualité et la reproduction sont dissociées, les sentiments sont tempérés par la pharmacologie, les situations psychiques sont formées par des techniques esthétiques et chimiques...* » (2003 : 128).

Face à l'extraordinaire puissance de remodelage des êtres vivants par les bio-technologies, Sloterdijk a rappelé qu'on n'a plus le droit de jouer à l'autruche ou de proposer des réponses toutes faites appartenant à un âge technologique dépassé. Le débat allemand, fut-

il avorté, a de fait sensibilisé le grand public à l'entrée en scène des technologies génétiques qui offrent, en alliance avec l'informatique, des possibilités inédites de modification des génomes, y compris du génome humain. Les mass-médias ont hélas transformé ce débat en un spectacle qui a pris, par moments, l'allure d'un règlement de compte entre deux écoles de pensée, celle de Sloterdijk qui voit dans la biotechnologie de l'ère post-Dolly des « anthropotechniques » intégrables à notre humanisme et celle de Habermas qui affirme le caractère intangible, sauf dans le cas de maladies bien identifiées, de tout ce qui touche aux génomes. On aurait pu s'attendre à ce que la participation de Jürgen Habermas aux discussions ne relance le vrai débat autour des fondements d'une géoéthique capable de prendre au sérieux le nouveau savoir génétique et les biotechnologies. Il n'en a rien été.

Habermas, celui que Sloterdijk appelle « le théologien civil allemand en habit de philosophe » (2003 : 77), a refusé le débat, contredisant sa propre pensée qui est largement centrée sur une théorie du dialogue et sur l'éthique de la discussion. Selon Sloterdijk, le consensus tel que le conçoit Habermas repose plus sur la soumission des interlocuteurs à la pensée hégémonique du maître de Francfort qu'à un véritable débat d'idées. C'est à cette suprématie de Habermas sur la vie intellectuelle allemande que Sloterdijk n'a cessé de s'opposer depuis qu'il s'est dissocié, avec sa *Critique de la raison cynique* (1983), des thèses centrales de la sociologie critique défendues par l'École de Frankfurt.⁴⁰

Dans son livre : *L'avenir de la nature humaine* (2002), le philosophe Jürgen Habermas fait directement porter sa réflexion, tout comme Sloterdijk, sur les défis mêmes que les possibilités d'intervention sur le génome humain et les nouvelles biotechnologies posent à nos conceptions traditionnelles de la liberté et de la responsabilité. Il rappelle que les êtres humains peuvent aujourd'hui être manipulés, transformés et reprogrammés ; que les enfants peuvent être modelés, sur le plan génétique, de manière à correspondre aux désirs d'une autre personne ; que les frontières dressées entre les personnes et les choses sont en train de s'affaïsser. Si l'on peut admettre, dit-il, l'eugénisme thérapeutique qui vise à empêcher, par exemple, l'apparition de certaines maladies génétiques graves, ne faut-il pas rejeter l'eugénisme libéral qui vise à intervenir directement sur le génome d'un individu pour le faire correspondre aux projets d'une autre personne ? Si certaines personnes détiennent le droit de « fabriquer » d'autres personnes, ne risque-t-on pas de miner les bases mêmes de la vie de nos sociétés qui sont faites des actions de sujets libres et égaux en dignité ? Quelles limites faut-il fixer, se demande Habermas, aux interventions portant sur les génomes ? Ce sont là quelques-unes des questions auxquelles Jürgen Habermas s'est efforcé de répondre dans *L'avenir de la nature humaine*, un ouvrage dont la thèse principale s'oppose largement à celle défendue par Sloterdijk.

⁴⁰ Au sujet de la théorie critique dont Habermas est le plus célèbre représentant, Sloterdijk écrit dans *Ni le soleil ni la mort* : « De la fameuse École de Francfort qui, depuis le vivant d'Adorno et jusqu'à la *Critique de la raison cynique*, a aussi été mon école et mon principal système de références, il ne reste plus qu'une clique destinée à exercer le pouvoir sur les mentalités, et quelques cénacles universitaires » (2003 : 72). Pour Sloterdijk, Habermas est le grand-prêtre qui règne, depuis plus de 30 ans, sur la vie intellectuelle allemande, en imposant ses points de vue personnels et en refusant les débats.

Les positions de Habermas sont formulées à partir de sa théorie de l'agir communicationnel dans laquelle le philosophe met de l'avant la capacité de la raison à parvenir, à travers des débats publics, à créer un accord entre les sujets en vue d'une action commune. L'éthique de la discussion fonde, chez Habermas, la démocratie elle-même dans la mesure où elle permet aux citoyens de s'accorder librement sur le choix des normes qui doivent s'imposer dans l'espace de la cité. Ce sont les notions de responsabilité et de liberté qui sont niées, soutient Habermas, quand des individus, éventuellement des parents, enlèvent le droit à l'enfant dont on aura reconfiguré le génome de mener une vie qui lui appartient en propre. « *Les interventions visant une amélioration génétique n'empiètent, écrit Habermas, sur la liberté éthique que dans la mesure où elles soumettent la personne concernée aux intentions fixées par un tiers* ». (2002 : 96). C'est l'autonomie même de la personne que l'eugénisme libéral vient nier, selon Habermas : « *Personne ne doit dépendre de quelqu'un d'autre de manière irréversible. Or, la programmation génétique fait naître une relation à plus d'un égard asymétrique – un paternalisme d'un genre spécifique* » (2002 : 97). La dépendance généalogique des enfants à l'égard de leurs parents est ici transformée en une dépendance génétique qui annule, au départ même et sans le moindre consentement, toute possibilité pour l'enfant d'advenir comme un sujet entièrement libre.

La dramatisation d'un Hiroshima génétique fait moins peur à Habermas que le tranquille eugénisme améliorateur, celui que les tests génétiques et le génie génétique rendent aujourd'hui possible. Ce qui gêne Habermas dans la programmation génétique, c'est le fait qu'il ne peut plus exister « *une relation symétrique entre le programmeur et le produit* » et qu'une dépendance irréversible est créée entre deux sujets libres. « *Dans l'avenir biopolitique dont les eugénistes libéraux nous dressent le tableau, écrit Habermas, cet ensemble relationnel horizontal serait supplanté par un ensemble de relations intergénérationnelles qui, tant du point de vue de l'action que de celui de la communication, s'instaurerait verticalement à travers la modification intentionnelle du génome de ceux à naître* » (2000 : 99). La réciprocité entre les générations risque alors de faire défaut ; toute tentative sociale de réparation, voire d'acceptation, du pouvoir de parents qui fixent le destin génétique de leurs enfants, en dehors de raisons thérapeutiques contraignantes, ne peut qu'aboutir à l'échec et absolutiser le pouvoir de la génération des parents.

Selon Habermas, les pratiques d'eugénisme libéral « *ne peuvent pas, dans le cadre d'une société pluraliste démocratiquement constituée qui accorde à chaque citoyen un droit égal à mener une vie autonome, être 'normalisées' de manière légitime pour la simple raison que la sélection de dispositions désirées ne peut pas a priori être découplée de ce que l'on préjuge de certains projets de vie* » (2000 : 101). Quels parents peuvent être certains que l'enfant à naître fera siennes leurs préférences génétiques ? Et même dans l'hypothèse où l'enfant arrive à s'identifier aux préférences de ses parents, pourra-t-il ne pas leur reprocher, un jour, d'avoir voulu lui donner des dispositions pour la musique plutôt que pour le sport, pour les mathématiques plutôt que pour la littérature ? L'enfant sera-t-il capable de se penser comme l'auteur sans partage de sa propre biographie ? C'est au nom du droit de chaque personne à exister en tant que sujet libre et égal aux autres que Habermas s'oppose à toute forme d'eugénisme libéral, à tout travail sur le génome hormis dans les cas où un tel travail est rendu nécessaire pour des raisons thérapeutiques graves.

L'intervention génétique entreprise dans l'intention de corriger, par exemple, la transmission d'un défaut génétique des parents à l'enfant apparaît, aux yeux de Habermas, comme parfaitement légitime à cause du bénéfice escompté et de l'accord présumé de l'enfant à naître. Il faudrait cependant, insiste Habermas, que le législateur dresse la liste des interventions autorisées, en soupesant le pour et le contre pour chacune des maladies à composante génétique, et qu'il balise les pratiques médicales d'une manière stricte de manière à ce que l'eugénisme réparateur ne se transforme pas en un eugénisme libéral qui visera à produire l'enfant parfait dont rêvent les parents.

Habermas interroge les biotechnologies du point de vue de leur impact potentiel sur les personnes considérées comme des sujets libres ; Sloterdijk s'est plutôt situé au niveau de l'espèce et de la longue histoire évolutive de l'humanité. La pensée d'Habermas est certainement plus claire que celle de Sloterdijk qui est davantage hésitante ; les deux philosophes arrivent, l'un et l'autre, à mettre en évidence un fondement philosophique et moral à partir duquel peut se penser un usage juste des biotechnologies. Le débat a été amorcé en Allemagne mais il est loin d'être fini. Ce débat n'a pas encore vraiment eu lieu chez nous, bien que le champ québécois de la géno-éthique soit fortement diversifié et que de nombreux penseurs le travaillent en s'appuyant sur des approches conceptuelles fortement contrastées. Il est temps que le débat démarre.

Habermas interroge les biotechnologies sur l'horizon d'une philosophie morale qui emprunte, en réalité, beaucoup plus à la théorie rationaliste de l'action qu'à la théorie sociale critique. Interdictions, prescriptions et normes sont envisagées, dans son approche, du strict point de vue des limitations potentielles de la liberté pour les personnes, notamment dans le cas d'enfants chez qui le génome est modifié par les parents selon leur propre désir. Sloterdijk a situé, pour sa part, ses réflexions sur le plan de la longue durée évolutive de l'espèce et dans un questionnement anthropo-politique qui prend au sérieux la technologie et le langage en tant que lieux de définition de l'être humain.

Les deux philosophes ont proposé un cadre philosophique et moral pour penser l'usage juste des biotechnologies. Habermas l'a fait en réaffirmant le principe de l'autonomie qui doit présider aux relations entre des sujets libres et égaux. Sloterdijk a organisé sa réflexion sur l'être humain autour des notions de clairière, de soin et de gardiennage, poursuivant la tradition de pensée qui va de Platon à Heidegger. La question de l'avenir de l'espèce humaine est transformée par Sloterdijk en une question anthropo-politique ; chez Habermas, cette question est ramenée à une interrogation sur les conditions permettant l'émergence des libertés individuelles. La réflexion de Jürgen Habermas manifeste une forte myopie à l'égard de ce que nous ont appris, depuis un siècle, les recherches paléontologiques et anthropologiques au sujet de cet espace anthropotechnique au sein duquel l'être humain s'est constitué en tant qu'un être de langage. C'est à cet être de parole que Platon et Heidegger ont confié le soin (Sorge), le gardiennage, de toutes les formes de vie. Sloterdijk n'a fait que reprendre leur idée.

Pourquoi parler de post-humanité ?

À quoi pourrait bien ressembler une société d'hommes qui serait 'post-humaine' ? Que serait une civilisation que la science aurait construite sans le secours de la conscience ? Que restera-t-il de la « nature humaine » une fois que le génie génétique aura remodelé l'être humain ? Ces questions sont trop sérieuses pour être traitées avec désinvolture et ambiguïté comme l'a fait Francis Fukuyama. Le livre de Fukuyama : *La fin de l'homme* (2002) s'achève en réalité comme un cauchemar, l'auteur reculant, effrayé, devant l'homme post-humain dont il a pourtant annoncé, et souhaité, l'avènement tout au long de son ouvrage. Le monde post-humain, écrit l'essayiste américain :

« pourrait être un monde où toute notion d'humanité partagée' aurait disparu, parce que nous aurions mêlé des gènes humains avec ceux de tant d'autres espèces que nous ne saurions plus clairement ce qu'est un être humain. Ce pourrait être encore un monde où l'individu moyen vivrait correctement dans son deuxième siècle, installé dans une maison de retraite pour attendre une mort qui recule indéfiniment. Ce pourrait être enfin un genre de tyrannie douce comme celle du Meilleur des mondes, où tous sont heureux et en bonne santé, mais où tous ont oublié ce que veulent dire l'espoir, la crainte et la lutte » (2002 : 320).

La puissance des biotechnologies pourrait nous faire entrer, soutient Fukuyama, dans l'âge de la 'post-humanité', un âge que beaucoup s'apprêteraient, selon lui, à accueillir avec empressement, comme s'il rendait enfin possible l'élargissement de la liberté humaine. Plus de liberté pour les parents de faire naître le type d'enfant dont ils rêvent ; plus de liberté pour les chercheurs désormais désenchaînés d'entraves morales appartenant à un autre âge ; et plus de liberté pour les entrepreneurs capables de produire, grâce aux biotechnologies, plus de santé, plus de richesse et plus de biens, pour un plus grand nombre de personnes, et plus de liberté pour nos sociétés démocratiques. Fukuyama se rappelle soudainement qu'il est politologue et non un biologiste : « *La liberté véritable signifie, écrit-il, la liberté, pour les communautés politiques, de protéger les valeurs qui leur sont les plus chères ; et c'est cette liberté-là qu'il faut exercer à l'égard de la révolution biologique d'aujourd'hui* » (2002 : 320). Au terme de son long plaidoyer en faveur des biotechnologies, Fukuyama prend soudainement peur face à l'irréparable qui pourrait arriver à la « nature humaine », à nos sociétés et à la liberté de l'homme, qu'il lui apparaît essentiel de sauvegarder face au pouvoir des biotechnologies.

Fukuyama cherche une issue de secours dans une démocratisation des débats qui doivent se faire autour des pouvoirs des biotechnologies. Il se tourne alors vers les parlements et les citoyens des démocraties libérales pour qu'ils décident des limites qui seront imposées à la science, pour qu'ils fixent des balises et qu'ils énoncent des interdictions. « *C'est la communauté politique démocratiquement constituée, écrit-il, agissant principalement par ses représentants élus, (...) qui a l'autorité pour contrôler le rythme et les objectifs du développement technique* » (2002 : 274). Trop peu, trop tard.

Jean-Claude Guillebaud, un essayiste français, s'inquiète bien davantage que le politologue américain face à ce qui pourrait arriver à l'humanité. Il écrit dans *Le principe d'humanité* :

« *Récuser l'humanisme ? Déconstruire l'homme ? Autant de projets plusieurs fois agités dans le passé, mais qui prennent désormais consistance. Congédier l'humain ? Soit, nous dit-on aujourd'hui, passons donc au laboratoire ! Adieu grimoires subversifs du XIX^e siècle ! Adieu postures littéraires et provocations ! Adieu désenchantement fin de siècle qui n'engageait à rien ! Si la pensée moderne tire aujourd'hui sur l'humanité de l'homme, c'est à balles réelles. Ce possible désastre, on conviendra qu'il est urgent d'y mieux réfléchir* » (2001 : 407).

L'image du « crépuscule de l'humanité » se retrouve bien plus souvent dans les écrits des penseurs européens, comme c'est le cas chez Jean-Claude Guillebaud, que chez leurs collègues américains qui sont généralement beaucoup plus optimistes, surtout lorsqu'il est question des capacités techniques de la science ou d'intérêts commerciaux. La communauté scientifique américaine a cependant été la première, il est bon de le rappeler, à réagir face aux dangers des biotechnologies : à la conférence d'Asilomar, en 1975 déjà, les spécialistes du génie génétique s'étaient mis d'accord pour imposer un moratoire sur la recombinaison de l'ADN ; l'année suivante, les National Institutes of Health (NIH) ont édicté des normes pour guider toute recherche portant sur l'ADN recombiné, exigeant le confinement strict du matériel transgénique aux seuls laboratoires. Cela n'a pas empêché de voir apparaître, une quinzaine d'années plus tard, des plantes génétiquement modifiées (le maïs Bt, la tomate Flavr-Savr et le soja Roundup) qui se sont rapidement retrouvées dans les champs des fermiers, bien loin des laboratoires.

Le principe de précaution énoncé par le NIH a dû céder devant le lobbying et la puissance commerciale de la bioindustrie. Les biotechnologies ont été accueillies avec d'autant plus d'enthousiasme par les milieux scientifiques et industriels nord-américains qu'elles permettaient aux États-Unis (et au Canada) de s'imposer mondialement en recherche pharmaceutique, médicale, agronomique et alimentaire, et de dominer les marchés internationaux. C'est à cet emballement non-critique en faveur des biotechnologies qu'a voulu répondre le livre-choc de Jeremy Rifkin : *Le siècle biotech* (1998), un livre que plusieurs ont qualifié de pamphlet ou de livret de propagande. Dans cet ouvrage écrit à l'emporte-pièce, Rifkin dénonce les fausses promesses des promoteurs de la révolution biotechnologique. Une telle critique avait tardé à se faire entendre aux États-Unis.

En Europe, le débat autour des biotechnologies qui ne concernait encore, dans les années 1980, que les seuls experts n'a vraiment démarré qu'au milieu de la décennie 1990, suite à l'opposition hautement médiatisée de *Greenpeace* au déchargement de bateaux remplis de soja transgénique d'origine américaine. L'Europe sortait alors de la crise de la vache folle et le soja transgénique venait réactiver les peurs vis-à-vis le contenu mal connu de ce soja qui était destiné à être consommé par des humains et des animaux. Les personnes soucieuses de l'environnement, de la bio-diversité et de la sécurité alimentaire ne voulaient pas qu'on leur impose, au nom de ce qu'on appelait le progrès, des semences, des aliments et des technologies dont l'innocuité n'avait pas été prouvée. Les populations

européennes n'acceptaient plus de se fier aveuglément aux arguments d'autorité des experts.

Des philosophes comme Jacques Dufresne et Daniel Jacques ont contribué, au Québec, à élever le débat en l'articulant à la définition même de l'homme. Peut-être Francis Fukuyama, Jean-Claude Guillebaud, Peter Sloterdijk, Jürgen Habermas et d'autres avaient-ils aussi en tête l'image du cyborg, cet hybride de l'humain et de la machine, qu'a évoqué de manière puissante Jacques Dufresne, directeur de l'Agora, dans un ouvrage stimulant qu'il a intitulé *Après l'homme – le cyborg ?* (1999). Il démontre dans ce livre que l'imaginaire occidental est en voie de se structurer autour d'une chimère, mi-objet et mi-vivant. Daniel Jacques, philosophe et directeur de la revue *Argument*, a lui aussi rédigé un remarquable essai sur ce qu'il appelle « le devoir d'humanité ». Il dit ne pas être sûr que l'idée somme toute assez floue de nature puisse encore servir de fondement pour construire un nouvel humanisme ; il se demande même si la référence à l'humanisme ne doit pas être remplacée par l'idée de communauté des vivants. D. Jacques écrit :

« Notre situation est rendue incertaine par le fait que nous avons à choisir quel usage nous désirons faire de toute cette puissance octroyée par la technique moderne au moment même où l'idée que nous nous faisons de nous-mêmes devient la plus incertaine sous l'influence notamment de la science » (2002 : 11).

Les points de vue des philosophes Jacques Dufresne et de Daniel Jacques dominant, de très haut, les débats qui se font chez nous autour des biotechnologies, débats qui s'enlisent hélas dans des considérations tantôt prisonnières de la géno-éthique tantôt entièrement déviés en direction des impératifs de la bioindustrie.

Ces débats sont loin d'être finis, que ce soit en Allemagne, en France, aux États-Unis ou chez nous. Il faut seulement espérer qu'ils se maintiendront au niveau où l'ont placés des philosophes comme Peter Sloterdijk, Jacques Dufresne et Daniel Jacques qui se préoccupent, avant tout, de redéfinir l'homme dans le contexte de la révolution biotechnologique que nous vivons.

Le devoir de responsabilité

Qu'en sera-t-il du vivant, et de l'homme, dans dix mille ans, dans cent mille, ou même dans mille ans ? Il est impossible d'anticiper ce lointain futur, autrement qu'à travers des hypothèses. Les uns diront que les règles de l'évolution biologique qui ont prévalu jusqu'ici continueront, pour toujours, à s'imposer, que de nouvelles espèces naîtront nécessairement ; d'autres soutiendront que l'histoire évolutive des vivants s'est achevée avec l'apparition de l'homme, véritable archive et résumé de toutes les formes de vie ; d'autres enfin évoqueront le spectre de la destruction possible de l'humanité, la fin de l'histoire, dans une eschatologie, peut-être prochaine, qui effacera toute vie de la terre. Cataclysme cosmique, impasse du processus évolutif, auto-destruction de l'humanité, répétition du même dans une continuation de l'histoire de la vie, tous les scénarios – et il en existe de très fantaisistes – ont été proposés.

En réalité, ce lointain futur ne peut être anticipé. L'avenir engage notre responsabilité et il se présente, à ce titre, comme plus ouvert que jamais, plein de spectaculaires possibilités, à cause précisément de notre capacité de plus en plus grande à agir sur le cours même de l'histoire évolutive. Responsabilité, incertitude et précarité sont inséparables quand on évoque l'avenir des vivants : rien ne garantit en effet l'avenir de l'espèce humaine qui a failli disparaître, il y a quelque cinquante mille ans⁴¹ ; l'évolution n'est elle-même qu'un vaste cimetière où sont ensevelies des dizaines de milliers d'espèces à jamais anéanties par de plus puissantes qu'elles ou par des catastrophes cosmiques.⁴² La meilleure voie susceptible d'assurer notre futur se trouve, sans doute, du côté du « soin » que nous devons prendre à l'égard de la précarité de toutes les formes de vie, de la fragilité même de notre espèce, plastique et modelable il est vrai, mais aussi destructible et peut-être éphémère, comme le sont toutes les espèces. L'humanité d'aujourd'hui a développé un savoir et des capacités techniques qui engagent désormais sa responsabilité à l'égard de l'homme mais aussi de toutes les espèces vivantes, sans qu'il faille attendre de geste salvateur d'une quelconque divinité ou de la nature.

La révolution biotechnologique qui accompagne la génomique et la protéomique (une révolution aussi importante - et peut-être plus encore - que ne le fut l'invention de l'agriculture) a relancé la réflexion des philosophes, des biologistes et des spécialistes des sciences humaines sur des voies inédites. Les formidables avancées de la biologie et de la technologie reposent en effet, autrement que dans le passé, la question de la limite et de la transgression, dans l'action transformatrice, quasi-créatrice, de l'homme à l'égard de la vie. L'humanité ne pourra assumer, me semble-t-il, sa responsabilité à l'égard d'elle-même et de tous les vivants que si elle invente un humanisme nouveau, ajusté à la puissance de nos biotechnologies, porté par le devoir de solidarité avec les vivants et appuyé sur une éthique qui prend au sérieux les notions d'interdit et de transgression. L'humanisme moderne issu de la révolution scientifique qui s'est faite avec Galilée, Newton et d'autres, autour des « sciences de la matière », apparaît désormais impuissant, inefficace, totalement dépassé face aux défis que nous posent « les sciences de la vie », la géno-protéomique, le génie génétique et les biotechnologies. Le concept de vie se présente en effet comme le dernier château-fort de l'humanisme occidental moderne, de cet humanisme nourri de philosophie, d'arts et de littérature, et fondé sur une interprétation mathématique de l'univers physique dont les régularités s'imposent à l'homme, quoiqu'il fasse, à travers le retour des saisons et le cycle du jour et de la nuit.

Notre responsabilité à l'égard de la vie ne pourra sans doute s'exercer, dans l'avenir, qu'à deux conditions : d'une part, l'humanité devra assumer, au cœur d'une civilisation

⁴¹ Les résultats des études de génétique des populations laissent penser que l'espèce humaine a été réduite, il y a 60 000 ou 50 000 ans, à quelques dizaines de milliers d'individus ; la faible variation au sein du génome humain pourrait en effet s'expliquer par le fait que les humains sont les descendants d'un nombre assez limité d'ancêtres (Coppens et Picq, 2001).

⁴² La dernière grande extinction d'espèces vivantes s'est produite, il y a environ 60 millions d'années, avec la disparition des dinosaures et d'une grande partie des espèces marines. Les spécialistes de l'évolution ne savent pas très bien à quoi il faut attribuer cette catastrophe, à un météorite qui aurait brutalement changé les conditions de vie sur terre, à une guerre entre les espèces, à une réorientation de l'évolution ou à autre chose. La question restera sans doute encore longtemps sans réponse définitive.

devenue de plus en plus bio-technique, un rapport critique vis-à-vis son savoir et ses pouvoirs sur la vie ; d'autre part, elle devra formuler un nouvel humanisme organisé autour de la notion même de vie plutôt que de celle de matière, un humanisme ancré dans les sciences de la vie plus, ou tout autant, que dans celles de la matière, un humanisme qui devra se diffuser dans l'ensemble de la société, chez les scientifiques et chez les spécialistes des sciences dites humaines. Ce nouvel humanisme n'aidera l'homme à prendre « soin » de la vie que s'il s'ouvre à la reconnaissance de la pluralité des formes de vie en même temps qu'à la diversité culturelle du monde humain, des langues, des religions, des philosophies. Il ne suffira pas de respecter la diversité du vivant et des cultures, il faudra aussi les faire fructifier, dans une responsabilité conçue comme un gardiennage, comme un « soin ».

Sa responsabilité à l'égard de la vie, l'homme ne pourra l'exercer qu'en solidarité avec tous les êtres vivants dont il est, plus qu'il ne l'a sans doute jamais soupçonné, un proche parent. Cette responsabilité inclut aussi le respect de la bio-diversité telle que celle-ci s'exprime dans les multiples écosystèmes qui se retrouvent à la surface de la terre. La solidarité entre l'homme et le vivant permettra peut-être de dépasser le conflit, qui a déjà surgi, entre les défenseurs d'un écologisme parfois utopique et les promoteurs du pouvoir des biotechnologies. Culture bio-scientifique et pensée pluraliste seront sans doute, dans l'avenir, les principaux antidotes qui protégeront l'humanité contre tous les réductionnismes, ceux qui banalisent la vie en la ramenant à des programmes génétiques mais aussi ceux qui la sacralisent au point de la rendre intouchable, non-transformable.

A la dernière page de *L'homme nu*, Claude Lévi-Strauss jette un dernier regard nostalgique en direction de l'homme qu'il a essayé d'appréhender tout au long des quatre volumineux ouvrages (quelque 2500 pages) consacrés à l'étude des mythes des Indiens d'Amérique. Il écrit :

« Entre l'être et le non-être, il n'appartient pas à l'homme de choisir. Un effort mental consubstantiel à son histoire, et qui ne cessera qu'avec son effacement de la scène de l'univers, lui impose d'assumer les deux évidences contradictoires dont le heurt met sa pensée en branle et, pour neutraliser leur opposition, engendre une série illimitée d'autres distinctions binaires » (1971 : 621).

L'anthropologue laisse entendre que l'homme n'arrivera jamais à se défaire de cette tension entre l'être et le non-être, une tension fondamentale qui se répercute dans mille autres distinctions binaires qui rejoignent l'homme au cœur de sa vie. Comme tous les peuples, les Indiens d'Amérique ont inventé des mythes pour réduire l'écart entre l'être et le non-être, cherchant sur la voie de l'imaginaire et du rêve à faire sens de la condition humaine. L'humanité est encore confrontée à ce même défi, beaucoup plus d'ailleurs aujourd'hui qu'elle l'était hier : la différence est que la réponse attendue ne se plus se situer exclusivement dans l'espace du rêve, de l'imaginaire et des mythes, et qu'une réponse doit être donnée dans l'épaisseur de la réalité elle-même, en prenant au sérieux et en balisant les extraordinaires possibilités du génie génétique de remodeler les organismes vivants. La question de l'être et du non-être est désormais posée en termes philosophiques et éthiques.

RÉSUMÉ/ABSTRACT : « Quel humanisme pour un âge post-génomique ? »

Contre le « généticisme » qui tend à ramener la complexité des êtres vivants, y compris de l'humain, à un programme inscrit dans les gènes, l'anthropologie met en évidence l'intrication de l'histoire biologique et sociale des humains, dans une prise en compte du travail du temps, de l'environnement et de la culture. Face aux bio-technologies désormais en mesure de retravailler la Nature et de remodeler les espèces vivantes, je montrerai qu'il ne reste aux humains que le devoir de responsabilité à l'égard de la vie et l'obligation de solidarité avec toutes les espèces vivantes. L'humanisme à inventer devra être, dans ce contexte, un humanisme qui fait une place, en son cœur même, à la révolution de la biologie et aux biotechnologies tout en réinscrivant l'humanité dans la longue histoire évolutive des vivants qu'elle achève en quelque sorte.

RÉFÉRENCES

- Assheuer, T., 1999, Das Zarathustra-Projekt, *Die Zeit*. (2 septembre 1999).
- Atlan, H., 1999, *Les étincelles du hasard*. Tome 1, Connaissance spermatique, Paris : Seuil.
- Atlan, H., 1995, « ADN : programme ou données : ou, le génétique n'est pas dans le gène », *Bulletin de la Société européenne de philosophie de la médecine*. 3 ; 3, numéro spécial : CD-Rom, 1.01. a.
- Bibeau, G. 2004, *Le Québec transgénique. Science, marché, nation*, Montréal : Boréal
- Coppens, Y. et P. Picq, directeurs, 2001, *Aux origines de l'humanité*. Paris : Fayard.
- Dufresne, J., 1999, *Après l'homme – le cyborg ?* Ste-Foy : MultiMondes
- Ehrlich, P. R., 2000, *Human Natures: Genes, Cultures, and the Human Prospect*. Washington, Dc: Island Press
- Fukuyama, F., 2002, *La fin de l'homme. Les conséquences de la révolution biotechnologique*, Paris : La Table Ronde (traduction de : *Our Posthuman Future*, New York : Farrar, Straus et Giroux, 2002).
- Guillebaud, J.-C. 2001, *Le principe d'humanité*. Paris : Seuil.
- Habermas, J., 2002, *L'Avenir de la nature humaine. Vers un eugénisme libéral*. Paris : Gallimard.

- Heidegger, M., 1966, Lettre sur l'humanisme, in *Questions III*. Paris : Gallimard (Édition originale allemande : 1946).
- Hottois, G., 2002, *Technoscience et sagesse*. Nantes : Éditions Pleins Feux.
- International Human Genome Sequencing Consortium, 2001, « Initial sequencing and analysis of the human genome », *Nature*, 409: 860-921.
- Jacquard, A. et A. Khan, 2001, *L'avenir n'est pas écrit*. Paris : Bayard.
- Jacob, F. 2000, *La Souris, la Mouche et l'Homme*. Paris : Éditions Odile Jacob.
- Jacob, F., 1970, *La logique du vivant. Une histoire de l'hérédité*. Paris : Gallimard.
- Jacques, D., 2002, *La Révolution technique. Essai sur le devoir d'humanité*. Montréal : Boréal.
- Kahn, A., 2000, *Et l'homme dans tout ça ?*. Paris : Nil Éditions.
- Keller, E. Fox, 2000, *The Century of the Gene*. Cambridge, Mass. : Harvard University Press.
- Keller, E. Fox, 1999, *Le rôle des métaphores dans les progrès de la biologie*. Paris : Institut Synthélabo (Édition originale américaine : 1995).
- Lévi-Strauss, C., 1971, *L'homme nu*. Paris : Plon.
- Lewontin, R. C., 2000, *The Triple Helix. Gene, Organism and Environment*. Cambridge, Mass. : Harvard University Press.
- Maurel, M.C. et P.A. Miquel, 2001, *Programme génétique : concept biologique ou métaphore ?* Paris : Éditions Kimé.
- Mayr, E., 1997, *This Is Biology. The Science of the Living World*. Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Michaud, Y., 2002, *Humain, Inhumain, Trop Humain*. Paris : Micro-Climats.
- Monod, J., 1970, *Le hasard et la nécessité. Essai sur la philosophie naturelle de la biologie moderne*. Paris : Seuil.
- Morange, M., 1998, *La part des gènes*. Paris : Éditions Odile Jacob.
- Pichot, A., 2002, « La génétique est une science sans objet », *Esprit*. 5 : 102-131.
- Pichot, A., 1999, *Histoire de la notion de gène*. Paris : Flammarion.

- Ridley, M., 2001, *Génome : autobiographie de l'espèce humaine en 23 chapitres*. Paris : Laffont (traduit de l'anglais par B. Arman : *Genome. The autobiography of a species in 23 chapters*, New York : Perennial, 2000).
- Schrödinger, E., 1986, *Qu'est-ce que la vie? De la physique à la biologie*. Paris : Seuil. (Édition originale anglaise : *What Is Life?*. Cambridge : Cambridge University Press, 1944).
- Sloterdijk, P., 2003, *Ni le soleil ni la mort. Jeu de piste sous forme de dialogues avec Hans-Jürgen Heinrichs*. Paris : Pauvert.
- Sloterdijk, P., 2000, *Règles pour le parc humain ; Une lettre en réponse à la Lettre sur l'humanisme de Heidegger*. Paris : Éditions Milles et une nuits : Librairie Arthème Fayard.
- Sloterdijk, P., 2000, *La domestication de l'être*. Paris : Éditions Milles et une nuits : Librairie Arthème Fayard.
- Sloterdijk, P., 1987, *Critique de la raison cynique*. Paris : Bourgeois.
- Watson, J. D., 2000, *A Passion for DNA*. Plainview, New York : Cold Spring Harbor Laboratory Press.
- Watson, J. D et Francis H. C. Crick, 1953, « Molecular Structure of Nucleic Acids », *Nature*. 171 : 737-738.

ESSAI 2 : QU'Y A-T-IL D'ANIMAL DANS L'HOMO SAPIENS ? (Texte inédit de Gilles Bibeau)

« Dans le Centaure se conjuguent le cheval et l'homme, dans le minotaure le taureau et l'homme (Dante l'imagina avec visage humain et corps de taureau) et ainsi nous pourrions produire, il nous semble, un nombre indéfini de monstres, combinaison de poisson, d'oiseau et de reptile, sans autre limite que la lassitude ou le dégoût. Cela, pourtant n'arrive pas; nos monstres naîtraient morts, grâce à Dieu »

Jorge Luis Borges, *Le livre des êtres imaginaires*, Paris : Gallimard 1987 : 10

Romanciers, cinéastes et poètes d'aujourd'hui rejoignent souvent, dans leurs œuvres, les auteurs de science-fiction du XIX^e siècle qui s'interrogeaient sur les limites de la puissance du savant ; ils réactualisent aussi, dans l'univers biotechnologique contemporain, la vieille inquiétude des inventeurs des mythes de création du monde et de l'Homme, et des poètes visionnaires qui ont été les premiers à inscrire le questionnement métaphysique au cœur même de la capacité de l'homme à transformer, à travers ses outils, le monde dans lequel il vit. Dans les œuvres de fiction, celles d'hier et celles d'aujourd'hui, des penseurs apportent des réponses aux questions que pose le pouvoir accru des savants, un pouvoir désormais inédit qui permet à la techno-science d'agir sur les mécanismes qui sont aux sources mêmes de la vie et qui permettent de la remodeler. L'avenir de l'humanité est ainsi devenu, ces derniers temps, un thème d'inspiration pour les auteurs de fiction et les mythographes qui mettent en scène des cyborgs, des *robots sapiens* et des êtres modifiés au cœur des scénarios les plus fantastiques.

L'imaginaire des inventeurs de mythes est bien loin d'être disparu ; il me semble même s'être amplifié en se reportant aujourd'hui sur la puissance de nos biotechnologies qui sont capables d'abolir la frontière non seulement entre les espèces mais aussi entre les organismes vivants et les machines ; il transforme le généticien manipulateur de l'ADN en un nouveau héros, figure ambiguë, sombre et claire, positive et négative à la fois, sur laquelle se projette l'espérance ambiguë de l'homme contemporain qui cherche, comme toutes les générations d'avant lui l'ont fait, à échapper à la mort en contrôlant les forces de la vie. La science-fiction créatrice de mythes trouve, en cela même, le lieu d'où elle surgit dans toute sa complexité.

Dans cet essai sur l'invention de mythes biotechnologiques, je m'interroge sur la manière dont les auteurs de science-fiction se représentent notre identité d'êtres vivants, comment

ils disent nos liens avec les dieux que nous avons inventés à notre image, comment ils interprètent notre parenté avec les animaux et comment ils voient l'avenir de notre espèce humaine. J'adopte la posture, tout au long de cet essai, de l'anthropologue, laquelle me conduit à proposer une philosophie de l'Homme inspirée des connaissances sur l'évolution humaine et des comparaisons entre primates humains et non-humains, nourrie aussi d'un humanisme qui prend au sérieux les extraordinaires avancées que représente le décryptage des génomes de l'homme, des animaux et des plantes, décryptage qui a mis en évidence la parenté fondamentale qui lie entre eux tous les êtres vivants.

Dans toutes les sociétés du monde, les Hommes ont eu tendance, la mythologie comparée l'a amplement démontré, à se penser comme des médiateurs entre, d'un côté, le monde des dieux et des esprits et, de l'autre, le monde des animaux et des plantes, comme si les hommes participaient de plein droit à l'un et à l'autre de ces deux univers. Le vieil humanisme anthropocentrique de l'Occident a constamment buté sur le fait que les Hommes sont attirés, de manière paradoxale, vers les pulsions les plus élémentaires surgissant du cœur même de la vie (sexualité et violence mais aussi finitude et mort), et vers le haut, vers une transcendance d'autant plus aisément mise en récit qu'ils croient la voir se répercuter au fond d'eux-mêmes, dans ce qu'ils appellent tantôt l'âme tantôt la conscience. Les êtres humains se sont ainsi imaginés être, les mythes d'hier et la science-fiction d'aujourd'hui ne cessent de le redire, des intermédiaires qui possèdent à la fois, et de manière paradoxale, des dimensions animales et divines. De ce double ancrage surgit l'ambiguïté même de l'identité de l'Homme qui apparaît constamment tiraillé entre le projet utopique d'un contrôle – domination de ses bases animales dans un détachement radical vis-à-vis le monde matériel et charnel, et le désir tout aussi illusoire d'une identification avec les dieux qui lui font signe de loin, “de” dieux qui sont aussi différents entre eux que le sont les civilisations humaines.

Les études comparées des sociétés humaines ont montré que les êtres humains essaient partout de se comprendre en se situant par rapport à trois limites ou frontières : (1) dans une continuité-rupture avec l'animal, notamment par rapport aux primates non-humains, mais aussi en remontant plus loin en arrière, jusqu'à l'origine des vivants et par rapport à la longue histoire évolutive de la vie qui a conduit à l'émergence de l'homme ; (2) en relation aux objets, artefacts et outils qui ont permis à l'Homme d'accéder à l'Humanité à travers le contrôle de la nature : le *robot sapiens* exprime, de nos jours, le triomphe de la biotechnoscience, notamment du génie génétique, qui permet à l'homme d'affirmer sa maîtrise sur la vie ; (3) en lien avec les dieux avec qui les Humains veulent aujourd'hui partager le pouvoir de création, ce que disent justement les nouveaux mythes inventés par les auteurs de science-fiction. De tout temps, l'Homme semble en effet s'être défini en relation à sa base animale, à sa capacité à produire des objets et à son lien à la transcendance que représente le monde des dieux. Les défis majeurs qu'il rencontre aujourd'hui apparaissent amplifiés sur ces trois fronts : l'Homme est désormais capable de traverser les frontières séparant la vie de la non-vie, de violer la barrière des espèces en transférant des parties de génome d'une espèce à une autre, et de se donner ainsi des pouvoirs de création qui n'appartenaient autrefois qu'aux dieux.

Il est beaucoup question de mythes dans cet essai, des mythes anciens surtout qui parlent de la création du monde et de celle de l'Homme, mais aussi des mythes d'aujourd'hui issus de nos biotechnologies dans lesquels des savants inventent, dans « La Planète des singes » par exemple, des hybrides transgéniques plus intelligents que leurs concepteurs humains, des cyborgs, des *robots sapiens* et d'autres chimères encore. L'imaginaire des inventeurs de mythes est plus que jamais au travail à travers les auteurs de science-fiction ; il s'est même aujourd'hui amplifié, s'appuyant sur l'extraordinaire puissance de l'ingénierie génétique et de nos outils bio-technologiques qui transforment l'homme en un quasi-dieu doté du pouvoir de remodeler les espèces vivantes.

On ne compte plus, de *Jurassic Park* à *Bienvenue à Gattaca*, les films où l'ADN est mise en intrigue et vulgarisée, souvent fort mal d'ailleurs, comme dans cette idée, par ailleurs fautive (mais là n'est pas la question), qu'on pourrait faire revivre des dinosaures à partir de l'ADN extraite de leur squelette. Le domaine de l'ADN-fiction constitue, peut-on dire, un genre littéraire de plus en plus autonome, renforcé qu'il est, me semble-t-il, par la formidable histoire du moine Gregor Mendel qui a fait commencer la génétique, au milieu du XIX^e siècle, dans un véritable décor de science-fiction : dans le petit jardin du couvent de Brunn, en Moravie, un jeune moine n'a-t-il alors mis à l'épreuve tout le savoir que les paysans détenaient en ce temps-là, un savoir qui leur permettait d'améliorer les espèces végétales et animales en faisant des boutures aux arbres, en croisant les animaux, etc. Un bon nombre d'œuvres de science-fiction tendent de nos jours à situer l'action dans l'espace intersidéral, comme c'est le cas dans les livres d'Arthur C. Clarke (*2001 : L'odyssée de l'espace*; *3001 : L'odyssée finale*) et dans les diverses versions de *Star Trek* ; ces œuvres font aussi intervenir le pouvoir de l'infiniment petit (le moléculaire et l'atomique) qui serait capable, pense-t-on, d'apporter les plus grands bienfaits à l'humanité (immortalité, synthèse instantanée des matériaux) en même temps que les pires calamités (invasion des espaces humains par de sauvages nanorobots).

L'ADN, les clones et les hybrides semblaient être prédestinés à devenir des objets littéraires autant que scientifiques, des thèmes centraux de la science-fiction contemporaine à côté de celui de l'infiniment petit (la nanotechnologie) tout comme hier l'électricité a été au cœur de l'inspiration d'une Mary Shelley qui pensait que les impulsions électriques pouvaient réanimer les corps morts. Dans *Bienvenue à Gattaca* (1998), Andrew Niccol peint une société dans laquelle les hommes sont classés en deux catégories : les « valides », c'est-à-dire l'élite obtenue par manipulations génétiques, et les « invalides », déchet de la société, conçus par voie naturelle sans tri génétique. Ce rêve de la pureté génétique débouche sur une cité scientifique cauchemardesque, autrement plus angoissante que le *Meilleur des mondes*. Gattaca, un acronyme qui rappelle une séquence de bases de l'ADN, est une centre d'étude et de recherche dans lequel sont fabriqués les meilleurs humains possibles : doté d'un patrimoine génétique impeccable, les prototypes portent en eux la promesse d'une longue vie remplie de succès. Andrew Niccol, le réalisateur-scénariste, a réussi à faire un film qui décrit un monde futur (peut-être pas si éloigné du nôtre) dans lequel la perfection croissante s'articule autour de l'amplification des discriminations entre les individus. Dans cette oeuvre d'anticipation de Niccol, les parents peuvent, dès la conception, modeler et orienter l'avenir de leur enfant.

Simos, le singe transgénique de Tim Burton

Il y a un peu plus de 40 ans, Pierre Boulle, l'auteur du roman *La Planète des singes* (1963) qui est à la base des films réalisés, sous le même titre, par Franklin J. Schaffner (1968) et par Tim Burton (2001), composa sa fiction à partir de l'idée qu'il existe une frontière bien marquée entre les singes et les hommes, les premiers étant à mettre du côté de l'inachèvement, de la barbarie et de la violence, et les seconds du côté de la raison et de la civilisation. À partir de cette frontière posée d'emblée comme un repère fixe séparant les espèces, les conflits entre les singes et les humains, voire la guerre des espèces, devenaient vraisemblables et acceptables, ce que les auteurs de science-fiction firent en inventant des scénarios qui combinaient, avec plus ou moins de bonheur, le tragique, le fantastique et le burlesque.

Dans la version originale du film *La Planète des singes* (1968), le réalisateur Franklin J. Schaffner a situé en l'an 3900 son histoire qui emprunte largement à celle du romancier P. Boulle : un vaisseau spatial atterrit sur une planète inconnue située à quelque 300 années-lumière de la Terre ; les membres de l'équipage sont surpris, lors d'une marche dans le désert, par des gorilles qui les considèrent comme des êtres primitifs et inférieurs ; une guerre s'en suit durant laquelle le chef de l'expédition incarné par l'acteur Charlton Heston fait la démonstration de l'intelligence des humains et plus spécifiquement de la puissance technologique de leurs armes de destruction. La dernière scène du film est particulièrement saisissante, inoubliable, dans la mesure où s'y révèle l'identité de la planète sur laquelle l'aéronef a atterri en 3900 : les voyageurs y sont confrontés à une statue de la Liberté à moitié enfouie dans le sable, ce qui leur fait soudainement réaliser qu'ils sont revenus sur la terre au terme de leur très long voyage, sur leur planète qui est alors dominée, suite à un cataclysme nucléaire, par des gorilles belliqueux.

Le film de Tim Burton « *La Planète des singes* » (2001) a permis au grand public de prendre conscience, plus que dans le cas du film de Schaffner, de la porosité des frontières, sur les plans génétique, comportemental et culturel, qui séparent le singe de l'homme et de la possibilité qu'offre le génie génétique de traverser les frontières inter-espèces. Dans ce *remake* qui raconte l'histoire d'astronautes naufragés débarquant sur une planète inconnue habitée par des singes, le réalisateur Tim Burton présente aux spectateurs une société simiesque organisée à peu près comme le sont les sociétés humaines, une société techniquement avancée, civilisée mais aussi violente dans laquelle les êtres humains sont réduits soit à l'état de tribus sauvages errantes dans une nature hostile soit au statut d'esclaves ou même d'animaux domestiques. En véritables Prosperos post-modernes, les cosmonautes de Tim Burton portent en eux, comme les navigateurs et explorateurs d'autrefois, le vieux rêve d'évasion de l'homme et de conquête de nouvelles terres, rêve qui se brise tragiquement dans la fable primatologique de Burton.

Cette fable emprunte à la fois au scénario de *La Tempête* (1611) de Shakespeare, aux *Voyages de Gulliver* (1726) du romancier irlandais Jonathan Swift (1667-1745) et plus près de nous au roman *Foundation et Empire* (1952) (tiré des *Chroniques de la galaxie*) de Isaac

Asimov. Le film de Tim Burton veut aussi être une satire de la violence qui caractérise les sociétés d'aujourd'hui : des bataillons de milliers de Calibans simiesques font la guerre aux êtres humains au nom même de leur dieu Simos, de celui qu'ils considèrent comme un primate tout-puissant qui les a créés à sa ressemblance au début des temps. Véritable Ariel comme chez Shakespeare, cet hybride divinisé qu'est Simos dont les singes disent attendre le retour habite une cité interdite située par-delà les limites du pays, dans un lieu dangereux, inaccessible, appelé Calima. C'est sur cette terre interdite de Calima qu'aura lieu, dans les scènes finales du film de Burton, l'affrontement entre les singes et les hommes, un affrontement qui révélera aux yeux de tous, d'une part, l'origine de cette société d'hybrides de singes et d'humains, et d'autre part le rôle que les humains ont eux-mêmes joué dans la création de cette société d'hybrides.

Comme dans ses autres films, le réalisateur Tim Burton s'interroge dans *La Planète des singes* sur ce qu'il y a d'humain dans l'homme et sur ce qui différencie les primates humains des primates non-humains. Burton a produit son film un peu plus de trente ans après que Schaffner ait réalisé le sien sur le même sujet ; ces trois décennies ont cependant suffi pour que le savoir des primatologues au sujet des sociétés de primates non-humains se transforme profondément dans le sens de la mise en évidence d'une plus grande proximité entre singes et hommes qu'on ne le pensait à la fin des années 1960. Tim Burton a intégré les nouvelles connaissances de la primatologie dans son scénario, connaissances acquises en lisant, entre autres auteurs, Frans de Waal, un primatologue réputé d'origine hollandaise établi aux États-Unis, dont les travaux représentent assez bien ce qu'écrivent de nos jours les primatologues. Dès 1982 Frans de Waal a montré, dans *La politique du chimpanzé*, que les singes sont des êtres sociaux vivant dans de larges communautés, des communautés dominées par des mâles ambitieux qui sont surtout intéressés par la politique et qui forment des cliques et des partis selon des stratégies qui n'ont rien à envier à celles des humains.

Dans *De la réconciliation chez les primates* (1989), de Waal a mis en scène des singes qui ne sont pas que des brutes, qui savent manifester tendresse et altruisme, et à qui le pardon n'est pas entièrement étranger ; les singes ont aussi le sens de la morale, a expliqué de Waal dans *Le bon singe* (1996), et ils ne sont pas aussi indifférents qu'on a coutume de le dire à l'égard des individus les plus faibles ; et enfin dans *Quand les singes prennent le thé* (2000), c'est de la capacité des singes à inventer une culture dont le primatologue américano-hollandais parle, un sujet qui est au cœur des préoccupations de Burton. Le réalisateur Tim Burton n'ignorait sans doute pas le série de textes parus en 1999 dans la revue anglaise *Nature* et introduits par Frans de Waal, dans lesquels neuf primatologues de renom rappellent qu'on a recensé, à date, chez les primates non-humains quelque 65 comportements « culturels » (usage de technologie particulière; coutumes sociales spécifiques; règles d'évitement proches de l'interdit de l'inceste, etc) transmis par les parents à leurs enfants qui se différencient d'une communauté à une autre au sein d'une même espèce.

Au nombre des découvertes les plus récentes de la primatologie, il faut aussi citer le fait qu'on a établi de manière indiscutable la parenté génétique entre les différentes espèces de primates, non-humains et humains. Envisagée sous l'angle de la génétique, c'est la séparation des hominidés, dans l'histoire évolutive du genre *homo*, d'avec les gorilles et les

chimpanzés qui est désormais mieux connue : certains chromosomes apparaissent communs aux humains, aux chimpanzés et aux gorilles ; d'autres sont identiques chez le gorille et le chimpanzé mais différents chez l'humain ; et enfin d'autres ne se retrouvent que chez l'homme et le chimpanzé dont le génome est identique à 98,4%. Il n'en fallait pas davantage pour que certains généticiens rêvent de pouvoir identifier (les films de Burton se nourrissent précisément d'un tel rêve) les « gènes de l'humanité », ceux-là mêmes qui seraient responsables de l'apparition non seulement du genre *homo* mais aussi, et spécifiquement, de l'*Homo sapiens*.

Dans un livre récent, les généticiens français Axel Kahn et Albert Jacquard croient une telle entreprise téméraire et très mal engagée du point de vue de la génétique elle-même : « *Il s'agirait des gènes différant radicalement, écrivent-ils, entre le chimpanzé et l'homme (la fameuse différence de 1,6%)! Comme si quelques gènes, voire un seul d'entre eux, pouvaient être responsables de l'apparition de l'homme! Cette croyance renvoie aux fondements du racisme biologique tel qu'ils s'est structuré comme l'une des conséquences idéologiques du darwinisme* » (2001 : 67). Notre degré d'apparentement génétique avec les autres primates est certes mieux connu, les ressemblances et les différences des comportements culturels entre les espèces sont aussi mieux documentées ; mais on hésite toujours quand il s'agit d'expliquer le pourquoi et le comment de la spécificité de l'Homme. Cette ambiguïté identitaire est précisément ce qui fascine Tim Burton : tout son film ne fait en effet rien d'autre que de raconter cette incertitude fondamentale.

Tim Burton a certainement aussi appris en lisant les primatologues que la capacité à parler constitue la barrière qui sépare radicalement les primates non-humains de l'Homme. La chimpanzée Washoe a maîtrisé, il est vrai, un bon nombre des signes de l'alphabet des sourds-muets et elle en a même enseigné quelques-uns à son fils adoptif Loulis qui a pu les retenir ; la célèbre Sarah a elle aussi appris un autre langage symbolique et quelques primates gorilles ou bonobos ont démontré d'étonnantes capacités à maîtriser des signes linguistiques, à les reconnaître et éventuellement même à les associer. Aucun primate non-humain n'a cependant pu à date, quelle que soit par ailleurs l'étendue de son vocabulaire, raconter une histoire, soutenir un véritable dialogue à la première personne et mettre en mots ses émotions. La capacité de parler qui fait la spécificité même de l'homme s'explique, selon les primatologues et les généticiens, par le fait que les zones du langage sont nettement sous-développées (comparativement à l'homme) dans un cerveau simien.

Dans son film, Tim Burton a solutionné de manière inattendue, un peu magique, la question de la langue : tous les personnages, singes et humains, y parlent en effet l'anglais. Le réalisateur nous explique pourquoi les singes parlent anglais (je reviendrai là-dessus) mais il renonce à nous dire comment ils ont réussi à maîtriser une langue humaine. C'est sur ce point précisément que le cinéaste revendique sa liberté de créateur par rapport à ce qu'il a appris en lisant les travaux les plus récents des primatologues : Tim Burton témoigne à nouveau, en imposant une langue humaine aux singes, de l'ambiguïté identitaire de tous les personnages de son film.

Tim Burton savait très bien, au moment d'écrire son scénario, que les frontières entre les différentes espèces de primates étaient autrement plus brouillées, imprécises, en 2001

qu'elles ne l'étaient trois décennies plus tôt. L'un des héros de son film, le singe transgénique Périclès, témoigne précisément du fait que la frontière entre humains et non-humains est désormais traversée, d'une manière de plus en plus fréquente, on le sait, dans les laboratoires ; elle est aussi de plus en plus souvent franchie dans les romans et dans les films de science-fiction, comme c'est le cas chez Burton. Il suffit ici de rappeler quelques expérimentations transgéniques récentes qui indiquent déjà une tendance dans la science d'aujourd'hui. Des biologistes de l'équipe du professeur Evan Y. Snyder de la Harvard Medical School ont rapporté (*Science*, 2001) avoir implanté dans le cerveau de trois femelles gestantes de l'espèce *Macaca radiata* des cellules souches prélevées dans le cerveau d'un fœtus humain avorté à la quatorzième semaine de grossesse. Les trois nouveaux-nés macaques ont été sacrifiés à leur naissance, leurs cerveaux disséqués et des analyses faites, lesquelles ont révélé que les cellules souches humaines implantées s'étaient développées dans l'environnement tissulaire simien.

Cette expérience démontre, selon ces chercheurs, qu'il est possible de surmonter la barrière des espèces : en cinq semaines des cellules humaines se sont en effet développées au sein du cerveau des fœtus macaques, se transformant soit en neurones, soit en cellules nourricières. En plus de démontrer l'extraordinaire plasticité du cerveau des primates ces résultats ouvrent, soutiennent les chercheurs, de nouvelles perspectives dans le traitement *in utero* de certaines affections neurologiques diagnostiquées avant la naissance de l'enfant ; par contre ces mêmes chercheurs s'interrogent assez peu sur l'impact que l'implantation de cellules souches pourra éventuellement avoir dans la formation de futurs hybrides qui échapperont peut-être, comme dans la zoologie fantastique de Borgès évoquée en exergue à ce chapitre, à leurs créateurs.

Les premières images du film de Burton sont celles d'un laboratoire spatial dans lequel des savants y font des expérimentations sur des primates non-humains. À l'entrée de ce laboratoire, on peut lire l'enseigne suivante : « Caution Life Animals ». Nous sommes en 2029 : des vaisseaux d'exploration de l'espace interstellaire partent de cette vaste station aérospatiale appelé Obéron ; des singes hybrides partiellement humanisés dont les gènes ont été manipulés apprennent ici à conduire les vaisseaux de l'espace comme c'est le cas pour le singe transgénique Périclès à qui le capitaine Davidson de la Force navale américaine a enseigné le pilotage. Périclès est envoyé en mission pour explorer l'impact d'une tempête électro-magnétique sur les êtres vivants ; la station ayant perdu le contact avec le vaisseau de Périclès, le capitaine Davidson (qui s'est attaché à ce singe transgénique) se lance, sans autorisation, à sa recherche à travers le cosmos. Ce voyage le projettera dans une espèce de hors-temps comme l'indique le compteur des années qu'on voit s'emballer sur son tableau de bord ; tout comme Périclès il perdra le contact avec la station ; et enfin il s'écrasera, comme lui, sur une planète inconnue, survivant « miraculeusement » à son naufrage.

C'est alors que commencera pour le capitaine Davidson une étonnante aventure : il découvrira sur cette planète des hommes comme lui que les singes ont mis en cage, qu'ils font travailler comme des esclaves dans leurs maisons et qui ne semblent n'avoir d'autre choix que de se réfugier, pour ne pas être capturés par les singes, dans une région montagneuse. Les singes qui habitent cette planète ont construit des villes ; ils se sont

donnés une assemblée de sénateurs pour les diriger et une armée pour les défendre ; ils ont un dieu qu'ils appellent Simos ; ils possèdent leur mythe d'origine qui situe l'apparition de leur espèce dans un lieu appelé Calima ; ils ont des classes sociales avec une aristocratie simiesque éduquée ; ils savent jouer au basketball, ils font de la musique, ils fument, ils se parfument, autant de comportements qui les rapprochent des humains.

En regardant le film de Burton, on se prend à penser qu'on lit, en quelque sorte à l'envers, l'*Utopie* (1516) de Thomas More. Dans la civilisation simienne de Burton qui réduit les humains à n'être que des bêtes inférieures, le capitaine Davidson s'est vite découvert, en bon américain, une mission de sauveur de l'humanité humiliée : une fois ses instruments de navigation retrouvés, il arrive à localiser ses positions dans l'espace et découvre, à sa grande surprise, que la station aérospatiale d'où il est parti à la poursuite de Périclès se trouve en réalité sur cette même planète sur laquelle il a atterri. Il décide d'essayer de retrouver la station en se faisant accompagner de quelques humains et de quelques singes amis des humains, notamment de la femelle Ari qui se révèle être amoureuse du capitaine Davidson. Après une longue marche, il aboutit enfin, avec son groupe, aux ruines de la ville sacrée de Calima qu'il découvre être située sur le site même de l'ancienne station aérospatiale, laquelle serait disparue, selon le mythe d'origine des singes habitant la planète, depuis des milliers d'années. Il dépoussière alors l'enseigne identifiant la station de Calima et reconnaît l'avertissement autrefois placé à la porte de leur laboratoire : (Ca)ution (Li)fe Ani(ma)ls. Il apprend de plus en écoutant les enregistrements disponibles dans la salle de contrôle (tout fonctionne encore grâce à l'énergie nucléaire) que les singes transgéniques du laboratoire se sont un jour révoltés, sous la conduite d'un hybride du nom de Simos, contre les humains et qu'ils les ont soumis à leur pouvoir.

Le capitaine Davidson comprend alors que la planète sur laquelle il s'est écrasé, après des milliers d'années de voyage dans le cosmos, est la terre elle-même. Et les singes civilisés qui habitent désormais cette planète ne peuvent être, pense-t-il, que les descendants des singes transgéniques du laboratoire de cette station dans laquelle il a lui-même travaillé. Burton a imaginé, dans les faits, son scénario à partir de l'hypothèse d'une réelle continuité génétique, comportementale et culturelle entre les singes et les hommes. Aux oppositions tranchées du film de 1968, il a substitué l'ambiguïté identitaire des personnages ; à la clôture des mondes humain et simiesque, il a opposé la fluidité des frontières. Ses images posent bien des questions : qu'y a-t-il de simien dans le sourire et le regard de la belle Ari ? ; Qu'y a-t-il d'humain dans ces barbares (autrement des humains) qui se cachent dans les grottes des montagnes ? Dans ces zones constamment troubles, Tim Burton élabore, jusqu'à la caricature, la redéfinition de l'homme et du singe : de leur croisement est apparu, nous dit-il, un être transgénique supérieur à l'un et à l'autre qui se différencie non pas par une supériorité, par exemple, sur le plan de la connaissance mais plutôt par l'usage qu'il fait des armes.

Je rappelle que C. Burton avait réussi à contourner la question de l'incommunicabilité entre les espèces en donnant aux singes transgéniques et aux humains une même langue, l'anglais. Une scène où réapparaît le populaire acteur Charlton Heston (héros du film de Schaffner) dans le rôle du père de Thade, le singe le plus violent à l'égard des humains, ne peut que nous interpeller en tant que spectateur : dans cette scène, le père remet à son fils

un pistolet qu'il présente comme l'héritage de l'antique présence humaine sur la planète « terre » ; il fait de ce pistolet le symbole même de toutes les violences et de la cruauté, celle des hommes surtout.⁴³ Les nouveaux habitants transgéniques de la planète « terre » font la guerre comme les humains d'autrefois mais ils n'en ont pas moins définitivement rompu avec l'humanité en rejetant la poudre et les armes à feu. À travers le pistolet que le père remet à son fils, on assiste au retour des armes à feu dans le monde des singes transgénique qui les avaient bannies de leurs guerres. Burton se fait ici moraliste, sans doute pour le bénéfice de ses concitoyens américains qui font de la possession personnelle des armes une question de droits fondamentaux.

Ce que Tim Burton a décidé de filmer, c'est la crise même de l'identité que connaît aujourd'hui l'humanité, une crise qu'il exprime en mettant en scène la survivance de la violence au cœur même des comportements caractérisant la nouvelle espèce transgénique sortie du génie génétique des humains. Le film du cinéaste américain se présente aussi comme une critique radicale, une parodie même, des excès des expérimentations sur les animaux, dans une espèce de darwinisme à l'envers qui transforme les singes hybrides en des êtres plus civilisés et relativement plus pacifiques que ne le sont les humains : les bataillons hollywoodiens de singes capturant les hommes pour en faire des esclaves ne sont malheureusement rien d'autre que les doubles inversés des humains. Dans cette allégorie de science-fiction, Burton montre qu'on ne crée pas sans danger des hybrides et des chimères.

Son projet n'emporte cependant qu'à moitié l'adhésion des spectateurs : ce ne sont pas en effet des monstres qui ont surgi des manipulations génétiques mais une espèce hybride de sur-singes qui semble dépasser l'homme en intelligence sans jamais néanmoins le libérer de sa violence. On demande aux spectateurs de s'identifier à ce singe hybride qui annonce en quelque sorte la future étape dans l'histoire évolutive des primates, une étape désormais réalisée par la puissance biotechnologique de l'homme. Il se pourrait bien que ce film de science-fiction du réalisateur Tim Burton (il se dit préoccupé de défendre ce qu'il y a d'humain dans l'Homme) contribue, dans les faits, à encourager la création expérimentale de chimères humanisées. La figure salvatrice du capitaine Davidson annoncerait peut-être plus, sur le plan symbolique, le salut rédempteur de la nouvelle espèce génétiquement modifiée de primates que le triomphe de l'Homme tel qu'il existe aujourd'hui.

Tim Burton a créé, par la magie du cinéma, des êtres transgéniques virtuels qui font d'autant plus peur qu'ils parlent une langue humaine et qu'ils nous sont proches par la civilisation qu'ils ont inventée. Le risque est grand qu'on fabrique bientôt des êtres hybrides réels ou des copies en série du même, des êtres qui seront sans doute beaucoup plus dangereux pour l'avenir de notre espèce que ne le sont les hybrides virtuels du film de Tim Burton. C'est aux mythes de création qu'il est urgent, me semble-t-il, de revenir, à ces mythes anciens surtout dans lesquels des monstres hybrides, des êtres mi-animaux mi-humains détruisent leur propre créateur. Le réalisateur Tim Burton nous montre, à travers *La Planète des singes*, que les mythes inventés par les auteurs contemporains de

⁴³ Ce clin d'œil au film fétiche de Schaffner ne surprend pas quand on sait que l'acteur Charlton Heston est président de la National Rifle Association qui milite aux États-Unis en faveur de la libre utilisation des armes à feu.

science-fiction ne font que reprendre, dans une nouvelle langue, la vieille question de l'identité de l'être humain.

La part du « divin » dans l'humain

Si Galilée considérait en son temps « *la nature comme un livre écrit en langage mathématique* » dont les savants devaient apprendre à déchiffrer l'alphabet, c'est aujourd'hui le travail sur l'ADN et sur le matériel génétique qui semble constituer le nouveau lieu à partir duquel il apparaît important de penser la vie et l'Humain. Le paradoxe matière-vie qui a toujours été au cœur du questionnement de l'Homme sur lui-même me semble se poser désormais dans des termes radicalement nouveaux qui touchent l'Homme au cœur de sa structure biologique et de ses pouvoirs inédits sur le remodelage de la vie elle-même. Dans son analyse du grand livre de François Jacob (*La logique du vivant*), Michel Foucault revient sur les avancées de la biologie, lesquelles permettent de reposer dans des termes nouveaux la question des limites et des frontières du pouvoir de l'Homme sur la vie :

« *On dit souvent que, depuis Copernic (Galilée), l'homme souffre de savoir qu'il n'est plus au centre du monde : grande déception cosmologique. La déception biologique et cellulaire est d'un autre ordre : elle nous apprend que le discontinu non seulement nous délimite, mais nous traverse ; elle nous apprend que les dés nous gouvernent. C'est que la génétique nous blesse encore de bien d'autres façons ; elle atteint quelques-uns des postulats fondamentaux où, d'une manière confuse, se forment nos vérités transitoires et se recueillent certains de nos rêves sans âge. Le livre de F. Jacob les remet en question* » (Foucault, *Dits et écrits II* : 100).

Au temps de Galilée, des penseurs se sont mis à interpréter, autrement que leurs prédécesseurs l'avaient fait, la place de la planète Terre dans le système des astres et la position occupée par l'Homme dans l'Univers. Qu'il suffise de rappeler que le moine Giordano Bruno (1548-1600) fut brûlé vif, au tournant du XVII^e siècle, sur la place du Campo dei Fiori, à Rome, parce qu'il défendait un nouvel humanisme typiquement renaissant, proche de la pensée de Copernic (1473-1543), dans lequel le dominicain rompait avec les vieilles représentations cosmologiques d'Aristote et de Ptolémée. L'acte d'accusation de G. Bruno disait qu'on l'avait entendu affirmer que « *chaque étoile était un monde et que toutes les étoiles qu'on voyait dans la voûte céleste étaient autant de mondes* » (Firpo 1993: 50).⁴⁴ Peu de temps après la mise à mort de G. Bruno, le tribunal romain de l'Inquisition condamnait, en 1633, Galilée (1564-1642) parce qu'il proposait une nouvelle mécanique céleste dans laquelle le Soleil occupait le centre du cosmos,

⁴⁴ Dans son « Monologue sur la pluralité des mondes », le sémiologue et romancier italien Umberto Eco écrit qu'une telle déclaration signifiait « *que non pas Dieu mais le monde soit éternel et infini et qu'il l'ait toujours été et qu'il en soit toujours ainsi, en une infinie recombinaison de ses atomes infinis dans un vide infini... et alors le monde serait Dieu* » (1996 : 424). C'est bien ainsi que les juges ont compris la position hérétique de Giordano Bruno au sujet de la pluralité des mondes, une idée qui était promise à un brillant avenir.

détrônant ainsi définitivement la planète Terre et l'Homme qui l'habite de leur position éminente dans l'Univers.

À partir du XVII^e siècle, le monde occidental est définitivement entré dans une nouvelle façon de se représenter la place de l'Homme au sein d'un univers que les savants commencèrent à décrire comme un vaste montage mécanique, désamarrant du même coup l'Homme du double ancrage, biologique et spirituel, dans l'espace limité de la terre qui avait été jusque-là le lieu même de sa définition : l'Homme fut ainsi poussé à se comprendre comme un des rouages de cette immense mécanique qu'était l'Univers physique. L'Église a eu beau vouloir s'opposer de toutes ses forces, avec ses bûchers et ses excommunications, elle n'a pas pu contenir l'extraordinaire avancée des connaissances astronomiques, le recours à l'expérimentation en tant que nouvelle modalité du savoir, et la lecture du monde physique sous la forme de formules mathématiques. Le nouveau mouvement d'idées initié en astronomie avec Galilée, Kepler et leurs successeurs, et en physique avec Francis Bacon (1561-1626) et Isaac Newton (1642-1727) permit de faire triompher la méthode expérimentale qui fut appliquée non seulement à l'étude du monde physique mais aussi à la biologie, notamment avec Harvey et Vésale. René Descartes a lui-même été porté par tout ce formidable mouvement de pensée qu'il a canonisé dans la méthode décrite dans *Le discours de la méthode* (1638).

C'est à la dérive anticipée du mécanicisme et de l'empirisme que l'Église s'est opposée sans beaucoup de succès : d'une part, les inquisiteurs ecclésiastiques n'ont pas témoigné, dans la majorité des cas, de l'esprit de finesse (celle dont parle Pascal dans ses *Pensées*) qui leur aurait fait reconnaître la valeur incontestable des nouvelles connaissances astronomiques, mathématiques et physiques qui furent alors acquises ; d'autre part, ils n'ont pas su ancrer la réflexion fondamentale au sujet de l'Homme dans les questions que posaient désormais les nouvelles représentations de l'univers qui avaient émergé avec Galilée, Newton et les autres penseurs de la première modernité. En condamnant astronomes, philosophes et théologiens sans aucune discrimination, l'Église a illustré la déroute dans laquelle la pensée occidentale a été emportée dès l'apparition du premier véritable questionnement scientifique au sujet de la matière, de la nature, de l'univers, de la vie et de l'Homme.

C'est cette première modernité fondée sur la connaissance de l'univers physique qui est aujourd'hui remplacée par une autre modernité, une modernité qui s'ancre non plus dans les sciences physiques mais dans les sciences de la vie. Le nouveau texte que les spécialistes de la génomique écriront dans les années qui viennent utilisera, on peut le penser, le même alphabet que celui dans lequel s'est écrit, tout au long d'une évolution milliardaire, le Livre de la vie. Il se pourrait cependant que les savants instaurent des ruptures par rapport à la longue histoire évolutive de la vie et de l'humanité, prenant en quelque sorte en main la direction future de l'évolution des espèces. Tout porte à penser que l'Homme est en voie de se transformer en un dieu qui est aujourd'hui capable de remodeler les formes anciennes de vie et d'en fabriquer éventuellement de nouvelles ; en quelque sorte, l'homme est en voie de se hisser au rang des dieux créateurs tout en réaffirmant, étonnant paradoxe, qu'il n'est au fond rien d'autre qu'un animal parmi d'autres animaux. Cette puissance quasi-créatrice de l'Homme, les auteurs des œuvres de

science-fiction la recueillent aujourd'hui, réinventant les discours des philosophes et des théologiens au sujet des pouvoirs quasi-divins de l'Homme.

Le retour des Titans

Notre littérature romanesque parle-t-elle, aujourd'hui, d'autre chose que de la représentation problématique d'un être humain qui n'arrive pas à trouver sa juste place, coincé qu'il est entre le monde des vivants et celui des machines, des animaux et des dieux, entre le pouvoir de détruire et celui de créer, entre le désir fou d'inventer du nouveau et sa soumission à l'ordre ancien des choses ? Le livre *Particules élémentaires* de Michel Houellebecq qui a enflammé en 2001 le paysage littéraire français, portait sans doute en lui quelque chose du *Frankenstein* de Mary Shelley : hier les auteurs construisaient leurs scénarios en reprenant les promesses de la fée électricité ; aujourd'hui, ils s'appuient, comme le fait Houellebecq, sur les avancées du génie génétique et des biotechnologies pour « tester » les limites de la vie. Ce romancier français n'a fait que reprendre à son compte la pensée de bien d'autres auteurs de science-fiction, de Mary Shelley à Pierre Boulle.

Les critiques de la littérature de science-fiction débusquent souvent dans les grands romans ce que les spécialistes des mythologies ont lu dans les mythes anciens : le même désir d'échapper à la condition humaine, à l'espace de la terre et au temps ; les mêmes fables qui brouillent, souvent en empruntant à une zoologie fantastique, les frontières de l'identité humaine ; les mêmes fantasmes, les mêmes rêves de puissance et les cauchemars de destruction. C'était hier Lewis Carroll faisant entrer *Alice au pays des merveilles* en la faisant basculer par-delà le miroir ; c'était la mise en scène dramatique de Franz Kafka dans *La métamorphose* ; c'était, il n'y a pas si longtemps, Ulysse, le voyageur de Joyce, et la remontée, chez Proust, dans la mémoire du temps ; c'était aussi Sergei Boulgakov reprenant Goethe et le mythe de Faust, dans *Le Maître et Marguerite*.

Plus près de nous, c'est Pierre Boulle redisant dans *La Planète des singes* (1963) combien il est difficile à l'homme de s'arracher à son épaisseur d'animalité ; et c'est la science-fiction telle qu'elle se déploie, par exemple, dans *La guerre des étoiles*, et chez bon nombre d'auteurs post-modernes qui reprennent le thème jamais usée de la guerre des mondes, le rêve de la conquête des espaces galactiques et l'impossible assouvissement du désir des humains qui veulent devenir des dieux. Depuis 1973, date de la première manipulation génétique sur une bactérie, les auteurs de science-fiction ont exploité ce nouveau filon en créant de plus en plus d'êtres chimériques et hybrides, renouant avec le thème des métamorphoses qui a nourri la littérature depuis Lewis Carroll et Franz Kafka.

Les œuvres de science-fiction recourent les grands sujets dont ont traité les inventeurs de mythes dans toutes les sociétés à travers le monde. À l'origine de la thématique des métamorphoses, on trouve le *Frankenstein* (1817) de Mary Shelley (1797-1851) qui se présente comme la tentative démiurgique de l'Homme pour agir sur le vivant, pour « refaire » du vivant à partir de morceaux de cadavres stimulés par des décharges

électriques, et pour transformer en puissance créatrice l'électricité, la nouvelle technologie qui venait d'être maîtrisée par l'homme au moment de la rédaction du livre de Mary Shelley. Le sous-titre du livre de Shelley : *Le Prométhée moderne*, indique d'emblée dans quel sens il faut comprendre l'œuvre. Dans ce roman de science-fiction, Shelley ne fait que bricoler avec l'électricité naissante dans une atmosphère encore toute gothique, bien loin de ce que la nouvelle ADN-fiction s'autorise aujourd'hui à faire. Le jeune médecin Victor Frankenstein fait de son mieux pour essayer de fabriquer un sur-homme dont les membres sont proportionnés, les cheveux d'un noir brillant et les dents, blanches comme des perles ; en réalité, le savant ne peut créer qu'un être aux yeux larmoyants et sans couleur, au visage ridé, aux lèvres marqués de traits noirs.

Sous l'emprise d'une horreur indicible, le savant abandonnera sa créature monstrueuse, qui se mettra à errer dans les bois et qui pourchassera son créateur aux quatre coins de l'Europe. Le malheureux Victor, s'étant refusé à donner à son monstre la compagne qu'il demande, expirera au terme d'une ultime poursuite en traîneau à chiens sur la banquise de l'Arctique canadien ; quant au monstre lui-même, il décidera de s'immoler par le feu, au pôle Nord exactement. Le docteur Frankenstein qui a défié le divin en fabriquant la vie à partir de morceaux de cadavre a fait entrer la science-fiction dans une nouvelle ère, celle où le savant occupe la position des dieux en s'attribuant le pouvoir de transformer la chair morte en du vivant. Le livre de Mary Shelley rappelle qu'une telle *hubris* de puissance ne peut que s'achever en provoquant la mort du savant manipulateur. L'auteure du roman *Frankenstein* (1817) apparaît être la créatrice d'un monstre précurseur dont nous n'avons certainement pas encore épuisé la lignée.

On ne peut plus désormais, pour comprendre les peurs suscitées par les biotechnologies, ne pas revenir à ce monstre tragique créé en 1816 par Mary Shelley. Cette créature de fiction est en effet devenue une authentique réalité : on suit sa trace sur la paille de la brebis Dolly et dans les champs où germe le maïs génétiquement modifié ; on la voit aussi dans les tubes à essais où barbote l'ADN recombinant. Comment ne pas voir la silhouette de ce même monstre, cette fois additionnée d'un soupçon de *L'Île du docteur Moreau* (1895), derrière le succès de *Jurassic Park* et de *Bienvenue à Gattaca*. En sommeil tout au long du XIX^e siècle, époque bénie du positivisme triomphant, Frankenstein est sorti de son laboratoire et a envahi les salles de cinéma entre les deux guerres, quand les monstres engendrés par le progrès scientifique ont commencé à montrer leurs vrais visages. Il réapparaît aujourd'hui dans les œuvres d'ADN-fiction, avec des savants créateurs de vie qui possèdent plus de puissance que jamais auparavant.

Pourquoi ne se lasse-t-on pas de raconter l'histoire du savant fou poursuivi et détruit par une créature monstrueuse, mais infiniment plus humaine que lui, qui finit d'ailleurs non seulement par lui voler son nom mais aussi par tuer son créateur ? On peut penser qu'un esprit aussi curieux que celui de Mary Shelley avait anticipé, dès 1816, les questions métaphysiques, littéraires et éthiques que les développements de la génétique nous conduisent à nous poser aujourd'hui. (Voir Turney, J., *Frankenstein's Footsteps. Science, Genetics and Popular Culture*, Yale University Press, 1998). On sait que *Frankenstein* fut écrit en Suisse en 1816 sous l'influence du *Faust* de Goethe et des travaux que Erasmus Darwin (le grand-père de Charles) avait fait sur la résurrection électrique d'un

morceau de cadavre. On tend de nos jours à associer le *Frankenstein* de Shelley aux OGM, aux êtres hybrides et aux cyborgs qui sont au cœur des œuvres contemporaines d'ADN-fiction. La dimension faustienne des romans de science-fiction est aussi mise de l'avant.

Au cours du XIX^e siècle, les scénarios de deux autres romans ont été explicitement bâtis autour de véritables manipulations génétiques. Herbert George Wells (1866-1946) imaginait, dans *L'Île du docteur Moreau* (1895), un chirurgien tentant de transformer des animaux en caricatures d'êtres humains. Wells a joué un rôle majeur dans la naissance de l'ADN-fiction. *L'Île du docteur Moreau* est une réplique fictionnelle des îles Galapagos, où Charles Darwin eut l'intuition, en 1835, de saisir les prémisses de ce qui allait devenir la théorie de l'évolution : les animaux des Galapagos, issus d'espèces continentales, ont évolué sous le seul effet (fondateur) des contraintes environnementales de l'archipel. Par contre, les espèces chimériques de l'île du docteur Moreau (un ancien élève de T.H. Huxley, note l'auteur du roman) sont entièrement faites par la main de l'homme : Moreau tente en effet par vivisection d'accélérer le rythme de l'évolution naturelle, de faire passer le singe à l'homme. Les résultats sont imparfaits, notamment au niveau de la conscience morale que le savant créateur infuse dans sa créature en lui imposant, sous hypnose, une loi dont l'article primordial est : « tu ne tueras point ...ton créateur ». C'est là peine perdue : les êtres que le docteur Moreau fabrique (un homme-singe, une femme-porc, un homme-léopard) ne sont que des monstres inclassables qui combinent la sottise de l'homme à la niaiserie de l'animal.

Sur l'île du docteur Moreau, le savant fou devenu un faux Dieu essaie en vain d'inscrire sa loi au scalpel dans la chair de ses créatures, annonçant le redoutable mythe des inventeurs des œuvres contemporaines d'ADN-fiction. Tout finit très mal sur l'île du docteur Moreau, préfigurant en quelque sorte les impasses d'une science qui n'est pas à la hauteur des techniques qu'elle produit. Lorsque le cinéma transforme, en 1966, le roman de H.G. Wells en un film, John Frankenheimer et ses trois scénaristes révisent l'histoire racontée par l'écrivain : les techniques du docteur Moreau ne relèvent plus de la simple vivisection, mais sont de véritables manipulations génétiques. L'île se peuple ainsi de nombreuses créatures transgéniques, hybrides et dangereuses comme l'homme-panthère, l'homme-hyène et l'homme-léopard qui apprendront la vérité sur leur origine par la voie d'étrangers arrivés sur l'île à la suite d'un naufrage. Une mutinerie va s'ensuivre, démontrant que les scientifiques basculant dans l'hubris de la toute-puissance risquent de conduire le monde au chaos : c'était bien là l'idée du roman de Wells.

À la fin du XIX^e siècle, le roman de Villiers de l'Isle-Adam intitulé *L'Éve future* (1853-1889) avait mis en scène Edison qui crée une femme artificielle qui est la réplique d'une amante belle mais sotte, entièrement animée par l'électricité, à qui le savant ajoute l'intelligence à la beauté. Pour lui donner une âme, son créateur recourt à une autre puissance de l'époque, le spiritisme. Ce roman se rattache à la tradition des êtres du type cyborg, mi-homme, mi-machine : une femme artificielle à la fois électrique et spirite est dirigée, à travers des circuits énergétiques, par le savant lui-même qui se cache dans un souterrain. Le créateur est devenu un véritable *deus ex machina* qui manipule sa créature. L'électricien était dans ce XIX^e siècle finissant le prototype du maître du monde, tout

comme le généticien l'est aujourd'hui, une siècle plus tard : l'un et l'autre peinent à donner une âme à leur créature qui risque d'échapper au pouvoir de son créateur. Comme la statue du Commandeur projette Don Juan dans l'abîme, l'invention d'Edison est emportée par les vagues lors d'un naufrage. C'est l'univers des cyborgs et des êtres transgéniques qui est ici anticipé.

Chez Aldous Huxley, la dérive de la science est au cœur même de l'œuvre, laquelle fait aussi écho à la théorie de l'évolution qui a passionné son grand frère Julian. Son *Meilleur des mondes* (1932), remarquablement prophétique, met en scène une société totalement conditionnée et absolument stabilisée : les Alpha-plus comme les Epsilon-moins sont fabriqués par clonage, élevés en tube à essai et gavés d'une drogue, le *soma*, dès qu'un problème se pose. L'Administrateur du *Meilleur des mondes* avoue, résigné :

« Toute notre science est tout simplement un livre de cuisine, avec une théorie orthodoxe de l'art culinaire que personne n'a le droit de mettre en doute, et une liste de recettes auxquelles il ne faut rien ajouter, sauf par permission spéciale (...) Mais il fut un temps où j'étais un jeune marmiton plein de curiosité. Je me suis mis à faire un peu de cuisine à ma manière. De la cuisine hétérodoxe, de la cuisine illicite. Un peu de science véritable, en somme ».

Dans *Le Meilleur des mondes*, Aldous Huxley imaginait la multiplication à l'infini des vrais jumeaux, en amplifiant la vision mécaniste et utilitaire de l'humanité par elle-même. Le processus de clonage – essai de reproduction à l'identique d'un individu - révèle brutalement nos interrogations fondamentales sur la mort et l'immortalité, le même et le différent, l'inné et l'acquis. La naissance de Dolly a remis à l'ordre du jour toutes ces questions : cloner revient à séparer le programme génétique de l'individu de la machine qui le met en œuvre – opération aussi difficile pour l'esprit que pour sa réalisation technique. Les clonages qui ont suivi ont prouvé qu'il est possible de séparer dans la cellule la machine qui lit le programme génétique du programme lui-même. La métaphore alphabétique du programme et de son expression est très adéquate quand il s'agit de comprendre ce qu'est la vie. Mais elle n'implique pas que la construction des individus suive une mécanique horlogère, comme l'affirment ceux qui préconisent la prédiction de l'avenir par les gènes. Le futur des clones n'est nullement la répétition du même individu jusqu'à la nausée, fût-il l'alpha du *Meilleur des mondes*. C'est, encore et toujours, le surgissement de l'inattendu.

Robots, hybrides, ADN-fiction sont désormais au cœur d'une nouvelle dramatique de la création dans laquelle des savants fous signent avec la bio-industrie des contrats qui ressemblent au pacte que Faust signa avec le diable. Les thèmes classiques de l'ADN-fiction étaient déjà tous en germe dans les œuvres d'anticipation scientifique de Shelley, Wells et Verne. Aujourd'hui, des scientifiques travaillent à implanter des gènes humains dans des cochons afin d'éviter tout rejet dans des greffes transgéniques ; le clonage, pour sa part, est au cœur des romans de science-fiction. Les nouvelles œuvres de science-fiction prolongent la tradition du savant fou créateur de créature monstrueuse : les écrivains de science-fiction ont toujours rêvé de fabriquer l'androïde, une créature artificielle dont les capacités dépassent celles de l'homme. Le clonage est devenu le moyen idéal pour fantasmer cette domination et pour asseoir une dictature sur les

créatures fabriquées par les savants : ainsi, dans le film *Ces garçons venus du Brésil*, le docteur Mengele poursuit le rêve nazi en projetant de lancer sur le monde une série de clones d'Adolf Hitler.

Autour du clonage les romans abondent. Plus anecdotique parfois, le clonage n'est plus qu'un clin d'œil appuyé au roman noir et à la science-fiction paranoïaque des années McCarthy qui furent celles de la chasse aux communistes. Dans *La Proie des rêves* de Michael Marshall Smith, on voit apparaître une bande de clones sinistres aux lunettes noires et aux gabardines dignes d'une série noire des années cinquante, clones qu'on croirait échappés de la quatrième dimension. Ce thème revient dans *Mégalex*, une bande dessinée signée d'A. Jodorowsky, qui met en scène une cité-planète où les règles naturelles sont proscrites pour laisser la place à un ordre tyrannique fondé sur les manipulations génétiques et le clonage. Là, ce sont les différences qui sont scrupuleusement éliminées. En proie aux attaques répétées de la forêt de Chem, primitive et impénétrable, le système laisse échapper Anomalie, un clone-policier de plus de trois mètres : guidé par Adama, la rebelle, le géant parvient à rejoindre le camp des Objecteurs pour lancer une terrible guérilla urbaine qui entraînera la destruction de la cité-planète.

Les films de David Cronenberg sont marqués de ces mêmes hybrides fantastiques et morbides. Ainsi, dans *La Mouche*, Seth Brundle, le savant inventeur d'un dispositif transporteur de matière, expérimente, un soir de beuverie, son dispositif sur lui-même. Lorsqu'une mouche vient malencontreusement perturber l'expérience, Brundle se retrouve marqué par la mouche qui prend peu à peu le dessus sur le scientifique : il en perd son âme à mesure que s'opère la lente transformation de l'homme en un gigantesque insecte, faisant plonger les spectateurs dans les abîmes de l'horreur.

D'autres métamorphoses fantastiques affectent la personne humaine. Opposée à Batman, Poison Ivy est une chercheuse qui est devenue un personnage « vénimeux » à force de fréquenter son laboratoire de génétique végétale : un de ses collègues, professeur et apprenti sorcier, qui venait de créer un soldat invincible en injectant divers venins et toxines directement dans le cerveau d'un condamné, lui infligea un traitement similaire, mais beaucoup plus aléatoire, en renversant sur son corps toute une étagère de produits nocifs. Dans la même série, le docteur Freeze tombe dans une piscine de gaz liquéfié, à très basse température, d'où il ressort sous la forme d'un « mutant » qui réussit à survivre grâce à un système de réfrigération personnel. Cause ou effet de son obsession, c'est toute la planète qui se congèlera. D'un tout autre filon, les tortues Ninjas se sont changées en des guerriers facétieux à la suite d'une exposition à un liquide industriel radioactif tandis que leur maître qui vivait dans les égouts est transformé en un rat.

Accidents ou volonté criminelle confèrent, dans tous ces cas, des qualités souvent plus maléfiques que bénéfiques à la créature. Toutes ces métamorphoses modifient les gènes des héros pour en faire de véritables OGM avant même que le génie génétique ait rendu la chose possible. Ainsi, Spiderman ou « l'homme araignée », de son vrai nom Peter Parker, est un photographe qui se trouvait à proximité d'un accélérateur de particules alors qu'une araignée interrompant momentanément le faisceau tomba dans sa main avant de le piquer et de mourir. Parker fut apparemment transformé par « le pouvoir

mutagène du venin de l'araignée radioactive ». Ses gènes une fois mutés lui permirent de soulever sans broncher des charges de dix tonnes, de contrôler « le flux de l'attraction atomique entre différentes surfaces », sur lesquelles adhéraient ses mains et ses pieds, et de réagir aussi vite qu'une araignée dont on dérange la toile.

Quel avenir pour les robots sapiens ?

Nous vivons aujourd'hui dans un univers technique dominé par la machine qui a libéré, il faut le reconnaître, les travailleurs des tâches les plus lourdes et les plus ingrates. Désormais la machine fait à la place de l'homme une proportion sans cesse croissante du procès de travail ; elle le remplace même ici et là sous la forme de robots ; elle entre même en compétition avec lui, jusque dans les épreuves intellectuelles, ce dont témoigne la partie d'échec entre le champion russe Gasparov et une machine intelligente qui a eu le dessus sur l'homme après 13 coups. La domestication des machines intelligentes et des hybrides issus des biotechnologies est devenue un des enjeux majeurs au début de ce nouveau millénaire, aussi important sans doute que l'a été la domestication des animaux au début du néolithique et sans doute plus important peut-être que ce que nous avons vécu dans les débuts de l'industrialisation. Nous apprendrons peut-être à « domestiquer » nos récentes conquêtes bio-technologiques mais c'est encore bien loin d'être fait : c'est de cette question dont parlent aujourd'hui les créateurs des œuvres de science-fiction, se demandant si ce qui est possible technologiquement est toujours souhaitable pour l'avenir de la vie et de l'humanité.

Le professeur Kevin Warwick, d'une université britannique, a eu recours, en mars 2002, à la chirurgie pour relier son système nerveux à un ordinateur. Il est, en un sens strict, le premier véritable cyborg, en partie humain et en partie machine. Voici le rapport qui a été fait de son expérience : « Although a long way from fictional characters The Terminator or the Six Millions Dollar Man, it is hoped that readings will be taken from the implant in his arms of electrical impulses coursing through his nerves. These signals, encoding movements like wiggling fingers and feelings like shock and pain, will be transmitted to a computer and recorded for the first time. Similar experiments have previously ever been carried out on cats and monkeys in the USA. Surgeons implanted a silicon square about 3mm wide into an incision in Warwick's left wrist and attached its 100 electrodes, each as thin as a hair, into the median nerve. Connecting wires were fed under the skin of the forearm and out from a skin puncture and the wounds were sewn up. The wires will be linked to a transmitter/receiver device to relay nerve messages to a computer by radio signal » .

Les influx nerveux commanderont peut-être demain à des robots qui accompliront les tâches que les membres paralysés ou amputés ne sont plus en mesure de faire. "It is possible that the procedure could lead to a medical breakthrough for people paralysed by spinal cord damage, such as Superman actor Christopher Reeve. On Friday (22 mars 2002), Warwick, 48, denied claims that the surgery, which was carried out at the Radcliffe Infirmary, Oxford, was just a publicity stunt. "Change the world. To go thru a

two-hour operation I would say is a little bit extreme for a publicity stunt”, he told the BBC. He said the £500 000 experiment was about “seriously helping people” with spinal injuries”.

Préserver le corps pendant des centaines d’années, voire des milliers d’années, dans l’attente du jour où la science pourra le réanimer, voilà un autre rêve que la science veut transformer en réalité. C’est en effet ce que la compagnie américaine ALCOR essaient de vendre à ceux et à celles qui rêvent d’immortalité. Immédiatement après la mort, le corps est plongé dans un contenant d’azote liquide refroidi à une température d’environ 320 degrés sous zéro. Les candidats à cette technique de conservation par le froid espèrent qu’une méthode de réanimation sera développée, un jour, et que la vie pourra leur être rendue à nouveau. C’est d’une immortalité assurée par la science dont elles rêvent, d’une science qui fera réapparaître la vie au sein des cellules congelées. Une entreprise comme ALCOR se situe dans le prolongement des travaux qui se font autour de la production d’organes à partir de cellules souches.

Des scientifiques considèrent que le vieillissement est une maladie qu’on pourra un jour faire disparaître : plusieurs laboratoires font de la recherche dans ce qu’on nomme la médecine anti-âge, une médecine centrée sur l’embryologie et la génétique. Ainsi Geron Corporation (la compagnie de Cibelli) de San Francisco étudie la limite génétique à la longévité cellulaire en essayant de la prolonger indéfiniment. Le plus ambitieux projet est celui du ‘Timeship’ qui possède des laboratoires dans lesquels on fait de la recherche « on every aspect of life extension, from basic research at the genetic level that will eventually stop and reverse the aging process » (Consulter le Timeship Project 2001 <http://www.timeshipinfo.com/project.html>). La technologie employée vise à résoudre les problèmes encourus avec la cryogénéisation : la préservation de l’ADN, le contrôle du vieillissement à travers la régénération des organes et des tissus en vue de greffes futures et l’amélioration des méthodes de bio-vitrification (les tissus transformés en un solide vitrifié) des patients font partie des recherches de cette entreprise. On aspire à l’immortalité.

Pygmalion, la figure du savant amoureux

Peut-être est-il utile de revenir à la question des mythologies dans cette dernière partie de l’essai. On sait que les mythes ont toujours prêté aux dieux des passions et des conduites semblables à celles des humains : c’était certainement le cas des dieux grecs mais aussi des mythologies hindoues et de biens d’autres encore. Les mythologies se sont transformées au cours des âges, d’autres disent qu’elles se sont dégradées, en des systèmes théologiques, une fois surtout que les fondateurs des religions ont voulu faire des dieux des êtres entièrement à part, autonomes et détachés du monde des hommes, et conçus selon des modèles spirituels. Il est sans doute légitime d’affirmer, dans ce contexte, que le dieu-homme Jésus-Christ représente en quelque sorte une fusion de la corporéité et de la spiritualité, une fusion dans laquelle le mythe n’abandonne ni l’humanité ni la divinité.

C'est sans doute par rapport à ces deux types de pensée (mythologique et théologique) que le modèle génétique contemporain me semble être en voie de rompre définitivement : d'une part, la pensée biologique fonctionne en projetant l'humanité sur l'animalité ; d'autre part, elle ne réussit, selon toutes les apparences, son entreprise qu'en remythologisant le monde et en divinisant l'Homme qui est désormais capable de produire la vie. Elle fait tout cela en quelque sorte à l'envers : d'une part, elle humanise les dieux qui agissent désormais par le biais de savants capables de maîtriser la recette de fabrication de la vie ; d'autre part, elle animalise le phénomène humain au lieu d'anthropomorphiser les animaux comme on l'a fait dans le passé. Nous assistons en quelque sorte à un retour aux mythes cosmogoniques qui se donnent désormais à travers les œuvres de l'ADN-fiction.

Il est vrai qu'on peut refaire l'histoire de notre espèce en étudiant nos gènes et ceux des autres formes de vie. Il ne faudrait pas oublier cependant que notre longue histoire évolutive s'est aussi écrite dans nos mythes, notamment dans les anciens mythes de la création du monde et de l'homme, mythes qu'il m'apparaît urgent de réinterpréter à nouveau le contenu, dans le contexte cette fois d'une sur-biologisation de la vie : c'est à cette condition que nous serons prêts pour les débats sur l'avenir de l'humanité qui s'annoncent. En exergue à cet essai, j'ai cité *Le livre des êtres imaginaires* de Jorge L. Borges dans lequel l'écrivain essaie de nous rassurer en disant que « *nos monstres naîtraient morts, grâce à Dieu* ». Borges sait pourtant fort bien qu'il arrive aux monstres, aux êtres hybrides et aux chimères de vivre : ils se retournent alors contre les créateurs qui les ont mis au monde, ce que les mythes anciens n'ont cessé de répéter inlassablement à travers les âges. La transgression de la Loi fondamentale qui place l'humain du côté des créatures agit, dans les mythes, comme un embrayeur de violence et transforme l'histoire de l'homme en de véritables tragédies.

Les mythologies se sont dégradées, l'anthropologie l'a montré, en des systèmes théologiques, une fois surtout que les fondateurs de religion ont voulu faire des dieux des êtres entièrement à part, autonomes par rapport à leurs créatures, réfugiés dans un ciel lointain. Ces vieilles mythologies sont néanmoins toujours là, resurgissant de nos jours dans les œuvres de science-fiction, et nous rappelant que l'Homme ne peut se penser totalement qu'à partir du drame de la création qui place l'Homme dans la position de la créature. C'est ce que racontent toutes les cosmogonies du monde. Ces cosmogonies mettent aussi en scène deux figures dramatiques de l'homme qui a voulu, pour son malheur, se faire créateur, celle de Prométhée qui a été détruit par sa créature et celle de Pygmalion, le célèbre sculpteur de l'île de Chypre, qui épousa Galatée qu'il avait lui-même sculptée.

En conclusion de cet essai, je me limite à rappeler l'histoire dont Hésiode nous parle dans *Les travaux et les Jours*, livre dans lequel le père de la mythologie grecque fait le récit des combats entre les dieux du ciel de l'Olympe et les dieux titanesques qui habitent la terre aux côtés des hommes. Parmi les diverses lignées de Titans, Hésiode nous dit que la lignée de Japet s'est montré plus rebelle que les autres face à l'ordre imposé par les dieux de l'Olympe : Atlas, Ménoïtios, Prométhée et Epiméthée, les quatre frères, ont en effet l'un après l'autre défié Zeus, le nouveau maître du monde installé dans l'Olympe. C'est cependant Prométhée, « celui qui pense avant », qui est à l'origine d'une véritable re-

création de l'humanité : modelé dans la glaise par ce Titan artisan, l'Homme, au contraire des animaux, dresse son visage et porte ses regards vers le ciel, mais il va aussi nu, exposé à tous les dangers. Épiméthée, le Titan qui est « celui qui pense après », a distribué aux animaux force, rapidité et toutes les protections naturelles, et n'a rien gardé qu'il puisse donner à l'Homme. Ému à la vue de tant de misères, Prométhée dérobe le feu sur lequel veille Zeus et le donne aux hommes afin qu'ils puissent cuire leurs aliments, s'éclairer la nuit et se chauffer. Le vol du feu par Prométhée donne ainsi son départ à l'aventure humaine. Le héros enlève en effet aux dieux le secret des arts fondamentaux, de la céramique, de la métallurgie et du feu.

Hésiode raconte que la vengeance de Zeus fut terrible : il fit enchaîner Prométhée sur le Caucase où un aigle venait dévorer son foie chaque jour, inlassablement car ce foie repoussait à chaque nuit. Épiméthée fut aussi puni : Pandora, la première des femmes, que Zeus avait fabriquée pour la donner à Épiméthée, ne put résister à la tentation d'ouvrir une grande jarre de laquelle sortirent tous les maux, les maladies et la souffrance qui s'abattirent sur les hommes. « *En contrepartie du feu, je leur donnerai un mal qui fasse leurs délices, un mal bien à eux qu'ils entoureront d'amour* », écrit Hésiode, nous laissant avec une pensée qui n'a rien perdu de son actualité et de sa force dérangeante à l'âge de l'ADN-fiction.

Sans doute, le philosophe Jacques Dufresne a-t-il raison d'écrire :

« Depuis la nuit des temps, les mythes de perfection et d'immortalité ont nourri les rêves les plus fous et les passions les plus destructrices. Aujourd'hui, certains, emportés par l'avidité boulimique de la technoscience et par le cannibalisme du marché, s'apprêtent à incarner ces mythes dans la chair vive, en reproduisant à l'identique du vivant prétendument amélioré » (Agora, p.42).

RÉFÉRENCES (incomplètes)

Bibeau, Gilles (2004), *Le Québec transgénique. Science, marché, humanité*, Montréal : Boréal

Bibeau, Gilles et Duncan Pedersen (2002), « A Return to Scientific Racism in Medical Social Sciences. The case of sexuality and the AIDS epidemic in Africa », in M. Nichter and M. Lock, éditeurs, *New Horizons in Medical Anthropology. Essays in Honour of Charles Leslie*, New York/London : Routledge, 141-171.

Castle, William E. (1911), *Heredity in relation to evolution and animal breeding*, New York : D. Appleton.

Cavalli-Sforza, Luca (1997), *Qui sommes-nous ? Une histoire de la diversité humaine*, Paris : Flammarion (Édition originale italienne : 1993).

Comoner, Barry (2002), Unraveling the DNA myth. The spurious foundation of genetic engineering, *Harper's Magazine*, 304, 1821: 39-47

Crow, James F. (2002), Unequal by nature: a geneticist's perspective on human differences, *Daedalus*, (Winter): 81-88

Ehrlich, Paul R. (2000), *Human Natures: Genes, Cultures, and the Human Prospect*, Washington, Dc: Island Press

Herrnstein, Richard J. et Charles Murray (1994), *The Bell Curve: Intelligence and Class Structure in American Life*, New York : The Free Press.

Rushton, J.P. and A.F. Bogaert (1989) Population Differences in Susceptibility to AIDS: An Evolutionary Analysis, *Social Science & Medicine*, 28, 12: 1211-1220

Watson, James D. (2000), *A Passion for DNA*, Plainview, New York : Cold Spring Harbor Laboratory Press.

TEXTES À LIRE

Sloterdijk, Peter 2000a, *Règles pour le parc humain ; Une lettre en réponse à la Lettre sur l'humanisme de Heidegger*, Paris : Éditions Milles et une nuits : Librairie Arthème Fayard. (texte scanné)

Rhani, Zakaria 2008 L'humanisme à l'ère technologique : vers une éthique heideggérienne de la parole et de la technique, *Altérités*, 5, 1 : 83-91 (vous trouverez le texte dans www.altérités.com)

TEXTES COMPLÉMENTAIRES (à consulter : tous les textes ont été scannés)

Dossier "Becoming Human" de *Scientific American*, September 2006

Dossier "La Nouvelle Histoire des Hommes disparus" de *Science & Vie*, no 285

Coppens, Yves et Pascal Picq, *Aux Origines de l'humanité* (référence à venir)

Tempelton, Alan, R. 2002 Out of Africa again and again, *Nature*, 416, 7: 45-51

Wolpoff Milford, John Hawks et Rachel Caspari, 2000 Multiregional, Not Multiple Origins, *American Journal of Physical Anthropology*, 112 : 129-136

Carnavale, Franco A. 2005 The Palliation of Dying : A Heideggerian Analysis of the « Technologization » of Death, *The Indo-Pacific Journal of Phenomenology*, 5, 1 (Avril 2005) : 1-12 (vous pouvez trouver le texte sur www.ipjp.org.)

Scientifiques. Technoprophètes. Auteurs de Science Fiction. Ils écrivent le futur, *Courrier International*, no 1030, 29 juillet-18 août 2010 (Consulter le site www.courrierinternational.com)

Sloterdijk, Peter 2000b, *La domestication de l'être*, Paris : Éditions Milles et une nuits : Librairie Arthème Fayard (texte non scanné)

QUESTION

Sur quels points les éléments centraux du débat entre Peter Sloterdijk et Jürgen Habermas viennent-ils éclairer certaines questions fondamentales que se posent les sciences humaines au sujet de ce qui est humain dans l'humain ? En quel sens peut-on dire que les sciences humaines s'achèvent nécessairement en une réflexion philosophique sur l'humanité ? Quelle place doivent-elles donner à la lecture des essais philosophiques sur l'humanité ? Doivent-elles plutôt fonder leur réflexion sur l'humain dans des études comparatives des différentes réalisations historiques de l'humanité ? Comment vous représentez-vous la post-humanité ?

Séance 6 Le concept de nature : « Comment les sociétés humaines se sont-elles historiquement adaptées aux différents systèmes écologiques dans lesquels elles ont vécu? »
(6 octobre)

« Comment les sociétés humaines se sont-elles historiquement adaptées aux différents systèmes écologiques dans lesquels elles ont vécu? »

Le thème de cette séance est aussi introduit par deux Essais que je vous invite à lire en complément à votre lecture des textes du Recueil. Vous répondrez ensuite à la question posée.

ESSAI 1 : APPROCHE ÉCO-SYSTÉMIQUE DES MALADIES INFECTIEUSES. ENTRE BESOIN DE SÉCURITÉ ET LA PEUR DES DANGERS

Gilles Bibeau avec Aboubakary Sanou, Chercheur au Centre de recherche en santé de Nouna et Renaud De Plaen, Programme Écosystèmes et Santé Humaine, Centre de Recherche pour le Développement International (CRDI), Ottawa (Paru dans Bruce Tapiero et Marie-Ève Carle (Éditeurs), *Maladies infectieuses : l'illusion du risque zéro*, Montréal : Éditions de l'Hôpital Ste-Justine).

Dans cet essai nous déroulons un long fil qui, pendant des siècles, a lié, dans nos sociétés, les épidémies, les techniques de protection des bien-portants, d'autant plus hésitantes que les véhicules de transmission de la contamination étaient souvent peu connus, l'expérience directe des limites du savoir médical, et les gestes de panique de populations qui s'imaginent être des morts en sursis. Les épidémies ont toujours été vues, aujourd'hui comme hier, comme des temps d'incertitude collective et d'angoisse personnelle. On soupçonne le frère, l'ami et le voisin d'être porteurs, à leur insu, du mal contagieux ; on ne sait pas quelles routes l'épidémie suivra dans son avancée ; on ne se demande pas si les mesures coercitives (quarantaine, bouclage de quartiers) mises sur pied pour contenir le mal auront une quelconque efficacité ; on se sent impuissant face au débordement parfois chaotique des services de santé ; et on participe *nolens volens* au désordre social que des scénarios alarmistes viennent souvent attiser. Dans son contact avec les épidémies, la médecine a acquis un statut politique qui lui a imposé, par-delà ses activités préventives et curatives, un devoir de contrainte à l'égard des populations menacées par la contagion d'une maladie.⁴⁵

On peut ici penser, pas si loin de nous, au cas de la grippe espagnole qui est toujours présente dans la mémoire sociale. Celle-ci a d'abord frappé en 1918 une Europe déjà traumatisée par la Première Guerre mondiale avant de se répandre, en 18 mois, dans quelque 32 pays à travers le monde et de laisser dans son sillage des centaines de milliers de morts. Plus près de nous encore, la figure épidémique qui s'impose est celle du VIH-sida qui continue à susciter

⁴⁵ Dans *Naissance de la clinique* (1972a), Michel Foucault a montré comment la conscience politique des gouvernements s'est mise en place dès le XVIII^e siècle pour contrôler, souvent par le biais d'une police hygiénique, les épidémies et les maladies endémiques. « Il ne saurait y avoir, écrit-il, de médecine des épidémies que doublée d'une police » (1972a : 25).

de grandes craintes malgré les immenses progrès que l'accès aux médicaments anti-rétroviraux a rendu possible en terme de survie des personnes atteintes. Et encore bien plus près, il y a eu la pandémie appréhendée du SARS en 1999 qui ne s'est heureusement pas transformée en une épidémie. Ces épidémies sont porteuses de salutaires leçons quand il s'agit de réfléchir, par exemple, à la possibilité qu'une souche mutée du virus H5N1 de la grippe aviaire (ou du H1N1) puisse être à l'origine d'une colossale épidémie comme l'humanité n'en aurait encore jamais connue.

Dans les réflexions qui suivent, nous examinons comment les expériences-limites que les sociétés humaines ont faites dans leurs rencontres répétées avec les épidémies se sont inscrites dans notre mémoire, comment elles s'y sont en quelque sorte sédimentées sous la forme de représentations du mal contagieux et comment elles en sont venues à structurer notre imaginaire collectif, lequel se déploie massivement, aujourd'hui encore, dès que l'on évoque la possible apparition d'une nouvelle épidémie. Nos peurs d'autrefois semblent en effet se réactiver face aux nouvelles maladies infectieuses appréhendées, maladies que les médias représentent souvent, dans une rhétorique dramatisante, comme incontrôlables et comme susceptibles de tuer massivement des personnes de toute origine. À chacune des époques de l'histoire, une maladie-symbole semble avoir servi de véhicule pour organiser nos représentations du mal, de la maladie et de la mort et pour indiquer, en même temps, les limites de nos moyens dans la gestion des dangers. Les sociétés d'aujourd'hui n'échappent pas, pas plus que celles du passé, à cette règle fondamentale.

Les lecteurs auront sans doute compris que notre but n'est pas de présenter une chronique événementielle des épidémies mais bien plutôt d'interroger, à partir de quelques exemples historiques, les contextes d'apparition et de diffusion des maladies infectieuses, de débusquer les configurations d'éléments divers (écologiques, économiques, sociaux, etc) qui se conjuguent pour enclencher la diffusion de souches infectieuses, de recenser les discours et les théories explicatives qui se sont mises en place autour de la contagion, et de décrire les dispositifs de gestion et de contrôle inventés par les gouvernements et les services de santé publique pour contenir la dissémination de la maladie.

Sans doute le caractère spectaculaire d'infections très peu répandues comme le sont le SRAS et la grippe aviaire, et la dramatisation spectaculaire à laquelle leur possible extension sur l'ensemble du globe ont donné lieu dans les médias, ont-ils contribué à faire écran et à nous empêcher de voir les vrais dangers épidémiques qui sont pourtant bien là, devant nous. Pendant qu'on tourne notre pensée vers les seules infections zoonotiques, on oublie de prendre en compte, ce qui devrait pourtant être prioritaire, le fait que les anciennes pandémies comme la malaria, et d'autres maladies comme la poliomyélite, la rougeole et la tuberculose continuent à être les plus grands tueurs dans les pays pauvres, et ce en dépit des vaccins et des traitements dont nous disposons. Peut-être nos yeux se désilèreront-ils au terme du parcours que nous allons faire à travers la brève histoire des épidémies que nous racontons dans ce texte.

Nous ferons ce voyage par étape, en réfléchissant, dans la première section, à ce que peuvent nous apprendre les épidémies du passé pour nous aider à nous situer lucidement face à celles d'aujourd'hui. Dans la deuxième section, nous discuterons de la place de l'approche

écologique dans l'étude des infections, en évoquant l'approche écologique initiée par Hippocrate (vers 460-377 av. J. C.) et re-conceptualisée par ses successeurs, d'abord par le grand médecin romain qu'était Galien et ensuite par le médecin persan Ibn Sina (Avicenne) ; cette version antique de l'écologie de la santé s'est surtout diffusée à travers le monde occidental grâce au *Canon de la médecine* d'Avicenne et s'y est maintenue, comme principal cadre d'interprétation des maladies, jusqu'aux travaux que Pasteur, Edward Jenner et d'autres spécialistes ont réalisés sur la contagion. Dans la troisième section, nous présenterons les diverses théories de la contagion en montrant comment les notions d'effluves, de miasmes et de contagions ont lentement pavé la voie qui a conduit à la découverte des virus et autres agents infectieux impliqués dans les épidémies et plus largement dans les maladies dites infectieuses. La quatrième est consacrée à un rapide examen des six grandes ruptures « pathocéniques » provoquées par les déséquilibres écologiques au cours de l'histoire des sociétés humaines, chacune de ces ruptures entraînant une reconfiguration particulière du pool des agents infectieux.

1. Explorer notre passé épidémique pour nous confronter lucidement aux nouvelles maladies infectieuses

C'est en nous remémorant l'histoire des épidémies et en nous racontant à nous-mêmes notre passé collectif de malade que nous pourrions sans doute le mieux nous rendre vigilants et critiques à l'égard des nouvelles maladies zoonotiques⁴⁶ (le SARS, la grippe aviaire, les virus de Marburg et d'Ebola, et autres fièvres hémorragiques) qui nous menacent, de la résurgence de maladies déjà éradiquées qui pourraient bien être réactivées (pensons à l'utilisation que des « terroristes » pourraient faire des souches de variole stockées), de la diffusion d'agents infectieux limités à l'une ou l'autre région vers des populations immunes, et du surgissement possible, sous des formes inattendues, d'agents pathogènes inédits.

Dans le présent essai, nous explorons le passé épidémique de nos sociétés pour mieux faire face, avec une lucidité accrue espérons-le, aux épidémies à venir, à celles-là que l'on nous annonce dans une rhétorique souvent dramatisante, qu'il s'agisse de pandémies provoquées par les déséquilibres que nous avons nous-mêmes introduits dans la nature, par le réchauffement climatique (Maslin, 2004) et les catastrophes environnementales (Wilson, 2006 ; Tucker, 2000) qui pourraient s'ensuivre (par exemple à travers la présence accrue du vecteur de la malaria dans de vastes étendues géographiques), par les effets imprévus que nos manipulations génétiques sur les plantes (soya, maïs, riz) pourraient avoir, à plus ou moins long terme, sur l'ensemble de la chaîne alimentaire et sur les omnivores que nous sommes (Bibeau, 2007), ou encore par l'apparition possible de formes mutées du virus de la grippe aviaire ou des souches à l'origine des fièvres hémorragiques comme Marburg et Ebola.

Nous savons que nos écosystèmes présentent un peu partout des signes d'usure et de dégradation et que la qualité même de la vie des humains, des animaux et des plantes apparaît menacée.⁴⁷ En remplaçant de manière inopportune le fourrage des champs dont se

⁴⁶ Les maladies dites zoonotiques sont celles dans lesquelles les animaux jouent un rôle majeur dans la chaîne de causalité.

⁴⁷ Parmi les travaux de plus en plus nombreux que des experts consacrent à l'examen de l'état de santé de notre planète, nous croyons utile de mentionner les études de Chew (2001) sur la dégradation progressive

nourrissaient hier les vaches par des moulées animales, n'avons-nous pas provoqué la maladie de la vache folle ? En poussant de plus en plus loin les techniques industrielles dans l'élevage des animaux, ne risquons-nous pas de multiplier les infections transmises par les animaux (maladies zoonotiques) qui sont susceptibles de se transmettre à l'ensemble des organismes vivants ? Se pourrait-il que nos puissantes techniques en génie génétique et en nanoscience finissent par s'attaquer à la bio-diversité et par affaiblir les défenses immunitaires mises en place au cours de la longue histoire évolutive des humains ? Notre excursion à travers l'histoire des épidémies nous aidera sans doute à mieux comprendre pourquoi les risques d'épidémie pourraient bien venir aujourd'hui de la puissance même de nos bio-géno-nano-technologies qui peuvent remodeler la matière et la vie, et des relations, souvent violentes et agressives, que nous entretenons avec la nature en général et plus particulièrement avec les animaux.

L'avenir de la santé de notre terre préoccupe les meilleurs biologistes : l'entomologiste Edward Wilson (2006) lance « un appel pour sauver la vie sur terre » ; Jane Jacobs (2004) annonce qu'il y a un « dark age ahead » ; D. Botkin écrit que nous vivons dans des « harmonies discordantes » et qu'il est urgent d'inventer une nouvelle écologie ; Luc Ferry (1992) se fait le promoteur d'un « nouvel ordre écologique » dans lequel l'arbre, l'animal et l'homme apprendront à vivre dans la solidarité. Dans un récent numéro de la revue *Altérités* (Furri et Strohm, 2007) consacrée au thème du « déclin, mutation, effondrement » des sociétés humaines, de jeunes anthropologues disent, sans dramatisation, leur inquiétude par rapport au devenir de la planète : Plourde (2007) rappelle que le facteur humain est le facteur le plus important dans le dépérissement des écosystèmes ; dans des critiques nuancées des positions défendues par Jared Diamond, l'auteur de *Collapse* (2004), sur les causes de l'effondrement des sociétés, M.-J. Blain (2007) aborde la question de la disparition des sociétés sous l'angle de leur transformation sociale ; Vitenti (2007) dénonce l'hypercatastrophisme de Diamond en montrant que survivent encore des sociétés amérindiennes qui avaient été déclarées mortes ; et Strohm (2007) s'attaque à la logique du « we » et du « they » qui empêche Diamond de rentrer en relation de solidarité avec les sociétés non-occidentales.⁴⁸

Dans le présent essai, nous voulons fournir une caractérisation de la succession des formes que la « culture du risque » a prises au fil des siècles, en montrant comment nos systèmes de gestion et de prévention des risques sont encore largement déterminés, qu'il s'agisse du risque d'effondrement social, de catastrophe écologique ou de pandémie, par l'industrialisation massive de notre agriculture et par nos modes d'exploitation de l'environnement, lesquels provoquent des changements pas toujours contrôlables dans nos

de notre environnement qui s'est faite au cours des cinq derniers millénaires, de Hughes (2001) sur l'histoire environnementale du monde, de Jones (1981) sur les liens entre économie, géopolitique et environnement dans l'histoire de l'Europe et de l'Asie, de Ruddiman (2003) sur la longue histoire de la dégradation de la couche d'ozone, de Tucker (2000) qui évoque l'appétit insatiable des pays occidentaux qui dévorent littéralement les zones tropicales et de J. R. McNeill (2000) sur l'histoire environnementale du monde au XX^e siècle.

⁴⁸ Outre les travaux que J. Diamond a consacrés au thème de l'effondrement des sociétés humaines, on peut se référer aux ouvrages suivants : « *The J Curse* » de Bremmer (2006) dans lequel un autre modèle est proposé pour comprendre pourquoi les nations grandissent et disparaissent ; « *Catastrophe: Risk et Response* » de Posner (2004) ; « *The Collapse of Complex Societies* » de Tainter (1988). Quant aux positions de Diamond qui ont été critiquées par les collaborateurs déjà cités du numéro thématique d'*Altérités*, elles ont fait l'objet d'importantes critiques de la part de l'historien John Robert McNeill (2005) et de l'anthropologue Clifford Geertz (2005).

écosystèmes (pensons à la prévalence accrue de la malaria, de la maladie de Lyme, par exemple), par l'urbanisation massive et le brassage accru des populations à l'échelle du monde (pensons au VIH-sida en Afrique, au dengue en Amérique latine et à la diphtérie dans les pays de l'ancienne Union Soviétique), par des violences et des guerres qui ouvrent des chemins aux maladies infectieuses en jetant par terre les services préventifs et curatifs de santé, par le souci que nous avons de maintenir à tout prix nos modes de vie, fussent-ils destructeurs pour la nature, et enfin par la priorité que nous donnons aux considérations exclusivement économiques qu'on continue à faire prévaloir sur tout le reste.

Dans les débats autour du SARS, de la grippe aviaire et du virus d'Ebola, on a jusqu'ici donné beaucoup trop peu de place, nous semble-t-il, à un questionnement critique portant sur la violence de nos méthodes agricoles et d'élevage que nous déployons dans nos relations aux animaux de ferme, des manières de faire qui sont pourtant directement impliquées dans l'apparition des nouvelles infections que transmettent les animaux, les oiseaux et la volaille. De plus, on se centrant quasi-exclusivement sur l'arrivée des maladies zoonotiques, on a oublié de prendre en compte la colossale recrudescence d'anciennes endémies, comme la malaria et la tuberculose, qui continuent à compter parmi les grands tueurs de l'humanité. Nous intégrons encore bien trop peu dans nos stratégies de gestion des épidémies, quelles qu'elles soient, ce que nos pratiques passées de prévention et nos anciennes théories de la contagion nous ont appris au sujet des conditions généralement associées à l'émergence des épidémies, à savoir que les déséquilibres écosystémiques, les modifications dans les modèles d'agriculture et d'élevage des animaux, et les inégalités économiques entre les populations sont toujours des éléments centraux de la conjoncture conduisant à l'apparition d'une épidémie. Il est étonnant que les débats publics et même ceux qui se font entre scientifiques semblent oublier le plus souvent de s'interroger sur les conditions environnementales et sociales de production des épidémies.

Aucun groupe humain n'a jamais pu échapper, on le sait, aux maladies infectieuses et aux épidémies, quels qu'aient été par ailleurs son niveau d'avancement technologique, sa capacité à maîtriser son environnement ou son savoir sur les virus, rétro-virus et autres agents pathogènes à l'œuvre dans les processus de contagion. Dans le contexte de la civilisation occidentale contemporaine qui est dominée par une techno-science de plus en plus puissante, il est devenu plus urgent que jamais de nous reposer quelques questions de fond au sujet de nos modèles de gestion des risques collectifs auxquels nous sommes aujourd'hui confrontés, dans un monde marqué par l'impact que la dégradation de notre environnement, des interventions directes sur les génomes des plantes et des animaux, et nos manipulations nanotechnologiques exerceront peut-être sur le développement de souches inédites d'agents pathogènes.

Nous ne pensons pas ici à une quelconque catastrophe cosmique ou à un désastre écologique qui détruirait l'humanité (ce qui peut évidemment aussi se produire) ni non plus aux déchets nucléaires ou plus largement à l'émission de produits chimiques toxiques dans l'environnement, ce qui pourrait bien, on le sait, faire encore augmenter la prévalence, déjà très élevée, des cas de cancer (dans les pays industrialisés, environ 25% des morts sont reliées à des tumeurs malignes). Nous pensons plutôt que l'hyperindustrialisation de notre civilisation pourrait bien être, notamment à cause de la transformation de nos méthodes en

agriculture et en élevage, à l'origine de nouvelles maladies infectieuses, jusqu'ici inédites dans l'histoire pathologique des sociétés humaines. Les épidémies devraient donc nous renvoyer à une réflexion fondamentale au sujet du style de vie qui est aujourd'hui le nôtre.

Nos inquiétudes se situent en effet surtout du côté de l'apparition possible de nouveaux agents pathogènes qui pourraient bien naître suite aux transformations que nos biotechnologies introduisent en modifiant les plantes et les animaux, suite aussi à nos conduites agressives à l'égard de nos écosystèmes et à la promotion massive de nouvelles formes d'agriculture intensive et d'élevage des animaux dans des méga-fermes, et suite enfin à l'intervention des bio- et nano-technologies qui peuvent désormais déconstruire, dans une espèce d'hybris de recréation du monde, les briques mêmes qui composent la nature et la vie.

2. De la médecine écologique d'Hippocrate à une nouvelle approche écosystémique de la santé

Le traité intitulé *Des airs, des eaux et des lieux* qu'Hippocrate (1975a) a rédigé à l'intention des médecins grecs partant s'installer dans des localités inconnues, conserve, près de 2500 ans après avoir été écrit, une étonnante actualité. Soucieux d'aider les médecins à prévoir quel genre de maladies les attendaient quand ils s'installaient dans un nouvel environnement, Hippocrate écrit : « Le médecin qui fait honneur à sa profession est celui qui tient compte, comme il convient, des saisons de l'année et des maladies qu'elles provoquent; des états du vent propres à chaque région et de la qualité de ses eaux; qui observe soigneusement la ville et ses environs pour voir si l'altitude est faible ou importante, si le climat est chaud ou froid, sec ou humide; qui, en outre, note le genre de vie et, en particulier, les habitudes alimentaires des habitants, bref, toutes les causes qui peuvent entraîner un déséquilibre dans l'économie animale ».

Le maître de l'Île de Cos souligne dans ce traité l'importance, pour la prévention des maladies, de connaître la nature du sol, la direction des vents et les autres éléments de la géographie physique de même que l'alimentation, le style d'agriculture et de relations aux animaux, et de se familiariser, pour le dire en un mot, avec les rapports d'une population à son environnement. C'est en effet à partir de la connaissance des liens entre environnement et société, laisse entendre Hippocrate, qu'une médecine préventive peut se mettre en place dans une attention à la géographie, aux moments de l'année durant lesquelles certaines maladies apparaissent, aux relations entre la présence de certaines pathologies et les activités de travail de la population, et enfin dans une prise en compte des stratégies collectives élaborées par les communautés pour prévenir les maladies.

Quelques spécialistes de la santé continuent heureusement encore à croire aujourd'hui que le grand Hippocrate avait raison et qu'il est essentiel d'approcher la question des épidémies en combinant le biologique, l'écologique, l'économique, le social et le culturel, et sans doute ajoutent certains d'entre eux, faut-il le faire encore plus de nos jours qu'il y a deux millénaires et demi. Il est intéressant de rappeler que le traité « *Des airs, des eaux et des lieux* » a servi de manuel d'initiation à la médecine jusqu'au milieu du XIX^e siècle, plus précisément jusqu'à la révolution pasteurienne qui a mis fin à l'hégémonie, dans la plupart

des écoles de médecine, des vieux modèles écologiques hérités de la pensée hippocratique.⁴⁹ Il est vrai que la « théorie des humeurs » dont était assortie la médecine d'Hippocrate ne pouvait survivre face aux avancées de la médecine du XIX^e siècle qui se faites notamment en matière de compréhension des mécanismes de contagion des maladies infectieuses.

On peut regretter le recul massif de l'écologie de la santé devant les avancées d'une médecine certes de plus en plus performante, surtout au niveau de l'identification des agents infectieux et de la production de vaccins, qui en vint hélas à s'organiser de plus en plus exclusivement autour de la seule théorie du « one germ-one disease ». On en vint à oublier que les agents infectieux ont aussi une vie sociale, que les porteurs des virus et autres agents infectieux, qu'ils soient des humains ou des animaux, vivent dans des conditions écologiques, économiques et culturelles qui favorisent souvent la circulation de ces agents infectieux. À partir des années 1880 environ, les savants (Pasteur, Jenner, Koch, Hansen et bien d'autres) ont commencé à identifier, dans un grand enthousiasme, les agents pathogènes directement impliqués dans la genèse de nombreuses maladies infectieuses et parasitaires (la rage, la variole, le choléra, la tuberculose, la lèpre, la malaria, etc). Il ne restait plus, pensait les chercheurs les plus optimistes qui étaient nourris de l'idéologie du progrès scientifique alors dominante, qu'à mettre au point des vaccins spécifiques pour pouvoir enfin protéger les populations de tous les dangers d'infection et de les faire éventuellement disparaître de la surface de la terre. Ce fut fait avec succès, il faut le reconnaître, pour un certain nombre de maladies infectieuses dont la diffusion a été beaucoup mieux contrôlée, grâce surtout aux vaccins dans le cas de certaines infections.

Parallèlement à ces avancées médicales centrées sur la connaissance des agents infectieux, la pensée écologique d'Hippocrate a continué à survivre, comme en retrait cependant, en se retransposant dans le domaine des maladies dites de civilisation ou de l'adaptation qui résistaient à une lecture étiologique faite exclusivement en relation à la théorie des germes : comment expliquer en effet la présence accrue des cancers sans prendre en compte l'alimentation des personnes (abus de sucre), leur style de vie (tabac, alcool) et les conditions environnementales (pollution des milieux de travail, par exemple). Le vieux modèle hippocratique qui avait d'abord servi à comprendre, d'un point de vue écologique, la genèse des maladies infectieuses a repris du service en s'appliquant désormais à l'étude des maladies non-contagieuses comme le cancer, le diabète et les accidents vasculaires, autant de maladies qui furent envisagées comme des sortes d'infections produites en quelque sorte par notre civilisation.

L'intérêt contemporain, bien que marginal, de certains médecins pour la bioclimatologie par exemple, et plus radicalement encore le domaine, assez nouveau et en pleine expansion, de la « santé environnementale » réintroduisent, en s'appuyant sur des modèles écologiques beaucoup plus complexes que ceux hérités d'Hippocrate, l'étude des interactions dynamiques entre écologie, économie, socio-culture et biologie. De telles approches restent néanmoins encore périphériques même au sein de la nouvelle santé publique qui continuent à hésiter à croiser l'approche écologique de la santé avec celle dite « des déterminants sociaux de la santé » : des chercheurs étudient l'impact des conditions économiques et sociales de vie des

⁴⁹ Pour plus d'informations sur la théorie hippocratique, consulter l'article de Bibeau et Vidal (2003) paru dans Michel Gérin et alii, éditeurs de *Environnement et santé publique*.

personnes alors que d'autres se centrent sur l'étude des liens entre environnement physique et maladie, sans que ces chercheurs ne se parlent vraiment.

On sait aujourd'hui que peu de phénomènes ne traduisent, plus clairement que ne le font les profils dominants de santé et de maladie, les déséquilibres qui se produisent entre le milieu écologique, les activités économiques (les formes d'agriculture par exemple), et les conduites concrètes des personnes, déséquilibres qui sont souvent engendrés par la dynamique d'interrelations entre l'ensemble des dimensions que nous venons d'énumérer. Les niveaux de santé et les profils pathologiques sont en effet influencés dans toutes les populations, à la fois par les conditions environnementales, par le contexte socio-économique dans lequel vivent les populations, par les comportements de celles-ci, et par leur héritage génétique : c'est cette dynamique complexe qu'il est urgent de mieux comprendre. Plus personne ne peut plus nier, de nos jours, que l'ensemble des facteurs environnementaux, biologiques, sociaux, économiques et culturels interagissent entre eux et qu'ils concourent à former des chaînes associatives éco-socio-biologiques dont on n'est pas encore toujours en mesure de décrire l'architecture complexe.

L'approche écosystémique de la santé (« Ecosystem and Health ») est sans doute celle qui a produit, ces dernières années, les travaux les plus originaux dans l'effort de compréhension des systèmes de liaisons qui se forment, notamment dans le cas des maladies infectieuses, entre les modifications environnementales et climatiques, les changements dans la forme des activités économiques, surtout en matière d'agriculture, et plus largement dans les relations que les populations entretiennent avec le milieu écologique (Forget et Lebel 2001; Lebel 2003; De Plaen et Kilelu 2004; Noronha 2004). L'approche écosystémique de la santé dont le Centre de Recherche pour le Développement International (CRDI) du Canada s'est fait, parmi d'autres, le promoteur intègre, au sein d'un modèle interdisciplinaire et holistique, les dimensions environnementales, économiques, sociales et culturelles des écosystèmes qui sont envisagées du point de vue de leur impact sur les processus de production des maladies dans un environnement donné.⁵⁰

Le modèle environnemental et social proposé vise à dépasser la fragmentation largement artificielle que les disciplines scientifiques ont imposée, jusqu'à récemment encore, dans l'étude des phénomènes épidémiques, comme si chaque spécialiste (l'écologiste, le géographe, le biologiste, l'anthropologue, le médecin) tenait à protéger son territoire d'expertise contre tout apport étranger, à promouvoir des approches d'orientation strictement mono-disciplinaire et à limiter au maximum sa coopération avec les disciplines voisines. Tout le monde sait pourtant, et ce depuis longtemps, que chacune des disciplines aurait gagné infiniment, du point de vue de la compréhension de l'origine des maladies infectieuses, à appréhender celles-ci à l'interface de plusieurs disciplines, dans un authentique effort de totalisation. On doit certes se réjouir du fait que la confrontation traditionnelle, voire

⁵⁰ Le CRDI a tenu à Montréal, en mai 2003, un Forum international au cours duquel le modèle « Écosystèmes et santé humaine » développé par l'Initiative de programme Écosanté du CRDI (voir <http://web.idrc.ca/en/en>) a été discuté par des chercheurs issus de diverses disciplines et venus de différents pays. Quelques-uns des textes présentés à ce Forum ont été regroupés et publiés sous la forme d'un Supplément à la revue EcoHealth (De Plaen et Kilelu, 2004). Un second Forum international devrait éventuellement avoir lieu au cours de 2009.

l'opposition, entre les sciences de l'environnement, les sciences biologiques et les sciences sociales semble être en train de s'estomper au profit d'un modèle de coopération dialectique qui reconnaît à la fois l'originalité de l'apport spécifique de chaque discipline, son potentiel forcément limité d'explication et la nécessité d'un dialogue interdisciplinaire.

Le retour des préoccupations écologiques n'est sans doute pas étranger à ce rapprochement entre les disciplines scientifiques impliquées en santé qui tendent heureusement à conjuguer de plus en plus, en partenariat, leurs approches tout en se maintenant dans une tension, encore parfois antagoniste, au niveau de leurs théories, de leurs concepts clés et de leurs méthodes de travail. C'est dans ce nouveau contexte interdisciplinaire que s'inscrivent, encore timidement, diverses tentatives théoriques visant à construire des modèles plus ouverts et plus dynamiques que ceux du passé, modèles parmi lesquels on trouve l'approche écosystémique et sociale de la santé telle qu'elle s'est développée au CRDI pour ce qui touche aux recherches sur les processus d'apparition et de diffusion des maladies.

Dans le modèle éco-socio-systémique, les chercheurs s'efforcent de prendre en compte, de manière plus intégrée que ce fut jusqu'ici le cas, les caractéristiques du milieu écologique, les impacts des activités économiques (agriculture, etc) sur l'environnement, les modes d'organisation sociale et la philosophie du développement durable, autant de dimensions qui sont parties prenantes de toute approche écosystémique de la santé et de la maladie. Nous sommes ici en présence d'un authentique effort de globalisation qui contribue à élargir grandement l'espace au sein duquel les pandémies et les épidémies ont généralement été envisagées ; cette approche réintroduit l'agriculture, la foresterie, le planning urbain, les transports et bien d'autres éléments dans la réflexion et les recherches sur la genèse des pandémies et sur les réseaux de diffusion des agents infectieux dans les populations humaines.

3. Les théories de la contagion : entre effluves, miasmes, contagés, virus et autres agents infectieux

Pour comprendre pourquoi un agent infectieux commence soudainement à contaminer un nombre important de personnes dans une population jusque-là non infectée, les anciennes approches écologiques avait déjà proposé avec beaucoup de lucidité, et ce dans l'esprit d'Hippocrate, de recueillir des informations sur les sujets suivants : la fréquence et la forme des contacts des populations locales avec des personnes venues d'ailleurs ; la perturbation de la vie quotidienne provoquée par l'instabilité politique ou par la guerre ; les changements dans les habitudes alimentaires ; les modifications dans les relations aux animaux, l'introduction de nouvelles pratiques dans les techniques agricoles, etc.

Dans ses cinq traités qu'il a intitulés "*Épidémies*" (1975b), Hippocrate avait déjà affirmé qu'une épidémie ne tombe jamais par hasard sur (*épi*) sur un peuple (*demos*) et qu'il est essentiel de comprendre pourquoi elle arrive à tel ou tel moment. L'étude des épidémies qui frappaient sélectivement l'une ou l'autre des îles grecques ou certaines vallées des montagnes du Péloponnèse et non les autres avait amené Hippocrate à affirmer que la diffusion massive d'une (nouvelle) pathologie dans un lieu particulier ne peut s'expliquer que si l'on inscrit

l'ordre biologique (les caractéristiques de l'agent infectieux et ses modes spécifiques de contagion) à la fois dans le contexte écologique local et dans la trame sociale et culturelle (les comportements des acteurs sociaux et leurs éventuels contacts avec des personnes venant de d'autres régions) au sein de la société touchée par l'épidémie.

Ces divers éléments qui peuvent à première vue n'entretenir que des liens assez éloignés avec la maladie se conjuguent, a-t-on pensé depuis la plus haute antiquité, pour former un contexte qui devient tout à coup favorable à l'apparition et à la propagation d'une maladie. Et cette maladie risque d'être d'autant plus meurtrière, a-t-on assez spontanément pensé, que la population infectée se trouve confrontée pour la première fois à un agent infectieux face auquel elle n'avait développé aucune immunité : ce fut bien sûr le cas des populations amérindiennes qui ont décimées aux XVI^e et XVII^e siècles par des maladies telles que la grippe qui étaient banales en Europe mais qui se sont révélées mortelles pour les habitants des Amériques. L'épidémie était vue, dans l'ancienne approche écologique, comme exprimant une rupture au sein d'une configuration de relations biologiques relativement stables entre les différentes formes de vie, y compris les micro-organismes, au sein d'un environnement particulier.

On en est venu, de nos jours, à penser que toute épidémie surgit dans le contexte d'un déséquilibre qui peut avoir été provoqué soit par des changements introduits par les populations elles-mêmes dans leurs relations aux diverses formes locales de vie (les plantes, les animaux et les humains) soit, et cela est sans doute plus fréquent, par des changements initiés de manière externe par l'entrée de nouveaux agents infectieux qui viennent déstabiliser l'harmonie établie au fil des siècles par la population d'un lieu avec ses propres agents infectieux.

L'ancienne interprétation écologique des épidémies a été remaniée, dès l'époque médiévale, lorsqu'on se mit à privilégier pour expliquer les grandes épidémies, tantôt la notion d'*effluve* (du latin *effluvium*) émis par les corps des malades tantôt celle des *miasmes* qui l'on se représentait comme des particules d'air pollué charriant le mal. Le nom donné à la « malaria » prend d'ailleurs tout son sens lorsqu'on le replace précisément sur l'horizon de la théorie miasmatique de la contagion. Sans doute convient-il de dire ici un mot de la « théorie des quatre humeurs » qui est à la base de l'ancienne médecine écologique (celle d'Hippocrate, de Galien et d'Avicenne) : dans cette théorie, on insistait, d'une part, sur l'équilibre à maintenir entre la bile jaune, la bile noire, le phlegme et on signalait, d'autre part, que c'est le milieu géographique qui est ultimement responsable de la balance ou de l'équilibre entre ces quatre substances corporelles.

Selon les fondateurs de la médecine écologique, le climat des pays tempérés, notamment celui du pourtour de la Méditerranée, assurait l'équilibre le plus parfait entre les humeurs dans la mesure où les qualités de chaud et de froid, et de sec et d'humide y sont présentes dans des proportions idéales. Leurs successeurs en sont hélas venus, surtout à partir du XVIII^e siècle, à défendre un déterminisme environnemental nettement exagéré qu'ils ont appliqué, par-delà le strict domaine de la santé et de la maladie, à l'explication de nombreux aspects de la vie des sociétés, en reliant par exemple la morphologie physique et le caractère des peuples, leurs formes de gouvernement et leurs religions à des données

environnementales.⁵¹ Un tel extrémisme ne pouvait que discréditer l'approche environnementale issue d'Hippocrate et exclure l'approche écologique des débats scientifiques qui se faisaient, vers les années 1860-1870, autour des idées de Pasteur.

Il a fallu attendre les médecins italiens de la Renaissance, plus particulièrement Girolamo Fracastoro (1546), pour que le mécanisme central de la contagion commence à être explicitement interprété à partir des différentes formes de contact qui peuvent s'établir entre des personnes : le contact direct (de type sexuel ou autre), le contact par l'intermédiaire d'un agent transmetteur (les vêtements) et le contact à distance (par l'air expiré). La théorie des *contages* qui préfigure les microorganismes de l'ère microbienne d'après Pasteur, a été explicitement évoquée dès les premiers débats autour de la syphilis, du mal français, disaient les Italiens, du mal de Naples, insistent les Espagnols, débats qui commencèrent dès la fin du XV^e siècle. G. Fracastoro pensait, comme plusieurs autres médecins italiens, que la syphilis dont étaient porteurs plusieurs des soldats espagnols participant au siège de Naples avait sans doute été introduite en Europe par les marins qui avaient accompagné Christophe Colomb en Amérique.

Un certain nombre d'anciens marins auraient participé, pensent les historiens, comme soldats aux guerres franco-espagnoles au cours desquelles la syphilis a été reconnue pour la première fois comme une nouvelle infection. On en vint à penser que les marins de Colomb formaient bel et bien le groupe des « patients zéro » à travers qui le mal s'est d'abord transmis depuis l'Espagne à l'Italie du Sud, aux soldats de l'armée française, puis à toute l'Europe et enfin à l'Inde et à la Chine sur les côtes desquelles les galions espagnols furent les premiers à accoster. L'Europe et l'Asie ne connaissaient pas, à la Renaissance, cette forme spécifique de tréponème qu'on trouve dans la syphilis ; d'autres tréponèmes (comme le pian) existaient sur le vieux continent mais pas ceux de la forme rencontrée en Amérique. Les médecins ne reconnurent cependant qu'assez tardivement le fait que les « contages » de la syphilis se transmettaient le plus souvent à travers les contacts sexuels, par le biais donc des liquides corporels.

Le modèle historico-géographique mis de l'avant par Fracastoro est encore aujourd'hui à la mode chez les microbiologistes et chez les spécialistes de l'épidémiologie. Ceux-ci cherchent en effet toujours à cartographier l'avancée des pathologies à partir d'un foyer, pensé le plus souvent comme unique qu'ils situent ailleurs que dans la société contaminée par le nouvel agent, et à décrire les routes suivies par l'agent infectieux dans sa diffusion. Les travaux du virologue Max Gallo (1987) sont particulièrement exemplaires à ce sujet, à la fois dans ce

51 Ainsi, par exemple, on soutenait que les gens des pays très chauds et très secs ne pouvaient être, suite à l'excès en sang et au déficit en phlegme, que passionnés, violents et paresseux et que leur gouvernement se devait de prendre une forme despotique. Quant à la démocratie seul le climat tempéré de la Méditerranée pouvait la faire naître parce qu'on trouvait dans cette région un parfait équilibre du chaud-froid et du sec-humide. Victor

Cousin (1792-1867), un philosophe contemporain de Louis Pasteur (1822-1895), a poussé, en le caricaturant, le déterminisme environnemental à son extrême : « *Donnez-moi, écrivait-il, la carte d'un pays, sa configuration, son climat, ses eaux, ses vents et toute sa géographie physique ; donnez-moi ses productions naturelles, sa flore, sa zoologie, et je me charge de vous dire a priori quel sera l'homme de ce pays et quel rôle ce pays jouera dans l'histoire, non pas accidentellement mais nécessairement ; non pas à telle époque mais dans toutes ; enfin l'idée qu'il est appelé à représenter* ».

qu'il écrit à propos de la diffusion du HTLV-I et du HIV, deux rétrovirus qui causent dans le premier cas une forme mortelle de leucémie et dans le second le VIH-sida. « J'ai proposé, écrit Gallo, que le HTLV-1 soit apparu en Afrique, d'où il se serait propagé à de nombreux primates de l'Ancien Monde, notamment l'homme; le commerce des esclaves l'aurait alors propagé en Amérique et même au Japon, car, au XVI^e siècle, les commerçants portugais qui voyagèrent au Japon furent confinés dans les îles du sud du pays, où le HTLV-1 est aujourd'hui endémique. Lors de ces voyages, les Portugais étaient accompagnés d'esclaves africains et de singes, comme le montrent les oeuvres d'art japonaises de cette époque, et ils ont dû introduire le virus » (1987 : 66).

L'historien Alfred Crosby (1986) est sans doute celui qui va le plus loin dans cette direction lorsqu'il lie les grandes pandémies, notamment les épidémies qui ont décimé les populations amérindiennes, à « l'expansion biologique de l'Europe » qui s'est faite à partir du XVI^e siècle et qui a achevé en quelque sorte l'unification mondiale du « pool » des agents infectieux en reliant l'Eurasie et l'Afrique à l'Amérique. Crosby se réfère au fait que les nations colonisatrices d'Europe ont transporté avec elles leurs formes de vie (animaux, plantes, mais aussi virus, bactéries et agents infectieux de toutes sortes) lorsqu'elles sont entrées en contact avec l'Afrique, l'Asie et l'Amérique. Dans son ouvrage sur les conséquences biologiques et culturelles du « Columbian Exchange » (2003), Crosby explique les épidémies de variole et de grippe qui ont fait tant de ravages chez les Amérindiens, d'une part, par de leur histoire immunologique et l'absence de défenses immunitaires dans des populations n'ont pas pu résister et d'autre part, par les écarts immenses séparant les peuples d'Europe et d'Amérique du point de vue de leurs profils épidémiologiques et de la manière dont ils se reliaient à leur environnement.

L'expansion biologique de l'Europe en direction des Amériques a complété le processus de mondialisation du pool des agents infectieux : on peut dire que les populations humaines ont formé dès le XVI^e siècle, du point de vue de la pathologie, une commune humanité, beaucoup plus en tout cas que ce n'était le cas au moment des épidémies médiévales de peste. Il convient cependant de se rappeler qu'on trouve, au sein de ce réseau mondialisé d'échanges, des populations fort contrastées sur le plan des défenses immunitaires, que des groupes vivent dans la pauvreté à côté d'autres colossalement riches qui craignent les menaces venant d'ailleurs, et que des maladies infectieuses jusqu'ici encloses dans des espaces plus ou moins nettement délimités peuvent soudain traverser les frontières et infecter d'autres populations.

C'est cette même « expansion biologique » d'agents infectieux à l'échelle du monde qui explique sans doute le mieux le réveil d'un agent infectieux assoupi en un lieu quand il est transporté dans une autre population dans laquelle il retrouve une nouvelle virulence, la transformation d'endémie latente en épidémie, ou l'apparition d'un foyer de contagion dans des populations incapables de se défendre sur le plan immunitaire. Les « contages » et les virus passent par-dessus les frontières et contaminent d'autant plus aisément les sujets sains qu'ils sont souvent portés par des personnes, dans leurs corps, qui ne sont pas toujours conscientes de l'infection qu'elles transportent avec elles.

Cette réflexion sur l'expansion géographique des agents infectieux permet de rappeler que les déplacements se font aujourd'hui beaucoup plus vite que dans le passé et que la vitesse constitue désormais un des paramètres majeurs dont il faut tenir compte chaque fois que l'on évoque la question du « contact » des populations avec des agents infectieux, qu'ils soient anciens ou nouveaux. Nul concept n'invite davantage au voyage que celui de « contact ». À travers son étymologie même, le mot « contact » évoque, en un sens premier, la contagion par le contact entre des corps (au *tangere* qui signifie « toucher », on a ajouté le préfixe latin *cum* pour créer le mot contagion), par l'attouchement et par-delà le toucher, par l'échange sexuel et la relation de grande proximité.

En français, on a spécifiquement employé, pendant plusieurs siècles, le mot « contact » lorsqu'on voulait se référer en particulier au toucher qui provoquait l'infection, au contact intime qui contaminait et qui transmettait parfois la maladie. Le mot contact semble d'ailleurs n'avoir jamais tout à fait perdu, dans les langues latines tout au moins, cette empreinte originelle dont on retrouve encore des traces dans les connotations morales attachées, par exemple, à l'idée du bon ou du mauvais contact, et à l'influence, éventuellement perverse, des amis les plus proches (« dis-moi qui tu fréquentes, je te dirai qui tu es »). Les médecins ont d'emblée utilisé le mot contact dans le contexte de leurs débats sur les mécanismes de la « contagion », établissant ainsi une quasi-équivalence entre les deux termes qui ont servi, l'un et l'autre, à connoter le contact contagieux et à construire, plus précisément dans le cas de certaines épidémies, les premières théories de la contagion dans lesquelles le toucher qui infecte a été considéré comme central.

4. Des liens entre « ruptures pathocéniques » dans les équilibres écologiques naturels et épidémies

Les spécialistes des épidémies ont développé la notion de « pathocénose » pour se référer aux déséquilibres introduits, pour une raison ou l'autre, dans le système des relations entre les diverses formes de vie (des micro-organismes aux humains) présentes dans un milieu écologique particulier. Le terme de « pathocénose » vise à traduire l'idée que la rupture d'harmonie entre les micro-organismes, les plantes, les animaux et les humains peut créer les conditions favorables à l'éclosion d'une épidémie, laquelle pourra toucher soit les seuls animaux, soit les animaux et les humains, ou encore le seul monde végétal (pensons à la tordeuse). Les promoteurs de cette notion insistent aussi sur le fait que les pratiques culturelles d'une société constituent un élément-clé qui intervient, souvent directement, dans la création des déséquilibres qui se manifestent entre les différentes formes de vie au sein d'un écosystème donné. L'historien Merko Grmek (1969) qui a étudié l'apparition de diverses épidémies à partir de la notion de pathocénose a rappelé que « la fréquence de chaque maladie dépend, en plus des facteurs endogènes et écologiques, de la fréquence des autres maladies dans la même population » ; il a aussi attiré l'attention sur la nécessité de prendre en considération le fait que les maladies existant dans une population établissent entre elles une sorte d'équilibre qui contribue à abaisser progressivement la virulence de certains agents infectieux.

Il est difficile de dire combien de grandes ruptures d'équilibre pathocénique se sont produites, au cours de l'histoire, dans telle ou telle région du monde. Les historiens des

épidémies sont néanmoins d'accord pour affirmer que l'unification du pool mondial des agents infectieux s'est faite progressivement à travers quelques étapes majeures qu'ils ont réussi à identifier avec une relative certitude, étapes qui correspondent largement aux différentes phases d'expansion du monde européen. Il est vrai que des ruptures se sont aussi faites, de manière plus locale, au sein de chacune des régions géographiques du monde, notamment dans les masses continentales elles-mêmes et entre les parties plus isolées que sont les îles. Au nombre des principales étapes distinguées par les historiens, cinq sont considérées comme marquant des points tournants dans l'histoire mondiale des épidémies : à chacune de ces cinq étapes, une maladie particulière (mais aussi parfois deux ou trois) s'est imposée massivement et s'est transformée en une figure paradigmatique sous laquelle les idées mêmes d'épidémie et contagion ont été représentées.

Nous nous limitons, dans cette section, à caractériser globalement chacune des six grandes étapes de l'histoire des épidémies en identifiant, d'une part, les figures sous lesquelles le mal a été représenté et en évoquant, d'autre part, les théories de la contagion qui ont été associées à chacune des grandes ruptures pathocéniques.

Rupture pathocénique 1 : La première étape dans l'unification du pool des agents infectieux se situe très tôt dans l'histoire de l'humanité, sans doute dès l'époque du néolithique. Celle-ci correspond globalement à la période du passage de la cueillette et de l'habitat dispersé des populations à l'adoption d'un mode de vie plus sédentaire par de petits groupes humains qui installent les premiers villages et qui domestiquent les premiers animaux (Dunn, 1968). Les figures spécifiques de la maladie qui ont dominé durant le néolithique sont la malaria, la rougeole et la variole, autant de maladies qui exigent un bassin populationnel relativement important pour que les souches puissent se maintenir sous une forme au moins latente durant de longues périodes. La malaria est en fait toujours parmi nous, plus répandue peut-être qu'elle ne l'a d'ailleurs jamais été depuis qu'elle a commencé à se diffuser dans les premiers groupes sédentarisés il y a quelque 4000 ans (Boyd, 1990) ; la rougeole est devenue, pour sa part, une maladie de la petite enfance dont il faut encore aujourd'hui protéger, notamment par la vaccination, tous les enfants dans les régions dans lesquelles la maladie revient de manière saisonnière, année après année ; quant à la variole, des campagnes massives de prévention et de vaccination ont permis de la faire disparaître de la surface de la terre vers la fin des années 1970. Certains craignent que les bio-terroristes pourraient recourir aux souches de variole encore stockées dans des laboratoires pour redonner vie à cette vieille épidémie qui a été présente durant plusieurs millénaires.

Rupture pathocénique 2 : La deuxième étape qui a favorisé l'élargissement du bassin des agents infectieux s'est mise en place à l'époque de l'expansion de l'Empire de Rome en direction du Nord de l'Europe, du Proche Orient et de l'Afrique du Nord. Cet élargissement géographique de la Rome impériale a provoqué la mise en contact de plus en plus fréquente d'un grand nombre de peuples habitant des régions fortement diversifiées sur les plans écologique, économique et culturel. On sait que de graves épidémies de rougeole et de variole ont touché à plusieurs reprises l'Empire romain, avec des sommets inégalés quand cet Empire a commencé à s'affaïsser, vers le 4^e siècle, au moment de sa rencontre avec les peuples dits barbares qui descendaient depuis l'Europe du Nord. Il se pourrait bien que la rougeole, la variole, la coqueluche et les oreillons aient été de très anciennes maladies

auxquelles les populations romaines se sont trouvées confrontées pour la première fois et qui les ont ravagées. Ces maladies qui sont de nos jours des maladies de la petite enfance ont sans doute été transmises à l'origine, dès les débuts de la domestication des animaux, de populations animales à des populations humaines, se répandant ensuite progressivement d'une région à l'autre au fil des contacts (W. McNeill, 1976). Ainsi par exemple, la rougeole pourrait bien être reliée à la maladie de Carré (distemper canine) des jeunes chiens ou au « rinderpest ». La rougeole (Black 1966) et la variole (Baxby, 1981) qui ont été de grandes tueuses, depuis les premiers siècles de notre ère, dans les pays du pourtour de la Méditerranée ont continué à infester l'Europe jusqu'à l'époque moderne, provoquant de fréquentes épidémies, souvent fort virulentes, qui n'ont commencé à vraiment reculer que sous l'action de mesures préventives au nombre desquelles le vaccin a beaucoup compté.

Le processus d'intégration progressive des terres proche-orientales, nord-africaines et septentrionales d'Europe à celles du pourtour de la Méditerranée s'est achevé durant le haut Moyen-Âge avec les voyages d'exploration et de commerce qui ont conduit les Européens, par terre et par mer, vers l'Asie, et depuis l'Asie vers l'Europe. On a alors assisté à l'unification du bassin des maladies infectieuses sur l'ensemble du continent d'Europe et d'Asie, avec la peste qui s'est imposée comme la maladie euro-asiatique paradigmatique, maladie qui a coexisté avec la lèpre pendant au moins un millénaire. Ces deux maladies représentent les figures du mal durant tout le Moyen-Âge européen.

Souvent plusieurs décennies, voire des siècles, après les épidémies de peste, des écrivains ont prêté des sentiments et des émotions aux pestiférés qu'un passage rapide dans la mort avait empêché de parler. Les écrivains ont en fait surtout décrit le contexte des épidémies de peste sans toujours donner la parole aux pestiférés qui ne vécurent souvent qu'un très court intervalle de temps entre le début de leur mal et leur mort. Dans les *Promessi Sposi*, l'écrivain italien Alessandro Manzoni se demande, en pensant à Fenzo et à Lucia, comment on peut « aimer sur l'horizon de la mort, dans la proximité de celle-ci ». Il répond à sa question en reprenant le discours chrétien sur l'ascétisme, la fidélité et l'espérance. Ici et là, on entend chez Manzoni la voix des pestiférés, comme dans le cas de don Rodrigo lorsqu'il dit sentir la peste lui entrer dans le corps. Dans le Milan de 1629 ravagé par la peste dans lequel Fenzo et Lucia vécurent leurs amours, la ville a perdu, en quelques mois, près de 200 000 habitants sur les quelque 250 000 qu'elle comptait, malgré les stricts contrôles des voyageurs entrant dans, et sortant de, la cité milanaise. Quelque 250 ans après cette peste de Milan, Manzoni revient sur l'inefficacité des mesures prises par le Tribunal milanais de la santé qui ne réussirent pas à stopper la contagion. Bien avant Manzoni, l'écrivain Boccaccio (1313-1375), lui-même témoin de la grande peste de 1347-1352, avait écrit dans le « *Décameron* : « de beaux jeunes gens dînèrent le matin avec leurs parents et leurs compagnons, qui le soir venu soupèrent avec leurs ancêtres dans l'autre monde ».

Bien d'autres écrivains ont placé l'une ou l'autre épidémie de peste au cœur de leurs écrits. Parmi eux, les plus connus sont sans doute Daniel Defoe (1722) et Eugène Sue (1722) qui décrivent, quelque 75 ans après son éruption, la violente épidémie de peste qui atteignit Londres en 1665. Pour cette même épidémie, on dispose du récit de Samuel Pepys qui a raconté ce qui s'est passé, au jour le jour, dans la Londres pestiférée. Seulement pour la France, on compte une bonne centaine d'épidémies de peste en trois siècles, une des plus

violentes ayant été celle qui toucha Marseille en 1720. Sur cette épidémie de 1720, on possède aussi de nombreux récits, parfois écrits par des témoins oculaires et d'autres fois par des écrivains chevronnés (Bertrand, 1973). Puis vers les 1800, la peste disparut d'Europe occidentale tout en se maintenant de manière endémique dans les steppes de l'Asie, au Moyen-Orient et en Inde. En 1878, la Chine connut une forte épidémie de peste, une des dernières à s'abattre sur l'Eurasie ; enfin, ce fut au tour de l'Afrique du Nord qui connut quelques épidémies, parmi lesquelles celle d'Alger est mise en scène dans le célèbre roman *La Peste* d'Albert Camus dans lequel le médecin héros soigne sans relâche les pestiférés.

Rupture pathocénique 3 : La troisième étape du processus d'unification des souches des maladies infectieuses a accompagné, à la Renaissance, la découverte de l'Amérique. Les voyages transatlantiques ont alors conduit au transfert vers le Nouveau Monde de plusieurs maladies considérées comme banales (la grippe par exemple) en Europe dont les souches ont sans doute connu un regain de vitalité en s'attaquant à des populations ne possédant pas les défenses immunitaires pour faire face au mal. Des millions d'Amérindiens ont ainsi été tués par de violentes épidémies de variole et d'influenza qui furent déclenchées, peu de temps après les premiers contacts, à l'insu même des voyageurs européens ; dans le sens inverse, on pense aujourd'hui que la syphilis a fait son entrée en Europe en venant du Nouveau Monde. S'appuyant sur les travaux récents de Charles Mann (2007), Jared Diamond (2006 ; 2000), David Jones (2004), Francis Black (2004) et Alfred Crosby (2003), et ceux plus anciens du même Crosby (1986), de Eric R. Wolf (1982) et de William NcNeill (1976) sur les épidémies qui ont décimé les populations amérindiennes, l'historien Denis Vaugeois a récemment proposé dans un bref essai (sous presse) une hypothèse dans laquelle il explique le « drame du choc microbien » qui a eu lieu au moment de la rencontre de l'Europe et de l'Amérique par la très forte homogénéité génétique et biologique des nations amérindiennes.⁵²

Le vide laissé par la récente disparition de la peste et de la lèpre a été comblé, dès la Renaissance, par l'arrivée des maladies vénériennes auxquelles on a d'emblée attribué une origine américaine (Baker et Armelagos, 1988). D'un coup, à la fin du XV^e siècle, les malades de la syphilis ont été accueillis dans les milliers de lazarets que les lépreux venaient de quitter, suite au recul massif de cette vieille maladie. Les historiens ont montré que la syphilis est devenue très tôt, à la différence de la lèpre, une affaire médicale qui relevait entièrement du médecin (Quétel, 1986). Le mal vénérien s'est d'emblée installé, au cours du XVI^e siècle, dans l'ordre des maladies qui exigeait d'autant plus un traitement qu'il était reconnu comme une maladie contagieuse. Ce sont les maladies vénériennes qui ont assumé dans le monde classique le rôle que la peste et la lèpre avaient tenu à l'intérieur de la culture médiévale. Comme dans le cas de la lèpre, des pratiques de purification ont cependant été mises en place, inscrivant ainsi cette maladie dans un espace moral d'exclusion des malades et de protection des bien-portants.

Rupture pathocénique 4 : À l'époque de l'industrialisation, une quatrième rupture pathocénique s'est instaurée suite aux déplacements massifs des populations rurales des pays d'Europe vers les grandes villes dans lesquelles la révolution industrielle s'était mise en

⁵² Pour une étude limitée à une seule population amérindienne, l'enquête ethnohistorique fouillée de R. Larocque (1998) permet de voir comment les épidémies de variole et d'influenza ont contribué à dépeupler l'Huronie.

marche. Les conditions quotidiennes de vie des travailleurs (habitués au grand air de la campagne) étaient tellement mauvaises que ceux-ci succombèrent en nombre important à la tuberculose, une maladie déjà existante qui connut alors une formidable recrudescence (Dubos, 1952). Les milieux ruraux et urbains de l'Europe ont alors complété leur unification au plan des agents infectieux même si on a encore longtemps continué à envoyer les tuberculeux vers les régions rurales dans lesquelles on était convaincu que les malades pourraient respirer un air plus sain que dans les villes. L'expansion de la tuberculose s'est faite peu de temps après la révolution bactériologique initiée par Pasteur, révolution qui a enclenché partout une véritable chasse aux germes, y compris dans les classes populaires et ouvrières.

Victor Hugo avec son roman *Les Misérables* (1862) et Émile Zola avec *Germinal* ont montré, dans des œuvres de fiction de la seconde moitié du XIX^e siècle qui annonçaient les travaux des épidémiologistes, que la tuberculose était une maladie de l'industrie naissante et des ouvriers, une authentique maladie de la misère et de l'usure du travail (Engels, 1845). Après un bref épisode romantique durant laquelle la maladie avait eu ses héros intellectuels, la tuberculose a été vue comme une maladie sociale et anonyme qui a été associée à la misère du monde ouvrier naissant. Les historiens l'ont rapidement présentée comme la maladie typique de l'âge industriel : les héros de la tuberculose sont en effet des pauvres, des malpropres, des alcooliques, des anti-héros qu'on se représentait, avec raison, comme des malades dangereux pour les autres et qu'on chercha à éloigner des familles en les envoyant dans les sanatoriums. Dans les faits, deux organisations conceptuelles différentes se sont mises en place autour de la tuberculose : d'une part, on a mis en place, en l'absence de traitement efficace, des stratégies de mise à l'écart des malades qui furent d'autant plus strictes que la tuberculose était vue comme la maladie des pauvres ; d'autre part, on a eu tendance à assortir la tuberculose de connotations morales et religieuses.

Rupture pathocénique 5 : Vers la fin du XX^e siècle, l'unification culturelle du monde s'est nettement accélérée, suite à la multiplication inédite des contacts entre les différents continents du monde. Le VIH-sida a alors représenté la première épidémie d'un type nouveau, une épidémie véritablement post-moderne, qui nous a fait entrer dans la cinquième grande rupture pathocénique (Grmek, 1989). Dans un texte appliquant la notion de pathocénose » à l'étude des conditions de l'apparition du VIH en Afrique, un des auteurs du présent essai écrit : « Sans entrer dans le détail de ce qui pourrait être une lecture historico-culturelle de l'avancée géographique de la pandémie du sida, on peut rappeler que la circulation mondiale du pool des agents pathogènes (quels que soient leurs lieux premiers d'apparition) est aujourd'hui favorisée par le brassage de plus en plus rapide, de plus en plus généralisé et de plus en plus fréquent de groupes humains qui n'avaient pas dans le passé l'occasion d'entrer en contact. Et ces rencontres se font dans un double contexte qui oriente sans doute la direction de la circulation des agents infectieux : sur l'horizon d'abord d'une inégalité criante entre l'indigence des uns, avec tout ce qui l'accompagne entre autres sur le plan hygiénique, et la richesse des autres ; dans le contexte aussi d'une diversification progressive des styles de vie, des formes de vie amoureuse et des pratiques sexuelles, non seulement dans les groupes occidentaux, mais un peu partout sur la planète » (Bibeau 1991 :132).

Ce serait simpliste de croire, comme certains l'ont affirmé, que les « archaïsmes » des grandes épidémies classiques, accumulés dans la mémoire collective, se sont tout à coup redéployées, à travers le VIH-sida, dans le retour des règles morales en matière de sexualité, dans la stigmatisation de certaines catégories de personnes porteuses du VIH, et dans la mise sur pied d'un contrôle accru des comportements à risque. Et le paradoxe serait que ces « archaïsmes » ressurgissent dans une société post-moderne profondément modelée par la conquête encore récente des libertés individuelles, la tolérance légalement assurée et la responsabilisation des sujets individuels ; par la puissance des médias qui tend à uniformiser les comportements individuels ; par la technicisation toujours plus envahissante qui tend à tout chosifier ; par l'idéologie de la productivité face à laquelle le malade, en gaspillant son capital santé, devient étranger, surtout si la maladie l'a atteint parce qu'il a pris des risques.

Rupture pathocénique 6 : Nous sommes en train de vivre une nouvelle rupture pathocénique, la sixième à être recensée par les historiens. Le SARS, la grippe aviaire, le virus de Marburg et d'Ebola, et les autres fièvres hémorragiques peuvent être considérés comme les figures paradigmatiques des infections potentiellement épidémiques qui nous accompagneront pour les décennies à venir. Ces maladies mettent en cause la forme même des relations que nous entretenons avec les animaux ; elles résultent des relations, violentes et agressives, que nous entretenons avec la nature en général et plus particulièrement avec les animaux. Une approche éco-systémique et sociale des épidémies s'impose, de plus en plus, dans ce nouveau contexte.

Conclusions : Comment gérer les risques collectifs dans nos sociétés démocratiques ?

Sans doute les réflexions de Foucault sur le biopolitique nous permettent-elles de penser le rôle paradoxal que joue la société civile et le gouvernement dans la mise sur pied des mécanismes disciplinaires mis en jeu dans le champ du contrôle des épidémies. Dans le séminaire de 1977-1978 (*Sécurité, territoire, population*) que Michel Foucault (2004a) a prononcé au Collège de France, il montre comment la « technologie de sécurité » s'est constituée, en tant que rationalité gouvernementale, pour protéger les populations de divers dangers, y compris les épidémies. La gouvernementalité de type libéral dont parle Foucault s'enracine dans la fonction pastorale (héritée du christianisme) de l'État et dans l'exercice de son pouvoir souverain. Dans son séminaire de l'année suivante (*Naissance de la biopolitique*), Foucault (2004b) décrit « la rationalité politique à l'intérieur de laquelle ont été posés les problèmes spécifiques de la vie et de la population ».

Ce qui nous préoccupe, c'est la rupture potentielle de l'équilibre entre les plantes, les animaux et les humains vivant au sein de milieux écologiques qui se révèlent être, en certains endroits, de plus en plus fragiles. L'hésitation, voire le refus, de la prise en compte du « principe de précaution » nous inquiète aussi, d'autant plus d'ailleurs que la pertinence de ce principe de précaution est constamment mise en doute par la bio-industrie, par des scientifiques et par de larges segments des populations qui manifestent une confiance quasi-aveugle dans les bienfaits pouvant résulter des avancées des techno-sciences. Nous nous inquiétons aussi du fait que les discours des scientifiques, des politiciens et des militants environnementalistes sont trop souvent déconnectés les uns des autres, se rendant ainsi incapables d'influencer les gouvernements : ceux-ci tardent d'ailleurs souvent à mettre en

place une gestion scientifiquement informée et éthiquement lucide des risques collectifs que notre style de vie fait courir à notre environnement et à notre santé.

La hiérarchisation qu'une société opère dans l'échelle des risques ne se comprend, Beck (2001) et avant lui Douglas et Wildavsky (1982) l'ont montré, que sur l'horizon des valeurs que privilégient cette société : ainsi, par exemple, on fait de plus en plus attention à la qualité de nos aliments, on se soucie de la sécurité physique dans nos espaces quotidiens de vie à travers notamment la lutte contre le terrorisme, on met de l'avant le mythe de la santé parfaite, espérant construire une société dans laquelle on se rapprochera du risque zéro, et on continue à surfer sur l'illusion que notre science nous permettra de trouver des solutions aux dangers que nous ne cessons d'engendrer par nos manières de vivre. Dans le même temps on n'établit pas les relations qu'il faudrait entre, d'une part, la présence de perturbations écologiques majeures sur notre planète et les excès de l'hyper-industrialisation dans nos pratiques d'agriculture et d'élevage, et d'autre part, l'apparition de nouvelles maladies infectieuses d'origine zoonotique que nous répandons de par la terre après les avoir nous-mêmes produites.

Pendant que le SRAS, la grippe aviaire et le VIH sont à l'avant-plan (avec raison dans le cas du VIH) de nos préoccupations, on accorde trop peu d'attention à l'étude du contexte environnemental, industriel et socio-culturel dans lequel se développent et se répandent les nouvelles infections contagieuses dans les sociétés occidentales d'aujourd'hui : une tache aveugle nous empêche de nous questionner, en profondeur, sur les liens existant entre nos manières de vivre et le profil épidémiologique de nos sociétés, qu'il s'agisse de la prévalence accrue des maladies non-contagieuses comme le cancer, les accidents cardio-vasculaires, les diabètes et les troubles mentaux, ou qu'il s'agisse des maladies infectieuses, celles d'hier qui nous menacent toujours et celles, nouvelles, dont nous appréhendons l'arrivée.

C'est sur l'horizon de ce paradoxe (recherche du risque zéro/montée de l'insécurité) que les sociétés d'aujourd'hui sont conduites à mettre en place une échelle spécifique des mesures de risque, une hiérarchisation des dangers, quelques-uns étant reconnus comme plus menaçants que les autres et induisant une réponse sociale plus rapide, mobilisant davantage les organismes de recherche et suscitant un plus grand intérêt de la part des médias. D'autres types de risques pourtant tout aussi réels sont absents des préoccupations, sont ignorés dans les discours publics et sont peu étudiés par les chercheurs du champ de la prévention. Les spécialistes des sciences sociales ont montré que trois grands changements ont transformé, ces dernières années, notre perception du risque dans nos sociétés : (1) nos avancées technologiques nous donnent le sentiment qu'on peut vraiment contrôler la nature et diminuer, voire annuler, les risques physiques, écologiques, infectieux ; (2) les institutions gouvernementales de protection sociale n'apportent pas toujours, avec la rapidité nécessaire, la protection qu'il faudrait aux groupes de personnes les plus vulnérables ; (3) la croissance d'une économie capitaliste de marché qui implique compétition, recherche du profit conduit à mettre de moins en moins l'accent sur la question du bien commun, sur le partage assurantiel des risques et sur la protection de notre environnement.

Les travaux des sociologues, anthropologues, historiens, géographes, économistes et épidémiologistes ont permis de mieux comprendre le processus environnemental et social de

construction des risques associés aux agents infectieux, tant dans les sociétés occidentales avancées que dans les régions en développement. Une enquête de la Banque mondiale (2004) a montré, sur un échantillon de pays pauvres, que les écarts économiques entre riches et démunis aggravent nettement les inégalités face aux problèmes de santé. En Afrique subsaharienne, parmi les 20% les plus démunis, environ 15% des enfants meurent avant d'avoir atteint cinq ans dans 25 des 29 pays pour lesquels on a des données. Cette enquête montre l'importance des programmes de vaccination : en Égypte, les enfants sont vaccinés à plus de 90%, qu'ils soient riches ou pauvres ; en revanche, au Ghana, au Gabon ou en Éthiopie, les enfants des familles les plus pauvres ne sont que de 5 à 8% à avoir tous leurs vaccins, alors qu'ils sont de cinq à dix fois plus nombreux à en bénéficier dans les familles les plus riches. Cette inégalité se traduit dans des disparités similaires des risques de mortalité et des états de santé.

L'échelle des risques comprend généralement quatre types ou niveaux de risques : (1) les menaces directes à la santé humaine, notamment celle qui vient des agents infectieux, de la qualité plus ou moins bonne des produits et de la consommation non contrôlée des médicaments ; (2) les dangers venant de la nature, de l'environnement et des animaux qui sont élevés pour servir d'aliments aux humains ; (3) les risques majeurs d'insécurité sociale et économique dans les pays dans lesquels la paupérisation augmente au rythme même de la croissance collective de la richesse (le retour de la tuberculose est un des signes de la croissance de l'inégalité) ; (4) les risques provoqués par les guerres, la violence, etc. On peut se demander si les spécialistes travaillant sur les maladies infectieuses reconnaissent les interactions entre ces quatre niveaux de risques qui interagissent, nous l'avons vu, constamment entre eux. Sera-t-il possible de mettre en œuvre des réponses efficaces face au VIH, au SRAS et éventuellement à la grippe aviaire si on ne prend pas au sérieux les liens qui existent entre ces quatre niveaux de risques ?

Il est urgent que nous développions une approche éco-socio-systémique des maladies infectieuses qui devrait nous permettre de mieux comprendre les contextes d'apparition des nouveaux agents infectieux et leurs modes de circulation entre les différentes régions du monde et entre les classes sociales au sein d'une même société.

RÉFÉRENCES

Baker, B. J. et G. J. Armelagos 1988 The Origin and Antiquity of Syphilis : Paleopathological Diagnosis and Interpretation, *Current Anthropology*, 29 : 703-737

Baxby, D. 1981 *Jenner's Smallpox Vaccine: The Riddle of Vaccinia Virus and Its Origin*, London: Heinemann

Banque Mondiale 2004 *The Wealth Gap in Health*, Washington: Population Reference Bureau

Beck, Ulrich 2001 *La société du risque. Sur la voie d'une autre modernité*, Paris : Flammarion (Traduction par Laure Bernardi de l'original en allemand, 1986)

Bertrand, J. B. 1973 *A Historical Relation of the Plague at Marseille in the Year 1720*, Londres : Gregg Publishing Cpy

Bibeau, Gilles 2007 Biotechnologies. Conjonctures 2006-2007, in Bertrand Badie et Sandrine Tolotti (Directeurs) *L'État du Monde. Annuaire économique géopolitique mondial 2008*, Paris et Montréal : La Découverte et Boréal, pp. 351-354

Bibeau, Gilles 2005 *Le Québec transgénique. Science, marché, humanité*, Montréal : Boréal

Bibeau, Gilles 1991 L'Afrique, terre imaginaire du sida. *Anthropologie et Société*, 15, 2-3 : 125-147

Bibeau, G. et Jean-Michel Vidal 2003 Des anthropologies médicales. Regards croisés sur la santé des populations. In Michel Gérin, Pierre Gosselin, Sylvaine Cordier, Claude Viau, Philippe Quénel et Éric Dewailly (Éditeurs), *Environnement et santé publique : Fondements et pratiques*, Montréal : Édisem, pp. 238-244.

Bibeau, Gilles et Ruth Murbach 1991 Déconstruire l'univers du sida, *Anthropologie et Société*, 15, 2-3 : 5-11

Black, Francis M. 1966 Measles Endemicity in Insular Populations: Critical Community Size and Its Evolutionary Implications, *Journal of Theoretical Medicine*, 11 : 207-211

Black, Francis M. 2004 Disease Susceptibility Among New World Peoples, in F. M. Salzano et A. M. Hurtado (Éditeurs) *Lost Paradises and the Ethics of Research and Publication*, New York: Oxford University Press, pp. 147-163

Blain, Marie-Jeanne 2007 Pourquoi certaines civilisations ont-elles disparues? *Altérités*, 4, 2 : 33-46

Bourdelais P. et J. Y. Raulot 1987 *Une peur bleue. Histoire du choléra en France, 1832-1854*, Paris : Payot

Botkin, D. B. 1990 *Discordant Harmonies: A New Ecology for the Twenty-First Century*, New York: Oxford University Press (édition révisée)

Boyd, Mark F. (Editeur) 1949 *Malariology: A Comprehensive Survey of all Aspects of this Group of Diseases from a Global Standpoint*, Philadelphia and London

Bremmer, Ian 2006 *The J Curse: A New Way to Understand Why Nations Rise and Fall*, New York: Simon & Schuster

Candillac, 1755 (1755) *Traité des animaux*, Paris : Fayard

Chew, Sing C. 2001 *World Ecological Degradation: Accumulation, Urbanization, and Deforestation (3000 B.C. – A.D. 2000)*, Walnut Creek, Calif.: AltaMira

Crosby, A. W. 2003 *The Columbian Exchange: Biological and Cultural Consequences of 1492*, Westport, Ct: Praeger

Crosby, A. W., 1986, *Ecological Imperialism. The Biological Expansion of Europe, 900-1900*, New York : Cambridge University Press

Defoe, Daniel 1969 (1722) *A Journal of The Plague Year*, Oxford et New York: Oxford University Press

De Plaen, Renaud, M.L. Seka et A. Koutoua 2005 The paddy, the vector and the caregiver. Lessons for an ecosystem approach to irrigation and malaria in the northern Côte d'Ivoire, *Acta Tropica* 89, 2 : 153-146

De Plaen, Renaud et Catherine Kilelu 2004 From Multiple Voices to a Common Language: Ecosystem Approaches to Human Health as an Emerging Paradigm, in *EcoHealth Journal Consortium*, 1 : 8-15

Delumeau, J. et Y. Lequin (Directeurs) 1987 *Les malheurs des temps. Histoire des fléaux et des calamités en France*, Paris : Librairie Larousse

Diamond, Jared 2006 *Effondrement. Comment les sociétés décident de leur disparition ou de leur survie*, Paris : Gallimard (Traduction de *Collapse: How Societies Choose to Fail or Succeed*, 2005 New York: Viking)

Diamond, Jared 2000 *De l'inégalité parmi les sociétés*, Paris : Gallimard (Traduction de *Guns, Germs, and Steel : The Fates of Human Societies*, 1997 New York: Norton)

Douglas, Mary et Aaron Wildavsky 1982 *Risk and Culture: An Essay on the Selection of Technical and Environmental Dangers*, Berkeley: University of California Press

Dubos, René 1952 *The White Plague: Tuberculosis, Man and Society*, Boston :

Dunn, Fred L. 1968 Epidemiological factors: Health and disease in hunters-gatherers, in R. B. Lee et I. DeVore (éditeurs), *Man the Hunter*, Chicago: Aldine

Engels, Friedrich 1845 *The Conditions of the Working-Class in England*,

Evans, R. J. 1987 *Death in Hamburg. Society and Politics in the Cholera Years 1830-1910*, Oxford: Oxford University Press

Ferry, Luc 1992 *Le nouvel ordre écologique : l'arbre, l'animal et l'Homme*, Paris : Grasset

Forget, Gilles et Jean Lebel 2001 An ecosystem approach to human health, in *International Journal of Occupational and Environmental Health*, 7 (Supplement 2) : S3-S36

Foucault, Michel 2004a *Sécurité, territoire, population (Cours au Collège de France. 1977-1978)*, Paris : Gallimard

Foucault, Michel 2004b *Naissance de la biopolitique (Cours au Collège de France. 1978-1979)*, Paris : Gallimard

Foucault, Michel 1972a *Naissance de la clinique. Une archéologie du regard médical*, Paris : Presses Universitaires de France

Furri, Filippo et Kiven Strohm 2007 Déclin, mutation, effondrement ?, in *Altérités*, 4, 2 : 1-9

Fracastoro, G., 1546, *De contagionibus et contagiosis morbis et eorum curatione*, Verona

Gallo, R.C., 1987, Le premier rétrovirus humain, *Pour la Science*, 2 : 60-72

Geertz, Clifford 2005 Very Bad News, in *The New York Review of Books*, 52, 5 : ...

Grmek, M. D. 1989 *Histoire du Sida. Début et origine d'une pandémie actuelle*, Paris : Payot

Grmek, M. D. 1969 Préliminaires d'une étude historique des maladies, in *Annales E.S.C.*, 24 : 1437-1483

Hippocrate 1975a *Traité des Eaux, des Airs et des Lieux*, in *La Collection hippocratique*, Leyden: E.J. Brill

Hippocrate 1975b *Épidémies I, II, III, IV, V et VI*, in *La Collection hippocratique*, Leyden: E.J. Brill

Hughes, Donald J. 2001 *An Environmental History of the World: Humankind's Changing Role in the Community of Life*, London: Routledge

Jacobs, Jane 2004 *Dark Age Ahead*, New York: Random House

Jones, David 2004 *Rationalizing Epidemics. Meanings and Uses of American Indian Mortality since 1600*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press

Jones, E. L. 1981 *The European Miracle: Environments, Economies, and Geopolitics in the History of Europe and Asia*, Cambridge: Cambridge University Press

Larocque, Robert 1998 *Étude ethnohistorique et paléontologique des épidémies en Huronie*, Thèse de doctorat présenté au Département d'anthropologie de l'Université de Montréal (Texte ronéotypé)

Lebel, Jean 2003 *An Ecosystem Approach*, Ottawa, Canada: International Development Research Center (Focus Series, 100 pp)

- Livingstone, F.B., 1958 Anthropological implications of sickle-cell gene distribution in West Africa, *American Anthropologist*, 60 : 533-562
- Mann, Charles C. 2007 *1491. Nouvelles révélations sur les Amériques avant Christophe Colomb*, Paris : Albin Michel (Traduction de *1491 : New Revelations of the Americas before Columbus*, 2005)
- Maslin, Mark 2004 *Global Warming*, Oxford: Oxford University Press
- McNeill, William H. 1976 *Plagues and Peoples*, New York: Anchor Books
- McNeill, John Robert 2005 Diamond in the Rough : Is There a Genuine Environmental Threat to Security ? in *International Security*, 30, 1 : 178-195
- McNeill, John Robert 2000 *Something New under the Sun : An Environmental History of the Twentieth-Century World*, New York : W.W. Norton
- Noronha, Ligia 2004 Ecosystem Approaches to Human health and Well-being: Reflections from Use in a Mining Context, *EcoHealth*, 1: 16-23
- Pedersen, Duncan 1996 Disease ecology at a crossroads : Man-made environments, human rights and perpetual development utopias, *Social Science and Medicine*, 43, 5 :745-758
- Plourde, Éric 2007 Considering the Human Factor in Collapse and Decline, *Altérités*, 4, 2 : 74-78
- Posner, Richard A. 2004 *Catastrophe: Risk and Response*, New York: Oxford University Press
- Quétel, C. 1986 *Le Mal de Naples. Histoire de la syphilis*, Paris : Éditions Seghers
- Rapport, D. J., W. Lasley, D. Rolston et al. (Éditeurs) 2002 *Managing Healthy Ecosystems*, Boca Raton, FL.: Lewis Press
- Rapport, D. J., G. Bohm, D. Buchingham, J. Cairns et al. 1999 Ecosystem health: the concept, the ISEH, and the important task ahead, *Ecosystem Health*, 5: 82-90
- Risse, G. B. 1988 Epidemics and History. Ecological Perspectives and Social Responses, in E. Fee et D. M. Fox (Directeurs), *AIDS. The Burdens of History*, Berkeley : University of California Press, pp. 33-66
- Ruddiman, William F. 2003 The Anthropogenic Greenhouse Era Began Thousands of Years Ago, in *Climatic Change*, 61, 3: 261-293
- Sloterdijk, Peter 2000a *La domestication de l'être*, Paris : Éditions Mille et Une Nuits

Sloterdijk, Peter 2000b *Règles pour le parc humain*, Paris : Éditions Mille et une Nuits

Strohm, Kiven 2007 (Co)lapsing: Or, Making Sense, *Altérités*, 4, 2 : 25-32

Tucker, Richard P. 2000 *Insatiable Appetite: The USA and the Ecological Degradation of the Tropical World*, Berkeley: University of California Press
University Press

Vaugeois, Denis (sous presse) Quelques considérations sur les lendemains de 1492 et de 1982, *Recherches amérindiennes au Québec*,

Villalobos, F. L. de 1890 (1498) *Sur les contagieuses et maudites bubas*, Paris : G. Masson
(Traduction et commentaires par E. Lanquetin)

Vitenti, Livia 2007 Savons-nous si les civilisations disparaissent? *Altérités*, 4, 2 : 47-58

Wiesenfeld, S.L. 1967 Sickle-cell trait in human biological and cultural evolution, *Science*,
157 :1134-40

Wilson, Edward O. 2006 *The Creation. An Appeal to save Life on Earth*, New York et
Londres: W.W. Norton & Cpy

Wolf, E. R. 1982 *Europe and the People Without History*, Berkeley: University of California
Press

ESSAI 2 : DÉVELOPPEMENT DURABLE « MADE IN QUÉBEC ».
POLITIQUES DE PROTECTION DE L'ENVIRONNEMENT ET BIO-
TECHNOLOGIES (essai non publié)

« Pour entrer dans le XXI^e siècle, le parallèle s'impose avec le XVI^e siècle : c'était le début de la modernité, nous sommes dans la postmodernité. (...) Survivre à la science, c'est reconnaître qu'elle ne fait pas de nous des dieux : le principe de précaution réintroduit le sens de l'humanisme dans la postmodernité »

Jean-Jacques Salomon, *Survivre à la science. Une certaine idée du futur*, Paris : Albin Michel, 1999 : Quatrième de couverture

Jean-Jacques Salomon⁵³ a été à la fois un penseur et un homme d'action qui a cherché à « réparer » les excès de certaines de nos grandes avancées techno-scientifiques, notamment celles liées aux explosifs qui nous ont permis, il est vrai, de mieux domestiquer la nature et de les mettre à notre service tout en nous entraînant cependant dans une industrie de la guerre que des explosifs de plus en plus puissants n'ont cessé de faire grandir. Au lendemain de sa retraite dans son mas du village de Banyuls, dans le sud de la France, Jean-Jacques Salomon s'est engagé dans une association locale qui a travaillé à réunir artistes et scientifiques dans le but de « réhabiliter » l'ancienne usine de dynamite créée par le physicien Alfred Nobel à Paulilles, un village voisin de Banyuls. Son objectif était de montrer, en transformant une usine d'explosifs en un musée dédié à la paix, les liens subtils qui font toujours cohabiter « cultures de la guerre » et « cultures de la paix », destruction de l'humain et progrès techniques.

Dans les réflexions que je propose dans cet essai, je compte essayer de faire le point sur l'état des politiques environnementales des gouvernements, plus particulièrement au Québec, en les envisageant dans le contexte des récentes avancées des bio-technologies

⁵³ Je dédie cet essai à Jean-Jacques Salomon (1929-2008), un des plus grands penseurs humanistes de notre postmodernité techno-scientifique. Titulaire pendant de nombreuses années de la chaire Technologie et société au Conservatoire national des arts et métiers de France, mon ami Jean-Jacques représente, pour moi, la figure du savant rigoureux et consciencieux qui n'a cessé de jeter un regard critique, lucide et souvent ironique sur notre « civilisation à hauts risques » (c'est là le titre du dernier livre qu'il nous a laissé en héritage). Il l'a fait en interrogeant le statut des technosciences dans nos sociétés du savoir qui sont aussi des sociétés profondément ancrées dans une idéologie néo-libérale du développement et en évaluant les risques reliés à la puissance de nos biotechnologies qui sont aujourd'hui capables de transformer la nature et de la recréer en quelque sorte en modifiant les génomes des plantes, des animaux, voire des humains eux-mêmes. Par-dessus tout, Jean-Jacques s'est inquiété de la place occupée par la bio-industrie dans la vie économique de nos pays et de la féroce compétition néo-libérale qui dresse les bio-économies les unes contre les autres dans un monde globalisé où la conquête de nouveaux marchés fait loi. Il n'est pas étonnant que le livre de prédilection de J.-J. Salomon ait été « Guerre et Paix » de Tolstoï, un livre auquel il revient constamment, et avec à-propos, dans un grand nombre de ses propres ouvrages.

qui nous confèrent des pouvoirs inconnus jusqu'à récemment sur la nature, sur la vie et sur l'humain. Je ferai porter mes questionnements sur les sujets suivants que je discuterai en m'intéressant à la place que les liens entre l'environnement, le développement durable et la bio-industrie occupent dans les travaux des spécialistes des sciences sociales et dans la pensée de la population en général. Je décrirai, en un premier temps, le contexte dans lequel la Loi québécoise sur le développement durable a été adoptée en avril 2006, à la plus grande satisfaction de nombreux groupes progressistes de la société civile québécoise, y compris de groupes environnementalistes sérieux, qui ont salué la loi sur le développement durable comme une initiative positive. Je me poserai néanmoins des questions sur le « sérieux » de l'engagement de notre gouvernement lorsqu'il a adopté cette loi qui ne me semble pas avoir vraiment initié un authentique virage de la philosophie québécoise du développement.

Prenant pour acquis que les Québécois démontrent, depuis peu, une solide conscientisation écologique, je me demanderai comment cette sensibilité accrue à la fragilité de nos écosystèmes se réconcilie avec le fait que nous habitons un immense territoire hautement diversifié sur le plan des écosystèmes et que nous avons développé une puissante économie nationale largement ancrée dans l'exploitation des ressources naturelles (pensons à la forêt, aux mines et aux barrages d'où nous tirons la quasi-totalité de notre électricité). Il se pourrait bien que le discours sur le développement durable et sur le respect des milieux écologiques soit contredit, dans les faits, par l'exploitation massive des ressources naturelles qui sont un des fleurons de l'économie du Québec.

Je me demanderai aussi pourquoi les sociologues, anthropologues et autres spécialistes des phénomènes sociaux ont tellement tardé à s'ouvrir à l'étude des questions environnementales et pourquoi les spécialistes des sciences sociales pratiquées au Québec sont, aujourd'hui encore, peu présents dans les débats publics qui se font autour des différents problèmes reliés à l'environnement ; ils sont aussi peu nombreux à interroger l'aide massive que notre gouvernement apporte à la bio-industrie à travers une grande variété de programmes qui soutiennent des bio-technologies organisées, entre autres, autour de la production de plantes transgéniques qu'on retrouve de plus en plus dans les champs des agriculteurs québécois.

Tel un fil rouge qui traverse ces interrogations, je me demanderai si le Québec réussit, ou peut réussir, à mettre en pratique la philosophie du développement durable qu'il s'est donnée, dans le contexte de notre industrie d'exploitation des ressources naturelles, de la forêt, de nos rivières, de notre sous-sol riche de tant de minéraux, Par-delà nos relations à la nature, ce sont nos relations à la vie et à l'humain qui sont mises en jeu dans l'usage massif que nous faisons de nos écosystèmes, sans que de vraies critiques ne surgissent de la part de la population civile.

Développement durable « made in Québec »

À l'instar des autres régions du globe, le Québec est de plus en plus préoccupé par le réchauffement climatique et les autres problèmes environnementaux, autant de questions qui sont envisagées par notre gouvernement du point de vue de la philosophie du

développement durable. Le Québec a pris conscience des problèmes associés à la croissance économique dont les répercussions s'étendent bien au-delà des frontières territoriales du Québec : diminution des sources d'énergie fossile, augmentation des gaz à effet de serre, prolifération des matières résiduelles, réduction de la capacité de support des écosystèmes, étalement urbain, inégalités sociales et économiques persistantes, n'en sont que quelques exemples.

Sous la pression des experts, des groupes environnementalistes et de la sensibilité accrue des citoyens du Québec, les politiciens ont amorcé un virage, du moins au niveau rhétorique, en direction d'une politique qui envisage désormais la croissance économique en composant avec des ressources de plus en plus limitées, inégalement réparties aussi bien entre les pays qu'entre les individus, en anticipant des coûts d'utilisation des produits (notamment l'énergie) qui dépasseront largement ce que nous payons aujourd'hui et en comptabilisant les conséquences (effets pervers) sur l'environnement de la transformation des matières premières. La transition vers la durabilité qui s'est ainsi amorcée exige une transformation profonde des mentalités et des façons de faire, et une réflexion qui ne s'est pas encore vraiment faite au sujet du genre de vie qui apparaît souhaitable et acceptable dans les sociétés d'aujourd'hui, tant au Nord qu'au Sud.

Le ministère du Développement durable, de l'environnement et des parcs qui a été créé, en 2007, dans la foulée de l'adoption de la Loi sur le développement durable a pour mandat de veiller à ce que tous les ministères et organismes gouvernementaux s'inspirent des, et travaillent à réaliser les, objectifs inscrits dans la *Stratégie gouvernementale de développement durable 2008-2013* élaborée en décembre 2007. Le Conseil de la science et de la technologie (CST) et la Commission de l'éthique de la science et de la technologie (CEST) qui relèvent du ministre du Développement économique, de l'Innovation et de l'Exportation, ont été les premières institutions québécoises à élaborer des Plans d'action (2008-2011) qui sont inspirés, dit-on, de la philosophie du développement durable.

En tant qu'organisme consultatif créé en 1983 par la *Loi sur le développement scientifique et technologique du Québec* (il a succédé au Conseil de la politique scientifique existant depuis 1971), le CST a pour mission de proposer au ministre des plans intégrés, rigoureux et critiques visant à développer, dans le respect de l'environnement, la science, la technologie et l'innovation au bénéfice de la société québécoise. Ce mandat commande une vision systémique du rôle que jouent la science, la technologie et l'innovation dans la vie économique du Québec, notamment quand il s'agit de l'exploitation de la forêt, de nos rivières et de notre sous-sol ; pareillement, le CST se doit d'évaluer les forces et les faiblesses des activités techno-scientifiques et leur impact sur le milieu de vie des citoyens, sur leurs habitudes de vie et sur l'environnement en général.

La CEST, créée en 2001, est rattachée au CST sur le plan administratif tout en jouissant d'une totale indépendance quant à l'exécution de son mandat qui est de veiller à susciter la réflexion et les débats sur les enjeux éthiques soulevés par les activités scientifiques et les différentes applications des techno-sciences, notamment les bio-technologies. Sa

mission comporte en réalité deux volets : le premier consiste à informer, sensibiliser, recevoir des opinions, susciter la réflexion et organiser des débats sur les enjeux éthiques du développement de la science et de la technologie ; le second consiste à proposer des orientations susceptibles de guider les acteurs concernés dans leur prise de décision. La Commission de l'éthique définit de sa propre initiative ses objets d'intervention ou répond aux priorités du ministre ou aux demandes du Conseil.

Au cours des récentes années et conjointement avec d'autres partenaires, le Conseil de la Science et de la Technologie (CST) s'est engagé dans des démarches impliquant la participation citoyenne afin de faire émerger, lors de consultations auprès du grand public et de la communauté universitaire, la demande sociale de nouveaux savoirs susceptibles de relever les défis sociaux, culturels et économiques majeurs auxquels la société québécoise devra faire face au cours des prochaines décennies. Cette démarche a donné lieu au projet *Perspectives STS* (science, technologie et société) dont les sept thématiques sont en lien direct avec les principes de développement durable et de protection de l'environnement. Ces thématiques sont les suivantes : la promotion de saines habitudes de vie en vue d'une approche préventive en santé; l'amélioration de l'efficacité du système de santé; la gestion des ressources naturelles et du développement durable; l'accès pour tous à une formation de haute qualité; la détermination des créneaux stratégiques et prioritaires pour le développement économique du Québec; les énergies nouvelles et renouvelables; et les interventions novatrices dans la lutte contre la pauvreté.

De son côté, la Commission de l'éthique (CEST) a mis l'accent, de par sa mission, sur plusieurs principes de développement durable qui rejoignent ceux examinés par le CST, à savoir : la santé et la qualité de vie, la prévention, la production et la consommation responsables, l'accès citoyen au savoir, la participation civique et l'engagement, équité et solidarité sociales, efficacité économique, la protection de l'environnement, la préservation de la biodiversité et le respect de la capacité de support des écosystèmes, et les questions d'équité et de solidarité sociales. Parmi les thèmes que la CEST a traités au cours des dernières années, on peut mentionner, à titre d'exemples, les enjeux éthiques que posent la gestion des OGM, les banques d'information génétique, les nanotechnologies, le don et la transplantation d'organes. Ce sont là des thèmes qui sont fortement reliés au développement de la bio-industrie québécoise.

Comme le prévoit la *Loi sur le développement durable*, les productions du CST et de la CEST doivent contribuer à l'intégration du développement durable dans les politiques, les programmes et les actions du gouvernement en matière de science, de technologie et d'innovation, de façon à s'assurer que le développement de la bio-industrie ne vienne pas contredire les principes qui sont à la base de la politique du développement durable. De par le regard critique que le CST et la CEST posent sur le développement des techno-sciences et des bio-technologies et sur leurs impacts sur les différentes formes de vie, ces deux organismes se doivent de prendre constamment en considération les impacts sociaux, économiques, environnementaux et éthiques du développement de la science et de la bio-industrie.

Dans les faits, il se pourrait bien que les perspectives mises de l'avant par le CST et la CEST visent davantage à créer les conditions favorisant l'avancement, au Québec, de l'industrie des ressources naturelles et de la bio-économie plutôt que de veiller à la protection de l'environnement telle que préconisée dans la philosophie du développement durable. De par leur mission d'information et de sensibilisation, le CST et la CEST occupent une position privilégiée pour nourrir le débat sur les enjeux relatifs au développement durable en matière de science, de technologie et d'innovation, et pour promouvoir la prise en compte des principes du développement durable dans les actions gouvernementales qui s'y rapportent. Le Conseil et la Commission sont aussi à même de proposer des mesures aptes à concilier développement économique et développement durable.

Dans le Mémoire présenté, en septembre 2009, par Équiterre et par la Fondation David Suzuki à la Commission des transports et de l'environnement, ces deux groupes environnementaux ont exprimé leurs inquiétudes face aux démarches du gouvernement, notamment par rapport à l'inadéquation (non-existence en fait) des indicateurs mis en place pour vérifier la mesure dans laquelle les objectifs visés par la Loi sont atteints. Ni le CST ni la CEST n'ont jamais consacré un seul rapport ou un seul avis à cette question pourtant fondamentale des indicateurs permettant de mesurer l'impact des activités, y compris des activités technoscientifiques, sur l'environnement. De même, jamais le principe de précaution, si cher aux pays d'Europe, n'a été reconnu comme un principe indissociable du développement durable : en canonisant le principe de précaution, c'est au développement de la bio-industrie qu'on aurait nui.

Il faut néanmoins reconnaître que le gouvernement du Québec plaide, par l'intermédiaire du CST et du CEST, en faveur d'un dialogue entre la science et la technologie, d'une part, et la société québécoise et son économie, d'autre part. On dit souhaiter que le Québec puisse se transformer en une véritable société du savoir, que la science et la technologie puisse s'appuyer, pour son développement, sur les milieux publics et privés de la recherche et de l'innovation, et sur les partenaires du développement socioéconomique. C'est dans ce contexte, que les institutions gouvernementales veulent voir advenir, à la fois, une vraie société du savoir dans laquelle existeront un haut niveau général de culture scientifique et technologique, et une puissante économie s'appuyant sur les avancées des techno-sciences.

Afin de contribuer au rapprochement entre la science, la technologie et la société, le Conseil et la Commission de l'éthique proposent d'accorder une plus grande attention à l'expression des attentes, des préoccupations et des craintes de la population, s'inscrivant ainsi en lien avec le principe de participation et d'engagement des citoyens. Les préoccupations sociales liées au développement économique et à la bio-industrie constituent un enjeu important sur lequel le CST et la CEST se penchent, sans toujours examiner cet enjeu du point de vue des principes du développement durable. La loi sur le développement durable a été considérée comme un levier permettant de faire avancer les techno-sciences en veillant, par le biais de quelques balises éthiques, à ce qu'elles soient plus propres, plus efficaces et davantage susceptibles de mener à un meilleur bien-être. Les travaux du CST et du CEST n'ont cependant pas toujours été capables de concilier

développement durable et croissance économique, sujet qui aurait dû être au cœur de leurs préoccupations. Peut-être ont-ils été trop dédiés à mettre en place les conditions favorables à ce que le Québec puisse accroître sa performance et son avantage concurrentiel dans sa bio-industrie.

Que dire de cette phrase pour le moins étonnante qu'on peut lire dans le Plan d'action de développement durable 2008-2011 du CST : « Le personnel du Conseil et de la Commission de l'éthique est d'ailleurs déjà fort sensibilisé à la prise en compte des principes du développement durable dans sa vie quotidienne au travail. Ainsi, plus de la moitié des employés utilisent le transport actif ou le transport collectif pour s'y rendre. De plus, la collecte sélective des matières résiduelles est déjà en vigueur sur les lieux de travail. Des efforts sont également faits pour réduire la consommation de papier; l'impression recto verso est privilégiée » (CST 2007 : 6).

En lisant les documents gouvernementaux relatifs au développement durable, on a l'impression que l'on a adopté ce concept en le vidant largement de son contenu. Ce qu'a écrit J.J. Salomon au sujet de « l'impérialisme du progrès » s'applique assez bien au Québec qui a fait sienne la rhétorique à la mode du développement durable sans en voir toutes les implications. Salomon écrit : « Il y a de l'ironie et même de la dérision – et pourquoi pas, autant le dire, de l'hypocrisie – dans la notion de développement durable. C'est bien pourquoi elle semble si allégrement convenir aujourd'hui à tous les esprits, de droite comme de gauche, même à ceux qui s'en réclament comme d'un vœu pieux pour en faire leur commerce et leurs profits » (Salomon 2005, 137)

Tensions entre bio-économie, développement durable et respect de l'environnement

Le champ des applications des biotechnologies est vaste puisqu'il englobe la santé, la production agricole et les procédés industriels, notamment en chimie. Il a aussi de nombreuses implications institutionnelles, politiques (via la réglementation et la propriété intellectuelle), économiques et éthiques. L'OCDE vient de consacrer un important rapport à l'avenir du vaste complexe de la « bio-économie » qu'elle envisage à l'horizon 2030 (OCDE, 2009). Les auteurs du rapport notent que la biotechnologie ne représentait, en 2005, qu'à peine 1% du PIB des pays de l'OCDE et que ce pourcentage n'a cessé de croître depuis. Les potentialités de ce secteur sont présentées comme étant nettement supérieures à ce qui se passe dans d'autres secteurs ; le rapport note néanmoins que l'avenir de la bio-industrie dépendra des progrès techniques et scientifiques (rapidité du séquençage des génomes, transfert des gènes, possibilités de la biologie synthétique et de la bioinformatique), ainsi que des réponses que les technosciences apporteront aux grands défis mondiaux, notamment au réchauffement climatique, aux sources énergétiques de l'après-pétrole, aux crises alimentaires et aux problèmes sanitaires.

L'OCDE propose deux tendances majeures dans le développement des bioéconomies : d'un côté, une forte pénétration des biotechnologies dans la production agricole (76% du soja, 44% du coton et 20% du maïs sera génétiquement modifié en 2015) ; de l'autre, une poussée très forte des biocarburants et des biotechnologies dans l'industrie, avec la part de la production chimique par des procédés biotechnologiques qui passerait de 2% en

2005 à 25% en 2030 dans les pays de l'OCDE. La part relative des biotechnologies dans le PIB des pays de l'OCDE pourrait tripler entre 2005 et 2030 et pourrait être plus importante dans des pays en développement comme la Chine, l'Inde et le Brésil. Le nombre de médicaments issus des biotechnologies devrait lui aussi s'accroître, notamment par le biais de nouvelles techniques de diagnostic, la croissance de la pharmacogénétique ainsi que de la médecine prédictive (pour les maladies d'origine génétique) et régénérative (réparer les tissus corporels avec des cellules souches). Le domaine de la santé pourrait offrir les perspectives les plus intéressantes, avec les organismes génétiquement modifiés en agriculture et les bio-carburants comme source alternative d'énergie. Les experts de l'OCDE pensent que la production agricole, la chimie et les biocarburants pourraient ouvrir, d'ici peu de temps, des marchés plus prometteurs que ceux de la pharmacie.

L'OCDE s'interroge, dans son rapport de 2009, sur la pérennité du modèle industriel qui s'est développé autour des biotechnologies : face au coût croissant des dépenses de R&D dans la pharmacie et des dépenses de santé, le modèle institutionnel et industriel actuel apparaît être de moins en moins « durable ». Aussi l'OCDE envisage-t-elle, pour éviter que la bio-industrie ne s'enferme dans un cul-de-sac, une transition en direction de deux autres modèles : un modèle « coopératif » et un modèle « intégré ». Le modèle coopératif se développerait à partir d'un partage par sous-secteur (la santé par exemple) des connaissances techno-scientifiques et éventuellement d'une co-propriété des brevets (par des pools), qui impliquerait la création de consortiums associant instituts de recherche publics, entreprises privées et organismes de santé. Dans un système dit intégré, on créerait des entreprises ou des consortiums, intégrant les fonctions de R&D et de production pour des gammes spécifiques de produits (les biocarburants par exemple). Dans les faits, le Canada, et le Québec avant lui, se sont déjà engagés dans ces deux formes de spécialisation de la bio-industrie.

L'OCDE illustre les enjeux de la bio-économie à travers divers scénarios de crises possibles : la fin de l'abondance du capital-risque, des épidémies de grippe menaçant la santé publique, des sécheresses provoquant des crises alimentaires mondiales. Ces crises pourraient provoquer, par exemple, une poussée des biocarburants et des cultures d'organismes génétiquement modifiés, ce qui aurait pour effet de restructurer le modèle industriel et institutionnel qui prévaut aujourd'hui dans la bio-industrie. Or, constate le rapport de l'OCDE, il n'y a plus d'adéquation, aujourd'hui, entre les dépenses de R&D publiques et privées, et les perspectives des marchés pour les produits biotechnologiques : la recherche publique et privée dans le domaine des biotechnologies appliquées à la santé domine très fortement le secteur des biotechnologies (elle représente 80% des dépenses de R&D), alors que l'OCDE estime que 75% des applications futures seront dans les secteurs agricole et industriel hors pharmacie.

L'OCDE propose que les politiques publiques accordent une plus grande importance aux applications des biotechnologies à l'agriculture et à l'industrie, ce qui se fait déjà au Canada et au Québec. Elle souligne aussi qu'il faut se préparer à des mutations majeures dans nos systèmes de santé si l'on veut pouvoir faire face aux crises de financement, mutations qui impliqueront une concertation accrue entre les gouvernements, les

entreprises, les scientifiques et les citoyens. Ce rapport de l'OCDE envisage l'avenir des biotechnologies avec un optimisme raisonnable et, en dépit de quelques zones d'ombre (les questions d'éthique et de propriété intellectuelle sont peu touchées et les considérations écologiques sont absentes) qui subsiste, il a le mérite d'inciter à une réflexion stratégique sur la bio-économie, dont les développements majeurs ne se trouveront peut-être pas dans le secteur de la santé, comme de nombreux rapports de prospective ont eu récemment tendance à le dire. Les politiques publiques et industrielles devront ainsi redéfinir leurs priorités si l'on veut éviter que les grands laboratoires de pharmacie, dont les médicaments risquent de devenir trop coûteux, ne connaissent pas le même sort que General Motors (Vidal et Bibeau, 2009). Le Québec dont la bio-industrie est fortement organisée autour des laboratoires pharmaceutiques aurait intérêt à tenir compte de cet avis.

Les diverses formes d'intervention des gouvernements du Canada et du Québec manifestent un net accroissement de la présence active de l'État, pas seulement dans les secteurs traditionnels mais aussi dans la bio-industrie où le gouvernement intervient de plus en plus massivement. Tout cela se fait au nom de la création d'emplois de haut niveau, au nom aussi d'une plus grande compétitivité des économies canadienne et québécoise dans un système capitaliste plus protectionniste que véritablement mondialisé, et enfin, au nom de la nécessité de moderniser notre société qui ne doit pas rater, nous dit-on, le virage biotechnologique et tous les avantages économiques qu'il peut entraîner pour notre pays. Je ne comprends pas comment des experts en sciences politiques peuvent encore évoquer, avec sérieux, l'idée d'un recul de l'État, voire sa disparition, suite à ce que l'on appelle la mondialisation des économies nationales.

Il faut occuper le bon créneau, là où la firme pourra s'imposer dans une bio-industrie compétitive aujourd'hui mondialisée, disposer d'une forte capitalisation pour soutenir les activités de R&D, et s'allier aux meilleurs partenaires dans des recherches complexes où la coopération inter-laboratoires et inter-compagnies est devenue la règle de base. Fusions, défusions, partenariats, ententes, voilà ce qui lie et délie désormais les unes aux autres, dans des montages audacieux, les compagnies de biotechnologie, les multinationales pharmaceutiques, les firmes privées de recherche, les universités et les gouvernements.

La R&D est plus que jamais envahie, dans l'industrie des biotechnologies, par des considérations politiques, économiques, commerciales et juridiques : c'est le cas au Canada, au Québec surtout, et encore plus à Montréal, une ville où les bio-industries, généreusement soutenues par l'État québécois, manifestent un dynamisme extraordinaire, unique dans l'espace canadien. « Montréal, future capitale mondiale de la géno-protéomique? », entend-on dire à travers tout le Canada et ailleurs. Les macro-forces du marché de la bio-industrie se révèlent être, chez nous, de plus en plus puissantes, envahissantes mêmes, et contribuent, surtout par le biais des accords qui réglementent le commerce international, à consolider, chaque jour un peu plus, la position hégémonique des pays occidentaux, notamment de l'Amérique du Nord, dans le domaine des biotechnologies et de l'industrie pharmaceutique.

Il apparaît désormais impossible de détacher les activités de R&D de la bio-industrie, aussi bien dans les firmes privées qu'à l'université, d'une prise en compte de la poursuite des intérêts et du profit des entreprises transnationales dans une économie mondialisée largement soumise aux règles édictées par les pays les plus industrialisés, ainsi que du contexte juridique créé par les accords en matière de commerce international, de délivrance des brevets et de protection des marques, et enfin de l'appui financier que les États les plus riches apportent aux compagnies installées sur leur territoire. Je rappelle que l'Organisation mondiale du commerce (OMC) a concédé aux États le droit de subventionner, à l'intérieur de certaines limites, la production agricole et les entreprises industrielles de manière à les rendre plus compétitives au niveau international.

Plus que tout autre domaine du savoir, les biotechnologies vivent à l'heure d'une logique entrepreneuriale qui implique la protection de la propriété par le système des brevets ; les ressources financières de nos gouvernements appuient ces bio-industries, surtout durant la phase d'implantation et de démarrage des entreprises, phase qui exige de forts investissements pour la mise en place de plates-formes biotechnologiques et la construction des centres de recherche. Nos gouvernements interviennent encore, et c'est souvent le cas, quand la bio-industrie va mal. Le Canada et le Québec ont nettement opéré, dans tous ces domaines, un virage en direction du néo-libéralisme : la philosophie économique qui prévaut, chez nous, considère en effet le libre-échange et la libéralisation commerciale à l'échelle du monde qui en est le corollaire comme la voie royale qui conduit à la croissance économique du pays et au plein emploi. Les considérations environnementales passent en second, dans notre pays mais aussi ailleurs dans le monde.

Gouvernements, institutions financières, établissements publics de recherche, firmes privées et syndicats se sont donnés la main, avec une rare unanimité, pour appliquer au monde de la bio-économie le fameux « modèle québécois » qui s'appuie sur un interventionnisme ciblé de l'État, un modèle dont l'impact est renforcé grâce, d'une part, à la proximité géographique de ce géant des biotechnologies que sont les États-Unis et d'autre part, aux formidables possibilités de commerce qu'offrent l'Accord de libre-échange de l'Amérique du Nord (ALENA) et les accords qui réglementent le commerce international, ces derniers accords étant nettement à l'avantage du Canada et du Québec. Dans le « modèle québécois », l'État s'est engagé à soutenir, entre autre à travers les investissements de sociétés d'État comme la Société générale de financement (SGF) et la Caisse de dépôt et placement (CDP) du Québec, les domaines qui sont jugés être les plus porteurs de la « nouvelle économie », à savoir les biotechnologies, le multi-média et le commerce électronique, autant de secteurs que le gouvernement du Québec tient à consolider pour renforcer leur compétitivité, à l'échelle du pays, du continent nord-américain et de celle du monde.

Pour mettre de leur côté les leaders politiques, les banquiers et les industriels, les gouvernements, les universités et le grand public, les promoteurs de la bio-industrie prophétisent d'extraordinaires retombées financières pour les pays qui auront été les

premiers à mettre en place des plates-formes technologiques de pointe, fussent-elles coûteuses, qui auront construit des centres spécialisés de R&D dans les bio-géonano-technologies, et qui auront accordé des conditions avantageuses d'installation (congés fiscaux, crédits d'impôt) aux bio-industries. Ils mettent en scène la magie des puissantes machines de décryptage des génomes, vantent les prouesses de leurs logiciels de bio-informatique et la rapidité des robots automates, désormais installés dans leurs plates-formes de recherche. Il y a urgence d'agir si nous voulons nous imposer au niveau mondial, disent les promoteurs de la bio-industrie qui rêvent de devenir, avec l'appui des fonds publics, des leaders dans une économie de plus en plus mondialisée. On semble avoir oublié tout le discours autour du développement durable quand on entre dans l'univers des techno-sciences.

Les promoteurs de la révolution du génie génétique promettent aussi, entre autres choses, de pouvoir bientôt guérir mieux nos maladies, autrement, à la source même, avec moins d'effets secondaires que dans le passé. Cette rhétorique, un peu facile, compulsive, du succès a fini par enthousiasmer, il n'y a pas de doute, les politiciens les plus sceptiques qui apportent leur appui aux bio-industries. Pourquoi nos gouvernements acceptent-ils d'investir, par le biais de congés fiscaux, de soutien massif à la R&D et d'autres généreux programmes, autant d'argent des contribuables dans les bio-industries ? Il serait simpliste d'expliquer cet interventionnisme étatique par le seul lobbying des industriels ; c'est en réalité le prestige d'une science de pointe, les retombées annoncées de la R&D en médecine, en agriculture, dans le bio-alimentaire, et l'utopie que les leaders politiques financent lorsqu'ils soutiennent la bio-économie.

La formidable « empreinte écologique » du XX^e siècle

En 1930, Robert Millikan, prix Nobel américain de physique, affirmait qu'il n'y avait aucun risque que les humains ne puissent détériorer quelque chose qui était aussi gigantesque que la terre. 70 ans plus tard, l'historien John R. McNeill (2001) soutient que le XX^e siècle apparaîtra exceptionnel aux générations futures non pas en raison des guerres mondiales, du nazisme ou du communisme, mais bien plutôt du fait des changements destructifs considérables que l'homme aura fait subir à la planète durant ce siècle. Dans ce livre écrit par John McNeill qui est un des plus grands spécialistes de l'histoire environnementale, le lecteur découvre, quelque peu sidéré, à la fois l'ampleur de l'« empreinte écologique » qui est dite être plus profonde que celle laissée sur la terre par l'ensemble des générations passées, et le vaste panorama des transformations massives que notre planète a connues au cours du XX^e siècle. (Voir la recension de ce livre par Mouhot, 2009)

John McNeill en est arrivé à quatre conclusions qui me guident tout au long de ma réflexion. Je les reprends ici : « Premièrement, le XX^e siècle est exceptionnel pour l'intensité de ses changements et le rôle central qu'y a joué l'humanité ». En d'autres mots, les sociétés humaines sont responsables de la dégradation de la planète. « Deuxièmement, cette particularité écologique est la conséquence inattendue de préférences et de modèles d'ordre social, économique et intellectuel ». En d'autres mots,

le style de vie adopté par les sociétés industrielles a produit à terme la situation dans laquelle nous nous trouvons aujourd'hui. « Troisièmement, nos modes de pensée, nos comportements, la production et la consommation sont adaptés aux circonstances présentes – c'est-à-dire aux conditions climatiques actuelles, à l'abondance typique du XX^e siècle, où l'énergie était à bas prix et l'eau douce bon marché, où la population a connu une croissance rapide et l'économie plus encore ». En d'autres mots, nous avons connu au cours du siècle passé des phénomènes de croissance dans un contexte d'abondance qui nous a rendu aveugles face aux effets destructeurs de nos comportements. « Quatrièmement, il serait difficile de changer ces préférences et des modèles si les circonstances venaient à changer ». En d'autres mots, les sociétés ne changent pas aisément les valeurs qui sont au fondement de leurs manières de vivre et de penser.

McNeill approfondit ensuite les débats qui agitent de nos jours la sphère publique en soulignant le fait qu'une proportion sans cesse croissante de citoyens sont de plus en plus conscients, dans la plupart des pays, des dangers que court notre planète si nous continuons à vivre comme nous le faisons actuellement. Il note aussi que les spécialistes des sciences sociales ont ignoré, pendant trop longtemps, la place de l'environnement dans la vie des personnes et qu'ils n'ont de fait commencé que très récemment à en tenir compte dans leurs travaux sur les sociétés. On peut se demander comment il se fait que nous avons été aussi myopes et pendant tellement de temps, que nous n'avons pour ainsi dire rien vu venir et que nous ne découvrons la nécessité d'étudier notre environnement qu'au moment même où la catastrophe plus ou moins inévitable est devenue une évidence pour tout le monde.

Les sciences sociales ont eu tendance, de manière générale, à se représenter l'évolution de nos sociétés comme une longue et incessante complexification des modes d'organisation sociale, politique et économique. Cette position du regard aurait dû conduire, me semble-t-il, les spécialistes des sociétés à mettre en évidence l'impact que les valeurs et les styles de vie prévalant dans nos sociétés ne manqueraient pas d'exercer sur nos écosystèmes. Il leur a fallu attendre l'apparition récente des sociétés capitalistes avancées qui ont été décrites comme fondamentalement consommatrices, prédatrices et avides de ressources, et destructrices de la « nature » pour qu'ils réalisent soudainement que les écosystèmes étaient mis en péril et que les sociétés risquaient d'être confrontées à de graves crises environnementales. Pour certains d'entre eux, il était clair qu'une catastrophe de grande dimension se préparait pendant que d'autres continuaient à penser, en toute tranquillité, que les dangers étaient exagérés et que nos sociétés d'abondance pouvaient continuer à vivre comme elles l'avaient fait dans le passé.

Il apparaît urgent que les spécialistes de l'étude des sociétés dépassent ces deux visions caricaturales et que s'amorce un dialogue entre les défenseurs de ces points de vue antagonistes, entre les optimistes qui sont convaincus que la science peut résoudre les problèmes qui se posent et les pessimistes qui se font souvent alarmistes et militants, sans doute parce qu'ils veulent réveiller leurs collègues endormis. L'anthropologie a démontré, plus que la sociologie, une attention aux questions environnementales et à l'étude des rapports entre populations et environnement, sans doute à cause de

l'importance que l'anthropologie classique a accordé aux modèles issus de l'écologie culturelle, aux recherches sur la longue durée de l'évolution humaine et aux comparaisons entre les sociétés à l'échelle du monde (Bibeau 2004).

Si on en croit l'historien John McNeill, les différentes disciplines, de la géographie à la sociologie, de l'économie aux sciences politiques et à l'anthropologie en passant par la biologie et l'écologie, se doivent de collaborer ensemble si l'on veut prendre la véritable mesure des changements que l'homme a fait, et fait encore, subir à la nature et à la biosphère, c'est-à-dire à l'ensemble des milieux dans lesquels la vie existe. Au cours du XX^e siècle, notre style de vie a laissé une « empreinte écologique » qui marquera la planète pour les siècles à venir : érosion des sols suite à l'usage massif des engrais artificiels, pollution de l'air provoquée par la combustion massive d'énergies fossiles, fléchissement de la couche d'ozone que les produits modernes (aérosols, réfrigérateurs, etc) ont entraîné, diminution des sources d'eau potable, changement climatique sous toutes les latitudes, recul des glaciers de haute montagne, fléchissement de la biodiversité (Wilson 2006) et tant d'autres problèmes écologiques qui sont désormais tellement évidents qu'ils ne peuvent plus échapper à notre regard, à moins d'être mal informé ou d'être de mauvaise volonté.

Écologistes, biologistes, économistes, politologues, sociologues, anthropologues se doivent désormais de travailler ensemble afin d'étudier la manière dont les sociétés humaines, notamment les sociétés techniquement avancées, transforment leur environnement à travers leurs manières de vivre et les modes d'exploitation des ressources. L'approche interdisciplinaire s'impose d'autant plus que nous serons bientôt 7 milliards d'êtres humains à habiter notre planète et que des pays comme la Chine et l'Inde qui comptent à eux deux plus de 2,5 milliards d'humains pourraient bien vouloir adopter un style de développement qui ressemble, pour une bonne part, à celui que les Occidentaux ont choisi au cours du XX^e siècle.

Qui peut encore nier le changement climatique ?

Au début de l'année 2009, les experts du Groupe intergouvernemental d'experts sur l'évolution du climat (GIEC) ont constaté que les émissions mondiales de gaz à effet de serre augmentaient plus vite qu'ils l'avaient prévu. Ils ont ainsi été contraints de revoir à la hausse leurs prévisions concernant l'augmentation des températures mondiales jusqu'à l'horizon 2100. Alors qu'en 2007, une fourchette assez large, entre 1,1° C et 6,4°s C, avait été envisagée, le GIEC pense qu'il faudrait plutôt s'attendre à des hausses de température plus importantes (Désaunay, 2009).

Plus récemment encore, ce sont les experts du MIT qui ont révélé des prévisions plutôt alarmantes à l'horizon 2100 (Chandler, 2009). Les chercheurs du MIT ont mis au point un modèle informatique qui se différencie de celui du GIEC, notamment en ce qu'il est capable de prendre en compte l'impact des activités humaines sur le réchauffement climatique, en utilisant des indicateurs tels que le taux de croissance économique et la consommation d'énergies fossiles dans les différents pays du monde. D'après ce modèle, si l'augmentation d'émissions mondiales de gaz à effet de serre se poursuit au rythme

actuel, la hausse de température pourrait atteindre 5,2° C en 2100. Il serait alors probable (à 90%) que l'augmentation moyenne des températures soit comprise entre 3,5° C et 7,4° C. L'impact d'une augmentation de 3 degrés dans les températures moyennes aurait déjà des effets catastrophiques : plus de 3 milliards de personnes manqueraient d'eau ; la malaria toucherait de vastes régions desquelles elle a été éradiquée; les côtes de nombreux pays seraient inondées, etc (Dossier Le climat, *Questions internationales*, 2009)

Cependant, dans un scénario optimiste qui impliquerait que des politiques très ambitieuses de réduction soient mises en place, un peu partout, pour lutter contre les émissions de gaz à effet de serre, l'augmentation moyenne des températures à l'échelle mondiale pourrait se rapprocher de 2,5° C. On peut se demander si un tel scénario est de fait réalisable. Alors que la conférence de Copenhague de décembre 2009 déterminera l'avenir du protocole de Kyoto après 2012, les engagements des plus grandes puissances mondiales restent encore relativement timides. Certes, tous les plans de relance des plus grandes économies mondiales accordent une place inédite à l'économie « verte », notamment aux énergies renouvelables, sans opérer cependant un virage radical. D'après une étude du HSBC, l'Union européenne consacrerait 14% de son plan de relance économique au changement climatique et à l'investissement dans les énergies propres (25 milliards d'euros); les USA, un peu moins de 10% du montant cumulé de leurs deux plans de relance principaux (146 milliards US sur 1525); et la Chine plus d'un tiers de son plan (198 milliards de US). Le Canada est ici fortement à la traîne.

Le message envoyé par le G8 (Etats-Unis, Japon, Allemagne, France, Royaume-Uni, Italie, Canada, Russie) lors du sommet de L'Aquila, en juillet 2009, est peu réjouissant d'un point de vue écologique. Les pays membres du Forum des principales économies (à savoir les pays du G8 plus le G5 formé de l'Afrique du Sud, Brésil, Mexique, Chine et Inde, plus l'Australie, la Corée du Sud et l'Indonésie) qui sont responsables de 80% des émissions du CO₂ ont refusé de s'engager à réduire leurs émissions de dioxyde de carbone de 50% à l'horizon 2050. Ils se sont plutôt contentés de reprendre la déclaration du G8 faite au sommet de L'Aquila selon laquelle « l'augmentation de la température moyenne mondiale ne doit pas excéder 2° C par rapport au niveau préindustriel ».

Atteindre ce modeste objectif impliquerait, selon le GIEC, que les émissions mondiales de CO₂ diminuent de 15 à 30% à l'horizon 2020 par rapport à 1990. À ce jour, seule l'Union européenne s'est engagée à diminuer ses émissions de 20% entre 1990 et 2020, et à prendre 1990 comme année de référence. Les autres pays développés n'ont proposé que des objectifs moins ambitieux à l'horizon 2020 : baisse de 17% par rapport à 2005 pour les USA (soit une baisse de 4% sur la période 1990-2020) ; baisse de 15% par rapport à 2005 pour le Japon ; et le Canada est à nouveau à la traîne (Chaon, 2009). Selon la revue *Nature*, si les pays s'en tiennent à leurs objectifs actuels et qu'ils les atteignent vraiment, les émissions de CO₂ des pays les plus développés diminueront de 8 à 14% entre 1990 et 2020, et celles des pays en développement de 4% sur la même période. La probabilité pour que la hausse des températures mondiales soit supérieure à 2° C à l'horizon 2050 dépasserait alors les 50%.

Pour que des objectifs plus ambitieux en termes de réduction d'émissions de CO₂ soient fixés et respectés, la question du financement par les gouvernements est cruciale. Certains pays en développement considèrent qu'il serait normal que les pays les plus développés, les plus gros émetteurs de CO₂ et les plus riches, consacrent plus de moyens financiers à la lutte mondiale contre le réchauffement climatique. D'où l'idée du président mexicain, Felipe Calderon, de créer un « Fond vert mondial », alimenté par tous les pays du monde (sauf les plus pauvres) en fonction de leurs niveaux d'émissions. Si cette proposition est acceptée par tous les États, il restera à déterminer le montant des fonds versés et redistribués, ce qui pourrait être un des enjeux du Sommet de Copenhague. Ce ne fut pas le cas lors de ce Sommet dont les résultats furent très décevants.

Conclusion: Sommes-nous les derniers hommes?

Notre responsabilité à l'égard de la vie ne pourra sans doute s'exercer, dans l'avenir, qu'à deux conditions : d'une part, l'humanité devra assumer, au cœur d'une civilisation devenue de plus en plus bio-technique, un rapport critique vis-à-vis ses outils techniques et ses pouvoirs de transformation des êtres vivants de leur milieu de vie ; d'autre part, elle devra formuler un nouvel humanisme organisé autour des notions de vie et d'écologie plutôt que de celle de matière, un humanisme ancré dans les sciences de la vie plus, ou tout autant, que dans celles de la matière, un humanisme qui devra se diffuser dans l'ensemble de la société, chez les scientifiques, chez les spécialistes des sciences sociales et dans la population en général. Ce nouvel humanisme n'aidera l'homme à prendre « soin » de la vie et de son monde que s'il s'ouvre à la reconnaissance de la pluralité des formes de vie en même temps qu'à la diversité culturelle du monde humain, des langues, des religions, des philosophies. Il ne suffira pas de respecter la diversité du vivant et des cultures, il faudra aussi les faire fructifier, dans une responsabilité conçue comme un gardiennage, comme un « soin ».

Sa responsabilité à l'égard de la vie, l'homme ne pourra l'exercer qu'en solidarité avec tous les êtres vivants dont il est, plus qu'il ne l'a sans doute jamais soupçonné, un proche parent. Cette responsabilité inclut aussi le respect de la bio-diversité telle que celle-ci s'exprime dans les multiples écosystèmes qui se retrouvent à la surface de la terre. La solidarité entre l'homme et le vivant permettra peut-être de dépasser le conflit, qui a déjà surgi, entre les défenseurs d'un écologisme parfois utopique et les promoteurs du pouvoir des biotechnologies. Culture bio-scientifique et pensée pluraliste seront sans doute, dans l'avenir, les principaux antidotes qui protégeront l'humanité contre tous les réductionnismes, ceux qui banalisent la vie et la nature en affirmant qu'on peut les transformer mais aussi ceux qui la sacralisent au point de la rendre intouchable, non-transformable.

Yvan Illich a écrit, avec à-propos, que le concept de vie est le dernier bastion de l'humanisme scientifique moderne. Si la vie est banalisée, réduite à une simple théorie du gène et appropriée par la bioindustrie, alors tout un système de philosophie et de culture bascule dans l'obscurité et le vide. La question de la définition de l'homme n'est nullement résolue par la découverte que notre génome est composé de plus de 3 milliards de bases et qu'il fonctionne comme le logiciel d'un ordinateur. Si nous ne revenons pas à l'idée que nous sommes à la fois des êtres de parole et des fabricateurs d'outils, l'humanité pourrait ne pas avoir une très belle fin. L'évolution n'est

rien d'autre, il ne faut pas l'oublier, qu'un cimetière d'espèces qui sont disparues soit à la suite d'une catastrophe cosmique, à travers la guerre entre les espèces ou, plus souvent, suite à des abus dans leurs relations à leur environnement. Nous serions ainsi la première espèce à s'être auto-détruite.

Les mauvaises nouvelles de l'économie ont fait la une des journaux au cours de la dernière année. Notre édifice économique est soudainement apparu avoir été bâti sur du sable : la cupidité des banquiers et des traders, appuyée par l'idéologie néo-libérale du libre-marché et d'un État minimaliste, nous aurait sans doute conduit à la catastrophe n'eut été l'intervention massive des gouvernements dans la plupart des pays du monde. Les gourous de l'économie, y compris ceux-là que l'on a récompensé de prix Nobel, continuent à essayer de nous expliquer, sans nous convaincre, les raisons qui les ont empêchés de voir venir la crise. Ils ne savent d'ailleurs toujours pas nous dire pourquoi exactement une crise d'une telle ampleur s'est produite. Ils confessent ainsi leur incapacité à prédire quoi que ce soit.

Cette référence à la crise bancaire et financière me sert à rappeler, ce sera mon dernier mot, la fragilité des institutions que l'on croit être assises sur de solides fondations. Peut-être le temps est-il venu de nous demander si une catastrophe plus grave n'est pas sur le point de détruire le monde que nous habitons. Il est temps de lancer un vrai débat citoyen autour de cette question.

BIBLIOGRAPHIE

BIBEAU, Gilles

2009 Les dérives de la bio-industrie, *Relations* (Numéro thématique. *Technoscience : la boîte de Pandore*, 734 (Août 2009) : 14-15

2004a *Le Québec transgénique. Science, marché, nation*, Montréal : Boréal

2004b Entre génomythe et géno-destin. Les défis de la nouvelle médecine prédictive, *Argument. Politique, société et histoire*, 6, 2 : 34-46

2003 Géno-business made in Montréal, *Possibles* (no thématique : Montréal mégacité), 27, 1-2 : 127-143

CHANDLER, David

2009 Revised MIT Climate Model Sounds Alarm, *TechTalk*, 53, 26, (20 mai 2009)

CHAON, Anne

2009 *Climat : engagements américains et canadiens pas à la hauteur pour Paris*, Agence France-Presse, 25 juin 2009

CST (Conseil de la science et de la technologie)

2009 *Plan d'action de développement durable 2008-2011*, Québec : Conseil de la Science et de la Technologie

DÉSAUNAY, Cécile

2009 Réchauffement : plus rapide et plus intense, *Futuribles*, 351, avril 2009, pp 85-86

LA DOCUMENTATION FRANÇAISE

2009 Dossier Le climat, *Questions internationales*, 38 (Juillet-août 2009) : 4-90

MASLIN, Mark

2004 *Global Warming*, Oxford: Oxford University Press, pp. 23-35

McNEILL, John Robert

2005 Diamond in the Rough : Is There a Genuine Environmental Threat to Security ? In *International Security*, 30, 1 : 178-195

2001 *Something New Under the Sun. An Environmental History of the 20th-Century World*, New York : W.W Norton & Co

MOUHOT, Jean-François,

2009 Du nouveau sous le soleil, in *La revue internationale des livres et des idées*, No 11, Mai-juin 2009, pp.4-10

OCDE

2009 *The Bioeconomy to 2030*, Paris : OCDE, 326 pp

SALOMON, Jean-Jacques

2005 L'impérialisme du progrès, in *Écologie & Politique*, 31 : 137-143

1999 *Survivre à la science. Une certaine idée du futur*, Paris : Albin Michel

VIDAL, Jean-Michel et Gilles BIBEAU

2009 Les médicaments sous la coupe d'une logique marchande. In Catherine Garnier et Joseph J. Lévy (Directeurs), *Médicaments. De la conception à la prescription*, Montréal: Liber, pp. 127-145

WILSON, Edward O.

2006 *The Creation. An Appeal to save Life on Earth*, New York and Londres: W.W. Norton & Cpy, pp. 37-69

TEXTES À LIRE

Geertz, Clifford 2005 Very Bad News, in *The New York Review of Books*, 52, 5

McNeill, John Robert 2005 Diamond in the Rough : Is There a Genuine Environmental Threat to Security ? In *International Security*, 30, 1 : 178-195

Maslin, Mark 2004 *Global Warming*, Oxford: Oxford University Press, pp. 23-35

Mouhot, Jean-François, Du nouveau sous le soleil, in *La revue internationale des livres et des idées*, No 11, Mai-juin 2009, pp.4-10

Wilson, Edward O. 2006 *The Creation. An Appeal to save Life on Earth*, New York and Londres: W.W. Norton & Cpy, pp. 37-69

Dossier Ces civilisations qui disparaissent, 18 -31 décembre 2008. In *Courrier International*, no 946-947 : 37-53

TEXTES COMPLÉMENTAIRES (à consulter éventuellement)

Kneen, Brewster 2000 *Les aliments trafiqués. Les dessous de la biotechnologie*, Montréal : Les éditions écosociétés

McNeill, John, 2001 *Something New Under the Sun. An Environmental History of the Twentieth-Century World*, New York: W.W. Norton & Co

Diamond, Jared 2006 *Effondrement*, Paris : Gallimard (Traduction de *Collapse*)

Wolf, Eric, R., 1982, *Europe and the People without History*, Berkeley: University of California Press

QUESTION :

Les populations humaines tendent-elles à vivre en harmonie avec le cosmos et à s'adapter au rythme de la nature ? Les sciences humaines peuvent-elles nous aider à répondre à cette question ? De quelle manière ?

Séance 7 Le concept de hiérarchie (sociale) : « Par quels processus internes aux sociétés l'inégalité sociale est-elle produite? » (13 octobre)

« Par quels processus internes aux sociétés l'inégalité sociale est-elle produite? »

Deux Essais introduisent la séance de ce jour, le premier sous l'angle d'une comparaison entre les différentes sociétés à travers le monde, le second du point de vue du tragique dans l'humain.

ESSAI 1 : UN DON SANS RETOUR. INTERROGATIONS À TRAVERS LES CULTURES

(Texte que j'ai fait paraître dans *Sociologie et Sociétés*, XLI, 1 (Printemps 2009) : 71-98)

« Le soleil donne sans jamais recevoir »

G. Bataille, *La Part maudite*, 1949

Georges Bataille (1897-1962), le théoricien mystique de la dépense improductive, a proposé dans *La Part maudite* (1949) une relecture radicale de l'*Essai sur le don* (1923-24) de Marcel Mauss.⁵⁴ Dans cet ouvrage aussi décapant qu'échevelé, Bataille replace les rites de destruction des biens (dans le potlatch, par ex.), les dépenses somptuaires (la construction des cathédrales, par ex.) et les conduites de transgression au cœur d'une économie générale qui établit « *un lien entre les conduites religieuses et celles de l'économie* » (1967 : 106). Les lois de cette économie générale fondée sur la « consommation des biens » que formule Bataille sont peu soucieuses de rationalité économique, chargées qu'elles sont, ces lois mêmes, d'une « *part*

⁵⁴ Au début des années 1920, Bataille fit la connaissance des ethnologues Alfred Métraux et Michel Leiris qui le mirent en contact avec Marcel Mauss dont il suivit les cours d'ethnologie en 1925. Une dizaine d'années séparent la parution de l'*Essai sur le don* de M. Mauss (1923-24) de la publication de *La notion de dépense* (1933) de G. Bataille, texte prophétique d'un jeune philosophe nietzschéen qui était engagé, durant ces mêmes années 1930, dans une polémique contre la pensée « pas assez folle » et beaucoup trop bourgeoise, disait-il, des surréalistes. Il se sentait alors bien plus proche d'Antonin Artaud et de sa folie, de Leiris, de Métraux, de Mauss et de leur goût pour l'exotisme que de Breton, d'Aragon et de leurs disciples. Ses sympathies politiques allaient alors à un petit cercle, anarchiste et révolutionnaire, d'allégeance communiste qui souhaitait le triomphe de l'irrationnel, du désordre, de la transgression et de la passion. De 1945 à 1949, Bataille ne cessa de réfléchir à ce qu'il nommait « la limite de l'utile », réécrivant son texte de 1933 sur *La notion de dépense* et le complétant par des textes nouveaux qu'il fit paraître en 1949 sous le titre de *La part maudite I. La consommation, essai d'économie générale*. Cette première partie de *La part maudite* mettait fin, écrit-il, à des recherches commencées 20 ans plus tôt.

maudite » sans cesse renaissante, inexpugnable ; en se libérant du fétichisme de la valeur, ces lois inscrivent la « part maudite » attachée au don, et son apparente irrationalité, au cœur même des échanges sociaux et irriguent d'un sang symbolique, et pourtant bien réel, la vie des sociétés. « *Le don serait insensé, écrit-il à propos des sociétés à potlatch, s'il ne prenait le sens d'une acquisition. Il faut donc que donner devienne acquérir un pouvoir. Le don a la vertu d'un dépassement du sujet qui donne, mais en échange de l'objet donné, le sujet approprie le dépassement : il envisage sa vertu, ce dont il eut la force, comme une richesse, comme un pouvoir qui lui appartient désormais* » (1967 : 107).

À la manière du potlatch des Amérindiens de la côte du Pacifique, les jeux, les arts, le luxe et la poésie pourraient, insinue Bataille, fort bien renvoyer dans les sociétés occidentales non pas d'abord à la mise en spectacle de la dilapidation de richesses utiles, comme on le dit couramment, mais davantage au processus d'acquisition d'une renommée et d'un pouvoir que les artistes, les athlètes et les dandies peuvent faire valoir aux yeux des autres. Bataille a comparé des sociétés du point de vue de la place que les notions d'excès, de surplus et de surcroît d'énergie y occupent, des surplus que les sociétés doivent sans cesse détruire et qu'elles détruisent de fait par différents moyens, par des sacrifices, des guerres, des rites de destruction, la prodigalité. Ces conduites improductives forment, d'après Bataille, une « *part maudite* » autour de laquelle les sociétés tendent à organiser leurs formations idéologiques et leurs règles d'échange, de l'économie à la religion, du politique au juridique, de l'éthique à l'esthétique. Le théoricien de la dépense improductive fait fort peu de place, dans sa pensée, à la théorie économique classique, laquelle lui apparaît incapable, prisonnière qu'elle est de ses pré-supposés rationalistes et utilitaristes, de rendre compte des formes particulières de destruction de leurs biens que font, par exemple, des « sociétés de consommation »⁵⁵ comme les Aztèques, les sociétés à potlatch comme les Amérindiens de la côte du Pacifique ou le lamaïsme tibétain.

La civilisation s'accomplit, laisse entendre Bataille, par la dilapidation même des richesses par le biais de conduites improductives qui sont le signe par excellence de la « souveraineté de

⁵⁵ Je reprends ici, et plus loin dans le texte, le substantif « consommation » qui est inusité en français mais que Bataille utilise pour connoter, par-delà l'anéantissement par le feu, l'idée de la destruction des biens, de consommation du mystique et de bien d'autres formes de réalisation à travers l'anéantissement.

l'homme » vis-à-vis la nature et le monde matériel. Il a libéré la logique maussienne du don des considérations strictement comptables et contractuelles dont elle était encore fortement entachée chez Mauss, le « rendu » devant globalement équivaloir au « reçu » qu'il s'agisse de festins, de politesses, de guerriers capturés, de femmes enlevées ou de biens détruits. La logique du don et des réseaux d'échange ne peut se comprendre en définitive, soutient Bataille, que si on prend en considération des éléments extra-économiques comme la religion et les dieux, le pouvoir politique, l'art et l'esthétique, le prestige social et le luxe, autant d'éléments formant des configurations complexes au sein desquelles circulent en même temps des biens réels (les dons de Mauss), des symboles (les illusions de Bataille), et de l'imaginaire (les simulacres de Baudrillard). Bataille refuse de se laisser emprisonner dans une réflexion qui tournerait exclusivement autour des règles comptables de l'échange, ce qui lui semble se retrouver implicitement présent dans le principe d'équivalence entre le donné, le reçu et le rendu que Mauss a mis, d'une certaine façon, à la base de sa théorie du don.⁵⁶

Tracer un chemin à l'interface de la sociologie, de l'ethnologie et de la psychologie

Chez Bataille la « consommation des biens » n'est rien d'autre que la démonstration de la « souveraineté de l'homme » à l'égard de l'univers et le signe de son détachement vis-à-vis les biens possédés. Cette idée de « l'homme souverain » qui parcourt toute l'œuvre de G. Bataille sert de point de départ aux réflexions que je propose dans cet essai : l'idée apparue chez Bataille dès *La Part maudite* (1949) se développe dans *L'expérience intérieure* (1954) et atteint son sommet dans *L'Érotisme* (1957), dans ce lieu du voluptueux, du mystique aussi, dans lequel l'homme peut être rendu, à travers la possibilité de la transgression, à sa libre et illimitée souveraineté. C'est cette pensée toute nietzschéenne de Bataille qui m'accompagne tout au long de cet essai. « *Nous pouvons reconnaître aujourd'hui*, écrit-il dans ce texte majeur intitulé *La souveraineté*,⁵⁷ *que l'homme est lui-même et qu'il est lui seul la valeur souveraine de*

⁵⁶ C'est sur l'horizon de la pensée de Bataille que je lis les réflexions de Jacques T. Godbout (2000; 1995) autour de la question du don fait aux étrangers, à ceux et à celles qui ne font pas partie des réseaux d'échange. Ce type particulier de don crée une dette contractée envers un tiers médiateur (la société), écrit Godbout dans son ouvrage le plus récent, qui ajoute que le don aux étrangers contribue dans les faits au « réenchâtement » des rapports sociaux.

⁵⁷ Au printemps 1953, Bataille commença à rédiger les textes qui devaient composer la Partie III de *La part maudite* qu'il souhaitait faire paraître sous le titre de *La souveraineté*. Cette partie III ne fut jamais publiée de son vivant ; elle se retrouve aujourd'hui dans le Tome VIII des *Œuvres complètes* publiées par

l'homme, mais cela signifie que l'homme était le contenu réel de valeurs souveraines du passé. Il n'y avait en Dieu, ni dans les rois, rien qui ne soit d'abord dans l'homme » (Œuvres Complètes VIII, 1974 : 358). Cette « souveraineté de l'homme » s'est déployée, laisse entendre Bataille, tout au long de l'histoire humaine, de l'homme archaïque à celui des sociétés fondées sur les royautés sacrées et jusqu'à l'homme vivant dans les sociétés industrielles d'aujourd'hui. L'homme était déjà maître de lui-même avant même qu'il n'invente Dieu et il l'est encore dans notre monde qui a annoncé la mort de Dieu, manifestant pareillement à tous les âges que l'homme est le seul responsable de lui-même et de l'univers.

C'est d'affranchissement dont parle Bataille ; c'est aussi d'une libération qui passe par la dépense inconsidérée, la prodigalité, le sacrifice, l'achèvement dans la mort, mais aussi, et surtout, par la transgression. Bien des questions se posent ici au sociologue et à l'ethnologue. Quelle place convient-il de faire à cette « souveraineté de l'homme » dans une économie générale du don et des échanges ? Retrouve-t-on un pareil niveau de « souveraineté de l'homme » à l'égard des biens dans tous les régimes de vie sociale et dans tous les types de sociétés ? Par quels détours la « souveraineté de l'homme » interroge-t-elle les liens entre économie marchande et consommation des biens ? Le détachement des choses que prêche Bataille s'exprime-t-il d'abord en des pratiques individuelles, privées, arc-boutées aux normes collectives ? Bataille nous invite à chercher les réponses à ces questions que soulève la « souveraineté de l'homme » en examinant les liaisons et déliaisons, dans une référence à des sociétés empiriques concrètes, entre l'organisation sociale et politique qu'elles se donnent, les idéologies et systèmes de valeurs qu'elles inventent et les profils identitaires spécifiques qu'elles mettent en place pour servir de fondation aux sociétés. Nous sommes ainsi entraînés dans un va-et-vient entre sociologie, anthropologie et psychologie, prolongeant le projet de Bataille, de Michel Leiris et de leurs amis (philosophes, sociologues, ethnologues) lorsqu'ils fondèrent, en 1937, la « Société de psychologie collective » pour étudier « le rôle, dans les faits sociaux, des facteurs psychologiques, particulièrement d'ordre inconscient » et pour « faire converger les recherches entreprises isolément jusqu'ici dans les diverses disciplines ».

À la suite du projet comparatif de Bataille qui nous fait voyager entre plusieurs sociétés, celles d'hier et d'aujourd'hui, celles d'ici et d'ailleurs, j'ai pensé utile d'essayer de dégager, dans une sorte d'entreprise wébérienne, une théorie générale de l'échange ; je le fais en m'appuyant sur une étude comparée de quatre principaux régimes de vie sociale que j'appelle, dans cet essai, « société du lignage », « société du territoire », « société de l'individu » et « société de l'objet ». Pour chacun de ces quatre grands modèles de société, j'esquisse les conditions historiques d'émergence des formations idéologiques dans lesquelles s'ancrent les logiques qui y organisent les règles de l'échange et la formation des identités. Aucune société n'a jamais pu éviter, hier comme aujourd'hui, de se confronter aux problèmes que posent l'appropriation des objets, et donc à la dépense, à la question de l'origine, du sang et de la filiation, aux liens à entretenir avec les ancêtres morts et par-delà ceux-ci avec le passé, à la terre commune qu'il faut défendre, à la tribu et à la nation, aux relations à maintenir avec les groupes étrangers, au pouvoir des chefs et des rois, et enfin au statut à accorder aux esprits et aux dieux, au monde, disent les théologiens, de la transcendance.

Les liaisons qui s'établissent entre tous ces éléments et les formations idéologiques qui les sous-tendent trouvent leur centre de gravité, et leur moteur, dans des normes de régulation des échanges et dans des règles de réciprocité qui varient selon qu'on est dans une « société du lignage » ou dans une « société du territoire » plutôt que dans une « société de l'individu » ou dans une « société de l'objet ». Partout on trouve cependant de vastes réseaux réticulés auxquels participent, à travers dons et contre-dons, les vivants, les morts, les gens du dedans du groupe et les étrangers du dehors, les ancêtres et les dieux. Au sein de ces réseaux complexes circulent en excès, nous dit Bataille, des objets et des biens matériels, des offrandes rituelles faites aux ancêtres et aux dieux, du pouvoir politique que les dons nourrissent, surtout lorsque ce pouvoir prend sa source dans le monde des dieux (comme chez les rois sacrés) ou dans l'ordre cosmique, et enfin du prestige et de l'honneur, celui de l'artiste ou de l'athlète, qui sont souvent payés de dépenses somptuaires ou d'exercices épuisants. Acquisition de biens et de statut se joue constamment sur l'horizon de leur possible destruction.

Pour mieux faire voir certains détails de l'architecture propre à chacun des quatre « idéaux-types » de sociétés que je propose, j'ai pensé utile de les associer, aussi souvent que possible, à des sociétés historiques dont parle la littérature anthropologique et sociologique. Des sociétés amérindiennes, notamment les Tupinamba, les Aztèques, les Iroquoiens et les peuples du

potlatch du Nord-Ouest américain, servent à illustrer les caractéristiques des « sociétés du lignage » dans lesquelles prédomine le rapport au sang et aux ancêtres ; j'emprunte surtout à des sociétés africaines, notamment aux Yoruba du Nigéria et aux Masaïs d'Afrique de l'Est, aux sociétés classiques de l'Inde et de la Chine, et aux monarchies de l'Europe médiévale, pour présenter les « sociétés du territoire » qui se définissent en relation à un pouvoir tantôt sacré tantôt séculier que l'on situe soit dans le corps du roi soit dans le territoire ; les sociétés européennes de l'après-Renaissance et de la post-Réforme me servent de modèles, notamment les sociétés de cour, au sens où en parle Norbert Elias, pour décrire les « sociétés de l'individu » ; et enfin je m'appuie sur les sociétés industrielles modernes de type capitaliste et marxiste, telles que les décrit Bataille, pour mettre en évidence le modèle des « sociétés de l'objet ».

Je suis parfaitement conscient du fait que ces quatre idéaux-types de société n'épuisent pas – loin de là – la totalité des régimes de vie sociale qui ont été inventés par les sociétés humaines au cours de leur longue histoire ; je sais aussi que les sociétés existent le plus souvent sous des formes hybrides, hétérogènes et non-monolithiques, et non pas comme des entités sociales bien intégrées, ce que certaines parties de mon essai tendent peut-être, à mon insu, à laisser penser. En dépit des dangers de l'exercice, je n'en crois pas moins très instructif de nous adonner, à la manière de Max Weber, à un examen approfondi d'un nombre limité d'idéaux-types de sociétés. La tentative invite à penser, autrement, l'intrication synergique des liens qui rattachent les individus à leur société et les conduites personnelles aux trames collectives ; partout il est question de l'ancrage de la psychologie dans une socio-anthropologie.

Les réflexions qui suivent, je les ai faites en ayant en tête le grand projet psychosociologique qui a animé mon collègue et ami Robert Sévigny durant toute sa carrière de professeur, de chercheur et d'intervenant social. « *J'ai toujours trouvé une façon de tenir compte, à la fois, de l'image de soi et de l'image de la société, de la personne, des contextes sociaux immédiats et des grands ensembles sociaux et culturels* », disait Robert au détour d'une question posée par J. Rhéaume et L. Mercier (Sévigny 2007 : 17). Cette posture de R. Sévigny me semble faire écho au mandat que Bataille et ses amis avaient assigné à leur « Société de psychologie collective », à savoir d' « étudier le rôle, dans les faits sociaux, des facteurs psychologiques », un mandat

qui a été repris, à sa façon, par Robert Sévigny mais aussi par son collègue Eugène Enriquez avec qui il collabora beaucoup tout au long de sa carrière. Robert Sévigny s'est toujours reconnu dans la puissante école française de « sociologie clinique » associée à Cornelius Castoriadis, un philosophe du politique qui finit sa carrière comme psychanalyste, à Vincent de Gaudejac, à R. Pagès, et à tant d'autres (Sévigny 1996). La pensée de G. Bataille est encore au cœur du dernier livre (*Clinique du pouvoir*, 2007) d'E. Enriquez, un livre qui est un modèle d'analyse psycho-sociologique des « aspects profondément mortifères du pouvoir » dont l'auteur débusque les racines inconscientes en même temps que les emprises sociales.

C'est aussi le Robert Sévigny ethnologue, celui-là même qui n'a jamais cessé de dialoguer avec l'anthropologie, à qui j'ai constamment pensé tout au long de cette excursion qui nous conduira, lui et moi et bien sûr aussi les lecteurs, dans des univers culturels diversifiés, en Afrique, en Amérique amérindienne et en Asie, du côté de l'Inde mais aussi en Chine, dans ce pays dans lequel Robert Sévigny est allé pratiquer, sur le tard, sa « sociologie clinique ». Il l'a fait auprès de médecins et d'autres professionnels dans des hôpitaux psychiatriques qui l'ont mis en contact avec des patients schizophrènes dont il a analysé l'expérience subjective de la psychose et le processus de réhabilitation dans le Beijing des années 1990 (Sévigny, S. Chen et E. Y. Chen 2009). Sociologue de formation, psychologue de cœur et anthropologue de raison, Robert Sévigny a lutté toute sa vie pour abolir les frontières absurdes élevées entre les disciplines sociales et humaines, des frontières qui ont fini par réduire l'humain à force de le découper en parties, de le saucissonner. C'est au carrefour de la psycho-sociologie, de l'ethnologie, des sciences politiques et parfois avec des appels à la psychanalyse que Robert Sévigny a envisagé la question de la « souveraineté de l'homme », de l'homme tout court qu'il vive au Québec, en Chine ou ailleurs.

Ma réflexion s'engagera résolument sur le terrain sociologique et anthropologique que je croiserai avec le politique, le juridique et l'éthique, et nécessairement avec le psychologique, notamment avec la psychologie qui s'intéresse aux processus psychiques profonds. Pour le dire autrement, je compte essayer d'inscrire une réflexion socio-anthropologique dans une cogitation psychologique, dans une inquiétude toute inspirée de la pensée de Bataille, dans une attention à la dramatique de l'existence humaine, à son caractère tragique, dirait Bataille, et

dans la conviction enfin que la question du sens est incontournable pour l'homme, qu'il soit d'hier ou d'aujourd'hui. C'est cela sans doute qui lui permet d'échapper aux dieux et aux objets qu'il invente et qu'il détruit après les avoir créés.

Les « sociétés du lignage »

Dans les « sociétés du lignage » domine un imaginaire social structuré sur une continuité généalogique, dans l'affirmation du partage d'une même identité pour tous les membres d'un même groupe : ces sociétés existent en tant que formations sociales holistes dans lesquelles les individus sont subordonnés à la famille, au lignage et au clan. Les autres traits qui caractérisent ces sociétés ont été identifiés avec précision : les relations entre les membres du groupe sont plus importantes que celles qu'ils entretiennent avec les objets et les choses; la propriété familiale et clanique l'emporte nettement sur la propriété individuelle; le prestige social y est largement déterminé par la capacité et la promptitude d'une personne à défendre les siens et à venger l'offense; et le groupe reconnaît la dette inextinguible contractée à l'égard des ancêtres morts et des dieux. Le régime des relations sociales apparaît réglée dans ce type de sociétés par deux codes fondamentaux, à savoir le code de l'honneur et celui de la vengeance, qui servent de piliers éthiques à l'ensemble du système social et fournissent les principes permettant d'assurer un certain rééquilibrage dans les conflits entre les clans et entre des sociétés étrangères.

Les règles imposées par ces deux codes énoncent l'impossibilité de rompre la chaîne de la filiation qui lie les générations entre elles, d'échapper à l'obligation de solidarité d'une personne à l'égard des membres de son clan et de détacher quiconque de son ancrage dans l'héritage commun. La personne se définit, dans ces sociétés, par son appartenance à un lignage particulier en référence auquel se constitue son identité; obligation lui est aussi imposée de tout faire, éventuellement de mettre en jeu sa vie, pour défendre les autres membres de son lignage. Les codes de l'honneur et de la vengeance fixent de plus la forme et l'extension que peuvent prendre la guerre et la violence : la vengeance ne doit pas dépasser l'affront; le cycle des vendettas doit finir par s'équilibrer; aucun pouvoir ne doit décider d'en haut de la légitimité ou non des conflits entre familles. Ce sont en effet les lignages et les clans eux-mêmes qui doivent trouver, hors d'un espace politique qui les surplomberait, des solutions,

dans l'honneur, aux litiges qui les opposent. La guerre que les « sociétés du lignage » font aux peuples ennemis est plus une guerre de prestige qu'une guerre de conquête : les guerriers y acquièrent d'abord l'honneur à travers la capture d'autres guerriers qui seront éventuellement intégrés au clan des vainqueurs pour y remplacer les hommes tombés au combat.

Dans le chapitre XXXI de ses Essais (1580) qu'il a intitulé : Des Cannibales, Montaigne avait déjà interprété certaines pratiques de guerre des Tupinamba du Brésil, notamment le supplice infligé aux ennemis capturés, comme une stratégie paradoxale visant à établir des liens entre des groupes ennemis, à s'approprier la force de l'étranger, éventuellement à travers le cannibalisme, et du côté du supplicié à démontrer son courage⁵⁸. Les « sociétés du lignage » semblent en effet considérer le combat comme un moyen qui leur permet d'établir des liens avec des ennemis et de transformer des étrangers, ceux avec qui on se bat, en des partenaires participant à un commun réseau d'échange. Aussi étrange que cela puisse paraître la guerre apparaît en effet gérée dans les « sociétés du lignage » par de subtiles règles d'échange où l'on comptabilise de part et d'autre les affronts subis, mais aussi le nombre de guerriers tués et de prisonniers capturés, le conflit diminuant d'intensité aussitôt que les pertes et les gains tendent à s'équilibrer. Sofsky a pleinement raison, me semble-t-il, d'écrire que « la guerre est inséparable de la règle du don » et que cette règle « est appropriée à l'état de guerre permanent » (1998 : 81) qui caractérise les « sociétés du lignage ».

Dans ces sociétés, des initiations et des rites de passage accompagnent chacun des âges de la vie des hommes et contribuent à façonner leur identité dans le sens d'une « identification » avec le groupe. Au terme de son initiation, le jeune homme reconnaît qu'il n'existe qu'à travers le groupe; la souffrance associée aux rites a elle-même pour fonction d'inscrire les codes de l'honneur et de la vengeance dans son corps; et l'homme qui meurt au combat sait qu'il sera vengé par la capture d'un autre homme appartenant à un groupe ennemi. Parlant de la guerre dans les sociétés iroquoïennes du nord-est américain, l'anthropologue Roland Viau écrit : « *La guerre iroquoïenne était une guerre de capture que se livraient des groupes qui n'entretenaient pas de relations économiques entre eux ou n'étaient pas unis par une alliance formelle. Cette guerre de capture s'inscrivait dans le rituel du deuil iroquoïen, et les pratiques guerrières*

⁵⁸ Montaigne met les paroles suivantes dans la bouche d'un des prisonniers que les Indiens Tupinamba s'apprêtent à dévorer : « *Ces muscles, cette chair et ces veines, ce sont les vôtres, pauvres fous que vous êtes; vous ne reconnaissez pas que la substance des membres de vos ancêtres s'y tient encore : savourez-les bien, vous y trouverez le goût de votre propre chair* » (1962 : 211)

ainsi que les comportements culturels des sociétés iroquoiennes envers leurs captifs de guerre étaient étroitement apparentés à leurs attitudes collectives devant la mort » (1997 :43). Le guerrier étranger que l'on avait capturé était soit sacrifié et éventuellement dévoré soit supplicié avant d'être adopté par le groupe dans lequel il recevait souvent un nouveau nom proche de celui du guerrier mort qu'il était censé remplacer.

Les autres catégories de sacrifices qui abondent dans les « sociétés du lignage » doivent elles aussi être interprétées sur l'horizon des codes de l'honneur et de la vengeance. La dette inextinguible contractée à l'égard des mânes des ancêtres et des dieux protecteurs semble être compensée dans ces sociétés par des rituels sanglants : les sacrifices, qu'il s'agisse d'animaux ou d'humains, servent à faire communiquer, à travers le lien du sang, le monde des humains, celui des ancêtres et celui des dieux; ces sacrifices visent de plus à assurer un équilibre entre la dette des vivants à l'égard des ancêtres et des dieux. Ces rituels redoublent en quelque sorte les règles de la guerre dans laquelle on cherche, sans jamais y arriver, à transformer les captures de guerriers en un réseau plus ou moins équilibré d'échanges entre groupes ennemis. Une même logique de violence et d'anti-violence semble donc structurer les pratiques liées à la guerre et aux sacrifices, ces derniers fonctionnant comme une stratégie de contre-don qui vise à honorer les esprits des guerriers morts, à compenser les pertes du groupe par l'adoption de captifs étrangers, à redonner aux ancêtres afin qu'ils accordent, en retour, puissance et force aux vivants, et enfin à réalimenter l'énergie des dieux et du cosmos en l'irriguant constamment d'un sang nouveau. Évoquant les sacrifices humains chez les Aztèques Georges Bataille écrit : *« La plupart des victimes étaient des prisonniers de guerre, ce qui justifie l'idée des guerres nécessaires à la vie du soleil : les guerres avaient le sens de la consommation, non de la conquête, et les Mexicains pensaient que, si elles cessaient, le soleil cesserait d'éclairer »* (1967 : 87).

La grande loi qui semble faire fonctionner les « sociétés du lignage » est la loi de l'échange, avec le don et le contre-don qui soutiennent cette loi et qui en rythment le fonctionnement. Ces sociétés sont en effet dominées par la règle de la réciprocité qui se déploie dans toutes les directions, notamment en imposant des limites aux vendettas entre les clans et aux guerres de capture à l'égard des groupes ennemis, et en établissant des réseaux d'échange entre les vivants, les morts et les dieux. À tous ces niveaux on poursuit inlassablement, sans jamais y parvenir, l'équilibre entre le donné, le reçu et le rendu, dans une entreprise d'autant plus risqué

qu'il s'agit de répondre à la mort de l'un par la mort d'un autre, d'apaiser l'esprit des guerriers tués au combat, de faire honneur aux mânes des ancêtres et de nourrir de sang humain des dieux qui sont par nature insatiables. Pour que le monde puisse continuer d'exister ces sociétés ont pratiqué, souvent jusqu'à l'excès, les sacrifices et les guerres de capture qui fournissaient les victimes à immoler : « *Seul était valable, écrit Bataille, un excès qui passait les bornes, et dont la consommation semblait digne des dieux* » (1967 : 99). Et Bataille ajoute en évoquant les Aztèques que : « *la consommation n'avait pas une moindre place dans leurs pensées que la production dans les nôtres. Ils n'étaient pas moins soucieux de sacrifier que nous ne le sommes de travailler* » (1967 : 84).

À cause de l'impossibilité d'arriver à équilibrer le perdu et le reçu, le don et le contre-don, la règle de la réciprocité ne pouvait qu'engendrer la vendetta entre les clans et la guerre de capture entre les sociétés, vendettas et guerres chroniques qui n'arrivaient, pour ainsi dire, jamais à balancer les pertes et les gains et à en finir avec les conflits. C'est ici que trouvait son origine la logique du cycle ininterrompu des sacrifices sanglants, apparemment impuissants malgré leur nombre, à rendre aux morts et aux dieux ce qu'ils avaient donné aux vivants. C'est du cœur même de cet écart, de ce décalage, que surgit une violence impossible à apaiser, que les « sociétés du lignage » ont pu tout au plus contrôler et limiter à travers une règle stricte, celle de l'équivalence, qui n'admettait jamais la destruction complète de l'autre. Vendettas, guerres et sacrifices apparaissent ainsi réglées par le code de l'honneur qui force à ne pas prendre plus que ce qui a été perdu, ce code s'appliquant aussi bien au monde des vivants, qu'à celui des morts ou qu'à celui des dieux.

Il n'est pas étonnant que l'on trouve la pratique du potlatch dans certaines de ces « sociétés du lignage » où domine le code de l'honneur : « *ce que le potlatch apporte au donateur n'est pas l'inévitable surcroît des dons de revanche, écrit Bataille, c'est le rang qu'il confère* » (1967 : 138); au rang éminent que le potlatch confère sont associés, il convient de le rappeler, le prestige, la gloire et la puissance. Les sociétés du potlatch ont déjà quelque chose, nous le verrons, du pouvoir à valence religieuse qui a sans doute grandement facilité l'émergence du pouvoir sacré dans les « sociétés du territoire » qui sont, le plus souvent, de type monarchique.

Les « sociétés du territoire »

Les « *sociétés du territoire* » semblent s'être développées en se dissociant des codes de l'honneur et de la vengeance, en se détachant de l'idéologie de la dette inextinguible contractée à l'égard des morts et des dieux, et en transformant la guerre de capture de guerriers étrangers en une guerre visant la conquête « réelle » de nouveaux territoires. Aucune figure ne représente plus adéquatement ces sociétés dans lesquelles l'expansion territoriale a progressivement occupé de plus en plus de place que le personnage du chef tribal, ou mieux encore celui du Roi sacré, ce dernier tirant son pouvoir non pas d'abord du sang de ses ancêtres mais d'une force transcendante existant par-delà les lignages. Au cœur même du rituel d'intronisation du Roi sacré, obligation lui était faite, chez les Pharaons égyptiens par exemple, de commettre l'inceste en couchant, parfois réellement mais plus souvent symboliquement, avec sa mère ou avec sa sœur. En transgressant l'interdit fondateur de toute vie sociale et en ancrant sa puissance royale dans une énergie divine ou cosmique le Roi se situait d'emblée hors lignage et hors filiation, dans un espace ambigu et mal balisé au sein duquel a pu émerger un nouveau régime politique, religieux et éthique qui n'avait alors que fort peu à voir avec le code de l'honneur, avec la règle de la compensation par le sang et avec l'idéologie du prestige acquis à travers des dépenses somptuaires comme c'était le cas, par exemple, dans les sociétés à potlatch.

Le pouvoir du Roi sacré n'allait pas, il est vrai, sans la domination, le commandement et l'autorité qui conféraient au monarque la capacité de décider des affaires publiques, de rendre la justice, de punir les coupables, éventuellement par la mort, et d'obtenir l'obéissance de la part de ses sujets. Dans le personnage du Roi sacré on retrouve néanmoins, par-delà le chef politique, le guerrier et le juge, d'autres figures, notamment celles du prêtre et du magicien, qui contribuent à ancrer le pouvoir du roi dans un espace transcendant, sacré, d'où il tire, en dernière instance, sa légitimité et sa puissance. Le Roi sacré n'était ni un chef de guerre, ni un grand démagogue ni un prince que le peuple avait plébiscité; il n'était pas non plus celui qui s'était mérité le titre de roi à cause de l'éminence de sa vertu ou de sa plus grande conformité aux coutumes du groupe; et il n'avait pas été fait roi parce qu'on le pensait plus compétent ou plus sage que les autres. Le Roi sacré tirait plutôt sa légitimité des dieux qui l'avaient choisi, qui avaient déposé en lui une énergie que lui seul possédait, une force qui habitait le corps même du Roi.

Dans *Les Rois thaumaturges* (1924), l'historien Marc Bloch écrit que la figure du Roi sacré restait encore vivante dans la société féodale européenne comme le montrait, entre autres, le fait que le roi y guérissait les scrofuleux par le seul contact de sa main. N'était-il pas en effet capable par le seul toucher de guérir les malades, d'assurer la fécondité des femmes et de donner la puissance aux hommes? Et si le Roi venait à déchoir le peuple ne devait-il pas le mettre à mort? Les sociétés monarchiques de l'Ancien Régime avaient depuis longtemps rompu, en Europe, avec la royauté sacrée telle qu'on la trouvait encore, par exemple chez les Yoruba du Nigéria dans les années 1940, mais elles n'en avaient pas moins conservé certaines traces, sans doute les plus lentes à disparaître, qui exprimaient l'association du roi au prêtre et au magicien. J'ai aussi retrouvé quelque chose de semblable dans le pouvoir multiforme que possèdent les chefs chez les Angbandi du Zaïre-Congo, une société auprès de laquelle j'ai vécu quelques années lors de ma recherche pour mon doctorat.

Avec l'institutionnalisation de la chefferie et plus tard de la royauté sacrée, un nouveau type de société est apparu : le pouvoir politique y a pris appui sur une réalité extérieure au groupe qui apparaît assignable tantôt à des dieux tantôt à l'ordre même de l'univers; une différenciation entre les membres du groupe s'y est faite à travers notamment la création de castes spécialisées comme celles de griot, de forgeron et d'artisan; et le pouvoir du roi s'est lui-même reporté en les intégrant, au fil du temps, sur d'autres personnages, le prêtre, le magicien, le juge, le guerrier. Le Roi sacré conserva cependant encore longtemps sa prétention à concentrer dans son corps mortel une « énergie » venue d'ailleurs qu'il devait mettre au service de la vitalité de toute la société qu'il « énergisait » en quelque sorte de l'intérieur, comme si la société n'était qu'une extension du corps du roi. Cette hégémonie totale dut cependant reculer face à l'affirmation des différentes castes, celles des administrateurs, des guerriers, des prêtres, des artisans, qui réclamèrent de partager le pouvoir avec le roi.

Le cas de la Chine classique est ici intéressant car cette société a réussi à faire coexister, pendant des siècles, le pouvoir sacré de l'Empereur, le « fils du ciel », avec le pouvoir civil et séculier exercé par les hauts fonctionnaires de la Cité impériale (Voir *La Bureaucratie céleste* de Étienne Balazs pour une lumineuse description de cette société). Au sommet de la pyramide sociale, on trouvait des bureaucrates dont le rôle était d'assurer l'administration et le contrôle de toute la société sous l'autorité directe de l'Empereur ; à la base, une immense paysannerie, et au milieu, des artisans et des marchands, dont la fonction était de produire des biens et d'en

favoriser la circulation. L'harmonie au sein de cette société hiérarchisée n'en était pas moins, en dernière instance, assurée par les offrandes que l'Empereur devait faire, selon un calendrier précis, aux astres du ciel. Le pouvoir continuait donc à renvoyer, dans la Chine impériale, à un « dehors », à la sacralisation des forces du cosmos et à un Empereur qui était sans doute autant un prêtre qu'un roi.

Dans les sociétés construites autour du chef et du roi on a généralement mis en place un système organisé autour de trois ou quatre castes : celle des prêtres qui ont été d'emblée associés au pouvoir politique; celle des guerriers (associés aux « maîtres du feu » et de la forge) chargés de la défense du territoire; celle des artisans, des commerçants et des paysans dont la fonction était d'assurer le bien-être de toute la société ; et dans certaines sociétés, celle des hors-caste⁵⁹. Dans ces sociétés qui étaient profondément inégalitaires le statut d'une personne était déterminé par son appartenance à une caste, par sa position dans la hiérarchie sociale et par sa plus ou moins grande proximité avec la figure incarnant le pouvoir, parfois un roi, d'autres fois une idéologie religieuse. L'Inde classique fournit sur ce point un exemple paradigmatique avec son système des quatre *varnas* et des innombrables *jâti* auxquels étaient associés les différents métiers et professions. L'ethnologue Louis Dumont a montré dans un très beau livre intitulé *Homo hierarchicus : essai sur le système des castes* (1966) comment cette architecture profondément inégalitaire de la société indienne permettait néanmoins d'assigner une place significative à toutes les personnes sans qu'aucune mobilité sociale ascendante ou descendante ne soit cependant possible.

Le Mahatma Gandhi défendait encore dans les années 1940 le régime des *varnas* et des *jâti* qui renvoyait, dans ses conceptions philosophiques et politiques, à l'exubérance et à la polyphonie de l'hindouisme, ce qui l'empêchait pas de critiquer les Maharadjas, Rajputs et autres maîtres du pouvoir. L'organisation sociale de l'Inde ancienne trouvait son fondement dans la religion hindoue elle-même et dans une philosophie socio-politique dont l'Inde n'arriverait à s'affranchir que difficilement, pensait Gandhi. L'écart entre le social, le politique et le religieux n'a cessé de se creuser dans l'Inde moderne, sous l'impact notamment de la mise en place d'un régime démocratique affirmant l'égalité de tous les citoyens et d'une laïcisation

⁵⁹ Nulle mention n'est faite dans *La part maudite* de Bataille des « sociétés du territoire » qu'elles prennent la forme des royautes sacrées ou celle des monarchies de pouvoir absolu, comme ce fut le cas, par exemple, sous Louis XIV.

progressive de l'ensemble de la société. L'antique système des *varnas* et des *jâti* qui était fondé sur des bases religieuses s'est ainsi affaibli et a perdu, assez rapidement, une bonne partie de sa légitimité; il est cependant encore loin d'avoir disparu, notamment pour ce qui touche aux choix des conjoints et des interdits alimentaires (voir M.S. Srinivas 1996).

Dans certaines sociétés africaines des modifications ont aussi été apportées dans l'architecture de la société sans que le système ne perde cependant son centre de gravité. Dans les ethnies d'éleveurs de troupeaux (en Afrique de l'Est, par exemple) qui sont généralement des sociétés à classes d'âge, on a globalement distingué quatre périodes dans la vie des hommes. Il s'agissait d'abord pour le jeune pâtre chargé de garder les animaux de tuer une bête sauvage s'attaquant au troupeau : chez les Masaïs, on s'attendait, par exemple, à ce que tout jeune homme ait tué un lion avant ses quinze ans. Au cours du deuxième âge, on exigeait de ce jeune homme qu'il défende les pâturages, allant éventuellement jusqu'à tuer le voleur de bêtes ou l'éleveur étranger venu faire boire son troupeau dans des points d'eau qui n'étaient pas les siens. Aussi longtemps qu'ils faisaient partie des deux premières classes d'âge dans lesquelles il leur était demandé de défendre le troupeau et le territoire contre les étrangers, les jeunes gens n'avaient le droit ni de se marier ni d'avoir des enfants. Chez les Masaïs, les hommes n'accédaient que vers leurs 30-35 ans à la troisième classe d'âge qui donnait accès à la sexualité, au mariage et à une descendance. L'entrée dans l'ordre sexuel se faisait même à travers une sorte de combat rituel opposant l'homme et la femme, un combat d'autant plus dramatique et éprouvant pour les femmes qu'elles étaient souvent infibulées dans les sociétés pastorales⁶⁰. Puis venait le quatrième âge durant lequel l'homme devait sortir de tout ce qui touchait à la guerre, à la mort et à la sexualité.

Il a fallu une double rupture pour que la royauté ne s'exprime plus à travers le corps même du roi mais à travers l'espace géographique ou le territoire sur lequel régnait le monarque. Une première rupture a dû se faire dans le champ de la représentation de l'origine même de la puissance du roi : on n'a plus cherché celle-ci dans une énergie venue de l'espace abyssal habité par des dieux et déposé dans son corps mais plutôt dans un territoire que l'on voulait le

⁶⁰ Chez les peuples pasteurs d'Afrique de l'Est (Turkana, Masaïs) on pratiquait souvent l'infibulation, à savoir la fermeture des grandes lèvres de la femme en les cousant l'une à l'autre. Je ne suis pas ici en train de faire un plaidoyer pour défendre cette pratique; j'invite cependant les lecteurs à situer une telle pratique dans le contexte culturel et idéologique où elle s'est développée. La question de savoir si une telle pratique se justifie sur le plan moral relève de considérations éthiques que je n'examine pas ici.

plus vaste possible ; on ne l'a plus mis dans une force cachée dans le corps même du roi mais dans le déploiement de ses somptueuses richesses, dans l'architecture de ses palais et dans les fastes de sa cour ; et enfin on n'a plus ancré le pouvoir du roi sur un « dehors » représenté par les dieux ou par l'ordre du monde mais sur la disposition du peuple à se soumettre à un roi reconnu comme souverain, c'est-à-dire comme celui qui se situe au-dessus des autres avec le droit de vie et de mort sur ses sujets. Philippe II construisant l'Escorial, Louis XIV transportant sa cour à Versailles et Pierre le Grand faisant surgir de terre la ville de St-Pétersbourg représentent cette nouvelle forme de pouvoir monarchique, celle qui s'appuie désormais sur l'expansion territoriale, sur la conquête d'autres royaumes, sur l'accumulation des richesses et sur une cour où le prestige s'acquiert dans la maîtrise d'une étiquette aristocratique. Ce qui restait de sacré dans les « rois thaumaturges » du Moyen-Âge évoqués par M. Bloch a définitivement disparu chez les rois européens des XVII^e et XVIII^e siècles chez qui les pouvoirs de prêtre et de monarque se sont définitivement dissociés : le roi doit désormais démontrer sa puissance à travers des signes matériels, dans une extension territoriale de son royaume, à travers l'ampleur de ses richesses et par le décorum de sa cour.

Edward Saïd, un spécialiste de l'histoire des empires coloniaux, a montré comment la transformation des anciennes monarchies en des systèmes impériaux s'est surtout faite autour de l'acquisition, par la force, de territoires sur tous les continents du monde. « *L'enjeu*, écrit-il, *c'est le territoire et sa possession, la géographie et le pouvoir. Toute l'histoire humaine est enracinée dans la terre, parce qu'il a fallu penser à l'habitat, mais aussi parce qu'on a voulu avoir plus de territoires, et qu'on a dû pour cela décider du sort de populations indigènes. Fondamentalement impérialisme signifie visée, installation et mainmise sur une terre qu'on ne possède pas, un territoire lointain où d'autres vivent et qui leur appartient* » (2000 : 41). Le passage à des systèmes politiques expansionnistes s'est fait dans les pays européens à une échelle que ne semble pas avoir connue les sociétés asiatiques, africaines et amérindiennes, bien qu'on retrouve aussi chez les Incas, les Mongols et même chez les Yorubas la présence de guerres visant la conquête des sociétés voisines et l'annexion des territoires étrangers. Partout le pouvoir du Roi sacré semble s'être dégradé en un pouvoir désormais mesurable en kilomètres carrés de territoire, en kilos d'or entassés dans les banques du royaume et en une multiplicité de palais, tous plus beaux les uns que les autres.

Une seconde rupture devait encore se faire pour que s'achève le processus de désacralisation du pouvoir royal et pour que les « sociétés du territoire » puissent enfin remplacer les sociétés dans lesquelles le corps sacré du roi était constitué comme le réceptacle où se concentrait la puissance associée à la royauté. La nouvelle rupture s'est faite à travers le déplacement des sources du pouvoir royal, de l'au-delà vers l'ici-bas, dans l'affaiblissement du système hiérarchique des castes et dans la promotion de plus d'égalité entre tous les sujets. Conjuguant un pouvoir temporel accru à une puissance religieuse déclinante la royauté ne pouvait plus trouver son nouvel ancrage que dans la lutte pour la conquête de nouveaux territoires, dans la démonstration d'une puissance reposant plus sur les richesses matérielles que sur le pouvoir religieux et dans une idéologie qui culminera, sous Louis XIV, dans l'émergence d'une aristocratie s'imposant à l'ensemble de la société. On peut de nouveau se référer ici à Louis Dumont expliquant comment les bases religieuses du système indien des *varnas* et *jâti* ont reculé face à la démocratie à l'anglaise, nettement plus égalitaire et plus individualiste, face aussi à la réforme sociale dont les leaders politiques progressistes de l'Inde se sont eux-mêmes faits les promoteurs, notamment à partir des débuts du XX^e siècle. Ce qui s'est passé en Inde au cours de ce siècle peut sans doute aider à penser le processus complexe qui a permis la sécularisation des monarchies d'Occident, processus qui n'a pas pu se faire sans une différenciation accrue des pouvoirs, sans le recul de la religion et sans la montée en force, ce troisième point étant peut-être le plus important, de l'individualisme et de l'égalitarisme (voir *Homo aequalis I et II*, 1977; 1991).

Dumont rappelle, dans *Homo aequalis*, que la démocratie se distingue de la monarchie, notamment de la royauté sacrée, par le refus de croire en une puissance divine ou cosmique dont le roi serait le détenteur et par l'abandon d'un régime de vie sociale qui se hiérarchise exclusivement en référence soit au roi soit à une idéologie religieuse. Cela ne veut cependant pas dire, insiste Dumont, que le lieu du pouvoir devient non-nommable, infigurable, une fois qu'il s'est émancipé de cette force que l'on situait autrefois au « dehors » ; ce sont plutôt les signes du pouvoir qui se sont mis à changer en se reportant d'abord sur le territoire en tant qu'espace d'expression de la puissance des peuples, puis sur le pays et enfin sur la nation qui s'est affirmée de plus en plus en tant que référent identitaire de base permettant aux sociétés de se définir. Dans les projets politiques qui ont fait émerger, au cours du XIX^e siècle, bon nombre de monarchies européennes en des nations distinctes, les nouveaux pays se sont

constitués, au sein de frontières clairement définies, sur la base de la langue et de la culture communes considérées comme les principaux marqueurs des identités collectives. Tout était en place pour que les guerres du XX^e siècle opposent désormais les nations les unes aux autres, tantôt au nom des prétentions territoriales des uns tantôt au nom de la prétendue supériorité d'une nation sur ses voisines. Derrière les conflits d'origine religieuse, linguistique ou culturelle, derrière les fondamentalismes et les nationalismes de toutes sortes, c'est encore souvent la référence au territoire qui se révèle être primordiale : c'est en effet la terre où nos ancêtres ont habité qui continuent à être réclamée, d'une manière plus ou moins explicite, par les chefs des guerres modernes.

Dans les « sociétés du territoire » une nouvelle configuration des réseaux de réciprocité et d'échange s'est donc mise en place, avec ses règles et ses normes propres, et a permis l'émergence d'un nouveau régime de vie sociale qui a fait de plus en plus de place aux droits politiques et civiques de tous les membres de la société. Une des premières fonctions du nouvel État a partout consisté à faire arbitrer, par le pouvoir juridique, les conflits entre les familles et à ne plus permettre aux personnes qu'elles se fassent justice elles-mêmes. L'institutionnalisation de la justice s'est aussi faite, au sein de cette nouvelle formation idéologique, en s'émancipant progressivement de l'idée de justice divine, dans une indépendance croissante du juridique vis-à-vis le pouvoir politique et dans la reconnaissance de droits égaux pour tous les citoyens. Cette nouvelle forme de justice exigeait en effet que soit reconnu le principe de l'égalité juridique des citoyens devant la loi, un principe qui n'a été de fait pleinement reconnu et communément admis que dans les sociétés dans lesquelles le pouvoir n'appartenait plus à un roi ou à une classe sociale mais à toute la communauté des citoyens.

On oublie souvent que la démocratie est une conquête très récente qui n'a été rendue possible que grâce à une conjonction de trois transformations qui ont modifié en profondeur l'idéologie à la base du régime de normes des sociétés : (1) la reconnaissance de l'égalité de statut entre tous les membres d'une même société; (2) le détachement du pouvoir politique d'avec ses attaches dans un « dehors » religieux et la sécularisation des systèmes collectifs de sens ; (3) la distinction établie entre les ordres politique, juridique et religieux sur laquelle s'appuient le nouveau régime de vie sociale et le système éthico-légal qui est organisé autour de la notion de

responsabilité individuelle. C'est sur l'horizon de cette triple transformation des régimes de vie sociale et des formations idéologiques que les « sociétés de l'individu » ont pu émerger.

Les « *sociétés de l'individu* »

Les « *sociétés de l'individu* » sont nées, disent les historiens et les spécialistes des sciences sociales, d'une expérience de vie collective caractérisée, entre autres, par de nouvelles formes de sociabilité, par une personnalisation du pouvoir politique à travers notamment la figure des grands fonctionnaires de l'État, et par une consolidation du contrôle et de la répression dans les sociétés. Un espace individuel, privé et intime s'est en quelque sorte creusé au cœur même de cette nouvelle organisation sociale et politique qui assurait, d'une manière accrue, la protection des personnes tout en renforçant le pouvoir étatique. Libéré de la nécessité de se défendre lui-même, l'individu put alors se prendre comme la fin ultime de ses propres actions dans un détachement, qui est allé en s'amplifiant, vis-à-vis de sa famille d'origine, de son clan, et en se reportant sur son pays, sur l'État ; il put aussi s'engager dans la quête de son bien-être personnel et dans la poursuite de ses intérêts privés ; et enfin la possibilité lui était donnée de se retirer dans l'intimité du « je ». Le processus d'individualisation initié dans les cours de la Renaissance et sans doute aussi renforcé par le mouvement de la Réforme protestante a été en quelque sorte consacré par le Romantisme qui a canonisé un nouvel idéal de sensibilité largement tourné vers l'intériorité ; la Révolution industrielle est venue en quelque sorte achever, selon Marx et d'autres penseurs critiques, le processus d'individualisation en provoquant l'atomisation des travailleurs désormais séparés non seulement de leurs familles mais aussi de leur classe sociale. L'idéologie capitaliste et libérale proclamait, à la même époque, le droit pour tous les individus de goûter le plaisir de la propriété privée, de s'abîmer dans la jouissance de leurs biens personnels et de se retirer, s'ils le désiraient, dans la solitude.

Georges Bataille situe les sources de l'individualisme, à la suite de Max Weber, dans la morale protestante, dans l'émergence du capitalisme et de l'industrialisation, et dans la culture de la bourgeoisie plus que dans celle d'une aristocratie proche de la royauté. « *Ce qui distingue l'économie médiévale de l'économie capitaliste, c'est que, écrit Bataille, pour une part importante, la première, statique, faisait des richesses excédantes une consommation improductive, alors que la seconde accumule et détermine une croissance dynamique de l'appareil de production* » (1967 : 153). Au Moyen-Âge, on dépensait en construisant des

cathédrales et des abbayes, on faisait vivre un grand nombre de moines et de prêtres, et on multipliait les jours de fêtes religieuses, autant de comportements qui n'étaient, écrit Bataille, que consommation improductive des richesses d'un peu tout le monde, du peuple surtout. Avec le protestantisme, et plus particulièrement avec le calvinisme, l'activité économique a été profondément réorientée dans le sens d'une accumulation des richesses, désormais vues comme un signe témoignant du salut du croyant.

La Réforme a ainsi provoqué, en favorisant l'émergence du capitalisme, l'autonomisation progressive de l'économie vis-à-vis la religion : « *Le capitalisme*, écrit Bataille, *n'est pas seulement une accumulation des richesses en vue d'entreprises commerciales, financières ou industrielles, mais l'individualisme général, la liberté des entreprises* » (1967 : 161). La bourgeoisie d'affaires de Genève et les marchands des Pays-Bas glissèrent progressivement vers un individualisme de plus en plus radical qui a été associé au principe de la libre poursuite du profit. Avec le calvinisme s'arrête, en Occident, le monde de la consommation improductive et commence un régime économique post-religieux qui prospère à partir de l'individualisme des marchands engagés dans la quête du profit.

On trouve quantité de travaux consacrés à ce qu'est devenu cet individu dans la société occidentale contemporaine, travaux que je me limite à évoquer rapidement. Nous vivons à une époque centrée sur le « souci du soi », a écrit Michel Foucault (1984), dans une « ère du vide » qui a provoqué, selon Gilles Lipovetsky (1993), une « déstandardisation des identités », dans l'âge du « retour du sujet », sous sa forme narcissique, affirmait Lasch il n'y a pas si longtemps encore, d'un sujet incertain, déprimé, dans « la fatigue d'être soi », dit le sociologue Ehrenberg (1998), d'un « individualisme négatif » et d'« individus désaffiliés », soutient Castel (1997), d'une « crise de l'intériorité », selon le psychanalyste Anatrella (1998), d'une « identité inachevée », affirme Balibar (1997). Tous ces penseurs insèrent, d'une façon ou de l'autre, la question de l'individu, de l'identité et de l'intériorité au cœur de ce que Charles Taylor (1994 ; 1998) a appelé, chez nous, « le malaise de la modernité » qu'il interprète cependant trop exclusivement, me semble-t-il, dans un cadre de philosophie morale humaniste au lieu d'interroger les conditions idéologiques, économiques et sociales qui ont conduit à la reconfiguration de l'identité du sujet dans les sociétés contemporaines.

Ces différents auteurs ne proposent pas exactement la même reconstitution du long processus qui a permis l'émergence, au cours des trois ou quatre derniers siècles, de l'individualité dans les sociétés occidentales. Je m'appuie, pour penser la genèse des « sociétés de l'individu », sur Norbert Elias qui a reconstitué, d'une manière originale, le parcours historique qui a conduit à leur apparition. Dans des études fouillées portant sur le processus de transformation, à l'aube des temps modernes, de la forme du pouvoir politique et du régime de vie sociale, Norbert Elias (1897-1990) prétend que la nouvelle formation idéologique et le style de rapports interpersonnels qui se sont mis en place dans les « sociétés de cour » ont permis qu'apparaisse « l'individu ». Les cours royales auraient servi, selon Elias, de point d'articulation, notamment dans les sociétés monarchiques des XVII^e et XVIII^e siècles, entre une organisation sociopolitique remarquable, celle représentée par un pouvoir étatique de plus en plus centralisateur, et des modifications substantielles de la sensibilité, de la subjectivité et des comportements dans le milieu aristocratique associé à la cour. Les modèles de conduite qui prévalaient dans les cours se seraient progressivement diffusés, sous l'impact d'institutions de plus en plus normalisantes, depuis la classe des aristocrates proches des Princes vers les autres classes de la société, d'abord dans la classe bourgeoise puis dans les autres groupes sociaux qui en seraient venus à intérioriser, sous la forme d'*habitus*, écrit Elias, les nouveaux codes de comportements. Le sociologue allemand a en effet insisté, dans son remarquable ouvrage intitulé : *La société de cour* (1985), sur l'interdépendance existant entre les modifications qui ont affecté l'organisation sociale et politique, et celles qui ont contribué à remodeler à cette époque les modalités d'expression de la sensibilité, les manières d'être-au-monde et les structures de l'identité.

Elias introduit, dans cet espace d'interdépendance du politique et de l'idéologique, le concept de « couche sociale » avec les paires aristocrate/bourgeois et courtisan/guerrier, et celui de « couche psychique » organisée, chez lui, autour des notions de pudeur et de rationalisation. C'est dans le cadre de la vie de la cour, avec ses intrigues et ses querelles, qu'Elias situe le lieu où s'est faite, dans le contexte de la multiplication des situations de face-à-face, la conquête du contrôle des émotions, de la connaissance des mystères du cœur humain et de la maîtrise de la complexité des alliances et des complicités entre les individus, autant de domaines qui appartiennent, selon le sociologue, à la rationalisation. L'héritage de la société de cour est surtout repérable, d'après Elias, dans la transformation des conduites entourant la pudeur et

l'expression des sentiments intérieurs: ce sont désormais les périls intérieurs, affectifs et psychiques, qui engendrent la peur, plus en tout cas que les menaces extérieures de violence contre lesquelles des protections existent. La peur de voir dévoiler publiquement son infériorité, de ne pas savoir se comporter selon l'étiquette ou d'apparaître comme un « non-civilisé » constitue une des pièces maîtresse de la nouvelle économie psychique que Elias associe à la vie de cour. Dans sa préface à l'édition française de *La société de cour*, Roger Chartier écrit : « *En caractérisant chaque formation ou configuration sociale à partir des interdépendances qui y lient les individus les uns aux autres, Elias est à même de comprendre dans leur dynamique et leur réciprocité les relations qu'entretiennent les différents groupes et, par là, d'éviter les représentations simplistes, univoques, figées, de la domination sociale ou de la diffusion culturelle* » (1985 : xxv). C'est de l'intérieur d'eux-mêmes, par une autocontrainte, que l'aristocrate, le soldat, le bourgeois et le marchand s'imposent de nouvelles règles dans leurs comportements à l'égard des autres et dans leur vie personnelle ; il faudra cependant encore quelques siècles, note Elias, avant que la « civilisation de la cour » n'atteigne les milieux paysans qui ont longtemps maintenu des codes de conduite qui appartenaient soit aux « sociétés du sang » soit aux « sociétés du territoire ».

Dans l'ouvrage synthèse qu'il a fait paraître sous le titre de : *La Dynamique de l'Occident* (1976) Elias fait de la notion d'individu la pièce maîtresse de la société de cour, de cette société qui a représenté en Europe, selon lui, une sorte d'achèvement d'un long processus de civilisation. Il relie ce procès historique de civilisation, qui donna naissance à l'individu, à la formation de l'État qui s'est exprimé à travers la monopolisation de la force, le renforcement de l'indépendance de la justice, la multiplication des lois, le contrôle accru des marchés et des impôts, la mise sur pied de diverses polices et de mesures de plus en plus efficaces de surveillance, et de nouveaux systèmes de punition. L'individu serait donc apparu, sur un horizon de transformation majeure des institutions, dans le milieu des courtisans, des aristocrates et de leurs imitateurs. Il ne resta plus ensuite à ces individus qu'à se laisser modeler, au nom de la civilisation, par un État de plus en plus contrôlant qui se mit à régir progressivement tous les aspects de la vie de ces individus. Dans *Mozart, sociologie d'un génie* (1991) Elias présente le génial musicien sur l'arrière-fond du conflit opposant les normes de la société de cour, aristocratique, et celles de la petite bourgeoisie, inférieure par le statut social, à laquelle appartenait la famille du musicien. « *Mozart mène, écrit Elias, avec un courage*

étonnant, en tant que marginal bourgeois au service des cours, une lutte de libération contre ses maîtres et commanditaires aristocratiques. Il le fait de son propre chef, au nom de sa dignité personnelle et de sa création musicale. Et il perd son combat » (1991 : 19-20).

Mozart a perdu son combat contre le pouvoir de la cour tout comme Voltaire, suis-je tenté d'écrire, l'avait lui aussi perdu. Une anecdote le démontre : Voltaire, un contemporain de Mozart, avait provoqué en duel un aristocrate qui s'était contenté de le faire bastonner en pleine rue par un de ses laquais, jugeant qu'un roturier, fut-il un des philosophes les plus célèbres d'Europe, n'avait pas le droit de provoquer un aristocrate en duel. Jusqu'à l'affaiblissement des monarchies les personnes de rang inférieur ont en effet été considérées, quels qu'aient été par ailleurs leur talent artistique, leurs succès en affaires ou leur qualité personnelle, comme des êtres de second ordre par les membres de l'aristocratie. L'individu est peut-être né dans la société de cour, comme le pense Elias, à partir du modèle de conduite proposé par l'aristocratie mais il n'en faudra pas moins la révolution des droits démocratiques, celle de 1789 notamment, pour que les bourgeois, les marchands et les paysans puissent être considérés, au moins sur le plan formel, comme des égaux des aristocrates. « *Mozart vécut, écrit encore Elias, l'ambivalence fondamentale de l'artiste bourgeois dans une société de cour, qui peut se ramener à la formule suivante : identification avec la noblesse de cour et son goût, amertume d'être humilié par elle* » (1991 : 34).

Les « sociétés de l'individu » ne sont pas seulement le prolongement, comme le dit Elias, des sociétés de cour dans lesquelles s'est mise en place une nouvelle configuration sociale et psychique ; elles marquent tout autant, sinon plus, le début d'un autre âge, celui de l'individu qui surgit dans le détachement de la religion, a noté Bataille, dans la recherche du prestige personnel acquis tantôt à travers les signes extérieurs de la richesse, tantôt dans l'expression de talents personnels, artistiques ou intellectuels, et surtout dans la possibilité du retrait de l'individu vers l'intériorité, non seulement comme on l'a fait à l'époque romantique. Plus radicalement encore les « sociétés de l'individu » redéfinissent l'être humain, ce que n'a cessé de répéter le dernier Bataille, sur l'horizon de l'érotisme et de la mort qui en est un des versants essentiels.⁶¹ En 1943, Bataille fait paraître *L'expérience intérieure*, un petit livre dans lequel il

⁶¹ Dans le tome 2 de *La part maudite*, Bataille voulait présenter une critique générale des idées qui subordonnent l'activité des hommes à d'autres fins que la consommation inutile de leurs ressources ; il ne

formula une philosophie fondée sur un nihilisme radical qui lui faisait entrevoir, sous la figure du supplice des écorchés chinois, une forme d'achèvement de l'expérience humaine, dans une jouissance paradoxale, folle et mystique, « où l'homme atteint l'extrême du possible » (1954 : 11).

Il n'est pas étonnant que Bataille ait fait, de son texte intitulé *Le supplice*, le centre de gravité de sa réflexion sur l'expérience intérieure. Moralement, nous ne sommes, écrit-il, que des monstres possédés, sans espoir de retenue, par leurs passions et des démons intérieurs. Dans le Post-scriptum qu'il ajoute en 1953, il dit en des termes clairs ce qu'il considère être central dans sa pensée: « *S'il fallait me donner une place dans l'histoire de la pensée, ce serait je crois pour avoir discerné les effets, dans notre vie humaine, de l'« évanouissement du réel discursif », et pour avoir tiré de la description de ces effets une lumière éblouissante : cette lumière éblouit peut-être, mais elle annonce l'opacité de la nuit ; elle n'annonce que la nuit* ». Extase et angoisse se superposent, lumière et nuit se fusionnent, vie et mort s'appellent dans l'expérience intérieure de l'homme.

Nous touchons ici aux sources mêmes de ce qui fait l'humanité, d'une humanité qui fabrique la société, qui l'a fabriquée dans le passé et qui continue à le faire aujourd'hui, dans le monde occidental mais aussi ailleurs sur la planète. L'anthropologue Marc Augé, créateur à Paris du Centre de recherche sur les mondes contemporains, a souligné « *l'individualisation croissante des destins* », comme si chaque personne devait aujourd'hui inventer, pour son compte propre, sa philosophie de vie et ses valeurs, avec à la limite la possibilité théorique de voir se développer autant de systèmes référentiels qu'il y a d'individus. « *La difficile symbolisation des rapports entre hommes suscite, note Augé, une multiplication et une individuation des cosmologies* » (1994b : 188-9). Cette « individualisation des destins » que diagnostique l'anthropologue parisien, il l'attribue, dans son livre *Non-lieux* (1992), au fait que nos sociétés sont passées de la « place du marché » et du « café du coin » au « non-lieu » anonyme, du face-à-face des relations à la rencontre virtuelle, de systèmes de références relativement intégrés à une pluralité des références.

publia jamais son manuscrit qui demeura en fait inachevé et qu'il refondit entièrement pour en faire la matière de son grand livre sur *L'érotisme* (1957), lequel ne fut publié qu'après sa mort.

S'appuyant sur les résultats de recherches comparatives dans le champ de la psychose, Ellen Corin (1996; 1998), anthropologue et psychanalyste, a pour sa part attiré l'attention sur l'ampleur des « dérives » affectant spécifiquement les rapports que les personnes entretiennent de nos jours avec la temporalité, les systèmes symboliques et l'imaginaire : les personnes ont été transformées, selon elle, jusqu'au cœur de leur identité, de leur psychisme et de leur inconscient. C'est cependant moins du déclin du sujet sur le fond d'une crise de la signifiante dont parle Corin que de l'émergence d'un nouveau sujet qui se construit en « retravaillant » les matériaux d'une culture d'emblée pensée comme hétérogène et plurielle : le sujet contemporain, insiste-t-elle, est moins aspiré par le vide du sens et par une profonde béance que confronté à une prolifération de signes, de symboles et d'images dont il arrive difficilement à faire sens. Nous sommes en effet sortis, semble-t-il, de l'autoréférencialité et de l'identification exclusivement fondée sur le lignage, la religion des pères, la tribu ou la nation, comme cela s'est fait durant des millénaires; le nouveau régime de vie collective dans lequel nous sommes entrés apparaît caractérisé par la multi-appartenance, par le (re)positionnement d'un nombre croissant de personnes sur les frontières, par la confrontation quotidienne à l'altérité et aux univers culturels étrangers, par la mise en spectacle de la mondialisation, tout cela favorisant le dégageant vis-à-vis les ancrages jadis imposés aux individus dans les « sociétés du lignage » et dans les « sociétés du territoire ».

Plutôt que d'un vide de sens (position de Lipovetsky) c'est de surplus et d'excès dont les chercheurs parlent, réactualisant sur ce point la pensée de Bataille. La société occidentale contemporaine leur apparaît en effet moins prise dans « l'individuation » (position de Taylor) que propulsée vers de nouveaux espaces de socialité ; moins exclusivement centrée sur l'espace intime (position de Lasch) qu'ouverte à la rencontre de l'étranger et de l'autre ; moins dysfonctionnelle (position du psychanalyste Anatrella) que surfonctionnelle (surgérée, surbureaucratisée, disent aussi certains) ; moins déprimée (position de Ehrenberg) que compulsive ; moins irrationnelle que prise dans un processus de colmatage des univers de sens effrités et dans la recomposition de systèmes collectifs dans un sens de plus en plus pluriel et hétérogène. Une nouvelle dialectique de la marge et du centre en est venue à s'imposer, a noté Ellen Corin (1986), dans les sociétés occidentales qui tendent à brouiller, voire à effacer, les notions mêmes de centre et de marge tantôt à travers la superposition, ou la juxtaposition, de plusieurs centres tantôt via le refus de hiérarchiser les systèmes de valeurs, laissant entendre

par cela que tout se vaut. Bon nombre de chercheurs admettent qu'un paradoxe profond traverse aujourd'hui les cultures occidentales : on y trouve, pour une part, le manque et le déficit, et pour une autre, le surplus et le débordement. La séparation de l'économique et du religieux instituée par le calvinisme apparaît moins assurée qu'à l'époque de la Réforme; l'individu qui s'était constitué en se libérant de ses appartenances va tendre à se définir de plus en plus par les objets qu'il possède.

Dans les « sociétés de l'individu » les actes de violence interindividuelle n'ont cessé, il est vrai, de diminuer. On a en effet assisté, dans ces sociétés, à une formidable chute des homicides, à l'interdiction des duels, à une baisse des infanticides et des géronticides, à l'adoucissement aussi des supplices et à une réforme des prisons. L'intervention accrue de l'État et le travail des tribunaux semble avoir permis que se remodèlent, sur un fond de plus grande sécurité personnelle, les relations entre les individus et entre les classes sociales. Un nouveau code de l'honneur a pu s'imposer, avec la respectabilité pour règle centrale : l'individu se devait dorénavant d'essayer d'acquérir le respect des autres sur la base de son statut social, à partir des biens qu'il possédait ou de certains signes extérieurs de prestige, à travers un talent littéraire, musical ou sportif hors du commun, par exemple. Les individus ont en réalité cherché à protéger leur espace privé tout autant qu'à acquérir le respect des autres ; il se peut même que ce souci de protection de l'intimité personnelle et familiale ait progressivement favorisé l'indifférence dans les relations entre les individus, une certaine distanciation entre eux et le recours à des médiations symboliques, tels les signes de la richesse, dans l'établissement des rapports interpersonnels. Dans le creux du repli des individus sur l'espace privé et sur leur intériorité il y a eu place pour une présence accrue de l'État dont l'intervention a été d'autant plus aisément acceptée qu'elle s'est faite au nom de la protection à apporter aux individus.

Les « *sociétés de l'objet* »

Bien qu'elles prolongent, en droite ligne, les « sociétés de l'individu » les « *sociétés de l'objet* » se sont néanmoins transformées en profondeur en accordant une importance accrue aux richesses individuelles, à la propriété privée, à la consommation des biens, à la circulation pléthorique des messages, tout cela dans un contexte de révolution post-industrielle dominée

par les techniques de communication et d'informatisation. Quand nous comparons, par exemple, les sociétés occidentales aux sociétés africaines, indiennes ou chinoises (celles-ci se transforment aussi, il va de soi, sous l'impact de la mondialisation néo-libérale), nous nous rendons vite compte du fait que la question de la propriété domine chez nous, que les biens, la maison, l'habillement et la voiture, y sont même vus comme des extensions de notre identité et plus spécifiquement de notre corps. Nous vivons en effet dans des sociétés qui ont amplifié les marqueurs matériels de l'identité individuelle et qui en sont venues, disent certains auteurs, à faire du corps un méga-objet qu'il faut conserver beau, jeune et attrayant, en bonne santé. Pour y arriver chacun soigne son alimentation, se soumet, si nécessaire, à des diètes, s'adonne à la pratique des exercices physiques, met du temps à part pour ses loisirs, et essaie de contrôler son stress, ce qui est d'autant plus difficile que les heures travaillées sont, dans les faits, de plus en plus longues, les emplois plus incertains, surtout en période de crise, et la compétition au travail de plus en plus forte. Les spécialistes s'entendent pour dire que les « sociétés de l'objet » visent à promouvoir, par-delà les signes extérieurs de la richesse individuelle, un nouveau bien-être fondé, dans une perspective toute faustienne, sur la sacralisation du corps, sur la recherche de la santé parfaite, sur les sports et sur les loisirs, sur le retrait aussi dans l'espace privé de l'appartement ou de la maison.

Dans *La part maudite* Bataille rappelle que la société industrielle s'est fondée sur le primat de la marchandise et l'autonomie des objets-choses, ajoutant même que l'avatar moderne de cette société en est venu à réduire « *l'humain à la chose* ». Les mondes capitaliste et marxiste ont l'un et l'autre rompu, soutenait Bataille en 1949, avec la religion et avec les dieux, et peut-être plus fondamentalement encore avec les symboles (avec ce que Bataille appelait les « illusions ») qu'ils ont remplacés par des choses, par des objets, et par du concret comme s'ils avaient cherché à résoudre « *les problèmes posés par les choses* » (1967 : 166) en se libérant de toute référence à autre chose qu'à la réalité même des objets. L'homme en est venu à servir les « choses » qu'il avaient fabriquées dans le but de le servir ; il est même devenu l'esclave du processus de production qui était censé le libérer ; et il s'est finalement transformé, à l'âge de la post-industrialisation, en une chose parmi les choses au lieu « *d'être souverainement* », écrit Bataille. Le capitalisme et le marxisme auraient ainsi mis fin « *à la stabilité relative et à l'équilibre d'un monde où l'homme était moins éloigné de lui-même que nous ne le sommes à présent* » (1967 : 167) et auraient fait disparaître, tant à l'Est qu'à l'Ouest, des sociétés qui

avaient accepté pendant longtemps, selon Bataille, de « prêter à Dieu ». « *La construction d'une église n'est pas l'emploi profitable du travail disponible, mais sa consommation, la destruction de son utilité* » (1967 : 168), écrit Bataille qui rappelle, en pensant aux usines et aux faubourgs où s'alignent les maisons ouvrières, l'époque où la « chose » pouvait être plus qu'une marchandise qu'on échange ou un produit qu'on consomme.

À partir de l'industrialisation la « chose » aurait commencé à dominer l'homme qui se serait alors mis à vivre pour produire et pour consommer les biens qu'il produisait. Il ne lui restait plus qu'à devenir un objet parmi les objets, ce qu'il ne tarda pas à devenir. « *La domination de la chose n'est jamais entière, a écrit Bataille avec un reste, fort passager, d'optimisme, et n'est au sens profond qu'une comédie : elle n'abuse jamais qu'à moitié tandis que, dans l'obscurité propice, une vérité nouvelle tourne à l'orage* » (1967 : 169). Cette vérité tumultueuse qui travaille l'homme du dedans c'est « *le désir fondamental de l'homme de se trouver soi-même (d'avoir une existence souveraine), au-delà d'une action utile qu'il ne peut éviter* » ; c'est aussi la rencontre de l'homme avec le monde des choses et son désir de les posséder, dans une tension qui ne peut satisfaire ni sa quête religieuse, ni sa vie affective, ni surtout son souci de libération vis-à-vis la matérialité des choses. « *C'est en allant au bout des possibilités impliquées dans les choses (...) que Marx a voulu décidément réduire les choses à l'homme, l'homme à la libre disposition de lui-même* » (1967 : 171-2), a écrit Bataille dans une interprétation du marxisme qui le transforme, contre la vulgate à la mode, en un moyen de libération des hommes vis-à-vis des objets, libération obtenue au bout d'un voyage à travers les choses. Le marxisme se présente, selon Bataille, comme une alternative radicale au capitalisme dans la mesure où il ouvre une route permettant aux hommes de se libérer de l'emprisonnement dans le monde des choses. « *Le capitalisme en un sens est, a écrit Bataille, un abandon sans réserve à la chose, mais insouciant des conséquences et ne voyant rien au-delà. (...) Le principe de la servitude une fois accordé, le monde des choses (le monde de l'industrie moderne) pouvait se développer de lui-même, sans penser davantage au Dieu absent* » (1967 : 172-3). Dans le capitalisme rien n'existerait en dehors de l'univers des choses sur lequel l'homme exerce désormais une pleine souveraineté, une souveraineté néanmoins factice, mince et étroite qui s'enlise, plus encore que dans le marxisme, dans le matérialisme vulgaire. Telle est la position que défendait Bataille en 1949.

Prototype de l'homme moderne le bourgeois n'a pas pu accepter de n'être qu'une chose et c'est à partir de la chose à laquelle il s'était lui-même réduit, du dedans même de l'incomplétude de la chose, qu'il a entrepris de se libérer. « *Ainsi la bourgeoisie a-t-elle créé le monde de la confusion. L'essentiel en est la chose, mais la réduction de l'homme n'étant plus liée à son annulation devant Dieu, tout ce qui n'entraîne pas dans le sommeil de la croissance souffrit de voir abandonnée la recherche d'un au-delà* » (1967 : 174). Cet homme moderne n'a pas édifié, il est vrai, des formations idéologiques complexes, à l'image par exemple des mythologies supportant le monde au temps des royaumes sacrés ; il a préféré placer sa libération dans une idéologie optimiste du progrès visant à libérer tous les prolétaires et tous les pauvres de la terre de leur servitude à l'égard des choses. Sa souveraineté l'*homo æconomicus* l'a trouvée tantôt dans le rêve d'un grand soir tantôt dans un généreux projet de participation de tous aux richesses du monde, mais aussi dans le plan Marshall de reconstruction de l'Europe par les Américains que Bataille analyse, dans la coopération internationale aussi, et dans la construction des États-providence fondés sur la solidarité.

Dans les « sociétés de l'objet » on a ainsi vu se redéfinir de manière radicale les rapports entre les hommes, entre les hommes et les femmes, et entre les parents et leurs enfants. Les principaux lieux où s'exprimaient la sociabilité masculine ont changé de fonction : on a vu, par exemple, les tavernes, pubs et cafés qui ont été pendant longtemps les espaces de rendez-vous des hommes s'ouvrir aux femmes ; la tolérance sociale à l'alcool a diminué ; la violence masculine associée aux lieux de sociabilité masculine a nettement diminué. Les frontières séparant les espaces masculin et le féminin se sont aussi déplacées et les stéréotypes associant l'homme au travail hors de la maison et à la force, et la femme au domestique et à la tendresse se sont modifiés ; dans ce nouveau contexte la violence domestique a été de plus en plus stigmatisée, les corrections physiques à l'égard des enfants interdites. Le dialogue, l'écoute et la communication ont été valorisés, ce qui a sans doute conduit à la nette diminution des violences verbales, des injures et des blasphèmes que nous observons aujourd'hui dans les conduites des personnes. Une des choses les plus fascinantes à noter, dans le cas du Québec, c'est la quasi-disparition, en 20 ou 30 ans, des blasphèmes qui étaient pourtant une spécialité québécoise.

Les sociétés d'aujourd'hui sont de plus, on oublie souvent de le dire, nettement moins violentes que celles qui les ont précédées ; paradoxalement les personnes ont néanmoins l'impression de

vivre dans des sociétés très violentes. Les comportements des personnes sont en effet, dans la réalité, souvent plus sécuritaires que dans le passé, avec moins de rixes entre les hommes, moins de violence intra-conjugale, moins de corrections physiques vis-à-vis les enfants, ces anciens comportements étant remplacés par un idéal du dialogue et de l'écoute. L'impression de plus grande violence que ressentent les personnes est sans doute attribuable à la généralisation du souci de sécurité absolue et de protection complète que les personnes veulent se donner : elles posent l'existence d'un dehors dangereux, elles exigent plus de contrôle policier, elles sont moins tolérantes à la marginalité ; les médias valident leur sentiment de danger, en mettant à la une des faits divers de violence. Dans les centres-villes américains, il y a peut-être eu une augmentation de la violence mais il y a des raisons à cela, des raisons qu'il est facile d'identifier.

Nos sociétés connaissent évidemment, il n'y a pas de doute, une violence qui s'expriment à travers les vols à main armée, les hold-up et l'escroquerie, celles des banquiers et des traders, autant de crimes qui sont exclusivement dirigés vers l'appropriation des biens des autres. Ces activités criminelles sont aujourd'hui organisées, dans les cas les plus clairs, autour du recyclage de l'argent « sale », des réseaux de la drogue et de la prostitution, du trafic des cartes de crédit ; elles sont aussi le fait de banquiers bien établis, apparemment au dessus de tout soupçon. La criminalité typique des « sociétés de l'objet » apparaît donc exclusivement lié à l'argent, au profit et aux biens matériels et exige, pour être efficace, la formation de groupes, de gangs, et d'organisations qui ont parfaitement bien intégrés l'idéologie qui est à la base des « sociétés de l'objet ». Les groupes criminalisés ne sont pas toujours composés, loin de là, de personnes marginales, déclassées, exclues, qui manqueraient de formation professionnelle ou qui seraient sorties du marché régulier du travail ; on trouve bien sûr, dans ces groupes marginaux, des « clubs de motards », des chapitres locaux des filières internationales du crime, des gangs de rue. À côté de ces professionnels du crime qui occupent souvent des postes de direction dans les nouvelles formes de criminalité on a vu apparaître des professionnels bien installés au cœur du système bancaire et financier qui ont joint, depuis le centre, ces groupes marginaux comme d'autres rentrent à l'usine ou se lancent en affaires. Il y a bien sûr aussi le terrorisme international, celui que nos pays démocratiques pratiquent, en toute légitimité, dans des guerres dites préventives dans diverses régions du monde et celui issu, un terrorisme honni par le monde occidental, du ressentiment chez divers groupes d'humains.

Quant à la délinquance juvénile elle n'est sans doute pas plus développée qu'elle ne l'était dans le passé mais peut-être s'exprime-t-elle de nos jours à travers des comportements plus violents. Les jeunes tendent comme autrefois à former des gangs qui semblent surtout regrouper des jeunes issus de familles touchées par le chômage ou socialement marginalisées, des déracinés culturels, des jeunes désorientés suite à une crise familiale, des garçons et des filles en rupture avec les valeurs de la société. Ils ont souvent choisi d'entrer dans des gangs parce que celles-ci leur apportent un milieu de vie qu'ils ne trouvent pas ailleurs, un groupe qui partage le plus souvent les valeurs qui dominent dans la société, à savoir une idéologie organisée autour du prestige que donnent la richesse : il n'est pas donc étonnant que les gangs cherchent à s'en prendre aux biens des autres. En même temps dans les espaces privés, dans les maisons on assiste à une montée sans précédent d'une violence, silencieuse celle-là, qui s'exprime à travers des conduites auto-destructives, le suicide, la dépression, la solitude, l'abus de drogue... Cette violence que les personnes tournent contre elles-mêmes, les jeunes surtout, dérange certainement moins nos sociétés que celle des membres des gangs de rue qui s'attaquent à leurs richesses et aux biens collectifs (Bibeau et Perreault, 1995 ; Perreault et Bibeau, 2003).

En réalité il se pourrait fort bien que ces conduites d'auto-destruction gangrènent bien plus profondément les « sociétés de l'objet » que les conduites anti-sociales des petits criminels qui lorgnent du côté des biens des autres. Pourquoi trouvons-nous autant de conduites d'auto-agression, de suicides surtout, dans les sociétés occidentales contemporaines, notamment au Québec ? Les réponses apportées par les spécialistes au suicide des jeunes québécois vont dans tous les sens : perte d'ancrage dans la famille ; isolement et désaffiliation sociale ; absence de repères de sens ; désintégration intérieure ; un temps sans futur... Que s'est-il donc passé dans les familles et dans la société pour qu'elles n'arrivent plus à proposer aux personnes des « portes de sortie » autres que celle du suicide et de l'auto-destruction ? C'est justement ce genre de problème que nous gagerions à essayer de comprendre sur l'horizon des valeurs mises de l'avant dans les « sociétés de l'objet ».

Conclusion : Quelle souveraineté pour l'homme ?

Le livre que Bataille a consacré à *L'érotisme* s'achève par la phrase suivante : « *Le sommet de l'être ne se révèle en son entier que dans le mouvement de transgression où la pensée fondée, par le travail, sur le développement de la conscience, dépasse à la fin le travail, sachant*

qu'elle ne peut s'y subordonner » (Bataille 1957 : 306). Dans son texte sur *La souveraineté*, qu'il rédigea à l'époque où Bataille voulait en finir avec *La Part maudite*, il écrit : « *Le monde souverain a sans doute une odeur de mort, mais c'est pour l'homme subordonné ; pour l'homme souverain, c'est le monde de la pratique qui sent mauvais ; s'il ne sent pas la mort, il sent l'angoisse, la foule y sue d'angoisse devant les ombres, la mort y existe à l'état rentré, mais elle l'emplit* ». Et parmi les dernières lignes que Bataille écrivit, peu de temps avant de mourir, il y a celles-ci, troublantes et bouleversantes : « *Je suis à la fin tenu d'apercevoir dans son ensemble la convulsion que le mouvement global des êtres met en jeu : il répond en même temps au souci de la mort, de la disparition totale et d'une fureur voluptueuse à jamais sans limites. Il y a dans l'ardeur voluptueuse une aspiration fondamentale au néant, à la suppression de l'être séparé que nous sommes* » (Surya, 1992 : 687-688).

Sans doute Robert Sévigny qui a cherché pendant tellement d'années l'expérience intime des personnes dans la flux du social, l'implicite se cachant derrière les conduites, celles des professionnels mais aussi celles des gens ordinaires, sans doute ce sociologue-anthropologue m'a-t-il précédé, depuis longtemps, sur le chemin que nous venons de marcher en compagnie de cet autre psycho-socio-ethnologue que fut le philosophe Georges Bataille. Comme lui, il a découvert l'*image de soi* dans l'*image de la société*, il a entrevu du prochain dans le lointain, et il a établi des liens entre ce qui advient aux personnes et les règles qui font marcher les sociétés. C'est à une lecture psycho-sociologique de l'humain que sa longue pratique de l'approche socioclinique l'a habitué. Et la socioclinique qui a été la sienne, elle s'est étendue sur de larges espaces, jusque là-bas, vers Beijing.

BIBLIOGRAPHIE

Anatrella, T. (1998), *La différence interdite. Sexualité, éducation, violence. Trente ans après mai 1998*, Paris, Flammarion

Augé, Marc (1992) *Non-Lieux. Introduction à une anthropologie de la surmodernité*, Paris, Seuil

Augé, Marc (1994), *Pour une anthropologie des mondes contemporains*, Paris, Aubier

Bataille, Georges (1974), *La souveraineté. La part maudite III*, in *Œuvres complètes VIII*, Paris : Gallimard

- Bataille, Georges (1967) *La Part maudite, précédé de La notion de dépense*, Paris, Éditions de Minuit (Édition originale parue en 1949)
- Bataille, Georges (1957) *L'érotisme*, Paris, Éditions de Minuit
- Bataille, Georges (1954) *L'expérience intérieure*, Paris, Gallimard (Texte revu et corrigé de l'édition de 1943)
- Balazs, Étienne (1968) *La Bureaucratie céleste*, Paris, Gallimard
- Balibar, Etienne (1997) *La crainte des masses*, Paris, Galilée
- Bloch, Marc (1924) *Les Rois thaumaturges. Étude sur le caractère surnaturel attribué à la puissance royale particulièrement en France et en Angleterre*, Strasbourg, Librairie Istra
- Bibeau, Gilles et Marc Perreault (1995) *Dérives montréalaises. Itinéraires de toxicomanies dans le quartier Hochelaga-Maisonneuve*, Montréal, Boréal
- Castel, Robert (1997) *Les métamorphoses de la question sociale. Une chronique du salariat*, Paris, Fayard
- Corin, Ellen (1998) Les figures de l'étranger, *Prisme* (Parcours de l'exil. Cliniques transculturelles) 8, 3 : 194-204
- Corin, Ellen (1996) Le mouvement de l'être. Impasses et défis des psychothérapies dans le monde contemporain. *Prisme* 6, 2-3 : 333-349
- Corin, Ellen (1986) Centralité des marges et dynamique des centres, *Anthropologie et Sociétés*, 10, 2 : 1-21
- Dumont, Louis (1966) *Homo hierarchicus : le système des castes et ses implications*, Paris, Gallimard.
- Dumont, Louis (1977) *Homo aequalis : genèse et épanouissement de l'idéologie économique*, Paris, Gallimard.
- Dumont, Louis (1991) *Homo aequalis, II : l'idéologie allemande : France-Allemagne et retour*, Paris, Gallimard.
- Elias, Norbert (1985) *La Société de cour*, Paris, Flammarion (Édition originale parue en 1933)
- Elias, Norbert (1976) *La Dynamique de l'Occident*, Paris, Calmann-Lévy
- Elias, Norbert (1991) *Mozart. Sociologie d'un génie*, Paris, Seuil

- Ehrenberg, Alain (1998) *La fatigue d'être soi*, Paris, Odile Jacob
- Enriquez, Eugène (2007) *Clinique du pouvoir. Les figures du maître*, Ramonville Saint-Ange, Éditions érès (Collection « sociologie clinique »)
- Foucault, Michel (1984). *Le souci de soi. Histoire de la sexualité 3*, Paris, Gallimard
- Godbout, Jacques T. (2000) *Le don, la dette et l'identité. Homo donator versus homo oeconomicus*, Paris, La Découverte/Mauss
- Godbout, Jacques T. (en coll. Avec Alain Caillé) (1992) *L'esprit du don*, Montréal, Boréal
- Lipovetsky, Gilles (1993) *L'ère du vide. Essais sur l'individualisme contemporain*, Paris, Gallimard
- Mauss, Marcel (1950) Essai sur le Don, in *Sociologie et anthropologie*, Paris, Presses universitaires de France, pp. 143-279 (D'abord paru dans *L'Année sociologique, nouvelle série I*, 1923-1924 sous le titre de Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques)
- Montaigne, Michel de (1962) *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade)
- Perreault, Marc et Gilles Bibeau (2003) *La gang, une chimère à apprivoiser. Marginalité et transnationalité chez les jeunes Québécois d'origine afro-antillaise*, Montréal, Boréal
- Saïd, Edward W. (2000) *Culture et impérialisme*, Paris, Librairie Arthème Fayard; Le Monde diplomatique
- Sévigny, Robert, Sheying Chen et Elaina Y. Chen (2009) Personal experience of Schizophrenia and the Role of *Danwei* : A Case Study in 1990s' Beijing, *Culture, Medicine and Psychiatry*, 33 : 86-111 (Version disponible en chinois)
- Sévigny, Robert (2007) Histoire et perspectives de l'approche clinique humaine et sociale (Entrevue faite par J. Rhéaume et L. Mercier), in L. Mercier et J. Rhéaume, *Récits de vie et sociologie clinique*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, pp. 15-37
- Sévigny, Robert (1996) The Clinical Approach in the Social Sciences, *International Sociology*, 12 : 135-150
- Srinivas, M. N. (Éditeur) (1996) *Caste. Its Twentieth Century Avatar*, New Delhi : Viking
- Sofsky, Wolfgang (1998) *Traité de la violence*, Paris, Gallimard
- Surya, Michel (1992) *Georges Bataille, la mort à l'œuvre*, Paris, Gallimard

Taylor, Charles (1998) *Les sources du moi : la formation de l'identité moderne*, Montréal, Boréal.

Taylor, Charles (1994) *Malaise de la modernité*, Paris, Cerf

Viau, Robert (1997) *Enfants du néant et mangeurs d'âmes. Guerre, culture et société en Iroquoisie ancienne*, Montréal, Boréal

RÉSUMÉ

Dans ce texte qui fait un large appel aux notions développées par Georges Bataille dans *La Part maudite*, l'auteur se propose de dégager une théorie générale de l'échange sur la base d'une étude comparative de quatre grands régimes de vie sociale qu'il nomme : « société du lignage », « société du territoire », « société de l'individu » et « société de l'objet ». Il montre que ces quatre types de société apportent des réponses originales aux problèmes que posent l'appropriation des objets, le rapport à l'origine et au sang, les liens aux ancêtres morts et au passé, à la terre commune, à la tribu et à la nation, au pouvoir des chefs et des rois, aux esprits et aux dieux. Il esquisse les conditions historiques d'émergence des formations idéologiques dans lesquelles s'ancrent les logiques sociales et identitaires pour chacun des modèles de société et indique comment de vastes réseaux réticulés relient, à travers dons et contre-dons, les vivants, les morts, les gens du dedans du groupe et les étrangers du dehors, les ancêtres et les dieux. Il situe son approche au sein d'une réflexion psycho-socio-ethnologique qu'il considère être proche de la sociologie clinique pratiquée, tout au long de sa carrière, par le professeur Robert Sévigny.

ESSAI 2 : ENTRE MÉPRIS ET VIE NUE, LA SOUFFRANCE SOCIALE

(Texte de G. Bibeau paru dans Louise Blais (Directeur), *Vivre à la marge. Réflexions autour de la souffrance sociale*, Québec : Presses de l'Université Laval, 2008, pp. 185-212)

« Dans l'acte même qui la violente, la victime est dépouillée de ce bien inhérent, individualisé quoique social, et qui répond au nom de 'dignité'. (...) Lorsqu'un être étiqueté 'esclave' acquiert la dignité, il cesse par là même d'être esclave »

Mes recherches sur les gangs de rue, les piqueries et les jeux ordaliques avec la drogue, les nouvelles pathologies des adolescents et adolescentes, les conduites suicidaires des jeunes autochtones, l'impuissance des personnes « socialement désaffiliées », la surveillance punitive à l'égard des allocataires d'aide sociale et la précarité qu'une scandaleuse inégalité entraîne pour des pays entiers en Afrique et ailleurs dans le monde, tous ces travaux m'ont rendu extrêmement sensible aux questions d'insécurité, d'injustice, de souffrance et de violence, celle-ci exprimant toujours, nous le savons, une souffrance cachée. Les récits des patients atteints du VIH, les dérives des utilisateurs de drogues injectables, la révolte que crient les jeunes dans ces gangs que l'on croise dans les rues de nos grandes villes se sont imposés avec toujours plus d'évidence dans mon travail d'anthropologue, me forçant à me confronter, à répétition, à la face d'ombre de l'expérience humaine, à ces espaces de détresse d'où l'on revient toujours transformé, et à l'hallucinante banalisation du malheur qui engendre, chez les bien-nantis, indifférence, distance, voire mépris, à l'égard des individus et des groupes qui ne peuvent pas s'en sortir.

Je crois pouvoir dire que mes recherches d'anthropologie médicale ont transformé, au fil des trois dernières décennies, ma vision même de la réalité humaine, aiguisant mon sens de l'écoute des autres, surtout de la parole des personnes souffrantes, radicalisant ma position critique face aux institutions politiques et économiques impliquées dans la production des inégalités et souhaitant pour plus de gens la chance d'habiter un monde plus juste et plus humain. Au retour de mes voyages dans le monde de la souffrance, je reconnais avoir souvent eu de la peine à mettre en mots la détresse rencontrée, me confiant d'abord à la langue même des personnes qui m'ont dit leur mal et m'appuyant, au plus près possible, sur leurs récits de leur expérience de souffrance. À terme, c'est ma manière même d'écrire qui en a été transformée.

Les résultats des recherches dont je viens d'indiquer l'orientation et l'impact qu'ils ont eu sur moi pointent toutes, me semble-t-il, vers un même constat : « nous avons changé de civilisation vers la fin des années soixante ». Cette mutation anthropologique majeure qu'ont provoquée tant d'événements, entrevue tant de chercheurs et prophétisée tant d'artistes, est si considérable et continue à se produire si vite sous nos yeux, qu'elle semble échapper à la majorité de nos contemporains, y compris aux spécialistes des sciences sociales, qui passent sans doute trop peu de temps à s'interroger sur les situations inédites d'inégalité présentes au cœur même de nos sociétés néo-libérales, sur l'impact destructeur qu'elles ont sur diverses catégories de personnes et sur le refus de corriger l'insécurité et l'absence de dignité humaine par un solide filet de protection sociale. Je me demande parfois si la forme de civilisation dans laquelle nous sommes entrés n'est pas en réalité une contre-civilisation, une espèce de contre-culture déshumanisée fondée sur la performance des individus, la compétitivité dans une gestion bureaucratifiée du vivre-ensemble, une vision romantisée des droits et de la

démocratie, une marchandisation des biens organisée à l'échelle du monde, la toute-puissance de médias fabricateurs de pensée unique et les promesses des technosciences.

Ma réflexion sur la souffrance sociale s'engage résolument, dans le présent essai, sur le terrain ethnographique que je croise avec le politique, le juridique et l'éthique, et nécessairement avec ce que l'anthropologie médicale m'a appris au sujet de la souffrance. Pour le dire autrement, j'inscris ma réflexion dans les travaux des sciences sociales critiques et me laisse porter par une inquiétude nourrie du souci de justice sociale, dans la conviction aussi que la dramatique de l'existence humaine ne pourra jamais être abolie par les discours optimistes, irréalistes, que répètent les *think tanks* néo-conservateurs des États-Unis, lesquels imposent leur vision à nos gouvernements et à une bonne partie du monde occidental. Plutôt que la société d'égaux qu'ils disent pouvoir construire à partir du néo-libéralisme, c'est une société d'identiques, d'individus modelés selon le même format par les médias, qui me semble se mettre en place.

Le fil directeur de l'analyse de la souffrance sociale que je présente ici se tisse en intégrant les idées de trois groupes de penseurs. En un premier temps, j'examine, dans la mouvance des travaux du sociologue belge G. Bajoit (2003) et de son collègue québécois J. Beauchemin (2004), les paradoxes inscrits au cœur même de nos sociétés néo-libérales : on y trouve, d'un côté, l'appel à l'autonomie et à l'auto-réalisation lancé à chaque citoyen ; on constate, de l'autre, l'impossibilité pour un grand nombre d'individus d'atteindre l'idéal proposé. Avec G. Bajoit, j'explore le virage radical de nos sociétés en direction de l'autonomisation des individus ; avec J. Beauchemin, je reconnais que notre temps assure le règne sans partage de sujets individuels qui se dépolitisent en même temps que l'éthique individualiste fait massivement retour et que la citoyenneté s'impose en tant que moteur de la régulation néolibérale.

Je présente ensuite une double lecture des conditions d'humiliation et de honte dans lesquelles vivent de nombreuses personnes, au sein même des pays les plus riches du monde : la première lecture met l'accent sur les situations de perte en tant qu'elles désocialisent les individus, les faisant basculer dans un espace hors-social, dans une sorte d'état limite que j'explique à partir de la notion de « vie nue » élaborée par le philosophe Giorgio Agamben (1997). La seconde lecture envisage ces mêmes situations du point de vue du « mépris social » qu'elles entraînent pour les individus, de ce mépris socialement institué auquel le philosophe E. Renault (2000) et le sociologue A. Honneth (1996) se réfèrent dans leur description de la souffrance de ceux et de celles qui sont mis au ban de la société. Les exclus réduits à la « vie nue » ne sont plus que des collections d'individus victimes du « mépris social » qui ont en commun le partage d'un même manque, dans la déshumanisation même de leur existence. Le sujet politique que la société enferme dans le « mépris social », l'homme et la femme qui n'existe plus que comme une « vie nue », ce sont là les formes extrêmes que prend la souffrance sociale dans nos sociétés post-industrielles.

Enfin, je fais écho dans mes réflexions à la notion de « bio-politique » telle qu'elle fut forgée, dès ses cours de 1978, par Michel Foucault (2004), reprise et re-conceptualisée

par Gilles Deleuze et Félix Guattari dans leur *Anti-Œdipe* (1972) et plus récemment réélaboree par de nombreux penseurs critiques. Michael Hardt et Antonio Negri, les auteurs de *Empire* (2000) et de *Multitude* (2003), ont mis le « bio-politique » au cœur de leur pensée à laquelle je fais écho dans mon texte. Ils écrivent : « *Dans la post-modernisation de l'économie mondiale, la création de la richesse tend ...vers ce que nous appellerons la production biopolitique, c'est-à-dire la production de la vie sociale elle-même dans laquelle l'économie, la politique et la culture se recourent de plus en plus et s'investissent mutuellement* » (2000 : 17). La stratégie sociale et politique des États néo-libéraux consiste, selon Hardt et Negri, à repenser leurs obligations dans un sens strictement bio-politique, transformant du même coup leurs programmes de protection sociale en une gestion disciplinaire de la vie des pauvres, des marginaux et des exclus économiques, sur fond d'une préoccupation fondamentale pour la sécurité. Par cette opération, la société est transformée en un vaste corps bio-politique.

Dans le présent essai, je m'engage dans un exercice d'auto-réflexion, dans la transparence, et j'espère dans la lucidité aussi, à l'égard de mon itinéraire intellectuel et de mon engagement dans la promotion d'une anthropologie médicale critique. L'argument que je défends est exposé dans cinq paragraphes : après avoir décrit la mutation anthropologique majeure de nos sociétés, je montre que celles-ci sont traversées par un profond paradoxe qui est générateur de souffrance sociale pour les personnes exclues et marginalisées. Cette souffrance est en fait redoublée, j'y insiste dans le troisième paragraphe, par des politiques sociales exclusivement bâties dans le but de discipliner les exclus en les re-intégrant, par toutes sortes de moyens, dans la société. Ma réflexion s'attarde ensuite à évoquer les leurres de la société bio-politique quand elle se met au service du seul projet néo-libéral. En finale, je m'interroge sur la pertinence de pratiquer des sciences sociales critiques, engagées, voire militantes.

Une mutation anthropologique majeure

On peut prouver par des données sociographiques toujours plus précises, que les sociétés occidentales sont en train de vivre, depuis trente-quarante ans, une mutation culturelle majeure en ce qui concerne, d'une part, la relation de l'individu à la société, et d'autre part, la définition même de l'individu, dans son rapport avec lui-même. Nous sommes passés, peut-on dire globalement, d'un modèle de société dans lequel, pour se construire et donner du sens à son existence, l'individu devait se soumettre aux exigences du collectif, à un autre modèle, que le sociologue G. Bajoit (2003) appelle « égo-identitaire », dans lequel l'individu doit constamment affirmer son autonomie, se constituer comme sujet et réclamer son droit à l'auto-réalisation personnelle. Cette mutation est confirmée par une multitude de recherches empiriques menées dans tous les grands champs de la vie sociale : la famille, l'école, le travail, les loisirs, la religion, la citoyenneté.

L'éthique centrée sur l'individu triomphe partout, selon le sociologue J. Beauchemin (2004), se substituant au politique qui est tantôt carrément nié en tant que lieu d'un

vivre-ensemble cohérent tantôt réduit à un ensemble de revendications identitaires pour des personnes porteuses d'une différence (gais, etc). L'entrée dans l'éthique des droits individuels a provoqué, un peu partout, la sortie du politique, voire son déni, le remplacement du sujet politique par un sujet moral, dans une véritable désociologisation des rapports sociaux. Anthropologues, politologues, philosophes et psychanalystes rejoignent, pour une large part, les sociologues dans leur lecture de la mutation majeure que nous vivons : notre société serait de moins en moins solidaire (Lasch, 1995), de plus en plus massifiée (Balibar, 1997), prise dans l'individuation extrême (Lipovetsky, 1993), centrée sur l'espace intime (Lasch, 1981), dépressive en même temps que compulsive (Ehrenberg, 1995 ;1998), moins dysfonctionnelle (Anatrella, 1998) que surbureaucratisée, plus citoyenne qu'ethnique (Giddens, 1991), moins a- ou post-religieuse que sur-religieuse (Gauchet, 1998). Notre société se serait paradoxalement dépolitisée en même temps que s'affirmerait, d'une part, l'éthique des droits individuels et que triomphait, de l'autre, l'idéologie de l'égalité des chances. Elle produirait des espaces de misère (Bourdieu, 1993) à côté de la colossale richesse de certains segments de la société.

Caractérisant la rupture radicale qui s'est produite dans les sociétés occidentales, l'anthropologue Marc Augé (1994 ; 1992) pense que la surmodernité a fini par imposer des « *média* » là où il y avait des « *médiations* », les premiers se « *substituant* » aux seconds et imposant aux individus une exigence de conformité homogénéisante aux modèles médiatisés. Sous les apparences d'une individuation des destins, c'est en réalité, pense Augé, une soumission aux valeurs néo-libérales qui est apparue ; sous couvert d'autonomie, l'aliénation s'est imposée ; à la place d'une société d'égaux, on trouve des copies conformes de citoyens identique. Ellen Corin (1996 ; 1986), anthropologue et psychanalyste, a pour sa part attiré l'attention sur l'ampleur des « *dérives* » qui affectent aujourd'hui les personnes dans leurs rapports aux registres communs de références et à l'environnement social primaire, notamment à la famille occidentale qui est en pleine restructuration. C'est cependant moins du déclin du sujet sur fond d'une crise collective de la signifiante dont elle parle que de l'émergence de nouvelles formes d'identité, individuelle et sociale, plurielle dans la recomposition que les individus bricolent à partir des matériaux mis à leur disposition par la société. Plutôt que d'un déficit et manque de sens c'est de surplus et d'excès, voire d'un débordement, des repères identitaires dont Corin parle dans ses travaux.

Le régime d'identification individuelle qui s'impose aujourd'hui s'articule à la nouvelle vulgate planétaire dont les termes-fétiches sont globalisation, néo-libéralisme, capitalisme à visage humain (Giddens, 2003 ; Boltanski et Chiapello, 1999 ; Bourdieu, 1998), droits de l'homme, flexibilité et multi-appartenance d'un nombre croissant de personnes. Pour G. Bajoit, l'appel lancé aujourd'hui à l'individu se décline selon quatre dimensions principales : il est d'abord injonction directe faite aux personnes (« *sois autonome, prends ta vie en main, décide pour toi-même* »); il est aussi exigence de fidélité à soi-même (« *deviens ce que tu crois que tu es au fond de toi-même* »); il est encore, comme en dérivé, invitation à la jouissance de la vie (« *jouis, ici et maintenant, tout de suite*); enfin, il est, sur le versant négatif, mise en garde face aux dangers menaçant la sécurité de la personne (« *sois prudent, protège-toi* »). Dans les faits,

l'idéal d'individuation s'avère d'autant plus difficile à atteindre que les quatre dimensions (autonomie, plaisir, fidélité à soi, sécurité) qui le constituent sont en partie contradictoires : l'auto-réalisation demande des efforts et procure peu de plaisir immédiat ; être sujet implique la prise de risque, ce qui contredit la sécurité. Et surtout, nous le verrons, il existe des conditions sociales, économiques et politiques qui empêchent, objectivement, un grand nombre de personnes de se constituer en tant que vrais sujets. Les messages culturels diffusés tous les jours par nos institutions (école, famille, télévision, publicité) n'en appellent pas moins tout le monde, y compris « les oubliés de l'égalité des chances » (Sabeg et Méhaignerie, 2006), à se conformer aux nouveaux impératifs de la société.

Une profonde contradiction s'inscrit au cœur même de cet appel à l'auto-réalisation : les individus ne se réalisent en effet comme sujets autonomes qu'en incorporant le modèle commun dominant, ce qu'ils font, en pratique, en s'insérant dans la masse, ou en se transformant, comme le disent Hardt et Negri, en des éléments au sein d'une multitude. « *Les comportements d'intégration et d'exclusion sociale propres au pouvoir sont, écrivent-ils, de plus en plus intériorisés dans les sujets eux-mêmes. Le pouvoir s'exerce maintenant par des machines qui organisent directement les cerveaux (communications, informations) et les corps (par des systèmes d'avantages sociaux, des activités encadrées) vers un état d'aliénation autonome (...), par une généralisation des appareils normalisants de la disciplinarité qui animent de l'intérieur nos pratiques communes et quotidiennes* » (2000 : 134). Les individus vivent ainsi dans la rassurante illusion d'une autonomie qui n'est rien d'autre que reproduction du même, qu'insertion dans une identité massifiée et qu'aliénation généralisée.

On comprend sans peine que produire des individus qui se conforment aux nouvelles exigences est une nécessité pour des sociétés qui, sous l'impulsion du projet économique néo-libéral et d'une idéologie sociale fondée sur l'individualisme, sont de plus en plus construites sur la compétition, la consommation, et la communication. On peut dire que ceux et celles qui répondent à ces appels sont « fonctionnels », « normaux », « ajustés », par rapport aux besoins de nos sociétés qui ne peuvent vraiment fonctionner que si les individus qui les composent ont incorporé les valeurs de performance, de compétitivité et de communication. Une version uni-dimensionnelle de l'identité est ainsi proposée aux sujets individuels par la machine médiatique et la puissante idéologie qui vante les vertus de la société néo-libérale homogénéisante d'aujourd'hui.

L'apparition de l'individu massifié n'est rien d'autre, dans l'espace de nos sociétés, qu'une caricature de la pensée occidentale moderne dans laquelle le sujet individuel s'est historiquement constitué comme le fondement de toute représentation (Taylor, 1989). L'être libre est désormais cet individu à la fois consommateur, compétiteur et engagé dans la communication qui construit sa propre singularité, en se fondant dans la masse. Il se pourrait bien que cette culture de l'individuation ne puisse produire rien d'autre qu'une surface sans profondeur, qu'une digression culturelle sans ancrage dans la dimension tragique de l'humain, que la folle invention d'un être humain qui réalise, jusqu'à l'excès, la « *Condition de l'homme moderne* » telle que décrite par Hannah

Arendt (1983). L'individu qui s'accomplit en se massifiant pourra peut-être assurer, selon certains penseurs, le salut de nos sociétés en assumant, d'une part, la part du collectif sans qu'on y voit nul abus de la part du groupe et en sauvegardant, d'autre part, ce qu'il y a de plus précieux en chacun de nous : la dignité d'être soi. Nous serions encore trop timides pour faire le saut dans l'avenir et nous hésiterions à nous délester des anciennes morales fondées sur l'authenticité, l'autonomie et la vie responsable (Taylor, 1992).

« Le souci de soi » auquel M. Foucault (1984) s'est intéressé, dans le contexte de sa réflexion sur la sexualité, s'articule désormais aux valeurs faustiennes de santé, de beauté, d'immortalité et de jeunesse, à l'utopie de l'auto-réalisation en même temps qu'à l'éthique triomphante des droits individuels. La quête de la santé parfaite est devenue le "nouveau mythe" qui s'est installé en tant que symbole clé dans la culture occidentale : des techniques de toutes sortes disciplinent les corps ; une rhétorique de la persuasion régule les styles de vie des individus ; la relation thérapeute-patient est transformée en une prise en charge continue, à long terme, des corps (surveillance clinique; check-ups réguliers) ; une industrie du bien-être en pleine expansion colonise des domaines périphériques à la santé en médicalisant, entre autres, des conditions sociales et des difficultés psychologiques qui ont souvent surtout à voir avec le fait même que quelqu'un existe. On peut aisément donner de multiples exemples de la généralisation de technologies médicales visant à contrôler les comportements déviants (enfants hyperactifs ; dépendance aux drogues, etc.), à médicaliser les cycles de vie naturelle et à transformer les déséquilibres en des événements pathologiques (Bibeau et Fortin, soumis).

Cette référence massive au nouveau complexe du 'bien-être' me semble refléter une des préoccupations centrales de notre époque : celle d'un monde technologique optimiste qui prétend pouvoir effacer la souffrance de l'existence humaine et conjurer la souillure et le danger, notamment en maintenant le corps et l'esprit fonctionnels aussi longtemps que possible. Pour réaliser le rêve de la santé parfaite, l'industrie pharmaceutique dépense des millions dans des recherches sur les traitements de l'obésité et du poids excessif, de la calvitie, de l'acné, de la dépression et de l'impuissance sexuelle, développant un marché des « drogues du bien-être » qui conduisent les personnes à fantasmer au sujet de la perfection du corps, de l'esprit et de l'humeur (Vidal et Bibeau, soumis). Tout cela renforce la dépendance des personnes à l'égard des "experts" de toutes sortes et des biotechnologies visant à réparer les ratés du corps, à endormir les maux de l'esprit et à anesthésier la douleur lorsque le mal surgit. Le rôle de la médecine qui a consisté, dans le passé, à guérir le corps humain s'est considérablement élargi, sous l'impact des technologies médicales, au point de viser désormais la guérison totale, par le recours à la transplantation des organes, aux corrections cosmétiques et aux prothèses de réadaptation. Les nouvelles technologies médicales peuvent non seulement soigner, avec une efficacité accrue, le corps malade mais peuvent aussi altérer le corps et l'esprit de manière à renforcer leur performance, à préserver la

vigueur de la jeunesse, à réduire ou à éliminer les différences entre les sexes, s'évertuant ainsi à essayer de réaliser l'utopie de la "santé parfaite".⁶²

Le statut de la souffrance s'est profondément transformé dans les sociétés occidentales. Pendant des millénaires, les êtres humains ont considéré que la souffrance était une composante essentielle de la vie, inévitable disaient les religions, et ils l'acceptaient comme une réalité incontournable de l'existence tout en inventant toutes sortes de mythes de rédemption qui leur faisaient accepter cette souffrance en la transformant en une source de purification et de salut. Cette « théologie » de la souffrance permettait, tout en procédant d'un certain fatalisme, de donner du sens au malheur : la peine était culturellement légitimée, socialement valorisée et même récompensée, maintenant ou plus tard. Plus les hommes souffraient, plus ils bénéficiaient de l'approbation des autres ; plus ils acceptaient leur souffrance, plus ils pouvaient espérer une récompense ailleurs, plus tard. Le plaisir était certes légitime mais il ne venait qu'après l'avoir dûment mérité par un labeur plus ou moins pénible, tout au long de leur vie.

Qu'on le regrette ou qu'on s'en réjouisse, il n'en va plus de même aujourd'hui. Nous vivons en effet dans un monde qui bannit la souffrance : nos contemporains ne veulent plus souffrir en aucune circonstance de leur existence. Cela est vrai de la souffrance physique comme de la souffrance psychique et morale. Aujourd'hui, des spécialistes sont partout présents pour atténuer la souffrance : dans les écoles, dans les hôpitaux, dans les entreprises. Aussitôt que se produit une catastrophe, ils sont là pour apporter une aide psychologique aux victimes traumatisées. Nous avons, envers la mort, la même attitude qu'envers la souffrance : elle est, comme l'écrit Philippe Ariès, « inversée », aseptisée, mise à distance, dans l'espoir sans doute que le mort cause aux vivants le moins de souffrance possible. On peut sans doute conclure de tout cela que nous ne voulons plus souffrir.

Contre le mythe de la santé parfaite, je crois essentiel de rappeler qu'on ne peut pas ne pas penser la souffrance, la douleur, le mal, qu'on doit même obligatoirement penser tous ces phénomènes au sein d'une même théorisation du mal. Dans son livre *L'Ombre au tableau* (2004), François Jullien rappelle que la question du mal a de fait toujours été centrale dans la philosophie occidentale, que les penseurs ont constamment repris leur réflexion sur cette inépuisable thématique. « *C'est pourquoi quelque chose me paraît passablement insupportable, écrit-il, dans l'idéologie actuelle du tout-positif, dans l'aspiration à la réconciliation universelle, dans la croyance que l'élimination du négatif est enfin à notre portée dans un monde pacifié* ». Le philosophe nous invite à interroger la pensée contemporaine au sujet de son refus du mal qui resurgit partout en violence et de son optimisme qui, loin de gommer les manifestations du négatif, les fait se reporter dans l'espace intérieur des individus. « *Aujourd'hui apparaît, écrit Jullien, une sorte d'intériorisation du négatif, qui produit par exemple le terrorisme et la violence. Il y a un enfouissement du négatif. Contrairement à une vision béate, je pense que le négatif ne disparaît pas, mais s'il n'a pas de lieu extérieur pour se manifester, il*

⁶² Prolongeant les réflexions de Heidegger sur la place éminente de la technologie dans le monde occidental, la philosophe Hannah Arendt place la technique au cœur de son interprétation de la condition de l'homme moderne (1958).

s'intériorise et prend de nouvelles formes violentes ». De même que l'empire mondialisé dans lequel nous vivons ne cesse de faire la guerre tout en parlant constamment de la paix, on assiste aujourd'hui à un retour dramatisé du thème du mal sous les habits du bien, du droit pour tous et de l'effacement de la souffrance.

Un profond paradoxe au cœur des sociétés néo-libérales

La mutation culturelle majeure que je viens de rappeler à grands traits comporte un paradoxe tout à fait central qui marque les consciences de la plupart des individus d'aujourd'hui, notamment dans les sociétés globalisées, pluralistes et inégalitaires (de plus en plus inégalitaires, disent même certains) dans lesquelles nous vivons. En effet : d'un côté, nous sommes appelés à devenir des sujets d'autonomie et d'auto-réalisation, vivant dans un monde de compétition, consommation et communication ; d'un autre côté, beaucoup d'entre nous sont précarisés et exclus par le fonctionnement même du modèle néo-libéral de société dans lequel nous sommes forcés *nolens volens* de nous inscrire. Il ne suffit pas, en effet, de proclamer le mythe du bien-être pour tous pour que les individus arrivent, dans les faits, à le réaliser. Le modèle néo-libéral produit en effet, d'une manière structurelle, des barrières, des inégalités et de l'exclusion, lesquelles sont nécessaires à son fonctionnement.

L'entrée dans le XXI^e siècle s'est faite dans la confusion, avec d'un côté le mythe de la santé parfaite qui prétend pouvoir effacer la souffrance et de l'autre, l'évidence que le bonheur promis est une impossibilité pour un bon nombre de personnes. L'informatisation et la robotisation provoquent la disqualification professionnelle de bon nombre de travailleurs et un chômage structurel qu'il apparaît difficile de résorber. La compétition et les exigences de performance éliminent les plus faibles, fragilisent les personnes et engendrent frustration, culpabilisation et auto-destruction chez un nombre croissant d'entre elles. La consommation qu'une publicité tapageuse ne cesse de vanter produit de l'endettement qui débouche sur de la frustration et de l'anxiété. Le sanctuaire qu'est le corps se fissure, en de nouveaux lieux, sous les agressions nouvelles qui accompagnent la vie dans nos sociétés technologiques avancées. La souffrance psychique, mais aussi physique, des personnes augmente, surtout chez celles qui sont incapables de s'inscrire dans la société dans laquelle il leur faut, sans relâche, consommer, communiquer et être en compétition avec les autres ; or leur souffrance est d'autant plus insupportable qu'elle est devenue illégitime, n'a plus de sens et est même considérée comme absurde dans une société dominée par le mythe du bien-être parfait.

Le paradoxe surgit du fait que les membres des groupes sociaux affectés par la précarité et la pauvreté relatives sont appelés à devenir des individus pétris d'autonomie, d'auto-réalisation, de jouissance et de sécurité. Dans leur conscience, cette contradiction structurelle se traduit par des tensions existentielles qui deviennent insupportables pour un grand nombre. Les individus exclus du monde du travail, appauvris, marginalisés et mal protégés par les programmes sociaux sont soumis à une injonction paradoxale : le « système », tout à la fois, les appelle à vivre leur vie et leur interdit de vraiment la gagner. Face à cette contradiction, ou bien ils choisissent de gagner leur vie, ce qu'ils

font par des emplois précaires qui les empêchent de s'auto-réaliser ; ou bien ils choisissent de la vivre, mais par des activités qui ne leur permettent pas de la gagner ; ou bien encore ils ne parviennent à faire ni l'un, ni l'autre. On continue à répéter à ces personnes qu'elles ont droit à la dignité, un droit qu'on ne leur permet pas d'exercer.

L'impossibilité de se réaliser tend à produire, chez les exclus et les marginalisés, un sentiment d'incompétence, de l'auto-culpabilisation et de la frustration qui entraînent des troubles divers, identitaires, relationnels et comportementaux. Et ces troubles engendrent toutes sortes de conséquences : la recherche de compensations (drogue, alcool, jeux), la déviance, la colère, la provocation, la rage et forcément, de l'insécurité pour tout le monde, d'abord pour les exclus et marginalisés mais aussi pour les autres citoyens. La résignation face à l'échec a elle-même perdu toute signification ; les revendications collectives impliqueraient qu'il existe une solidarité entre exclus, laquelle a disparu pour être remplacée par une concurrence entre eux, dans un chacun pour soi pour améliorer sa condition individuelle. Bien sûr, on rencontre encore chez les laissés-pour-compte des réponses de violence mais cette violence ils la retournent plus souvent, par impuissance, contre eux-mêmes ou d'autres exclus plutôt que contre la société.

Une politique sociale faite pour discipliner les exclus

Le modèle néo-libéral se présente à nous, non seulement comme un modèle économique, mais comme un projet de société fondé sur l'ancienne utopie libérale revisitée, bâti autour de l'affirmation des droits individuels et solidement ancré dans les valeurs d'autonomisation des individus. Les promoteurs de ce projet, qu'ils agissent au niveau mondial, national ou régional, ont besoin de prouver que leur projet est susceptible de servir l'intérêt général et qu'il peut même créer les conditions permettant de produire de l'égalité entre les citoyen(ne)s. Ils se doivent donc, d'une part, de prêcher la liberté et l'égalité que le nouveau système est censé produire et d'autre part, de corriger les effets néfastes (exclusion, marginalisation, insécurité) que leur modèle fondé sur la compétition produit, inévitablement, pour pouvoir fonctionner selon sa logique. Et la souffrance sociale, liée à l'exclusion, qui en est un de ses effets les plus néfastes, ils prétendent aussi pouvoir la prendre en charge.

L'impact pathogène du chômage, de l'insécurité face à l'avenir et de l'exclusion sociale est désormais trop évident, trop brutal aussi, pour qu'on continue à simplement ressasser les vieilles rengaines au sujet des capacités des personnes à s'adapter aux situations chroniques de chômage, à l'exclusion et à l'assistance sociale ; on ne peut pas non plus simplement se limiter, comme cela se fait de plus en plus, à insister sur la "résilience", cette force mystérieuse qui permet à certaines personnes de s'en sortir, de résister, là même où d'autres basculent dans l'anxiété ou dans la violence, ou choisissent d'en finir en se suicidant. Une des voies d'avenir aurait pu être la résistance ou la révolte des groupes d'exclus mais même cette voie, qui a, dans le passé, renouvelé

périodiquement les sociétés en redistribuant les chances, semble aujourd'hui bouchée pour toutes sortes de raisons.⁶³

L'impossibilité de s'auto-réaliser touche sélectivement certaines catégories de personnes : les travailleurs saisonniers dans divers types d'emploi, le personnel le moins spécialisé dans des entreprises encore rentables qui se délestent de travailleurs, et tous ceux-là qui perdent leur emploi parce que leur entreprise transfère les activités de production, la mondialisation oblige, dans des pays où la main-d'œuvre est encore à bon marché. Dans tous ces cas, ce sont des familles entières qui basculent dans la pauvreté, d'autant plus vite d'ailleurs que nos programmes de protection du revenu sont en train de se reconstruire sur de nouvelles bases qui visent à exclure toujours un peu plus de monde. Fondamentalement c'est la règle de la solidarité que nous avons placée à la base même de nos systèmes publics de redistribution de la richesse collective qui est de plus en plus niée par les citoyens les plus riches, par les corporations et par les entreprises, et par les gouvernements à qui les agences de cotation imposent un contrôle de plus en plus drastique sur les dépenses publiques.

Le modèle de gestion de la pauvreté auquel adhèrent désormais les États est un modèle économétrique, strictement financier, bancaire, qui risque d'engendrer à terme, plus vite peut-être que les promoteurs du néo-libéralisme et de la désolidarisation ne le pensent, des coûts sociaux exorbitants, une facture considérable, que les sociétés devront payer, ou paient déjà, sous une forme ou sous une autre : en mettant sur pied, par exemple, plus de corps policiers, en construisant plus de prisons ou en forçant les citoyens à se donner des systèmes de protection domiciliaire. Les gens semblent disposés à payer pour ces nouveaux services mais l'on oublie encore souvent de faire entrer dans cette comptabilité néo-libérale les coûts que représenteront d'une part la prise en charge d'une montée prévisible de la délinquance dans les groupes sociaux les plus marginalisés, et d'autre part l'augmentation déjà attestée des problèmes psychologiques et sociaux chez les personnes les plus directement touchées par l'insécurité économique et qui ont été larguées par les programmes gouvernementaux de protection.

Amartya Sen (2004 ; 2000), Prix Nobel d'économie, n'hésite pas à affirmer que les réductions des dépenses publiques que l'on réalise aujourd'hui sur le dos des personnes les plus fragiles se révéleront à moyen terme avoir été de mauvaises mesures pour redresser les finances de l'État. La déstructuration qu'on aura laissé se mettre en place perdurera en effet encore longtemps avec son lot d'infortunes et de malheurs parce qu'elle aura frappé non seulement les parents mais les jeunes aussi, les enfants surtout, qui risquent d'avoir été marqués pour longtemps par l'insécurité dont leurs premières

⁶³ Dans les sociétés fortement polarisées entre les (très) riches et les (très) pauvres et dans lesquelles la classe moyenne a été éliminée, on risque moins en effet de voir se développer les revendications de quelque nature qu'elles soient. L'histoire syndicale a montré par exemple que les ouvriers ne sont prêts à entrer en grève que s'ils disposent d'un minimum de sécurité financière leur permettant de survivre pendant un certain temps. Dans un contexte d'appauvrissement croissant, ce sont les mécanismes mêmes de la révolte sociale qui risquent de se bloquer, d'autant plus d'ailleurs que les institutions de contrôle, les agences de sécurité et les services policiers se sont multipliés.

années de vie auront été entourées. Il en coûtera cher aux gouvernements de demain pour prendre en charge toutes les personnes qui auront été abandonnées par ce que l'on appelait, il n'y pas si longtemps encore, l'État Providence. En évoquant les mensonges d'une économie organisée autour des grandes corporations multinationales qui servent de modèle aux gouvernements, le célèbre économiste John K. Galbraith (2004) reprend, d'un autre point de vue, les mises en garde de son collègue A. Sen à l'égard d'un système économique exclusivement tourné vers le marché et le profit.

Les politiques néo-libérales de protection sociale s'appuient désormais, dans la plupart des pays occidentaux, sur des philosophies dépersonnalisées de planification comptable et, ultime ironie, sur l'idée qu'il faut aujourd'hui économiser pour ne pas indûment taxer les générations futures. C'est là l'argument que les comptables mettent de l'avant pour justifier le virage radical vers la décroissance de l'État et vers une réorientation radicale des programmes de protection sociale. Ce virage à courte vue se fait paradoxalement dans un contexte de relative abondance, de richesse même, comme l'illustrent amplement les indicateurs économiques, les profits inédits que déclarent sans honte, entre autres, les banques et le nombre croissant de millionnaires dans toutes sortes de domaines. Les sociétés occidentales ne sont pas en effet aujourd'hui plus pauvres qu'elles l'étaient il y a quelques décennies, et elles sont même globalement beaucoup plus riches. Mais nous sommes entrés dans des temps dans lesquels la question de la justice sociale apparaît de moins en moins importante, le partage entre riches et pauvres de moins en moins à l'ordre du jour, certaines personnes étant même prêtes à se défaire d'institutions et de programmes qui ont pourtant joué un rôle majeur dans la redistribution de la richesse collective et dans la protection des plus démunis.

L'idée centrale des nouvelles politiques sociales est que l'État néo-libéral doit, entre autres choses, cesser d'assister les exclus ou les assister le moins possible. Les pratiques d'assistance, qui étaient le pilier de ces politiques au temps de l'État providence, sont en train de disparaître peu à peu : l'assistance aurait pour effet, soutient-on, d'enfoncer les pauvres ou les chômeurs dans l'exclusion au lieu de les aider à s'en sortir ; en engendrant des dépendants et des profiteurs, l'assistance sociale serait même contraire à la dignité humaine à laquelle les exclus ont droit, répète-t-on un peu partout. Les pays occidentaux ont de fait repris à leur compte la pensée des *think tanks* néo-conservateurs américains (Smith 1991) qui, notamment dans la mouvance de Charles Murray (1988), ont mené la lutte à la prétendue *underclass* de pauvres aliénés, dissolus et dangereux qui se serait mise en place à la suite des généreuses mesures sociales instaurées lors de la Guerre à la pauvreté dans les années 1960.

Sans qu'ils aillent aussi loin que les États-Unis dans leur recherche d'une plus grande sécurité publique, de nombreux pays occidentaux cristallisent le danger sur cette classe mal protégée des nouveaux pauvres, dans une criminalisation de la misère qui conduit, ici et là, à la politique de la tolérance zéro, à une gestion policière de la pauvreté qui dérange, surtout celle qui cause des désagréments dans l'espace public et crée de l'insécurité, et à une incarcération accrue des pauvres (Wacquant, 1999). En dépit des discussions sans fin autour des questions de justice sociale (Kymlicka, 1999 ; Walzer, 1983), les principes néo-conservateurs qui triomphent aux États-Unis sont repris par les

politiciens et bureaucrates dans bon nombre de pays occidentaux ; ils servent aussi à orienter les devis de recherches d'universitaires opportunistes qui veulent faire coller leurs recherches aux thèmes politico-médiatiques à la mode.

Au lieu d'assister les chômeurs, les marginaux et les exclus, il est mieux, dit-on, d'« activer » les inactifs, de « discipliner » les marginaux, d'exercer des pressions sur les exclus pour qu'ils se ré-affilient, se ré-intègrent au plus tôt dans la vie sociale normale. On pense ainsi les rendre aptes à devenir des sujets autonomes et responsables, qui sortiront de leurs conditions socio-économiques malheureuses grâce à leurs propres efforts et en prenant eux-mêmes des initiatives. Cette politique d'activation mise de l'avant par l'État néo-libéral est en fait construite sur trois volets complémentaires : (1) rendre les exclus responsables de leur vie, leur apprendre l'autonomie, les re-qualifier et restaurer leur aptitude à retourner sur le marché du travail ; (2) en faire des citoyens responsables, en leur rendant plus difficile l'accès à l'aide sociale et en pourchassant partout les profiteurs, ceux et celles qui trompent ou abusent ; (3) jumeler la politique d'activation des exclus à un important volet sécuritaire qui implique un contrôle croissant.

Nous avons affaire ici à un remarquable exemple d'idéologisation d'un débat de société : puisque les anciennes méthodes fondées sur l'assistance doivent être abandonnées (elles coûtent trop cher aux riches), il faut bien en dire du mal, ce que les néo-conservateurs font en soutenant qu'elles produisent l'effet inverse de celui espéré et qu'elles installent les bénéficiaires de l'assistance dans la passivité, l'inaction. Il faut aussi inventer un discours pour justifier les nouvelles stratégies, ce que l'on fait en proclamant le droit à la dignité pour les pauvres, les chômeurs, les marginaux qui sont appelés eux aussi, on ne cesse de le répéter, à devenir des sujets individuels actifs dans la société néo-libérale, et en soutenant la société civile et les organisations bénévoles à qui l'État demande de contribuer dans divers secteurs de la vie publique, notamment dans les domaines dans lesquels l'État s'est désengagé. Dans le creux du retrait de l'État, une politique de proximité se remet en place quand ce n'est pas, tout simplement, le retour massif de la charité.

La pensée d'un néo-conservateur comme Charles Murray se situe à mille lieues de la proposition de Philippe Van Parijs (1996) qui suggère de refonder la solidarité entre les citoyens sur l'instauration d'un « revenu du citoyen » : ce serait à la fois réalisable au plan fiscal, efficient au plan économique (moins cher que les prisons à entretenir) et désirable du point de vue civique et moral. Ce qui intéresse en réalité l'État néo-libéral, c'est de légitimer les valeurs de compétition, consommation et communication, en démontrant à l'ensemble des citoyens que l'État est capable, en concertation avec ses partenaires civils et son armée de bénévoles, de prendre en charge, de corriger, les effets néfastes du fonctionnement du modèle. La nouvelle politique d'activation des exclus se donne, tout en coûtant moins cher à l'État, des airs humains grâce aux interventions compassionnelles de ces nouveaux ordres mendians que sont les organisations communautaires et les ONG.

Les leures de la société bio-politique

Les États néo-libéraux se trouvent aujourd'hui pris entre deux feux : d'une part, ils doivent se mettre au service du projet néolibéral, et pour cela, réduire les impôts des plus riches et les coûts salariaux des entreprises, afin de favoriser leur compétitivité sur les marchés mondiaux ; d'autre part, ils doivent contrôler les effets néfastes de ce modèle afin qu'ils ne rendent pas la vie commune impossible et qu'ils ne détruisent pas complètement les plus faibles de la société. Il leur faut donc trouver des solutions originales à la nouvelle « question sociale » qui se formule désormais ainsi : comment résorber une exclusion qui ne cesse de grandir tout en dépensant le moins d'argent possible ? La réponse qui a été trouvée consiste dans la mise sur pied d'un projet biopolitique à deux volets : d'une part, en engageant les individus, par toutes sortes de moyens, à incorporer les valeurs de consommation, de compétition et de communication ; d'autre part, en encourageant les exclus et les marginaux à réintégrer la société. Au cours des dernières décennies, la société néo-libérale s'est transformée en un espace biopolitique au sein duquel il y a toujours plus de contrôle, plus de policiers, plus de prisons, tout cela dans le but d'assurer, dit-on, la sécurité de tous.

Pour comprendre la société prétendument libre qui s'est mise en place à l'extrême fin de la modernité, il nous faut relier les transformations socio-politiques induites par le néo-libéralisme à la reconfiguration des enjeux identitaires, juridiques et éthiques qui s'est faite sur l'horizon des droits individuels. La notion centrale du nouvel ordre dans nos sociétés post-industrielles est celle du « corps biopolitique collectif » qui a pris forme, parmi nous, au moment du « *passage historique et décisif, dans les formes sociales, de la société disciplinaire à la société de contrôle* » (Hardt et Negri 2000 : 48). Hardt et Negri soutiennent que Michel Foucault (2004) n'a pas vraiment réussi à appréhender la dynamique de production de la société biopolitique, sans doute parce qu'il s'est centré trop strictement sur le problème du bio-pouvoir, ratant ainsi l'analyse du passage historique de la société disciplinaire à la société de contrôle généralisée. Dans la foulée de Foucault, Deleuze et Guattari (1972) ont mieux décrit, reconnaissent Hardt et Negri, la transformation matérielle du paradigme du bio-pouvoir dans notre âge capitaliste et situé les nouvelles formes de souveraineté dans un cadre biopolitique articulant gouvernementalité libérale, discipline policière et désir des sujets. Les auteurs de *Empire* et de *Multitude* préfèrent s'appuyer sur l'œuvre de penseurs marxistes italiens (Paolo Virno, Christian Marazzi) pour conduire leur analyse du biopolitique qu'ils envisagent comme un espace situé au carrefour de la nouvelle organisation du travail, de la production et du marché dans les sociétés néo-libérales d'aujourd'hui.

Le philosophe italien Giorgio Agamben a lui aussi mis le bio-pouvoir au cœur de sa pensée, l'interrogeant en profondeur au point d'articulation entre vie et politique, transformant du même coup le corps en un enjeu central pour les stratégies politiques des États et reformulant la question des liens entre politique et éthique. Dans sa réflexion sur la souveraineté, Agamben défend l'idée que le pouvoir souverain trouve son ancrage dans l'état d'exception : c'est là qu'il se manifeste, écrit-il, en tant qu'autorité absolue, c'est à dire en tant qu'instance s'autorisant, dans l'espace de la cité, à décider de la vie et de la mort des citoyens. Le philosophe articule sa vision du

biopolitique autour de la notion d'abandon : « *Celui qui est mis au ban, écrit-il, n'est pas simplement placé en dehors de la loi ni indifférent à elle ; il est abandonné par elle, exposé et risqué en ce seuil ou la vie et le droit, l'extérieur et l'intérieur se confondent* » (1997 : 37). L'homme que le souverain abandonne, en ne lui apportant pas le secours dont il a besoin, bascule dans la forme la plus élémentaire de vie qui puisse exister, celle que Agamben appelle la « vie nue ». À travers le droit qu'il revendique de pouvoir réduire des personnes à la « vie nue », l'État manifeste son pouvoir souverain à l'égard de qui peut vivre et mourir. Chaque société fixe, insiste Agamben, une limite au-delà de laquelle une vie cesse d'être socialement et politiquement acceptable, l'État s'autorisant à négliger les personnes réduites à la « vie nue », voire à les supprimer si elles refusent de se laisser discipliner.

Agamben a recours au personnage de l'*homo sacer*, à l'exemple du citoyen réduit, dans l'ancien droit romain, à la « vie nue », à un état de vie à ce point situé hors du social que les autres citoyens avaient le droit de faire disparaître l'*homo sacer* sans être punis, sans cependant pouvoir sacrifier cette « vie nue » qui avait perdu toute humanité aux yeux tant des dieux que des hommes. En perdant son humanité, l'*homo sacer* était rejeté hors de la société et hors du divin. À travers le bio-politique, l'État dit posséder le droit de fixer les critères permettant de choisir, pas seulement dans l'espace des procès, entre qui peut vivre et qui doit mourir mais plus largement dans l'ensemble de la vie de la cité. Ce pouvoir de mettre au ban, d'abandonner des personnes pauvres, exclues et marginalisées, est précisément celui que les gouvernements néo-libéraux exercent dans leurs politiques sociales, dans le soutien qu'ils donnent aux uns et refusent aux autres. À ce carrefour, vie, mort et politique se chevauchent et ouvrent à la fois sur la nécessité d'un questionnement éthique et d'une écoute de la parole indicible, silence plus que parole, de l'homme et de la femme réduits à la « vie nue ».

La question que soulève Agamben dans *Ce qui reste d'Auschwitz* (1999) est précisément celle du silence, de l'impossibilité même de témoigner lorsque la personne humaine n'est rien d'autre qu'une « vie nue ». Cette question de l'indicible débouche, chez Agamben, sur la honte, sur l'indignité et sur l'impossibilité pour la personne de se confronter à la souffrance intérieure qui l'envahit constamment. Agamben écrit que « *Avoir honte signifie : être livré à l'inassumable. (...) Dans la honte, le sujet a donc pour seul contenu sa propre désobjectivation : témoin de sa propre débâcle, de sa propre perte comme sujet. Ce double mouvement – de subjectivation et désobjectivation en même temps -, telle est la honte* » (1999 : 136-137). La honte chez la personne réduite à la « vie nue » s'exprime dans la tentative avortée de toute prise de parole, dans la demande ratée de création d'un lien social, et dans la prise de conscience confuse de l'indignité et de l'impureté, sentiments qui ne peuvent être surmontés qu'à travers une violence contre les autres et contre soi. En s'inspirant de la « zone grise » de l'éthique évoquée par son compatriote Primo Lévi, Agamben rappelle que l'éthique à l'égard des personnes réduites à la « vie nue » se situe en un en-deçà du bien et du mal, en un lieu dans lequel le mal se fait banalité. « *Cette zone infâme d'irresponsabilité constitue, écrit Agamben, notre premier cercle, d'où nul mea culpa ne nous fera sortir, et où, de minute en minute, se grave la leçon de la terrible, l'indicible, l'impensable banalité du mal* » (1997 : 408).

La notion de « mépris social » est autant que celle de la « vie nue », à même de faire comprendre les formes contemporaines de la souffrance d'origine sociale qui est subjectivement ressentie. Cette notion de « mépris social » rappelle que les formes de grande précarité entraîne la personne dans un espace de souffrance situé à la jonction même du social et du psychique, du collectif et du personnel. Le philosophe E. Renault a signalé qu'il y a danger que « *le concept de souffrance psychique réduise l'injustice sociale aux seules blessures de l'âme dans le cadre d'une 'sanitarisation' de la question sociale* » (2003 : 42). Il lui préfère une approche centrée sur la notion de « reconnaissance » à travers laquelle il rattache la souffrance subjective non seulement au corps social mais aussi au désir profond qui est au fondement de toute exigence éthique : le désir pour la personne d'être reconnue dans sa dignité. On doit au sociologue Axel Honneth (1996) d'avoir mis en lumière le fait que dans l'expérience de l'injustice que vivent les plus démunis, il y a souvent le sentiment que la valeur même de l'existence n'est plus assurée, que les conditions permettant de garantir la dignité de la personne ne sont plus présentes.

La perte de dignité advient dans les situations dans lesquelles les relations à soi et aux autres se vivent dans la honte, la dévalorisation, la dégradation, dans une image négative de soi. À l'inverse même du rapport positif qu'implique la reconnaissance, les violences institutionnalisées à l'égard des personnes itinérantes, des jeunes marginaux, des chômeurs chroniques provoquent mépris et disqualification qui s'accompagnent forcément d'une extrême souffrance psychique. « *On admettra, écrit Renault, que notre époque ne souffre pas tant d'une perte du sens que de rapports sociaux rendant impossible une vie conforme à des identifications significatives et valorisantes ; ce qui signifie que c'est bien d'une aliénation, et non d'une fatigue, que sont tributaires ces différentes formes de souffrance sociale, puisque la perte de tout rapport positif à soi est également la perte de toute capacité d'autonomie véritable* » (2003 :47). Renault est plus proche de Robert Castel (1995) évoquant la dynamique de la 'désaffiliation' que du discours de Alain Ehrenberg (1998) sur la 'fatigue d'être soi' : c'est une socialisation négative inscrite dans les rapports sociaux eux-mêmes, soutient Renault, qui renvoient l'individu à l'expérience de sa propre nullité et au sentiment qu'il ne vaut rien.

Il est inadéquat de considérer le « mépris social », la « vie nue », le déni de reconnaissance qui sont au cœur de la souffrance sociale comme de simples problèmes moraux ; ce sont, d'abord et avant tout, des problèmes politiques : les sociétés néolibérales doivent s'interroger sur les processus structurels de disqualification qu'elles engendrent ; elles doivent aussi entreprendre des modifications dans une organisation du travail qui exclut et marginalise les individus ; elles doivent de plus mettre sur pied de véritables programmes de protection des droits sociaux pour ceux et celles qui n'arrivent pas à « faire partie » du système. Les protocoles compassionnels ne suffisent pas ; ni la rhétorique de la proclamation des droits individuels. Il faut de toute urgence poser la question de la violence des sociétés néolibérales comme les anti-psychiatres ont dénoncé, en un autre temps, la violence de la famille.

Quelles sciences sociales pour aujourd'hui?

On aura compris que l'anthropologie est tout le contraire d'une discipline de l'intemporel, qu'elle se pratique à chaud, dans une fièvre qui fait éprouver la souffrance des personnes humiliées, dans un partage des blessures que la vie leur inflige ou qu'elles s'infligent elles-mêmes. En tant que chroniqueur de la vie des sociétés, l'ethnographe ne peut que s'engager dans l'aventure incertaine, tâtonnante, des personnes blessées auprès desquelles il travaille, dans la proximité de leur expérience de souffrance au point de l'éprouver parfois lui-même. Il se laisse pour ainsi dire intoxiquer, ce sont les risques de son métier, par les situations de « mépris social » des personnes réduites à la seule « vie nue », coincées qu'elles sont entre, d'un côté, la violence de structures sociales et économiques qui sont productrices d'exclusion et de l'autre, l'abandon dans lequel elles sont laissées par les systèmes publics de prise en charge.

Comme intellectuels, nous pensons pouvoir nous élever par-dessus la fluidité des événements, pouvoir arbitrer le combat entre les forts et les faibles, et nous faire éventuellement reconnaître comme des juges intransigeants, rigoureux, qui constatent la vérité des coups qui se donnent. C'est bien là notre ambition d'intellectuel, si cela existe, ou notre rêve, si nous en avons encore, qui est d'essayer de dominer la situation présente de notre monde, de la saisir dans toutes ses contradictions, de la faire voir dans toute sa violence, et de dire pas seulement ses histoires de succès mais aussi le mal qu'elle crée. Cette position, n'est-elle pas justement celle que Marcel Mauss assignait aux artistes, aux chamans et autres déviants symboliques, et bien sûr aux intellectuels aussi qui ne sont rien d'autre, me semble-t-il, que des déviants dans une société comme la nôtre.

Je repense en ce moment à la parabole du lutteur de Kafka que Hannah Arendt évoque au début de *La Crise de la Culture* (1961). Et je crois mieux comprendre pourquoi les écrits de l'anthropologue sont des exercices souvent plus douloureux que joyeux, tantôt proches du travail du trickster qui ose dire la colossale violence destructrice de nos sociétés et déclarer publiquement que le roi est nu, tantôt inspirés du joker quand l'ethnographe ne trouve rien de mieux à faire que d'ironiser, de jouer avec les mots, de prêcher la compassion tout en souhaitant l'effondrement d'un monde aussi peu convivial. Sous l'une ou l'autre figure, il s'efforce de dévoiler quelque chose de la douloureuse réalité qu'il a découverte, tant dans les pays du Sud que dans ceux du Nord, de la violence qu'il a rencontrée au cœur même des sociétés. Il lui arrive alors de se donner une vocation thérapeutique à la manière des anciens philosophes de la cité dont le rôle a été, depuis Socrate, « d'ouvrir les abcès ».

Que faire alors ? Nous ne pouvons certainement pas nous en tenir seulement à un discours qui se limiterait, d'un point de vue éthique, à dénoncer la violence qui s'exerce à l'égard de tant de personnes. Comme l'a démontré Didier Fassin (2004), on traite la souffrance aujourd'hui, d'abord, en écoutant ceux qui souffrent, on reconnaît le pouvoir

thérapeutique de la parole, on proclame l'importance de la proximité et de l'empathie, et on met de l'avant des protocoles compassionnels. Les anthropologues reconnaissent l'importance de tout cela. Dans le même temps, ils dénoncent la « tolérance zéro » en tant que gestion des exclus et refusent l'étonnante collaboration qui s'est mise en place entre les professionnels de l'écoute et ceux de la sécurité, comme si l'on pouvait traiter ensemble les deux faces de l'exclusion : la souffrance des exclus et l'insécurité que ces exclus représente pour la société. Suffit-il que les anthropologues disent qu'écouter est insuffisant ? que contrôler et discipliner ne suffisent pas ?

De plus en plus d'anthropologues pensent que leur travail doit désormais se déployer dans deux directions principales, d'une part dans une participation accrue aux débats qui se font autour des notions de justice distributive, d'égalité et du rôle de l'État dans la construction d'une société plus égalitaire⁶⁴ ; de l'autre, dans un engagement éventuellement soutenu, du moins en ce qui me concerne, par une philosophie socio-politique organisée autour des notions de solidarité et d'économie sociale, ancrée dans une critique de la pensée de ceux et de celles qui veulent moins d'État, et travaillant en concertation avec la gauche sociale qui a traditionnellement lutté, aux côtés des groupes progressistes comme les syndicats, pour assurer un meilleur partage de la richesse collective. C'est à une association de l'État de droit et de l'État social qu'il nous faut, je crois, travailler, avec l'objectif « *de construire une société de semblables où, à défaut d'une stricte égalité, chacun serait reconnu comme personne indépendante et prémuni contre les aléas de l'existence ; protégé en somme* » (Castel 2003 : quatrième de couverture).

Dans un message que j'ai fait parvenir, il y a peu de temps, aux étudiants de doctorat du département d'anthropologie de l'Université de Montréal, j'indiquais la tension entre deux scénarios face auxquels les anthropologues sont aujourd'hui confrontés : ou la recherche confortable dans une enclave-refuge au sein de laquelle ils peuvent devenir des excentriques amusants, des clowns curieux, éventuellement des penseurs un peu lunatiques que bien peu de gens ne prennent vraiment au sérieux ; ou l'engagement dans les débats de société, à travers une réorientation majeure de leur discipline, dans le choix des thèmes de recherche (guerre, environnement, santé publique, diversité culturelle, globalisation, bio-technologie,...), dans la production de textes en prise sur les questions contemporaines, dans une écriture accessible et lisible. J'ajoutais avoir choisi mon camp, celui de la dénonciation des contradictions que je débusquais au cœur même de nos sociétés néo-libérales.

Je confiais aussi aux étudiants quelques-unes des graves questions qui me reviennent souvent en tête : Faut-il blâmer la société pour notre faible visibilité ou nous blâmer nous-mêmes ? Quelles stratégies devons-nous développer si nous voulons vraiment être pris au sérieux ? Et à quel style d'écriture devons-nous recourir pour être entendus et compris ? Tout au long de cet essai sur les sources de la souffrance sociale, j'ai essayé

⁶⁴ L'ouvrage de John Rawls : *A Theory of Justice* (1971) compte parmi les œuvres majeures qui ont contribué à replacer l'idée de la justice distributive au cœur des débats politiques dans les pays occidentaux. Dans son livre, Rawls a proposé une théorie libérale de la justice fondée sur le respect des droits civiques et des libertés économiques, conférant ainsi une base morale à l'« American welfare state liberalism ».

de répondre à ces questions, en toute honnêteté, avec des concepts les plus clairs possibles et dans une langue que j'espère être accessible.

RÉFÉRENCES

Agamben, Giorgio 1999 *Ce qui reste d'Auschwitz. L'archive et le témoin. Homo Sacer III*, Paris : Seuil

Agamben, Giorgio 1997 *Homo Sacer. Le pouvoir souverain et la vie nue*, Paris : Seuil

Anatrella, T. 1998 *La différence interdite. Sexualité, éducation, violence. Trente ans après mai 1998*, Paris : Flammarion

Arendt, Hannah 1983 (1958) *Condition de l'homme moderne*, Paris : Calmann-Lévy

Arendt, Hannah 1961 *La Crise de la Culture*, Paris : Calmann-Lévy

Augé, Marc 1994 *Pour une anthropologie des mondes contemporains*, Paris : Aubier

Augé, Marc 1992 *Non-Lieux. Introduction à une anthropologie de la surmodernité*, Paris : Seuil

Bajoit, Guy 2003 *Le Changement social : analyse sociologique des sociétés occidentales contemporaines*, Paris, Armand Colin

Balibar, Etienne 1997 *La crainte des masses*, Paris : Galilée

Beauchemin, Jacques 2004 *La société des identités. Éthique et politique dans le monde contemporain*, Montréal : Athéna éditions

Bibeau, Gilles 2005 Le « capital social » : vicissitudes d'un concept, *Ruptures. Revue transdisciplinaire en santé*, 10, 2 : 134-168

Bibeau, Gilles 1999 Une troisième voie en santé publique, *Ruptures. Revue transdisciplinaire en santé*, 6, 2 : 209-236

Bibeau, Gilles et Sylvie Fortin (soumis) Modernité, souffrance sociale et médicalisation, *Nouvelles Pratiques Sociales*,

Boltanski, Luc et Ève Chiapello 1999 *Le Nouvel Esprit du capitalisme*, Paris : Gallimard

Bourdieu, Pierre 1998 *Contre-feux. Propos pour servir à la résistance contre l'invasion néo-libérale*, Paris : Raisons d'agir Éditions

- Bourdieu, Pierre (Directeur) 1993 *La misère du monde*, Paris : Seuil
- Castel, Robert 2003 *L'insécurité sociale. Qu'est-ce qu'être protégé?*, Paris : Seuil
- Castel, Robert 1997 *Les métamorphoses de la question sociale. Une chronique du salariat*, Paris : Fayard
- Corin, Ellen 1996 Le mouvement de l'être. Impasses et défis des psychothérapies dans le monde contemporain, *Prisme* 6, 2-3 : 333-349
- Corin, Ellen 1986 Centralité des marges et dynamique des centres, *Anthropologie et Sociétés*, 10, 2 : 1-21
- Deleuze, Gilles et Félix Guattari 1972 *L'Anti-Œdipe*, Paris : Éditions de Minuit
- Ehrenberg, Alain 1995 *L'individu incertain*, Paris : Calmann-Lévy
- Ehrenberg, Alain 1998 *La fatigue d'être soi*, Paris : Odile Jacob
- Fassin, Didier 2004 *Des maux indicibles. Sociologie des lieux d'écoute*, Paris : La Découverte
- Foucault, Michel 2004 *Sécurité, territoire, population* (Cours de 1977-1978 au Collège de France), Seuil : Gallimard
- Foucault, Michel 1984 *Le souci de soi. Histoire de la sexualité 3*, Paris : Gallimard
- Galbraith, John Kenneth 2004 *Les mensonges de l'économie. Vérité pour notre temps*, Paris : Grasset et Fasquelle
- Gauchet, Marcel 1998 *La religion dans la démocratie. Parcours de la laïcité*, Paris : Gallimard
- Giddens, Anthony 2003 Neoprogessism : A New Agenda for Social Democracy, in A. Giddens (Éditeur), *The Progressive Manifesto. New Ideas for the Centre-Left*, Londres : Polity, pp. 1-34
- Giddens, Anthony 1991 *Modernity and Self-Identity. Self and Society in the Late Modern Age*, Stanford : Stanford University Press
- Hardt, Michael et Antonio Negri 2003 *Multitude*, Montréal : Boréal
- Hardt, Michael et Antonio Negri 2000 *Empire*, Paris : Exils Éditeur

- Honneth, Axel 1996 *La dynamique sociale du mépris. D'ou part une théorie critique de la société?*, in C. Bouchindhomme et R. Rochlitz, *Habermas, la raison, la critique*, Paris : Le Cerf
- Jullien, François 2004 *L'Ombre au tableau. Du mal ou du négatif*, Paris : Seuil
- Kymlicka, Will 1999 *Les Théories de la justice*, Montréal : Boréal
- Lasch, Christopher 1995 *The Revolt of Elites : and the betrayal of democracy*, New York: W.W. Norton
- Lasch, Christopher 1981 *Le complexe de Narcisse. La nouvelle sensibilité américaine*, Paris : Robert Laffont
- Lipovetsky, Gilles 1993 *L'ère du vide. Essais sur l'individualisme contemporain*, Paris : Gallimard
- Lynn, Laurence E., Jr. 1993 Ending Welfare Reform As We Know It, *The American Prospect*, 15 : 82- 92
- Lynch, J. W., G. A. Kaplan, E. R. Pamuk et al. 1998 Income inequality and mortality in metropolitan areas in the United States, *American Journal of Public Health*, 88, 7 : 1074-1080
- Murray, Charles 1988 *In Pursuit of Happiness and Good Government*, New York : Simon and Schuster
- Rawls, John 1987 (1971) *Théorie de la Justice*, Paris : Seuil
- Renault, Emmanuel 2003 *Mépris social et souffrance psychique*, in Alain Pidolle et Carole Thiry-Bour, *Droit d'être soigné, droits des soignants*, Ramonville Saint-Ange : Eres.
- Renault, Emmanuel 2000 *Mépris social. Éthique et politique de la reconnaissance*, Paris : Éditions du Passant
- Sabeg, Yazid et Laurence Méhaignerie 2006 *Les oubliés de l'égalité des chances*, Paris : Hachette
- Sen, Amartya 2004 *L'économie est une science morale*, Paris : La Découverte
- Sen, Amartya 2000 *Repenser l'inégalité*, Paris : Seuil
- Soyinka, Wole 2005 *Climat de peur*, Arles : Actes Sud

Smith, James A. 1991 *The Idea Brokers: Think Tanks and the Rise of the New Policy Elite*, New York : The Free Press

Taylor, Charles 1992 *Grandeur et misère de la modernité*, Montréal : Bellarmin

Taylor, Charles 1989 *Sources of the Self*, Cambridge : Harvard University Press
(Traduction française : Boréal)

van Parijs, Philippe 1996 *Refonder la solidarité*, Paris : Cerf

Vidal, Jean-Michel et G. Bibeau 2009 Les médicaments sous la coupe d'une logique du profit. In Catherine Garnier (Directeur), *Médicaments. De la conception à la prescription*, Montréal : Les Presses de l'Université du Québec, pp. 127-145

Wacquant, Loic 1999 *Les prisons de la misère*, Paris : Raisons d'agir Éditions

Walzer, Michael 1983 *Spheres of Justice*, New York : Basic Books

Wright Mills, C. 1959 *The Sociological Imagination*, New York : Basic Books

TEXTES À LIRE :

Dossier Nouveaux regards sur le capitalisme, *Le Nouvel Observateur* hors-série, mai/juin 2007 : 10-78

Galbraith, John Kenneth 2004 *Les mensonges de l'économie. Vérité pour notre temps*, Paris : Grasset et Fasquelle (Original : *The Economics of Innocent Fraud*, London et New York : Pocket Penguins, 2004)

Sen, Amartya Sen, Amartya 2004 *L'économie est une science morale*, Paris : La Découverte (Original : 1982 *Poverty and Famines. An Essay on Entitlement and Deprivation*, Oxford : Clarendon Press)

Sen, Amartya 2000 *Repenser l'inégalité*, Paris: Seuil (Original : (1992 *Inequality Reexamined*, Cambridge, Mass. : Harvard University Press)

Hobsbawm, Eric J. 2000 *Les Enjeux du XX^e siècle*, Bruxelles : Éditions Complexe (Ch. IV : Que reste-t-il de la gauche? pp. 103-126)

EXERCICE :

Quels sont, selon vous, les processus internes aux sociétés qui conduisent à la production de l'inégalité, de la hiérarchie et des classes sociales ? Peut-on imaginer des sociétés humaines qui seraient égalitaires ? Pensez-vous que l'économie capitaliste mondialisée peut servir de point de départ pour reposer, dans de nouveaux termes, les questions de solidarité, d'égalité et de démocratie? Quelle place faites-vous à la pensée de gauche dans les sciences humaines d'aujourd'hui? La notion de « capital social » peut-elle servir à repenser la solidarité dans un environnement capitaliste?

Séance 8 Le concept d'Occident : « Est-ce la fin de l'Occident ? » (20 octobre)

Nous allons discuter des séances de cette section lors de notre première rencontre du 1^{er} septembre.

BLOC 3 : LES LIENS ENTRE LES SCIENCES HUMAINES ET LA POLITIQUE, L'ÉCONOMIE, L'HISTOIRE ET LA RELIGION

SÉANCE 9 : SCIENCES HUMAINES ET POLITIQUE

« LES SCIENCES HUMAINES PEUVENT-ELLES, AUJOURD'HUI, ÉCHAPPER AU BIO-POLITIQUE? »

Durant cette séance, je me pencherai sur la question du biopouvoir tel qu'on le rencontre, selon certains auteurs, dans les « sociétés de contrôle » que se sont développées, disent-ils, à l'extrême fin de la modernité, initiant ainsi le passage vers ce qu'ils appellent la post-modernité. Nous serions passés, selon ces auteurs, de la société disciplinaire décrite, entre autres, par Foucault à la société dite de contrôle. Dans leur livre *Empire*, Michael Hardt et Antonio Negri écrivent : « *Ce que Foucault ne réussit pas à appréhender, c'est bien la dynamique réelle de la production de la société biopolitique. Deleuze et Guattari découvrent la productivité de la reproduction sociale mais ne réussissent à ne l'articuler que superficiellement* » (2000 : 53). Ils ajoutent que leur analyse descend « *dans la jungle des déterminations productrices et conflictuelles que nous offre le corps biopolitique collectif* ».

Hardt et Negri ont formulé leur thèse principale de la manière suivante : « *Dans la post-modernisation de l'économie mondiale, la création de richesse tend ...vers ce que nous appellerons la production biopolitique, c'est-à-dire la production de la vie sociale elle-même dans laquelle l'économie, la politique et la culture se recourent de plus en plus et s'investissent mutuellement* » (2000 :17). Dans le cadre de cette séance, je vous invite à réfléchir à ce que Hardt et Negri appellent le passage radical qui s'est fait entre la société dite disciplinaire et la société dite de contrôle.

Je vous soumetts un texte dans lequel je soutiens, en m'appuyant principalement sur Bataille, que le bio-politique a toujours été présent dans les sociétés tout en s'y inscrivant de manière différente dans le corps des sujets sociaux. Je discute plus spécifiquement des processus primaires qui me semblent être à la base de la constitution de toutes les sociétés humaines, de celles d'hier comme de celles d'aujourd'hui.

ESSAI : UN DON SANS RETOUR. INTERROGATIONS À TRAVERS LES CULTURES
(Texte que j'ai fait paraître dans *Sociologie et Sociétés*, XLI, 1 (Printemps 2009) : 71-98)

« Le soleil donne sans jamais recevoir »

G. Bataille, *La Part maudite*, 1949

Georges Bataille (1897-1962), le théoricien mystique de la dépense improductive, a proposé dans *La Part maudite* (1949) une relecture radicale de l'*Essai sur le don* (1923-24) de Marcel Mauss.⁶⁵ Dans cet ouvrage aussi décapant qu'échevelé, Bataille replace les rites de destruction des biens (dans le potlatch, par ex.), les dépenses somptuaires (la construction des cathédrales, par ex.) et les conduites de transgression au cœur d'une économie générale qui établit « *un lien entre les conduites religieuses et celles de l'économie* » (1967 : 106). Les lois de cette économie générale fondée sur la « consommation des biens » que formule Bataille sont peu soucieuses de rationalité économique, chargées qu'elles sont, ces lois mêmes, d'une « *part maudite* » sans cesse renaissante, inexpugnable ; en se libérant du fétichisme de la valeur, ces lois inscrivent la « part maudite » attachée au don, et son apparente irrationalité, au cœur même des échanges sociaux et irriguent d'un sang symbolique, et pourtant bien réel, la vie des sociétés. « *Le don serait insensé, écrit-il à propos des sociétés à potlatch, s'il ne prenait le sens d'une acquisition. Il faut donc que donner devienne acquérir un pouvoir. Le don a la vertu d'un dépassement du sujet qui donne, mais en échange de l'objet donné, le sujet approprie le dépassement : il envisage sa vertu, ce dont il eut la force, comme une richesse, comme un pouvoir qui lui appartient désormais* » (1967 : 107).

À la manière du potlatch des Amérindiens de la côte du Pacifique, les jeux, les arts, le luxe et la poésie pourraient, insinue Bataille, fort bien renvoyer dans les sociétés occidentales non pas d'abord à la mise en spectacle de la dilapidation de richesses utiles, comme on le dit couramment, mais davantage au processus d'acquisition d'une renommée et d'un pouvoir que les artistes, les athlètes et les dandies peuvent faire valoir aux yeux des autres. Bataille a comparé des sociétés du point de vue de la place que les notions d'excès, de surplus et de

⁶⁵ Au début des années 1920, Bataille fit la connaissance des ethnologues Alfred Métraux et Michel Leiris qui le mirent en contact avec Marcel Mauss dont il suivit les cours d'ethnologie en 1925. Une dizaine d'années séparent la parution de l'*Essai sur le don* de M. Mauss (1923-24) de la publication de *La notion de dépense* (1933) de G. Bataille, texte prophétique d'un jeune philosophe nietzschéen qui était engagé, durant ces mêmes années 1930, dans une polémique contre la pensée « pas assez folle » et beaucoup trop bourgeoise, disait-il, des surréalistes. Il se sentait alors bien plus proche d'Antonin Artaud et de sa folie, de Leiris, de Métraux, de Mauss et de leur goût pour l'exotisme que de Breton, d'Aragon et de leurs disciples. Ses sympathies politiques allaient alors à un petit cercle, anarchiste et révolutionnaire, d'allégeance communiste qui souhaitait le triomphe de l'irrationnel, du désordre, de la transgression et de la passion. De 1945 à 1949, Bataille ne cessa de réfléchir à ce qu'il nommait « la limite de l'utile », réécrivant son texte de 1933 sur *La notion de dépense* et le complétant par des textes nouveaux qu'il fit paraître en 1949 sous le titre de *La part maudite I. La consommation, essai d'économie générale*. Cette première partie de *La part maudite* mettait fin, écrit-il, à des recherches commencées 20 ans plus tôt.

surcroît d'énergie y occupent, des surplus que les sociétés doivent sans cesse détruire et qu'elles détruisent de fait par différents moyens, par des sacrifices, des guerres, des rites de destruction, la prodigalité. Ces conduites improductives forment, d'après Bataille, une « *part maudite* » autour de laquelle les sociétés tendent à organiser leurs formations idéologiques et leurs règles d'échange, de l'économie à la religion, du politique au juridique, de l'éthique à l'esthétique. Le théoricien de la dépense improductive fait fort peu de place, dans sa pensée, à la théorie économique classique, laquelle lui apparaît incapable, prisonnière qu'elle est de ses présupposés rationalistes et utilitaristes, de rendre compte des formes particulières de destruction de leurs biens que font, par exemple, des « sociétés de consommation »⁶⁶ comme les Aztèques, les sociétés à potlatch comme les Amérindiens de la côte du Pacifique ou le lamaïsme tibétain.

La civilisation s'accomplit, laisse entendre Bataille, par la dilapidation même des richesses par le biais de conduites improductives qui sont le signe par excellence de la « souveraineté de l'homme » vis-à-vis la nature et le monde matériel. Il a libéré la logique maussienne du don des considérations strictement comptables et contractuelles dont elle était encore fortement entachée chez Mauss, le « rendu » devant globalement équivaloir au « reçu » qu'il s'agisse de festins, de politesses, de guerriers capturés, de femmes enlevées ou de biens détruits. La logique du don et des réseaux d'échange ne peut se comprendre en définitive, soutient Bataille, que si on prend en considération des éléments extra-économiques comme la religion et les dieux, le pouvoir politique, l'art et l'esthétique, le prestige social et le luxe, autant d'éléments formant des configurations complexes au sein desquelles circulent en même temps des biens réels (les dons de Mauss), des symboles (les illusions de Bataille), et de l'imaginaire (les simulacres de Baudrillard). Bataille refuse de se laisser emprisonner dans une réflexion qui tournerait exclusivement autour des règles comptables de l'échange, ce qui lui semble se retrouver implicitement présent dans le principe d'équivalence entre le donné, le reçu et le rendu que Mauss a mis, d'une certaine façon, à la base de sa théorie du don.⁶⁷

⁶⁶ Je reprends ici, et plus loin dans le texte, le substantif « consommation » qui est inusité en français mais que Bataille utilise pour connoter, par-delà l'anéantissement par le feu, l'idée de la destruction des biens, de consommation du mystique et de bien d'autres formes de réalisation à travers l'anéantissement.

⁶⁷ C'est sur l'horizon de la pensée de Bataille que je lis les réflexions de Jacques T. Godbout (2000; 1995) autour de la question du don fait aux étrangers, à ceux et à celles qui ne font pas partie des réseaux d'échange. Ce type particulier de don crée une dette contractée envers un tiers médiateur (la société), écrit

Tracer un chemin à l'interface de la sociologie, de l'ethnologie et de la psychologie

Chez Bataille la « consommation des biens » n'est rien d'autre que la démonstration de la « souveraineté de l'homme » à l'égard de l'univers et le signe de son détachement vis-à-vis les biens possédés. Cette idée de « l'homme souverain » qui parcourt toute l'œuvre de G. Bataille sert de point de départ aux réflexions que je propose dans cet essai : l'idée apparue chez Bataille dès *La Part maudite* (1949) se développe dans *L'expérience intérieure* (1954) et atteint son sommet dans *L'Érotisme* (1957), dans ce lieu du voluptueux, du mystique aussi, dans lequel l'homme peut être rendu, à travers la possibilité de la transgression, à sa libre et illimitée souveraineté. C'est cette pensée toute nietzschéenne de Bataille qui m'accompagne tout au long de cet essai. « *Nous pouvons reconnaître aujourd'hui, écrit-il dans ce texte majeur intitulé La souveraineté,⁶⁸ que l'homme est lui-même et qu'il est lui seul la valeur souveraine de l'homme, mais cela signifie que l'homme était le contenu réel de valeurs souveraines du passé. Il n'y avait en Dieu, ni dans les rois, rien qui ne soit d'abord dans l'homme* » (Œuvres Complètes VIII, 1974 : 358). Cette « souveraineté de l'homme » s'est déployée, laisse entendre Bataille, tout au long de l'histoire humaine, de l'homme archaïque à celui des sociétés fondées sur les royautés sacrées et jusqu'à l'homme vivant dans les sociétés industrielles d'aujourd'hui. L'homme était déjà maître de lui-même avant même qu'il n'invente Dieu et il l'est encore dans notre monde qui a annoncé la mort de Dieu, manifestant pareillement à tous les âges que l'homme est le seul responsable de lui-même et de l'univers.

C'est d'affranchissement dont parle Bataille ; c'est aussi d'une libération qui passe par la dépense inconsidérée, la prodigalité, le sacrifice, l'achèvement dans la mort, mais aussi, et surtout, par la transgression. Bien des questions se posent ici au sociologue et à l'ethnologue. Quelle place convient-il de faire à cette « souveraineté de l'homme » dans une économie générale du don et des échanges ? Retrouve-t-on un pareil niveau de « souveraineté de

Godbout dans son ouvrage le plus récent, qui ajoute que le don aux étrangers contribue dans les faits au « réenchâtement » des rapports sociaux.

⁶⁸ Au printemps 1953, Bataille commença à rédiger les textes qui devaient composer la Partie III de *La part maudite* qu'il souhaitait faire paraître sous le titre de *La souveraineté*. Cette partie III ne fut jamais publiée de son vivant ; elle se retrouve aujourd'hui dans le Tome VIII des *Œuvres complètes* publiées par Gallimard, après la partie II de *La part maudite* qui apparaît dans ce même tome sous le titre : *L'histoire de l'érotisme*.

l'homme » à l'égard des biens dans tous les régimes de vie sociale et dans tous les types de sociétés ? Par quels détours la « souveraineté de l'homme » interroge-t-elle les liens entre économie marchande et consommation des biens ? Le détachement des choses que prêche Bataille s'exprime-t-il d'abord en des pratiques individuelles, privées, arc-boutées aux normes collectives ? Bataille nous invite à chercher les réponses à ces questions que soulève la « souveraineté de l'homme » en examinant les liaisons et déliaisons, dans une référence à des sociétés empiriques concrètes, entre l'organisation sociale et politique qu'elles se donnent, les idéologies et systèmes de valeurs qu'elles inventent et les profils identitaires spécifiques qu'elles mettent en place pour servir de fondation aux sociétés. Nous sommes ainsi entraînés dans un va-et-vient entre sociologie, anthropologie et psychologie, prolongeant le projet de Bataille, de Michel Leiris et de leurs amis (philosophes, sociologues, ethnologues) lorsqu'ils fondèrent, en 1937, la « Société de psychologie collective » pour étudier « le rôle, dans les faits sociaux, des facteurs psychologiques, particulièrement d'ordre inconscient » et pour « faire converger les recherches entreprises isolément jusqu'ici dans les diverses disciplines ».

À la suite du projet comparatif de Bataille qui nous fait voyager entre plusieurs sociétés, celles d'hier et d'aujourd'hui, celles d'ici et d'ailleurs, j'ai pensé utile d'essayer de dégager, dans une sorte d'entreprise wébérienne, une théorie générale de l'échange ; je le fais en m'appuyant sur une étude comparée de quatre principaux régimes de vie sociale que j'appelle, dans cet essai, « société du lignage », « société du territoire », « société de l'individu » et « société de l'objet ». Pour chacun de ces quatre grands modèles de société, j'esquisse les conditions historiques d'émergence des formations idéologiques dans lesquelles s'ancrent les logiques qui y organisent les règles de l'échange et la formation des identités. Aucune société n'a jamais pu éviter, hier comme aujourd'hui, de se confronter aux problèmes que posent l'appropriation des objets, et donc à la dépense, à la question de l'origine, du sang et de la filiation, aux liens à entretenir avec les ancêtres morts et par-delà ceux-ci avec le passé, à la terre commune qu'il faut défendre, à la tribu et à la nation, aux relations à maintenir avec les groupes étrangers, au pouvoir des chefs et des rois, et enfin au statut à accorder aux esprits et aux dieux, au monde, disent les théologiens, de la transcendance.

Les liaisons qui s'établissent entre tous ces éléments et les formations idéologiques qui les sous-tendent trouvent leur centre de gravité, et leur moteur, dans des normes de régulation des

échanges et dans des règles de réciprocité qui varient selon qu'on est dans une « société du lignage » ou dans une « société du territoire » plutôt que dans une « société de l'individu » ou dans une « société de l'objet ». Partout on trouve cependant de vastes réseaux réticulés auxquels participent, à travers dons et contre-dons, les vivants, les morts, les gens du dedans du groupe et les étrangers du dehors, les ancêtres et les dieux. Au sein de ces réseaux complexes circulent en excès, nous dit Bataille, des objets et des biens matériels, des offrandes rituelles faites aux ancêtres et aux dieux, du pouvoir politique que les dons nourrissent, surtout lorsque ce pouvoir prend sa source dans le monde des dieux (comme chez les rois sacrés) ou dans l'ordre cosmique, et enfin du prestige et de l'honneur, celui de l'artiste ou de l'athlète, qui sont souvent payés de dépenses somptuaires ou d'exercices épuisants. Acquisition de biens et de statut se joue constamment sur l'horizon de leur possible destruction.

Pour mieux faire voir certains détails de l'architecture propre à chacun des quatre « idéaux-types » de sociétés que je propose, j'ai pensé utile de les associer, aussi souvent que possible, à des sociétés historiques dont parle la littérature anthropologique et sociologique. Des sociétés amérindiennes, notamment les Tupinamba, les Aztèques, les Iroquois et les peuples du potlatch du Nord-Ouest américain, servent à illustrer les caractéristiques des « sociétés du lignage » dans lesquelles prédomine le rapport au sang et aux ancêtres ; j'emprunte surtout à des sociétés africaines, notamment aux Yoruba du Nigéria et aux Masaïs d'Afrique de l'Est, aux sociétés classiques de l'Inde et de la Chine, et aux monarchies de l'Europe médiévale, pour présenter les « sociétés du territoire » qui se définissent en relation à un pouvoir tantôt sacré tantôt séculier que l'on situe soit dans le corps du roi soit dans le territoire ; les sociétés européennes de l'après-Renaissance et de la post-Réforme me servent de modèles, notamment les sociétés de cour, au sens où en parle Norbert Elias, pour décrire les « sociétés de l'individu » ; et enfin je m'appuie sur les sociétés industrielles modernes de type capitaliste et marxiste, telles que les décrit Bataille, pour mettre en évidence le modèle des « sociétés de l'objet ».

Je suis parfaitement conscient du fait que ces quatre idéaux-types de société n'épuisent pas – loin de là – la totalité des régimes de vie sociale qui ont été inventés par les sociétés humaines au cours de leur longue histoire ; je sais aussi que les sociétés existent le plus souvent sous des formes hybrides, hétérogènes et non-monolithiques, et non pas comme des entités sociales bien

intégrées, ce que certaines parties de mon essai tendent peut-être, à mon insu, à laisser penser. En dépit des dangers de l'exercice, je n'en crois pas moins très instructif de nous adonner, à la manière de Max Weber, à un examen approfondi d'un nombre limité d'idéaux-types de sociétés. La tentative invite à penser, autrement, l'intrication synergique des liens qui rattachent les individus à leur société et les conduites personnelles aux trames collectives ; partout il est question de l'ancrage de la psychologie dans une socio-anthropologie.

Les réflexions qui suivent, je les ai faites en ayant en tête le grand projet psychosociologique qui a animé mon collègue et ami Robert Sévigny durant toute sa carrière de professeur, de chercheur et d'intervenant social. « *J'ai toujours trouvé une façon de tenir compte, à la fois, de l'image de soi et de l'image de la société, de la personne, des contextes sociaux immédiats et des grands ensembles sociaux et culturels* », disait Robert au détour d'une question posée par J. Rhéaume et L. Mercier (Sévigny 2007 : 17). Cette posture de R. Sévigny me semble faire écho au mandat que Bataille et ses amis avaient assigné à leur « Société de psychologie collective », à savoir d' « étudier le rôle, dans les faits sociaux, des facteurs psychologiques », un mandat qui a été repris, à sa façon, par Robert Sévigny mais aussi par son collègue Eugène Enriquez avec qui il collabora beaucoup tout au long de sa carrière. Robert Sévigny s'est toujours reconnu dans la puissante école française de « sociologie clinique » associée à Cornelius Castoriadis, un philosophe du politique qui finit sa carrière comme psychanalyste, à Vincent de Gaudejac, à R. Pagès, et à tant d'autres (Sévigny 1996). La pensée de G. Bataille est encore au cœur du dernier livre (*Clinique du pouvoir*, 2007) d'E. Enriquez, un livre qui est un modèle d'analyse psycho-sociologique des « aspects profondément mortifères du pouvoir » dont l'auteur débusque les racines inconscientes en même temps que les emprises sociales.

C'est aussi le Robert Sévigny ethnologue, celui-là même qui n'a jamais cessé de dialoguer avec l'anthropologie, à qui j'ai constamment pensé tout au long de cette excursion qui nous conduira, lui et moi et bien sûr aussi les lecteurs, dans des univers culturels diversifiés, en Afrique, en Amérique amérindienne et en Asie, du côté de l'Inde mais aussi en Chine, dans ce pays dans lequel Robert Sévigny est allé pratiquer, sur le tard, sa « sociologie clinique ». Il l'a fait auprès de médecins et d'autres professionnels dans des hôpitaux psychiatriques qui l'ont mis en contact avec des patients schizophrènes dont il a analysé l'expérience subjective de la

psychose et le processus de réhabilitation dans le Beijing des années 1990 (Sévigny, S. Chen et E. Y. Chen 2009). Sociologue de formation, psychologue de cœur et anthropologue de raison, Robert Sévigny a lutté toute sa vie pour abolir les frontières absurdes élevées entre les disciplines sociales et humaines, des frontières qui ont fini par réduire l'humain à force de le découper en parties, de le saucissonner. C'est au carrefour de la psycho-sociologie, de l'ethnologie, des sciences politiques et parfois avec des appels à la psychanalyse que Robert Sévigny a envisagé la question de la « souveraineté de l'homme », de l'homme tout court qu'il vive au Québec, en Chine ou ailleurs.

Ma réflexion s'engagera résolument sur le terrain sociologique et anthropologique que je croiserai avec le politique, le juridique et l'éthique, et nécessairement avec le psychologique, notamment avec la psychologie qui s'intéresse aux processus psychiques profonds. Pour le dire autrement, je compte essayer d'inscrire une réflexion socio-anthropologique dans une cogitation psychologique, dans une inquiétude toute inspirée de la pensée de Bataille, dans une attention à la dramatique de l'existence humaine, à son caractère tragique, dirait Bataille, et dans la conviction enfin que la question du sens est incontournable pour l'homme, qu'il soit d'hier ou d'aujourd'hui. C'est cela sans doute qui lui permet d'échapper aux dieux et aux objets qu'il invente et qu'il détruit après les avoir créés.

Les « sociétés du lignage »

Dans les « sociétés du lignage » domine un imaginaire social structuré sur une continuité généalogique, dans l'affirmation du partage d'une même identité pour tous les membres d'un même groupe : ces sociétés existent en tant que formations sociales holistes dans lesquelles les individus sont subordonnés à la famille, au lignage et au clan. Les autres traits qui caractérisent ces sociétés ont été identifiés avec précision : les relations entre les membres du groupe sont plus importantes que celles qu'ils entretiennent avec les objets et les choses; la propriété familiale et clanique l'emporte nettement sur la propriété individuelle; le prestige social y est largement déterminé par la capacité et la promptitude d'une personne à défendre les siens et à venger l'offense;

et le groupe reconnaît la dette inextinguible contractée à l'égard des ancêtres morts et des dieux. Le régime des relations sociales apparaît réglée dans ce type de sociétés par deux codes fondamentaux, à savoir le code de l'honneur et celui de la vengeance, qui servent de piliers éthiques à l'ensemble du système social et fournissent les principes permettant d'assurer un certain rééquilibrage dans les conflits entre les clans et entre des sociétés étrangères.

Les règles imposées par ces deux codes énoncent l'impossibilité de rompre la chaîne de la filiation qui lie les générations entre elles, d'échapper à l'obligation de solidarité d'une personne à l'égard des membres de son clan et de détacher quiconque de son ancrage dans l'héritage commun. La personne se définit, dans ces sociétés, par son appartenance à un lignage particulier en référence auquel se constitue son identité; obligation lui est aussi imposée de tout faire, éventuellement de mettre en jeu sa vie, pour défendre les autres membres de son lignage. Les codes de l'honneur et de la vengeance fixent de plus la forme et l'extension que peuvent prendre la guerre et la violence : la vengeance ne doit pas dépasser l'affront; le cycle des vendettas doit finir par s'équilibrer; aucun pouvoir ne doit décider d'en haut de la légitimité ou non des conflits entre familles. Ce sont en effet les lignages et les clans eux-mêmes qui doivent trouver, hors d'un espace politique qui les surplomberait, des solutions, dans l'honneur, aux litiges qui les opposent. La guerre que les « sociétés du lignage » font aux peuples ennemis est plus une guerre de prestige qu'une guerre de conquête : les guerriers y acquièrent d'abord l'honneur à travers la capture d'autres guerriers qui seront éventuellement intégrés au clan des vainqueurs pour y remplacer les hommes tombés au combat.

Dans le chapitre XXXI de ses Essais (1580) qu'il a intitulé : Des Cannibales, Montaigne avait déjà interprété certaines pratiques de guerre des Tupinamba du Brésil, notamment le supplice infligé aux ennemis capturés, comme une stratégie paradoxale visant à établir des liens entre des groupes ennemis, à s'approprier la force de l'étranger, éventuellement à travers le cannibalisme, et du côté du supplicié à

démontrer son courage⁶⁹. Les « sociétés du lignage » semblent en effet considérer le combat comme un moyen qui leur permet d'établir des liens avec des ennemis et de transformer des étrangers, ceux avec qui on se bat, en des partenaires participant à un commun réseau d'échange. Aussi étrange que cela puisse paraître la guerre apparaît en effet gérée dans les « sociétés du lignage » par de subtiles règles d'échange où l'on comptabilise de part et d'autre les affronts subis, mais aussi le nombre de guerriers tués et de prisonniers capturés, le conflit diminuant d'intensité aussitôt que les pertes et les gains tendent à s'équilibrer. Sofsky a pleinement raison, me semble-t-il, d'écrire que « la guerre est inséparable de la règle du don » et que cette règle « est appropriée à l'état de guerre permanent » (1998 : 81) qui caractérise les « sociétés du lignage ».

Dans ces sociétés, des initiations et des rites de passage accompagnent chacun des âges de la vie des hommes et contribuent à façonner leur identité dans le sens d'une « identification » avec le groupe. Au terme de son initiation, le jeune homme reconnaît qu'il n'existe qu'à travers le groupe; la souffrance associée aux rites a elle-même pour fonction d'inscrire les codes de l'honneur et de la vengeance dans son corps; et l'homme qui meurt au combat sait qu'il sera vengé par la capture d'un autre homme appartenant à un groupe ennemi. Parlant de la guerre dans les sociétés iroquoïennes du nord-est américain, l'anthropologue Roland Viau écrit : « La guerre iroquoïenne était une guerre de capture que se livraient des groupes qui n'entretenaient pas de relations économiques entre eux ou n'étaient pas unis par une alliance formelle. Cette guerre de capture s'inscrivait dans le rituel du deuil iroquoïen, et les pratiques guerrières ainsi que les comportements culturels des sociétés iroquoïennes envers leurs captifs de guerre étaient étroitement apparentés à leurs attitudes collectives devant la mort » (1997 :43). Le guerrier étranger que l'on avait capturé était soit sacrifié et éventuellement dévoré soit supplicié avant d'être adopté par le groupe dans lequel il recevait souvent un nouveau nom proche de celui du guerrier mort qu'il était censé remplacer.

Les autres catégories de sacrifices qui abondent dans les « sociétés du lignage » doivent elles aussi être interprétées sur l'horizon des codes de l'honneur et de la vengeance. La dette

⁶⁹ Montaigne met les paroles suivantes dans la bouche d'un des prisonniers que les Indiens Tupinamba s'apprêtent à dévorer : « Ces muscles, cette chair et ces veines, ce sont les vôtres, pauvres fous que vous êtes; vous ne reconnaissez pas que la substance des membres de vos ancêtres s'y tient encore : savourez-les bien, vous y trouverez le goût de votre propre chair » (1962 : 211)

inextinguible contractée à l'égard des mânes des ancêtres et des dieux protecteurs semble être compensée dans ces sociétés par des rituels sanglants : les sacrifices, qu'il s'agisse d'animaux ou d'humains, servent à faire communiquer, à travers le lien du sang, le monde des humains, celui des ancêtres et celui des dieux; ces sacrifices visent de plus à assurer un équilibre entre la dette des vivants à l'égard des ancêtres et des dieux. Ces rituels redoublent en quelque sorte les règles de la guerre dans laquelle on cherche, sans jamais y arriver, à transformer les captures de guerriers en un réseau plus ou moins équilibré d'échanges entre groupes ennemis. Une même logique de violence et d'anti-violence semble donc structurer les pratiques reliées à la guerre et aux sacrifices, ces derniers fonctionnant comme une stratégie de contre-don qui vise à honorer les esprits des guerriers morts, à compenser les pertes du groupe par l'adoption de captifs étrangers, à redonner aux ancêtres afin qu'ils accordent, en retour, puissance et force aux vivants, et enfin à réalimenter l'énergie des dieux et du cosmos en l'irriguant constamment d'un sang nouveau. Évoquant les sacrifices humains chez les Aztèques Georges Bataille écrit : *« La plupart des victimes étaient des prisonniers de guerre, ce qui justifie l'idée des guerres nécessaires à la vie du soleil : les guerres avaient le sens de la consommation, non de la conquête, et les Mexicains pensaient que, si elles cessaient, le soleil cesserait d'éclairer »* (1967 : 87).

La grande loi qui semble faire fonctionner les « sociétés du lignage » est la loi de l'échange, avec le don et le contre-don qui soutiennent cette loi et qui en rythment le fonctionnement. Ces sociétés sont en effet dominées par la règle de la réciprocité qui se déploie dans toutes les directions, notamment en imposant des limites aux vendettas entre les clans et aux guerres de capture à l'égard des groupes ennemis, et en établissant des réseaux d'échange entre les vivants, les morts et les dieux. À tous ces niveaux on poursuit inlassablement, sans jamais y parvenir, l'équilibre entre le donné, le reçu et le rendu, dans une entreprise d'autant plus risqué qu'il s'agit de répondre à la mort de l'un par la mort d'un autre, d'apaiser l'esprit des guerriers tués au combat, de faire honneur aux mânes des ancêtres et de nourrir de sang humain des dieux qui sont par nature insatiables. Pour que le monde puisse continuer d'exister ces sociétés ont pratiqué, souvent jusqu'à l'excès, les sacrifices et les guerres de capture qui fournissaient les victimes à immoler : *« Seul était valable, écrit Bataille, un excès qui passait les bornes, et dont la consommation semblait digne des dieux »* (1967 : 99). Et Bataille ajoute en évoquant les Aztèques que : *« la consommation n'avait pas une moindre place dans leurs pensées que la*

production dans les nôtres. Ils n'étaient pas moins soucieux de sacrifier que nous ne le sommes de travailler » (1967 : 84).

À cause de l'impossibilité d'arriver à équilibrer le perdu et le reçu, le don et le contre-don, la règle de la réciprocité ne pouvait qu'engendrer la vendetta entre les clans et la guerre de capture entre les sociétés, vendettas et guerres chroniques qui n'arrivaient, pour ainsi dire, jamais à balancer les pertes et les gains et à en finir avec les conflits. C'est ici que trouvait son origine la logique du cycle ininterrompu des sacrifices sanglants, apparemment impuissants malgré leur nombre, à rendre aux morts et aux dieux ce qu'ils avaient donné aux vivants. C'est du cœur même de cet écart, de ce décalage, que surgit une violence impossible à apaiser, que les « sociétés du lignage » ont pu tout au plus contrôler et limiter à travers une règle stricte, celle de l'équivalence, qui n'admettait jamais la destruction complète de l'autre. Vendettas, guerres et sacrifices apparaissent ainsi réglées par le code de l'honneur qui force à ne pas prendre plus que ce qui a été perdu, ce code s'appliquant aussi bien au monde des vivants, qu'à celui des morts ou qu'à celui des dieux.

Il n'est pas étonnant que l'on trouve la pratique du potlatch dans certaines de ces « sociétés du lignage » où domine le code de l'honneur : « *ce que le potlatch apporte au donateur n'est pas l'inévitable surcroît des dons de revanche*, écrit Bataille, *c'est le rang qu'il confère* » (1967 : 138); au rang éminent que le potlatch confère sont associés, il convient de le rappeler, le prestige, la gloire et la puissance. Les sociétés du potlatch ont déjà quelque chose, nous le verrons, du pouvoir à valence religieuse qui a sans doute grandement facilité l'émergence du pouvoir sacré dans les « sociétés du territoire » qui sont, le plus souvent, de type monarchique.

Les « *sociétés du territoire* »

Les « *sociétés du territoire* » semblent s'être développées en se dissociant des codes de l'honneur et de la vengeance, en se détachant de l'idéologie de la dette inextinguible contractée à l'égard des morts et des dieux, et en transformant la guerre de capture de guerriers étrangers en une guerre visant la conquête « réelle » de nouveaux territoires. Aucune figure ne représente plus adéquatement ces sociétés dans lesquelles l'expansion territoriale a progressivement occupé de plus en plus de place que le personnage du chef tribal, ou mieux encore celui du Roi sacré, ce dernier tirant son pouvoir non pas d'abord du sang de ses ancêtres mais d'une force transcendante existant par-delà les lignages. Au cœur même du rituel d'intronisation du Roi

sacré, obligation lui était faite, chez les Pharaons égyptiens par exemple, de commettre l'inceste en couchant, parfois réellement mais plus souvent symboliquement, avec sa mère ou avec sa sœur. En transgressant l'interdit fondateur de toute vie sociale et en ancrant sa puissance royale dans une énergie divine ou cosmique le Roi se situait d'emblée hors lignage et hors filiation, dans un espace ambigu et mal balisé au sein duquel a pu émerger un nouveau régime politique, religieux et éthique qui n'avait alors que fort peu à voir avec le code de l'honneur, avec la règle de la compensation par le sang et avec l'idéologie du prestige acquis à travers des dépenses somptuaires comme c'était le cas, par exemple, dans les sociétés à potlatch.

Le pouvoir du Roi sacré n'allait pas, il est vrai, sans la domination, le commandement et l'autorité qui conféraient au monarque la capacité de décider des affaires publiques, de rendre la justice, de punir les coupables, éventuellement par la mort, et d'obtenir l'obéissance de la part de ses sujets. Dans le personnage du Roi sacré on retrouve néanmoins, par-delà le chef politique, le guerrier et le juge, d'autres figures, notamment celles du prêtre et du magicien, qui contribuent à ancrer le pouvoir du roi dans un espace transcendant, sacré, d'où il tire, en dernière instance, sa légitimité et sa puissance. Le Roi sacré n'était ni un chef de guerre, ni un grand démagogue ni un prince que le peuple avait plébiscité; il n'était pas non plus celui qui s'était mérité le titre de roi à cause de l'éminence de sa vertu ou de sa plus grande conformité aux coutumes du groupe; et il n'avait pas été fait roi parce qu'on le pensait plus compétent ou plus sage que les autres. Le Roi sacré tirait plutôt sa légitimité des dieux qui l'avaient choisi, qui avaient déposé en lui une énergie que lui seul possédait, une force qui habitait le corps même du Roi.

Dans *Les Rois thaumaturges* (1924), l'historien Marc Bloch écrit que la figure du Roi sacré restait encore vivante dans la société féodale européenne comme le montrait, entre autres, le fait que le roi y guérissait les scrofuleux par le seul contact de sa main. N'était-il pas en effet capable par le seul toucher de guérir les malades, d'assurer la fécondité des femmes et de donner la puissance aux hommes? Et si le Roi venait à déchoir le peuple ne devait-il pas le mettre à mort? Les sociétés monarchiques de l'Ancien Régime avaient depuis longtemps rompu, en Europe, avec la royauté sacrée telle qu'on la trouvait encore, par exemple chez les Yoruba du Nigéria dans les années 1940, mais elles n'en avaient pas moins conservé certaines traces, sans doute les plus lentes à disparaître, qui exprimaient l'association du roi au prêtre et

au magicien. J'ai aussi retrouvé quelque chose de semblable dans le pouvoir multiforme que possèdent les chefs chez les Angbandi du Zaïre-Congo, une société auprès de laquelle j'ai vécu quelques années lors de ma recherche pour mon doctorat.

Avec l'institutionnalisation de la chefferie et plus tard de la royauté sacrée, un nouveau type de société est apparu : le pouvoir politique y a pris appui sur une réalité extérieure au groupe qui apparaît assignable tantôt à des dieux tantôt à l'ordre même de l'univers; une différenciation entre les membres du groupe s'y est faite à travers notamment la création de castes spécialisées comme celles de griot, de forgeron et d'artisan; et le pouvoir du roi s'est lui-même reporté en les intégrant, au fil du temps, sur d'autres personnages, le prêtre, le magicien, le juge, le guerrier. Le Roi sacré conserva cependant encore longtemps sa prétention à concentrer dans son corps mortel une « énergie » venue d'ailleurs qu'il devait mettre au service de la vitalité de toute la société qu'il « énergisait » en quelque sorte de l'intérieur, comme si la société n'était qu'une extension du corps du roi. Cette hégémonie totale dut cependant reculer face à l'affirmation des différentes castes, celles des administrateurs, des guerriers, des prêtres, des artisans, qui réclamèrent de partager le pouvoir avec le roi.

Le cas de la Chine classique est ici intéressant car cette société a réussi à faire coexister, pendant des siècles, le pouvoir sacré de l'Empereur, le « fils du ciel », avec le pouvoir civil et séculier exercé par les hauts fonctionnaires de la Cité impériale (Voir *La Bureaucratie céleste* de Étienne Balazs pour une lumineuse description de cette société). Au sommet de la pyramide sociale, on trouvait des bureaucrates dont le rôle était d'assurer l'administration et le contrôle de toute la société sous l'autorité directe de l'Empereur ; à la base, une immense paysannerie, et au milieu, des artisans et des marchands, dont la fonction était de produire des biens et d'en favoriser la circulation. L'harmonie au sein de cette société hiérarchisée n'en était pas moins, en dernière instance, assurée par les offrandes que l'Empereur devait faire, selon un calendrier précis, aux astres du ciel. Le pouvoir continuait donc à renvoyer, dans la Chine impériale, à un « dehors », à la sacralisation des forces du cosmos et à un Empereur qui était sans doute autant un prêtre qu'un roi.

Dans les sociétés construites autour du chef et du roi on a généralement mis en place un système organisé autour de trois ou quatre castes : celle des prêtres qui ont été d'emblée associés au pouvoir politique; celle des guerriers (associés aux « maîtres du feu » et de la

forge) chargés de la défense du territoire; celle des artisans, des commerçants et des paysans dont la fonction était d'assurer le bien-être de toute la société ; et dans certaines sociétés, celle des hors-caste⁷⁰. Dans ces sociétés qui étaient profondément inégalitaires le statut d'une personne était déterminé par son appartenance à une caste, par sa position dans la hiérarchie sociale et par sa plus ou moins grande proximité avec la figure incarnant le pouvoir, parfois un roi, d'autres fois une idéologie religieuse. L'Inde classique fournit sur ce point un exemple paradigmatique avec son système des quatre *varnas* et des innombrables *jâti* auxquels étaient associés les différents métiers et professions. L'ethnologue Louis Dumont a montré dans un très beau livre intitulé *Homo hierarchicus : essai sur le système des castes* (1966) comment cette architecture profondément inégalitaire de la société indienne permettait néanmoins d'assigner une place significative à toutes les personnes sans qu'aucune mobilité sociale ascendante ou descendante ne soit cependant possible.

Le Mahatma Gandhi défendait encore dans les années 1940 le régime des *varnas* et des *jâti* qui renvoyait, dans ses conceptions philosophiques et politiques, à l'exubérance et à la polyphonie de l'hindouisme, ce qui l'empêchait pas de critiquer les Maharadjas, Rajputs et autres maîtres du pouvoir. L'organisation sociale de l'Inde ancienne trouvait son fondement dans la religion hindoue elle-même et dans une philosophie socio-politique dont l'Inde n'arriverait à s'affranchir que difficilement, pensait Gandhi. L'écart entre le social, le politique et le religieux n'a cessé de se creuser dans l'Inde moderne, sous l'impact notamment de la mise en place d'un régime démocratique affirmant l'égalité de tous les citoyens et d'une laïcisation progressive de l'ensemble de la société. L'antique système des *varnas* et des *jâti* qui était fondé sur des bases religieuses s'est ainsi affaibli et a perdu, assez rapidement, une bonne partie de sa légitimité; il est cependant encore loin d'avoir disparu, notamment pour ce qui touche aux choix des conjoints et des interdits alimentaires (voir M.S. Srinivas 1996).

Dans certaines sociétés africaines des modifications ont aussi été apportées dans l'architecture de la société sans que le système ne perde cependant son centre de gravité. Dans les ethnies d'éleveurs de troupeaux (en Afrique de l'Est, par exemple) qui sont généralement des sociétés à classes d'âge, on a globalement distingué quatre périodes dans la vie des hommes. Il

⁷⁰ Nulle mention n'est faite dans *La part maudite* de Bataille des « sociétés du territoire » qu'elles prennent la forme des royautes sacrées ou celle des monarchies de pouvoir absolu, comme ce fut le cas, par exemple, sous Louis XIV.

s'agissait d'abord pour le jeune pâtre chargé de garder les animaux de tuer une bête sauvage s'attaquant au troupeau : chez les Masaïs, on s'attendait, par exemple, à ce que tout jeune homme ait tué un lion avant ses quinze ans. Au cours du deuxième âge, on exigeait de ce jeune homme qu'il défende les pâturages, allant éventuellement jusqu'à tuer le voleur de bêtes ou l'éleveur étranger venu faire boire son troupeau dans des points d'eau qui n'étaient pas les siens. Aussi longtemps qu'ils faisaient partie des deux premières classes d'âge dans lesquelles il leur était demandé de défendre le troupeau et le territoire contre les étrangers, les jeunes gens n'avaient le droit ni de se marier ni d'avoir des enfants. Chez les Masaïs, les hommes n'accédaient que vers leurs 30-35 ans à la troisième classe d'âge qui donnait accès à la sexualité, au mariage et à une descendance. L'entrée dans l'ordre sexuel se faisait même à travers une sorte de combat rituel opposant l'homme et la femme, un combat d'autant plus dramatique et éprouvant pour les femmes qu'elles étaient souvent infibulées dans les sociétés pastorales⁷¹. Puis venait le quatrième âge durant lequel l'homme devait sortir de tout ce qui touchait à la guerre, à la mort et à la sexualité.

Il a fallu une double rupture pour que la royauté ne s'exprime plus à travers le corps même du roi mais à travers l'espace géographique ou le territoire sur lequel régnait le monarque. Une première rupture a dû se faire dans le champ de la représentation de l'origine même de la puissance du roi : on n'a plus cherché celle-ci dans une énergie venue de l'espace abyssal habité par des dieux et déposé dans son corps mais plutôt dans un territoire que l'on voulait le plus vaste possible ; on ne l'a plus mis dans une force cachée dans le corps même du roi mais dans le déploiement de ses somptueuses richesses, dans l'architecture de ses palais et dans les fastes de sa cour ; et enfin on n'a plus ancré le pouvoir du roi sur un « dehors » représenté par les dieux ou par l'ordre du monde mais sur la disposition du peuple à se soumettre à un roi reconnu comme souverain, c'est-à-dire comme celui qui se situe au-dessus des autres avec le droit de vie et de mort sur ses sujets. Philippe II construisant l'Escorial, Louis XIV transportant sa cour à Versailles et Pierre le Grand faisant surgir de terre la ville de St-Pétersbourg représentent cette nouvelle forme de pouvoir monarchique, celle qui s'appuie désormais sur

⁷¹ Chez les peuples pasteurs d'Afrique de l'Est (Turkana, Masaïs) on pratiquait souvent l'infibulation, à savoir la fermeture des grandes lèvres de la femme en les cousant l'une à l'autre. Je ne suis pas ici en train de faire un plaidoyer pour défendre cette pratique; j'invite cependant les lecteurs à situer une telle pratique dans le contexte culturel et idéologique où elle s'est développée. La question de savoir si une telle pratique se justifie sur le plan moral relève de considérations éthiques que je n'examine pas ici.

l'expansion territoriale, sur la conquête d'autres royaumes, sur l'accumulation des richesses et sur une cour où le prestige s'acquiert dans la maîtrise d'une étiquette aristocratique. Ce qui restait de sacré dans les « rois thaumaturges » du Moyen-Âge évoqués par M. Bloch a définitivement disparu chez les rois européens des XVII^e et XVIII^e siècles chez qui les pouvoirs de prêtre et de monarque se sont définitivement dissociés : le roi doit désormais démontrer sa puissance à travers des signes matériels, dans une extension territoriale de son royaume, à travers l'ampleur de ses richesses et par le décorum de sa cour.

Edward Saïd, un spécialiste de l'histoire des empires coloniaux, a montré comment la transformation des anciennes monarchies en des systèmes impériaux s'est surtout faite autour de l'acquisition, par la force, de territoires sur tous les continents du monde. « *L'enjeu, écrit-il, c'est le territoire et sa possession, la géographie et le pouvoir. Toute l'histoire humaine est enracinée dans la terre, parce qu'il a fallu penser à l'habitat, mais aussi parce qu'on a voulu avoir plus de territoires, et qu'on a dû pour cela décider du sort de populations indigènes. Fondamentalement impérialisme signifie visée, installation et mainmise sur une terre qu'on ne possède pas, un territoire lointain où d'autres vivent et qui leur appartient* » (2000 : 41). Le passage à des systèmes politiques expansionnistes s'est fait dans les pays européens à une échelle que ne semble pas avoir connue les sociétés asiatiques, africaines et amérindiennes, bien qu'on retrouve aussi chez les Incas, les Mongols et même chez les Yorubas la présence de guerres visant la conquête des sociétés voisines et l'annexion des territoires étrangers. Partout le pouvoir du Roi sacré semble s'être dégradé en un pouvoir désormais mesurable en kilomètres carrés de territoire, en kilos d'or entassés dans les banques du royaume et en une multiplicité de palais, tous plus beaux les uns que les autres.

Une seconde rupture devait encore se faire pour que s'achève le processus de désacralisation du pouvoir royal et pour que les « sociétés du territoire » puissent enfin remplacer les sociétés dans lesquelles le corps sacré du roi était constitué comme le réceptacle où se concentrait la puissance associée à la royauté. La nouvelle rupture s'est faite à travers le déplacement des sources du pouvoir royal, de l'au-delà vers l'ici-bas, dans l'affaiblissement du système hiérarchique des castes et dans la promotion de plus d'égalité entre tous les sujets. Conjuguant un pouvoir temporel accru à une puissance religieuse déclinante la royauté ne pouvait plus trouver son nouvel ancrage que dans la lutte pour la conquête de nouveaux territoires, dans la

démonstration d'une puissance reposant plus sur les richesses matérielles que sur le pouvoir religieux et dans une idéologie qui culminera, sous Louis XIV, dans l'émergence d'une aristocratie s'imposant à l'ensemble de la société. On peut de nouveau se référer ici à Louis Dumont expliquant comment les bases religieuses du système indien des *varnas* et *jâti* ont reculé face à la démocratie à l'anglaise, nettement plus égalitaire et plus individualiste, face aussi à la réforme sociale dont les leaders politiques progressistes de l'Inde se sont eux-mêmes faits les promoteurs, notamment à partir des débuts du XX^e siècle. Ce qui s'est passé en Inde au cours de ce siècle peut sans doute aider à penser le processus complexe qui a permis la sécularisation des monarchies d'Occident, processus qui n'a pas pu se faire sans une différenciation accrue des pouvoirs, sans le recul de la religion et sans la montée en force, ce troisième point étant peut-être le plus important, de l'individualisme et de l'égalitarisme (voir *Homo aequalis I et II*, 1977; 1991).

Dumont rappelle, dans *Homo aequalis*, que la démocratie se distingue de la monarchie, notamment de la royauté sacrée, par le refus de croire en une puissance divine ou cosmique dont le roi serait le détenteur et par l'abandon d'un régime de vie sociale qui se hiérarchise exclusivement en référence soit au roi soit à une idéologie religieuse. Cela ne veut cependant pas dire, insiste Dumont, que le lieu du pouvoir devient non-nommable, infigurable, une fois qu'il s'est émancipé de cette force que l'on situait autrefois au « dehors » ; ce sont plutôt les signes du pouvoir qui se sont mis à changer en se reportant d'abord sur le territoire en tant qu'espace d'expression de la puissance des peuples, puis sur le pays et enfin sur la nation qui s'est affirmée de plus en plus en tant que référent identitaire de base permettant aux sociétés de se définir. Dans les projets politiques qui ont fait émerger, au cours du XIX^e siècle, bon nombre de monarchies européennes en des nations distinctes, les nouveaux pays se sont constitués, au sein de frontières clairement définies, sur la base de la langue et de la culture communes considérées comme les principaux marqueurs des identités collectives. Tout était en place pour que les guerres du XX^e siècle opposent désormais les nations les unes aux autres, tantôt au nom des prétentions territoriales des uns tantôt au nom de la prétendue supériorité d'une nation sur ses voisines. Derrière les conflits d'origine religieuse, linguistique ou culturelle, derrière les fondamentalismes et les nationalismes de toutes sortes, c'est encore souvent la référence au territoire qui se révèle être primordiale : c'est en effet la terre où nos

ancêtres ont habité qui continuent à être réclamée, d'une manière plus ou moins explicite, par les chefs des guerres modernes.

Dans les « sociétés du territoire » une nouvelle configuration des réseaux de réciprocité et d'échange s'est donc mise en place, avec ses règles et ses normes propres, et a permis l'émergence d'un nouveau régime de vie sociale qui a fait de plus en plus de place aux droits politiques et civiques de tous les membres de la société. Une des premières fonctions du nouvel État a partout consisté à faire arbitrer, par le pouvoir juridique, les conflits entre les familles et à ne plus permettre aux personnes qu'elles se fassent justice elles-mêmes. L'institutionnalisation de la justice s'est aussi faite, au sein de cette nouvelle formation idéologique, en s'émancipant progressivement de l'idée de justice divine, dans une indépendance croissante du juridique vis-à-vis le pouvoir politique et dans la reconnaissance de droits égaux pour tous les citoyens. Cette nouvelle forme de justice exigeait en effet que soit reconnu le principe de l'égalité juridique des citoyens devant la loi, un principe qui n'a été de fait pleinement reconnu et communément admis que dans les sociétés dans lesquelles le pouvoir n'appartenait plus à un roi ou à une classe sociale mais à toute la communauté des citoyens.

On oublie souvent que la démocratie est une conquête très récente qui n'a été rendue possible que grâce à une conjonction de trois transformations qui ont modifié en profondeur l'idéologie à la base du régime de normes des sociétés : (1) la reconnaissance de l'égalité de statut entre tous les membres d'une même société; (2) le détachement du pouvoir politique d'avec ses attaches dans un « dehors » religieux et la sécularisation des systèmes collectifs de sens ; (3) la distinction établie entre les ordres politique, juridique et religieux sur laquelle s'appuie le nouveau régime de vie sociale et le système éthico-légal qui est organisé autour de la notion de responsabilité individuelle. C'est sur l'horizon de cette triple transformation des régimes de vie sociale et des formations idéologiques que les « sociétés de l'individu » ont pu émerger.

Les « *sociétés de l'individu* »

Les « *sociétés de l'individu* » sont nées, disent les historiens et les spécialistes des sciences sociales, d'une expérience de vie collective caractérisée, entre autres, par de nouvelles formes de sociabilité, par une personnalisation du pouvoir politique à travers notamment la figure des grands fonctionnaires de l'État, et par une consolidation du contrôle et de la répression dans les

sociétés. Un espace individuel, privé et intime s'est en quelque sorte creusé au cœur même de cette nouvelle organisation sociale et politique qui assurait, d'une manière accrue, la protection des personnes tout en renforçant le pouvoir étatique. Libéré de la nécessité de se défendre lui-même, l'individu put alors se prendre comme la fin ultime de ses propres actions dans un détachement, qui est allé en s'amplifiant, vis-à-vis de sa famille d'origine, de son clan, et en se reportant sur son pays, sur l'État ; il put aussi s'engager dans la quête de son bien-être personnel et dans la poursuite de ses intérêts privés ; et enfin la possibilité lui était donnée de se retirer dans l'intimité du « je ». Le processus d'individualisation initié dans les cours de la Renaissance et sans doute aussi renforcé par le mouvement de la Réforme protestante a été en quelque sorte consacré par le Romantisme qui a canonisé un nouvel idéal de sensibilité largement tourné vers l'intériorité ; la Révolution industrielle est venue en quelque sorte achever, selon Marx et d'autres penseurs critiques, le processus d'individualisation en provoquant l'atomisation des travailleurs désormais séparés non seulement de leurs familles mais aussi de leur classe sociale. L'idéologie capitaliste et libérale proclamait, à la même époque, le droit pour tous les individus de goûter le plaisir de la propriété privée, de s'abîmer dans la jouissance de leurs biens personnels et de se retirer, s'ils le désiraient, dans la solitude.

Georges Bataille situe les sources de l'individualisme, à la suite de Max Weber, dans la morale protestante, dans l'émergence du capitalisme et de l'industrialisation, et dans la culture de la bourgeoisie plus que dans celle d'une aristocratie proche de la royauté. « *Ce qui distingue l'économie médiévale de l'économie capitaliste, c'est que, écrit Bataille, pour une part importante, la première, statique, faisait des richesses excédantes une consommation improductive, alors que la seconde accumule et détermine une croissance dynamique de l'appareil de production* » (1967 : 153). Au Moyen-Âge, on dépensait en construisant des cathédrales et des abbayes, on faisait vivre un grand nombre de moines et de prêtres, et on multipliait les jours de fêtes religieuses, autant de comportements qui n'étaient, écrit Bataille, que consommation improductive des richesses d'un peu tout le monde, du peuple surtout. Avec le protestantisme, et plus particulièrement avec le calvinisme, l'activité économique a été profondément réorientée dans le sens d'une accumulation des richesses, désormais vues comme un signe témoignant du salut du croyant.

La Réforme a ainsi provoqué, en favorisant l'émergence du capitalisme, l'autonomisation progressive de l'économie vis-à-vis la religion : « *Le capitalisme, écrit Bataille, n'est pas*

seulement une accumulation des richesses en vue d'entreprises commerciales, financières ou industrielles, mais l'individualisme général, la liberté des entreprises » (1967 : 161). La bourgeoisie d'affaires de Genève et les marchands des Pays-Bas glissèrent progressivement vers un individualisme de plus en plus radical qui a été associé au principe de la libre poursuite du profit. Avec le calvinisme s'arrête, en Occident, le monde de la consommation improductive et commence un régime économique post-religieux qui prospère à partir de l'individualisme des marchands engagés dans la quête du profit.

On trouve quantité de travaux consacrés à ce qu'est devenu cet individu dans la société occidentale contemporaine, travaux que je me limite à évoquer rapidement. Nous vivons à une époque centrée sur le « souci du soi », a écrit Michel Foucault (1984), dans une « ère du vide » qui a provoqué, selon Gilles Lipovetsky (1993), une « déstandardisation des identités », dans l'âge du « retour du sujet », sous sa forme narcissique, affirmait Lasch il n'y a pas si longtemps encore, d'un sujet incertain, déprimé, dans « la fatigue d'être soi », dit le sociologue Ehrenberg (1998), d'un « individualisme négatif » et d'« individus désaffiliés », soutient Castel (1997), d'une « crise de l'intériorité », selon le psychanalyste Anatrella (1998), d'une « identité inachevée », affirme Balibar (1997). Tous ces penseurs insèrent, d'une façon ou de l'autre, la question de l'individu, de l'identité et de l'intériorité au cœur de ce que Charles Taylor (1994 ; 1998) a appelé, chez nous, « le malaise de la modernité » qu'il interprète cependant trop exclusivement, me semble-t-il, dans un cadre de philosophie morale humaniste au lieu d'interroger les conditions idéologiques, économiques et sociales qui ont conduit à la reconfiguration de l'identité du sujet dans les sociétés contemporaines.

Ces différents auteurs ne proposent pas exactement la même reconstitution du long processus qui a permis l'émergence, au cours des trois ou quatre derniers siècles, de l'individualité dans les sociétés occidentales. Je m'appuie, pour penser la genèse des « sociétés de l'individu », sur Norbert Elias qui a reconstitué, d'une manière originale, le parcours historique qui a conduit à leur apparition. Dans des études fouillées portant sur le processus de transformation, à l'aube des temps modernes, de la forme du pouvoir politique et du régime de vie sociale, Norbert Elias (1897-1990) prétend que la nouvelle formation idéologique et le style de rapports interpersonnels qui se sont mis en place dans les « sociétés de cour » ont permis qu'apparaisse « l'individu ». Les cours royales auraient servi, selon Elias, de point d'articulation, notamment dans les sociétés monarchiques des XVII^e et XVIII^e siècles, entre une organisation

sociopolitique remarquable, celle représentée par un pouvoir étatique de plus en plus centralisateur, et des modifications substantielles de la sensibilité, de la subjectivité et des comportements dans le milieu aristocratique associé à la cour. Les modèles de conduite qui prévalaient dans les cours se seraient progressivement diffusés, sous l'impact d'institutions de plus en plus normalisantes, depuis la classe des aristocrates proches des Princes vers les autres classes de la société, d'abord dans la classe bourgeoise puis dans les autres groupes sociaux qui en seraient venus à intérioriser, sous la forme d'*habitus*, écrit Elias, les nouveaux codes de comportements. Le sociologue allemand a en effet insisté, dans son remarquable ouvrage intitulé : *La société de cour* (1985), sur l'interdépendance existant entre les modifications qui ont affecté l'organisation sociale et politique, et celles qui ont contribué à remodeler à cette époque les modalités d'expression de la sensibilité, les manières d'être-au-monde et les structures de l'identité.

Elias introduit, dans cet espace d'interdépendance du politique et de l'idéologique, le concept de « couche sociale » avec les paires aristocrate/bourgeois et courtisan/guerrier, et celui de « couche psychique » organisée, chez lui, autour des notions de pudeur et de rationalisation. C'est dans le cadre de la vie de la cour, avec ses intrigues et ses querelles, qu'Elias situe le lieu où s'est faite, dans le contexte de la multiplication des situations de face-à-face, la conquête du contrôle des émotions, de la connaissance des mystères du cœur humain et de la maîtrise de la complexité des alliances et des complicités entre les individus, autant de domaines qui appartiennent, selon le sociologue, à la rationalisation. L'héritage de la société de cour est surtout repérable, d'après Elias, dans la transformation des conduites entourant la pudeur et l'expression des sentiments intérieurs: ce sont désormais les périls intérieurs, affectifs et psychiques, qui engendrent la peur, plus en tout cas que les menaces extérieures de violence contre lesquelles des protections existent. La peur de voir dévoiler publiquement son infériorité, de ne pas savoir se comporter selon l'étiquette ou d'apparaître comme un « non-civilisé » constitue une des pièces maîtresse de la nouvelle économie psychique que Elias associe à la vie de cour. Dans sa préface à l'édition française de *La société de cour*, Roger Chartier écrit : « *En caractérisant chaque formation ou configuration sociale à partir des interdépendances qui y lient les individus les uns aux autres, Elias est à même de comprendre dans leur dynamique et leur réciprocité les relations qu'entretiennent les différents groupes et, par là, d'éviter les représentations simplistes, univoques, figées, de la domination sociale ou de*

la diffusion culturelle » (1985 : xxv). C'est de l'intérieur d'eux-mêmes, par une autocontrainte, que l'aristocrate, le soldat, le bourgeois et le marchand s'imposent de nouvelles règles dans leurs comportements à l'égard des autres et dans leur vie personnelle ; il faudra cependant encore quelques siècles, note Elias, avant que la « civilisation de la cour » n'atteigne les milieux paysans qui ont longtemps maintenu des codes de conduite qui appartenaient soit aux « sociétés du sang » soit aux « sociétés du territoire ».

Dans l'ouvrage synthèse qu'il a fait paraître sous le titre de : *La Dynamique de l'Occident* (1976) Elias fait de la notion d'individu la pièce maîtresse de la société de cour, de cette société qui a représenté en Europe, selon lui, une sorte d'achèvement d'un long processus de civilisation. Il relie ce procès historique de civilisation, qui donna naissance à l'individu, à la formation de l'État qui s'est exprimé à travers la monopolisation de la force, le renforcement de l'indépendance de la justice, la multiplication des lois, le contrôle accru des marchés et des impôts, la mise sur pied de diverses polices et de mesures de plus en plus efficaces de surveillance, et de nouveaux systèmes de punition. L'individu serait donc apparu, sur un horizon de transformation majeure des institutions, dans le milieu des courtisans, des aristocrates et de leurs imitateurs. Il ne resta plus ensuite à ces individus qu'à se laisser modeler, au nom de la civilisation, par un État de plus en plus contrôlant qui se mit à régir progressivement tous les aspects de la vie de ces individus. Dans *Mozart, sociologie d'un génie* (1991) Elias présente le génial musicien sur l'arrière-fond du conflit opposant les normes de la société de cour, aristocratique, et celles de la petite bourgeoisie, inférieure par le statut social, à laquelle appartenait la famille du musicien. « *Mozart mène, écrit Elias, avec un courage étonnant, en tant que marginal bourgeois au service des cours, une lutte de libération contre ses maîtres et commanditaires aristocratiques. Il le fait de son propre chef, au nom de sa dignité personnelle et de sa création musicale. Et il perd son combat* » (1991 : 19-20).

Mozart a perdu son combat contre le pouvoir de la cour tout comme Voltaire, suis-je tenté d'écrire, l'avait lui aussi perdu. Une anecdote le démontre : Voltaire, un contemporain de Mozart, avait provoqué en duel un aristocrate qui s'était contenté de le faire bastonner en pleine rue par un de ses laquais, jugeant qu'un roturier, fut-il un des philosophes les plus célèbres d'Europe, n'avait pas le droit de provoquer un aristocrate en duel. Jusqu'à l'affaiblissement des monarchies les personnes de rang inférieur ont en effet été considérées, quels qu'aient été par ailleurs leur talent artistique, leurs succès en affaires ou leur qualité

personnelle, comme des êtres de second ordre par les membres de l'aristocratie. L'individu est peut-être né dans la société de cour, comme le pense Elias, à partir du modèle de conduite proposé par l'aristocratie mais il n'en faudra pas moins la révolution des droits démocratiques, celle de 1789 notamment, pour que les bourgeois, les marchands et les paysans puissent être considérés, au moins sur le plan formel, comme des égaux des aristocrates. « *Mozart vécut, écrit encore Elias, l'ambivalence fondamentale de l'artiste bourgeois dans une société de cour, qui peut se ramener à la formule suivante : identification avec la noblesse de cour et son goût, amertume d'être humilié par elle* » (1991 : 34).

Les « sociétés de l'individu » ne sont pas seulement le prolongement, comme le dit Elias, des sociétés de cour dans lesquelles s'est mise en place une nouvelle configuration sociale et psychique ; elles marquent tout autant, sinon plus, le début d'un autre âge, celui de l'individu qui surgit dans le détachement de la religion, a noté Bataille, dans la recherche du prestige personnel acquis tantôt à travers les signes extérieurs de la richesse, tantôt dans l'expression de talents personnels, artistiques ou intellectuels, et surtout dans la possibilité du retrait de l'individu vers l'intériorité, non seulement comme on l'a fait à l'époque romantique. Plus radicalement encore les « sociétés de l'individu » redéfinissent l'être humain, ce que n'a cessé de répéter le dernier Bataille, sur l'horizon de l'érotisme et de la mort qui en est un des versants essentiels.⁷² En 1943, Bataille fait paraître *L'expérience intérieure*, un petit livre dans lequel il formula une philosophie fondée sur un nihilisme radical qui lui faisait entrevoir, sous la figure du supplice des écorchés chinois, une forme d'achèvement de l'expérience humaine, dans une jouissance paradoxale, folle et mystique, « où l'homme atteint l'extrême du possible » (1954 : 11).

Il n'est pas étonnant que Bataille ait fait, de son texte intitulé *Le supplice*, le centre de gravité de sa réflexion sur l'expérience intérieure. Moralement, nous ne sommes, écrit-il, que des monstres possédés, sans espoir de retenue, par leurs passions et des démons intérieurs. Dans le Post-scriptum qu'il ajoute en 1953, il dit en des termes clairs ce qu'il considère être central dans sa pensée: « *S'il fallait me donner une place dans l'histoire de la pensée, ce serait je crois pour avoir discerné les effets, dans notre vie humaine, de l'« évanouissement du réel*

⁷² Dans le tome 2 de *La part maudite*, Bataille voulait présenter une critique générale des idées qui subordonnent l'activité des hommes à d'autres fins que la consommation inutile de leurs ressources ; il ne publia jamais son manuscrit qui demeura en fait inachevé et qu'il refondit entièrement pour en faire la matière de son grand livre sur *L'érotisme* (1957), lequel ne fut publié qu'après sa mort.

discursif », et pour avoir tiré de la description de ces effets une lumière éblouissante : cette lumière éblouit peut-être, mais elle annonce l'opacité de la nuit ; elle n'annonce que la nuit ». Extase et angoisse se superposent, lumière et nuit se fusionnent, vie et mort s'appellent dans l'expérience intérieure de l'homme.

Nous touchons ici aux sources mêmes de ce qui fait l'humanité, d'une humanité qui fabrique la société, qui l'a fabriquée dans le passé et qui continue à le faire aujourd'hui, dans le monde occidental mais aussi ailleurs sur la planète. L'anthropologue Marc Augé, créateur à Paris du Centre de recherche sur les mondes contemporains, a souligné « *l'individualisation croissante des destins* », comme si chaque personne devait aujourd'hui inventer, pour son compte propre, sa philosophie de vie et ses valeurs, avec à la limite la possibilité théorique de voir se développer autant de systèmes référentiels qu'il y a d'individus. « *La difficile symbolisation des rapports entre hommes suscite, note Augé, une multiplication et une individuation des cosmologies* » (1994b : 188-9). Cette « individualisation des destins » que diagnostique l'anthropologue parisien, il l'attribue, dans son livre *Non-lieux* (1992), au fait que nos sociétés sont passées de la « place du marché » et du « café du coin » au « non-lieu » anonyme, du face-à-face des relations à la rencontre virtuelle, de systèmes de références relativement intégrés à une pluralité des références.

S'appuyant sur les résultats de recherches comparatives dans le champ de la psychose, Ellen Corin (1996; 1998), anthropologue et psychanalyste, a pour sa part attiré l'attention sur l'ampleur des « dérives » affectant spécifiquement les rapports que les personnes entretiennent de nos jours avec la temporalité, les systèmes symboliques et l'imaginaire : les personnes ont été transformées, selon elle, jusqu'au cœur de leur identité, de leur psychisme et de leur inconscient. C'est cependant moins du déclin du sujet sur le fond d'une crise de la signifiante dont parle Corin que de l'émergence d'un nouveau sujet qui se construit en « retravaillant » les matériaux d'une culture d'emblée pensée comme hétérogène et plurielle : le sujet contemporain, insiste-t-elle, est moins aspiré par le vide du sens et par une profonde béance que confronté à une prolifération de signes, de symboles et d'images dont il arrive difficilement à faire sens. Nous sommes en effet sortis, semble-t-il, de l'autoréférencialité et de l'identification exclusivement fondée sur le lignage, la religion des pères, la tribu ou la nation, comme cela s'est fait durant des millénaires; le nouveau régime de vie collective dans lequel nous sommes entrés apparaît caractérisé par la multi-appartenance, par le (re)positionnement

d'un nombre croissant de personnes sur les frontières, par la confrontation quotidienne à l'altérité et aux univers culturels étrangers, par la mise en spectacle de la mondialisation, tout cela favorisant le dégagement vis-à-vis les ancrages jadis imposés aux individus dans les « sociétés du lignage » et dans les « sociétés du territoire ».

Plutôt que d'un vide de sens (position de Lipovetsky) c'est de surplus et d'excès dont les chercheurs parlent, réactualisant sur ce point la pensée de Bataille. La société occidentale contemporaine leur apparaît en effet moins prise dans « l'individuation » (position de Taylor) que propulsée vers de nouveaux espaces de socialité ; moins exclusivement centrée sur l'espace intime (position de Lasch) qu'ouverte à la rencontre de l'étranger et de l'autre ; moins dysfonctionnelle (position du psychanalyste Anatrella) que surfonctionnelle (surgérée, surbureaucratisée, disent aussi certains) ; moins déprimée (position de Ehrenberg) que compulsive ; moins irrationnelle que prise dans un processus de colmatage des univers de sens effrités et dans la recomposition de systèmes collectifs dans un sens de plus en plus pluriel et hétérogène. Une nouvelle dialectique de la marge et du centre en est venue à s'imposer, a noté Ellen Corin (1986), dans les sociétés occidentales qui tendent à brouiller, voire à effacer, les notions mêmes de centre et de marge tantôt à travers la superposition, ou la juxtaposition, de plusieurs centres tantôt via le refus de hiérarchiser les systèmes de valeurs, laissant entendre par cela que tout se vaut. Bon nombre de chercheurs admettent qu'un paradoxe profond traverse aujourd'hui les cultures occidentales : on y trouve, pour une part, le manque et le déficit, et pour une autre, le surplus et le débordement. La séparation de l'économique et du religieux instituée par le calvinisme apparaît moins assurée qu'à l'époque de la Réforme ; l'individu qui s'était constitué en se libérant de ses appartenances va tendre à se définir de plus en plus par les objets qu'il possède.

Dans les « sociétés de l'individu » les actes de violence interindividuelle n'ont cessé, il est vrai, de diminuer. On a en effet assisté, dans ces sociétés, à une formidable chute des homicides, à l'interdiction des duels, à une baisse des infanticides et des géronticides, à l'adoucissement aussi des supplices et à une réforme des prisons. L'intervention accrue de l'État et le travail des tribunaux semble avoir permis que se remodèlent, sur un fond de plus grande sécurité personnelle, les relations entre les individus et entre les classes sociales. Un nouveau code de l'honneur a pu s'imposer, avec la respectabilité pour règle centrale : l'individu se devait

dorénavant d'essayer d'acquérir le respect des autres sur la base de son statut social, à partir des biens qu'il possédait ou de certains signes extérieurs de prestige, à travers un talent littéraire, musical ou sportif hors du commun, par exemple. Les individus ont en réalité cherché à protéger leur espace privé tout autant qu'à acquérir le respect des autres ; il se peut même que ce souci de protection de l'intimité personnelle et familiale ait progressivement favorisé l'indifférence dans les relations entre les individus, une certaine distanciation entre eux et le recours à des médiations symboliques, tels les signes de la richesse, dans l'établissement des rapports interpersonnels. Dans le creux du repli des individus sur l'espace privé et sur leur intériorité il y a eu place pour une présence accrue de l'État dont l'intervention a été d'autant plus aisément acceptée qu'elle s'est faite au nom de la protection à apporter aux individus.

Les « *sociétés de l'objet* »

Bien qu'elles prolongent, en droite ligne, les « sociétés de l'individu » les « *sociétés de l'objet* » se sont néanmoins transformées en profondeur en accordant une importance accrue aux richesses individuelles, à la propriété privée, à la consommation des biens, à la circulation pléthorique des messages, tout cela dans un contexte de révolution post-industrielle dominée par les techniques de communication et d'informatisation. Quand nous comparons, par exemple, les sociétés occidentales aux sociétés africaines, indiennes ou chinoises (celles-ci se transforment aussi, il va de soi, sous l'impact de la mondialisation néo-libérale), nous nous rendons vite compte du fait que la question de la propriété domine chez nous, que les biens, la maison, l'habillement et la voiture, y sont même vus comme des extensions de notre identité et plus spécifiquement de notre corps. Nous vivons en effet dans des sociétés qui ont amplifié les marqueurs matériels de l'identité individuelle et qui en sont venues, disent certains auteurs, à faire du corps un méga-objet qu'il faut conserver beau, jeune et attrayant, en bonne santé. Pour y arriver chacun soigne son alimentation, se soumet, si nécessaire, à des diètes, s'adonne à la pratique des exercices physiques, met du temps à part pour ses loisirs, et essaie de contrôler son stress, ce qui est d'autant plus difficile que les heures travaillées sont, dans les faits, de plus en plus longues, les emplois plus incertains, surtout en période de crise, et la compétition au travail de plus en plus forte. Les spécialistes s'entendent pour dire que les « sociétés de l'objet » visent à promouvoir, par-delà les signes extérieurs de la richesse individuelle, un

nouveau bien-être fondé, dans une perspective toute faustienne, sur la sacralisation du corps, sur la recherche de la santé parfaite, sur les sports et sur les loisirs, sur le retrait aussi dans l'espace privé de l'appartement ou de la maison.

Dans *La part maudite* Bataille rappelle que la société industrielle s'est fondée sur le primat de la marchandise et l'autonomie des objets-choses, ajoutant même que l'avatar moderne de cette société en est venu à réduire « *l'humain à la chose* ». Les mondes capitaliste et marxiste ont l'un et l'autre rompu, soutenait Bataille en 1949, avec la religion et avec les dieux, et peut-être plus fondamentalement encore avec les symboles (avec ce que Bataille appelait les « illusions ») qu'ils ont remplacés par des choses, par des objets, et par du concret comme s'ils avaient cherché à résoudre « *les problèmes posés par les choses* » (1967 : 166) en se libérant de toute référence à autre chose qu'à la réalité même des objets. L'homme en est venu à servir les « choses » qu'il avaient fabriquées dans le but de le servir ; il est même devenu l'esclave du processus de production qui était censé le libérer ; et il s'est finalement transformé, à l'âge de la post-industrialisation, en une chose parmi les choses au lieu « *d'être souverainement* », écrit Bataille. Le capitalisme et le marxisme auraient ainsi mis fin « *à la stabilité relative et à l'équilibre d'un monde où l'homme était moins éloigné de lui-même que nous ne le sommes à présent* » (1967 : 167) et auraient fait disparaître, tant à l'Est qu'à l'Ouest, des sociétés qui avaient accepté pendant longtemps, selon Bataille, de « *prêter à Dieu* ». « *La construction d'une église n'est pas l'emploi profitable du travail disponible, mais sa consommation, la destruction de son utilité* » (1967 : 168), écrit Bataille qui rappelle, en pensant aux usines et aux faubourgs où s'alignent les maisons ouvrières, l'époque où la « chose » pouvait être plus qu'une marchandise qu'on échange ou un produit qu'on consomme.

À partir de l'industrialisation la « chose » aurait commencé à dominer l'homme qui se serait alors mis à vivre pour produire et pour consommer les biens qu'il produisait. Il ne lui restait plus qu'à devenir un objet parmi les objets, ce qu'il ne tarda pas à devenir. « *La domination de la chose n'est jamais entière*, a écrit Bataille avec un reste, fort passager, d'optimisme, *et n'est au sens profond qu'une comédie : elle n'abuse jamais qu'à moitié tandis que, dans l'obscurité propice, une vérité nouvelle tourne à l'orage* » (1967 : 169). Cette vérité tumultueuse qui travaille l'homme du dedans c'est « *le désir fondamental de l'homme de se trouver soi-même (d'avoir une existence souveraine), au-delà d'une action utile qu'il ne peut éviter* » ; c'est aussi la rencontre de l'homme avec le monde des choses et son désir de les posséder, dans une

tension qui ne peut satisfaire ni sa quête religieuse, ni sa vie affective, ni surtout son souci de libération vis-à-vis la matérialité des choses. « *C'est en allant au bout des possibilités impliquées dans les choses (...) que Marx a voulu décidément réduire les choses à l'homme, l'homme à la libre disposition de lui-même* » (1967 : 171-2), a écrit Bataille dans une interprétation du marxisme qui le transforme, contre la vulgate à la mode, en un moyen de libération des hommes vis-à-vis des objets, libération obtenue au bout d'un voyage à travers les choses. Le marxisme se présente, selon Bataille, comme une alternative radicale au capitalisme dans la mesure où il ouvre une route permettant aux hommes de se libérer de l'emprisonnement dans le monde des choses. « *Le capitalisme en un sens est, a écrit Bataille, un abandon sans réserve à la chose, mais insouciant des conséquences et ne voyant rien au-delà. (...) Le principe de la servitude une fois accordé, le monde des choses (le monde de l'industrie moderne) pouvait se développer de lui-même, sans penser davantage au Dieu absent* » (1967 : 172-3). Dans le capitalisme rien n'existerait en dehors de l'univers des choses sur lequel l'homme exerce désormais une pleine souveraineté, une souveraineté néanmoins factice, mince et étroite qui s'enlise, plus encore que dans le marxisme, dans le matérialisme vulgaire. Telle est la position que défendait Bataille en 1949.

Prototype de l'homme moderne le bourgeois n'a pas pu accepter de n'être qu'une chose et c'est à partir de la chose à laquelle il s'était lui-même réduit, du dedans même de l'incomplétude de la chose, qu'il a entrepris de se libérer. « *Ainsi la bourgeoisie a-t-elle créé le monde de la confusion. L'essentiel en est la chose, mais la réduction de l'homme n'étant plus liée à son annulation devant Dieu, tout ce qui n'entrait pas dans le sommeil de la croissance souffrit de voir abandonnée la recherche d'un au-delà* » (1967 : 174). Cet homme moderne n'a pas édifié, il est vrai, des formations idéologiques complexes, à l'image par exemple des mythologies supportant le monde au temps des royaumes sacrés ; il a préféré placer sa libération dans une idéologie optimiste du progrès visant à libérer tous les prolétaires et tous les pauvres de la terre de leur servitude à l'égard des choses. Sa souveraineté l'*homo æconomicus* l'a trouvée tantôt dans le rêve d'un grand soir tantôt dans un généreux projet de participation de tous aux richesses du monde, mais aussi dans le plan Marshall de reconstruction de l'Europe par les Américains que Bataille analyse, dans la coopération internationale aussi, et dans la construction des États-providence fondés sur la solidarité.

Dans les « sociétés de l'objet » on a ainsi vu se redéfinir de manière radicale les rapports entre les hommes, entre les hommes et les femmes, et entre les parents et leurs enfants. Les principaux lieux où s'exprimaient la sociabilité masculine ont changé de fonction : on a vu, par exemple, les tavernes, pubs et cafés qui ont été pendant longtemps les espaces de rendez-vous des hommes s'ouvrir aux femmes ; la tolérance sociale à l'alcool a diminué ; la violence masculine associée aux lieux de sociabilité masculine a nettement diminué. Les frontières séparant les espaces masculin et le féminin se sont aussi déplacées et les stéréotypes associant l'homme au travail hors de la maison et à la force, et la femme au domestique et à la tendresse se sont modifiés ; dans ce nouveau contexte la violence domestique a été de plus en plus stigmatisée, les corrections physiques à l'égard des enfants interdites. Le dialogue, l'écoute et la communication ont été valorisés, ce qui a sans doute conduit à la nette diminution des violences verbales, des injures et des blasphèmes que nous observons aujourd'hui dans les conduites des personnes. Une des choses les plus fascinantes à noter, dans le cas du Québec, c'est la quasi-disparition, en 20 ou 30 ans, des blasphèmes qui étaient pourtant une spécialité québécoise.

Les sociétés d'aujourd'hui sont de plus, on oublie souvent de le dire, nettement moins violentes que celles qui les ont précédées ; paradoxalement les personnes ont néanmoins l'impression de vivre dans des sociétés très violentes. Les comportements des personnes sont en effet, dans la réalité, souvent plus sécuritaires que dans le passé, avec moins de rixes entre les hommes, moins de violence intra-conjugale, moins de corrections physiques vis-à-vis les enfants, ces anciens comportements étant remplacés par un idéal du dialogue et de l'écoute. L'impression de plus grande violence que ressentent les personnes est sans doute attribuable à la généralisation du souci de sécurité absolue et de protection complète que les personnes veulent se donner : elles posent l'existence d'un dehors dangereux, elles exigent plus de contrôle policier, elles sont moins tolérantes à la marginalité ; les médias valident leur sentiment de danger, en mettant à la une des faits divers de violence. Dans les centres-villes américains, il y a peut-être eu une augmentation de la violence mais il y a des raisons à cela, des raisons qu'il est facile d'identifier.

Nos sociétés connaissent évidemment, il n'y a pas de doute, une violence qui s'expriment à travers les vols à main armée, les hold-up et l'escroquerie, celles des banquiers et des traders, autant de crimes qui sont exclusivement dirigés vers l'appropriation des biens des autres. Ces

activités criminelles sont aujourd'hui organisées, dans les cas les plus clairs, autour du recyclage de l'argent « sale », des réseaux de la drogue et de la prostitution, du trafic des cartes de crédit ; elles sont aussi le fait de banquiers bien établis, apparemment au dessus de tout soupçon. La criminalité typique des « sociétés de l'objet » apparaît donc exclusivement lié à l'argent, au profit et aux biens matériels et exige, pour être efficace, la formation de groupes, de gangs, et d'organisations qui ont parfaitement bien intégrés l'idéologie qui est à la base des « sociétés de l'objet ». Les groupes criminalisés ne sont pas toujours composés, loin de là, de personnes marginales, déclassées, exclues, qui manqueraient de formation professionnelle ou qui seraient sorties du marché régulier du travail ; on trouve bien sûr, dans ces groupes marginaux, des « clubs de motards », des chapitres locaux des filières internationales du crime, des gangs de rue. À côté de ces professionnels du crime qui occupent souvent des postes de direction dans les nouvelles formes de criminalité on a vu apparaître des professionnels bien installés au cœur du système bancaire et financier qui ont joint, depuis le centre, ces groupes marginaux comme d'autres rentrent à l'usine ou se lancent en affaires. Il y a bien sûr aussi le terrorisme international, celui que nos pays démocratiques pratiquent, en toute légitimité, dans des guerres dites préventives dans diverses régions du monde et celui issu, un terrorisme honni par le monde occidental, du ressentiment chez divers groupes d'humains.

Quant à la délinquance juvénile elle n'est sans doute pas plus développée qu'elle ne l'était dans le passé mais peut-être s'exprime-t-elle de nos jours à travers des comportements plus violents. Les jeunes tendent comme autrefois à former des gangs qui semblent surtout regrouper des jeunes issus de familles touchées par le chômage ou socialement marginalisées, des déracinés culturels, des jeunes désorientés suite à une crise familiale, des garçons et des filles en rupture avec les valeurs de la société. Ils ont souvent choisi d'entrer dans des gangs parce que celles-ci leur apportent un milieu de vie qu'ils ne trouvent pas ailleurs, un groupe qui partage le plus souvent les valeurs qui dominent dans la société, à savoir une idéologie organisée autour du prestige que donnent la richesse : il n'est pas donc étonnant que les gangs cherchent à s'en prendre aux biens des autres. En même temps dans les espaces privés, dans les maisons on assiste à une montée sans précédent d'une violence, silencieuse celle-là, qui s'exprime à travers des conduites auto-destructives, le suicide, la dépression, la solitude, l'abus de drogue... Cette violence que les personnes tournent contre elles-mêmes, les jeunes surtout, dérangent

certainement moins nos sociétés que celle des membres des gangs de rue qui s'attaquent à leurs richesses et aux biens collectifs (Bibeau et Perreault, 1995 ; Perreault et Bibeau, 2003).

En réalité il se pourraient fort bien que ces conduites d'auto-destruction gangrènent bien plus profondément les « sociétés de l'objet » que les conduites anti-sociales des petits criminels qui lorgnent du côté des biens des autres. Pourquoi trouvons-nous autant de conduites d'auto-agression, de suicides surtout, dans les sociétés occidentales contemporaines, notamment au Québec ? Les réponses apportées par les spécialistes au suicide des jeunes québécois vont dans tous les sens : perte d'ancrage dans la famille ; isolement et désaffiliation sociale ; absence de repères de sens ; désintégration intérieure ; un temps sans futur... Que s'est-il donc passé dans les familles et dans la société pour qu'elles n'arrivent plus à proposer aux personnes des « portes de sortie » autres que celle du suicide et de l'auto-destruction? C'est justement ce genre de problème que nous gagerions à essayer de comprendre sur l'horizon des valeurs mises de l'avant dans les « sociétés de l'objet ».

Conclusion : Quelle souveraineté pour l'homme ?

Le livre que Bataille a consacré à *L'érotisme* s'achève par la phrase suivante : « *Le sommet de l'être ne se révèle en son entier que dans le mouvement de transgression où la pensée fondée, par le travail, sur le développement de la conscience, dépasse à la fin le travail, sachant qu'elle ne peut s'y subordonner* » (Bataille 1957 : 306). Dans son texte sur *La souveraineté*, qu'il rédigea à l'époque où Bataille voulait en finir avec *La Part maudite*, il écrit : « *Le monde souverain a sans doute une odeur de mort, mais c'est pour l'homme subordonné ; pour l'homme souverain, c'est le monde de la pratique qui sent mauvais ; s'il ne sent pas la mort, il sent l'angoisse, la foule y sue d'angoisse devant les ombres, la mort y existe à l'état rentré, mais elle l'emplit* ». Et parmi les dernières lignes que Bataille écrivit, peu de temps avant de mourir, il y a celles-ci, troublantes et bouleversantes : « *Je suis à la fin tenu d'apercevoir dans son ensemble la convulsion que le mouvement global des êtres met en jeu : il répond en même temps au souci de la mort, de la disparition totale et d'une fureur voluptueuse à jamais sans limites. Il y a dans l'ardeur voluptueuse une aspiration fondamentale au néant, à la suppression de l'être séparé que nous sommes* » (Surya, 1992 : 687-688).

Sans doute Robert Sévigny qui a cherché pendant tellement d'années l'expérience intime des personnes dans la flux du social, l'implicite se cachant derrière les conduites, celles des

professionnels mais aussi celles des gens ordinaires, sans doute ce sociologue-anthropologue m'a-t-il précédé, depuis longtemps, sur le chemin que nous venons de marcher en compagnie de cet autre psycho-socio-ethnologue que fut le philosophe Georges Bataille. Comme lui, il a découvert l'*image de soi* dans l'*image de la société*, il a entrevu du prochain dans le lointain, et il a établi des liens entre ce qui advient aux personnes et les règles qui font marcher les sociétés. C'est à une lecture psycho-sociologique de l'humain que sa longue pratique de l'approche socioclinique l'a habitué. Et la socioclinique qui a été la sienne, elle s'est étendue sur de larges espaces, jusque là-bas, vers Beijing.

BIBLIOGRAPHIE

- Anatrella, T. (1998), *La différence interdite. Sexualité, éducation, violence. Trente ans après mai 1998*, Paris, Flammarion
- Augé, Marc (1992) *Non-Lieux. Introduction à une anthropologie de la surmodernité*, Paris, Seuil
- Augé, Marc (1994), *Pour une anthropologie des mondes contemporains*, Paris, Aubier
- Bataille, Georges (1974), La souveraineté. La part maudite III, in *Œuvres complètes VIII*, Paris : Gallimard
- Bataille, Georges (1967) *La Part maudite, précédé de La notion de dépense*, Paris, Éditions de Minuit (Édition originale parue en 1949)
- Bataille, Georges (1957) *L'érotisme*, Paris, Éditions de Minuit
- Bataille, Georges (1954) *L'expérience intérieure*, Paris, Gallimard (Texte revu et corrigé de l'édition de 1943)
- Balazs, Étienne (1968) *La Bureaucratie céleste*, Paris, Gallimard
- Balibar, Etienne (1997) *La crainte des masses*, Paris, Galilée
- Bloch, Marc (1924) *Les Rois thaumaturges. Étude sur le caractère surnaturel attribué à la puissance royale particulièrement en France et en Angleterre*, Strasbourg, Librairie Istra
- Bibeau, Gilles et Marc Perreault (1995) *Dérives montréalaises. Itinéraires de toxicomanies dans le quartier Hochelaga-Maisonneuve*, Montréal, Boréal
- Castel, Robert (1997) *Les métamorphoses de la question sociale. Une chronique du salariat*, Paris, Fayard

- Corin, Ellen (1998) Les figures de l'étranger, *Prisme* (Parcours de l'exil. Cliniques transculturelles) 8, 3 : 194-204
- Corin, Ellen (1996) Le mouvement de l'être. Impasses et défis des psychothérapies dans le monde contemporain. *Prisme* 6, 2-3 : 333-349
- Corin, Ellen (1986) Centralité des marges et dynamique des centres, *Anthropologie et Sociétés*, 10, 2 : 1-21
- Dumont, Louis (1966) *Homo hierarchicus : le système des castes et ses implications*, Paris, Gallimard.
- Dumont, Louis (1977) *Homo aequalis : genèse et épanouissement de l'idéologie économique*, Paris, Gallimard.
- Dumont, Louis (1991) *Homo aequalis, II : l'idéologie allemande : France-Allemagne et retour*, Paris, Gallimard.
- Elias, Norbert (1985) *La Société de cour*, Paris, Flammarion (Édition originale parue en 1933)
- Elias, Norbert (1976) *La Dynamique de l'Occident*, Paris, Calmann-Lévy
- Elias, Norbert (1991) *Mozart. Sociologie d'un génie*, Paris, Seuil
- Ehrenberg, Alain (1998) *La fatigue d'être soi*, Paris, Odile Jacob
- Enriquez, Eugène (2007) *Clinique du pouvoir. Les figures du maître*, Ramonville Saint-Ange, Éditions érès (Collection « sociologie clinique »)
- Foucault, Michel (1984). *Le souci de soi. Histoire de la sexualité 3*, Paris, Gallimard
- Godbout, Jacques T. (2000) *Le don, la dette et l'identité. Homo donator versus homo oeconomicus*, Paris, La Découverte/Mauss
- Godbout, Jacques T. (en coll. Avec Alain Caillé) (1992) *L'esprit du don*, Montréal, Boréal
- Lipovetsky, Gilles (1993) *L'ère du vide. Essais sur l'individualisme contemporain*, Paris, Gallimard
- Mauss, Marcel (1950) Essai sur le Don, in *Sociologie et anthropologie*, Paris, Presses universitaires de France, pp. 143-279 (D'abord paru dans *L'Année sociologique, nouvelle série I*, 1923-1924 sous le titre de Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques)
- Montaigne, Michel de (1962) *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade)

Perreault, Marc et Gilles Bibeau (2003) *La gang, une chimère à apprivoiser. Marginalité et transnationalité chez les jeunes Québécois d'origine afro-antillaise*, Montréal, Boréal

Saïd, Edward W. (2000) *Culture et impérialisme*, Paris, Librairie Arthème Fayard; Le Monde diplomatique

Sévigny, Robert, Sheying Chen et Elaina Y. Chen (2009) Personal experience of Schizophrenia and the Role of *Danwei* : A Case Study in 1990s' Beijing, *Culture, Medicine and Psychiatry*, 33 : 86-111 (Version disponible en chinois)

Sévigny, Robert (2007) Histoire et perspectives de l'approche clinique humaine et sociale (Entrevue faite par J. Rhéaume et L. Mercier), in L. Mercier et J. Rhéaume, *Récits de vie et sociologie clinique*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, pp. 15-37

Sévigny, Robert (1996) The Clinical Approach in the Social Sciences, *International Sociology*, 12 : 135-150

Srinivas, M. N. (Éditeur) (1996) *Caste. Its Twentieth Century Avatar*, New Delhi : Viking

Sofsky, Wolfgang (1998) *Traité de la violence*, Paris, Gallimard

Surya, Michel (1992) *Georges Bataille, la mort à l'œuvre*, Paris, Gallimard

Taylor, Charles (1998) *Les sources du moi : la formation de l'identité moderne*, Montréal, Boréal.

Taylor, Charles (1994) *Malaise de la modernité*, Paris, Cerf

Viau, Robert (1997) *Enfants du néant et mangeurs d'âmes. Guerre, culture et société en Iroquoisie ancienne*, Montréal, Boréal

RÉSUMÉ

Dans ce texte qui fait un large appel aux notions développées par Georges Bataille dans *La Part maudite*, l'auteur se propose de dégager une théorie générale de l'échange sur la base d'une étude comparative de quatre grands régimes de vie sociale qu'il nomme : « société du lignage », « société du territoire », « société de l'individu » et « société de l'objet ». Il montre que ces quatre types de société apportent des réponses originales aux problèmes que posent l'appropriation des objets, le rapport à l'origine et au sang, les liens aux ancêtres morts et au

passé, à la terre commune, à la tribu et à la nation, au pouvoir des chefs et des rois, aux esprits et aux dieux. Il esquisse les conditions historiques d'émergence des formations idéologiques dans lesquelles s'ancrent les logiques sociales et identitaires pour chacun des modèles de société et indique comment de vastes réseaux réticulés relient, à travers dons et contre-dons, les vivants, les morts, les gens du dedans du groupe et les étrangers du dehors, les ancêtres et les dieux. Il situe son approche au sein d'une réflexion psycho-socio-ethnologique qu'il considère être proche de la sociologie clinique pratiquée, tout au long de sa carrière, par le professeur Robert Sévigny.

TEXTES À LIRE

Foucault, Michel 2004 *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France (1977-1978)*, Paris : Seuil/Gallimard (Leçon du 11 janvier 1978, pp 3-39 ; Résumé du cours, pp. 373-377 ; Situation des cours (par M. Sellenart), pp. 380-411)

Agamben, Giorgio 1997 *Homo Sacer I. Le pouvoir souverain et la vie nue*, Paris : Seuil (Troisième partie : Le camp comme paradigme biopolitique du monde moderne, pp. 127-166)

Hardt, Michael et Antonio Negri 2000 *Empire*, Paris : Exils Éditeurs (Chapitre 1.2 La production biopolitique, pp. 47-69)

Arendt, Hannah 2005 *Les Origines du totalitarisme*, Paris : Quarto Gallimard (Ch. XIII Idéologie et terreur. Une forme nouvelle de gouvernement, pp. 813-839)

EXERCICE : Est-il vrai que le champ du politique s'est historiquement organisé sans référence explicite au biologique ? Quand le bio-politique a-t-il commencé à faire partie des débats autour du politique ? Le bio-politique peut-il être pensé en dehors de l'idéologie ? Sur quels points, les perspectives de Foucault, Agamben, Bataille, Deleuze-Guattari, Arendt et Hardt-Negri se rejoignent-elles ? Quelle place les sciences humaines font-elles de nos jours au bio-politique ?

SÉANCE 10 : SCIENCES HUMAINES ET ÉCONOMIE

« QUE NOUS APPREND L'ÉCONOMIE CAPITALISTE MONDIALISÉE SUR LES RAPPORTS ENTRE LES INSTITUTIONS INTERNATIONALES ET LES ÉCONOMIES NATIONALES ? »

ESSAI : LE CAPITAL SOCIAL. VICISSITUDES D'UN CONCEPT*

(J'ai fait paraître cet article dans *Ruptures. Revue transdisciplinaire en santé*, 2005: 10, 2: 134-168)

«There is the issue of class. It is pretended that, as the Preamble to the Constitution, it is 'we the people' who wrote that document, rather than fifty-five privileged white males whose class interest required a strong central government. That use of government for class purposes, to serve the needs of the wealthy and powerful, has continued throughout American history, down to the present day. It is disguised by language that suggests all of us – rich and poor and middle class – have a common interest».

Zinn, Howard (2001), *A People's History of the United States. 1492 – Present*, New York : Perennial Classics, p. 684

En moins d'une décennie, la notion de « capital social » est passée de la sociologie académique américaine aux sciences politiques qui l'ont ensuite transmise aux spécialistes de l'épidémiologie sociale auprès de qui cette notion s'est imposée, rapidement et massivement, à la fois comme un élément central d'un cadre analytique et comme un outil de cueillette de données. J'ai cru important de me pencher sur la généalogie, et il m'apparaît même urgent de le faire, du concept de « capital social », d'interroger sa portée théorique en le discutant du point de vue des écoles de sociologie qui sont à l'origine de ce concept, de discuter des applications méthodologiques qui en ont été faites, par exemple, dans des enquêtes de ménages, d'identifier les dérives que les discours idéologiques ont fait subir à ce concept, et d'examiner enfin l'usage qui en est fait par les spécialistes des sciences sociales, des sciences politiques et de l'épidémiologie sociale. Dans ma discussion de la notion de « capital social », j'insisterai sur les écarts majeurs qui séparent les références théoriques de l'école de Pierre Bourdieu de celles de la majorité des auteurs américains, qu'ils soient sociologues, politologues ou épidémiologistes, qui ne définissent évidemment pas tous de la même

* L'auteur tient à remercier les évaluateurs anonymes de son manuscrit pour la qualité des suggestions qu'ils lui ont faites. Il adresse un merci tout à fait spécial au professeur François Béland pour ses subtiles recommandations relativement à la place de la théorisation en épidémiologie.

manière le « capital social » et qui en font un usage différencié dans leurs travaux. J'essaierai aussi de montrer pourquoi les auteurs américains qui font la promotion du concept de « capital social » ont été incapables d'entrer dans la pensée de Bourdieu.

Dans une revue de la littérature consacrée à l'histoire de la notion de « capital social », le sociologue A. Portes (1998) fait remonter le premier usage systématique qui en a été fait, aux États-Unis, à un article publié, en 1988, par son collègue James S. Coleman, article qui a eu « *the undeniable merit*, écrit Portes, « *of introducing and giving visibility to the concept in American sociology, highlighting its importance for the acquisition of human capital, and identifying some of the mechanisms through which it is generated* » (1998 : 6). Le véritable publiciste du concept a été, Portes le signale aussi, le politologue Robert D. Putnam qui a popularisé le concept, notamment en sciences politiques et en éthique, en établissant une équivalence entre le « capital social » et « *the level of 'civiness' in communities such as towns, cities, and even countries* » (Portes, 1998 : 18). L'essayiste Francis Fukuyama a ensuite repris, en la radicalisant d'un point de vue idéologique, la définition donnée par Putnam, faisant ainsi subir une véritable torsion de sens à la notion de « capital social », telle qu'elle avait été utilisée jusque-là par les sociologues américains travaillant dans la perspective de James S. Coleman. Le Groupe thématique : « capital social » de la Banque mondiale vient de proposer (Grootaert, Narayan, Jones et Woolcock 2003) un questionnaire complémentaire au « Living Standards Measurement Survey » qui devrait permettre, selon les chercheurs de la Banque mondiale, « *to open up the possibility of studying the links between different dimensions of social capital and poverty* » (2003 : 3).⁷³ C'est ce processus de continuité-discontinuité que je m'efforcerai de mettre au jour en m'attachant à décrire la vie tumultueuse du concept de 'capital social'.

Dans le présent essai, ma réflexion vise, d'une part, à débusquer les racines intellectuelles, politiques et idéologiques de l'idée de « capital social » et, d'autre part, à suivre les vicissitudes de ce concept dans son passage des sciences sociales et politiques à l'épidémiologie sociale, passage fortement marqué par le poids idéologique d'une pensée largement désociologisée dont Francis Fukuyama est le prototype. Je ne me limite pas à examiner la généalogie de cette notion du seul point de vue des changements de paradigmes théoriques qui ont eu lieu, ces dernières années, en sociologie et en sciences politiques ; je m'attache surtout à replacer cette notion dans le cadre des débats éthiques autour de la « justice sociale » qui ont opposé, depuis une quinzaine d'années, différentes philosophies socio-politiques : les penseurs « communautariens » ; les « réformistes libéraux » ; les « libertariens » ; la nouvelle gauche culturelle (la New Left), issue du courant du post-modernisme et des « cultural studies » ; la gauche sociale qui a traditionnellement lutté, aux côtés des groupes progressistes comme les syndicats, pour assurer une plus grande égalité économique entre les citoyens.⁷⁴

⁷³ Les experts de la Banque Mondiale ont employé le concept de « capital social » dans leurs *World Development Report* de 2000 et de 2002, établissant dans ces deux rapports des liens directs entre le « capital social » et la possibilité d'une réduction des situations de pauvreté à travers le monde. Le 'World Bank Social Capital Thematic Group' a mis au point le 'Integrated Questionnaire for the Measurement of Social Capital' (Grootaert et al. 2003) qui devrait désormais être intégré à la trousse d'instruments méthodologiques utilisés par la Banque Mondiale dans ses recherches comparatives internationales.

⁷⁴ Pour une excellente synthèse des débats autour des 'théories de la justice', je renvoie le lecteur à Will Kymlicka (1999).

Je crois utile de commencer par rappeler que la sociologie américaine a été envahie, à partir de 1985 environ, par les théories du « rational-choice » et du « purposive interest » qui ont déplacé, au niveau de la pensée et des méthodes, les théories sociales canonisées dans les travaux de Talcott Parsons, Robert K. Merton et Paul Lazarsfeld. Le sociologue James S. Coleman, l'inventeur américain du terme de « capital social », a élaboré une théorie utilitariste et rationaliste de la société dans laquelle il s'est fait le promoteur d'une idéologie de l'égalité des chances pour tous les individus, dans l'effacement des contraintes structurelles (catégorie sociale, hiérarchie entre les groupes), dans l'ignorance des conflits d'intérêt entre groupes, dans l'accentuation des conduites individuelles de solidarité et de coopération, et dans une moralisation de la vie sociale à partir des vertus civiques de confiance mutuelle, de support et d'aide. À la sociologie néo-conservatrice de J. S. Coleman et de ses épigones qui font usage de la notion de « capital social », « capital économique » et « capital culturel » sont présentés comme étant indissolublement liés dans une théorie de la société qui fait une place, par-delà la notion d'« habitus », aux notions de reproduction sociale et d'intérêts de classe; pour une autre part, je me demanderai pourquoi les promoteurs américains du concept de 'capital social' ont aussi mal compris le diagnostic de la société américaine proposée, il y a plus de 150 ans, par Alexis de Tocqueville dans son livre sur la démocratie américaine, livre sur lequel les promoteurs de la notion de 'capital social' prennent, par ailleurs, appui. Je montrerai, en m'appuyant sur la pensée de Tocqueville et de Bourdieu, qu'une théorie de la société ne peut être complète et valide que si la réflexion sur le social est profondément articulée à une réflexion sur l'économique, le politique, le culturel et l'éthique. C'est ce déficit théorique majeur qui a vicié, dès son origine, le concept de 'capital social' chez les auteurs américains.

Le virage théorique qui a marqué, par-delà James S. Coleman, l'ensemble des sciences sociales et politiques américaines des années 1990 ne peut pas non plus être détaché des importants débats d'éthique sociale qui ont eu lieu, durant les deux mandats (1994-2001) du Président Bill Clinton, autour des notions de justice distributive, de solidarité, d'égalité et du rôle de l'État dans la construction d'une société juste.⁷⁵ L'utopie de la « solidarité démocratique » a alors été remise de l'avant, surtout chez les penseurs « communautariens », dans le but de promouvoir un système éthique d'obligations réciproques (confiance, aide, soutien, etc) qui relie les citoyens entre eux, par-delà leurs différences d'origines ethniques, de classes sociales ou de religions. Les politologues d'obédience « communautarienne » et « réformiste-libérale » se sont fait les promoteurs, durant ces débats, d'une philosophie socio-politique organisée autour des notions de solidarisme et d'économie sociale, et ancrée dans une critique de la social-démocratie et de l'interventionnisme de l'État, confortant du même coup la pensée des défenseurs du concept de « capital social ».

⁷⁵ L'ouvrage de John Rawls : *A Theory of Justice* (1971) compte parmi les œuvres majeures qui ont contribué à replacer l'idée de la justice distributive au cœur des débats politiques dans les pays occidentaux. Dans son livre, Rawls a proposé une théorie libérale de la justice fondée sur le respect des droits civiques et des libertés économiques, conférant ainsi une base morale à l'« American welfare state liberalism ». Le politologue Alan Ryan a écrit de la théorie de John Rawls qu'elle conduit à penser que : « *any government which fails to conduct itself on democratic lines, fails to open up economic opportunities or to promote the welfare of its least advantaged subjects violates their moral rights and has no claims to their allegiance* » (1985 : 105).

La théorie sociologique, le programme politique et les positions éthiques s'inspirent, chez les promoteurs de la notion de « capital social », d'une définition libérale, communautarienne, moralisatrice, utilitariste et profondément optimiste du fonctionnement de la société civile américaine, une société qui est capable, selon eux, de solutionner ses problèmes à partir de ses ressources propres de solidarité sans l'intervention de l'État. Leur optimisme les a rendus aveugle au fait qu'il existe, dans la société, des groupes dominants et dominés, des conflits d'intérêt, une distribution inégale de la richesse, et des sources structurelles d'injustice que seul l'État est, dans certains cas, capable de corriger. Sans doute, n'ont-ils pas lu le *'A People's History of the United States. 1492 – Present'* dans lequel l'historien Howard Zinn rappelle que : *"In the nineties, the income of the richest 5 percent of the US population grew by 20 percent while the income of the poor and middle class, taking into consideration the rise in cost of living, either fell or remained the same. In 1990 the average pay of the chief executive officers of the 500 largest corporations was 85 times that of the average worker. By 1999, it was 475 times the average worker's pay"* (2001 : 668).

La perspective critique adoptée dans cet essai me servira, d'une part, à dénoncer les limites conceptuelles de la notion de « capital social » et d'autre part, à mettre en garde les spécialistes de l'épidémiologie sociale qui seraient tentés d'utiliser cette notion dans leurs études sur les déterminants de la santé, dans leurs modèles d'explication des liens entre inégalités économiques et inégalités en santé. J'espère pouvoir démontrer pourquoi l'idée de « capital social » à l'américaine m'apparaît dangereuse, en sociologie, en sciences politiques, et surtout, peut-être, dans le domaine des politiques publiques, surtout lorsqu'il s'agit de mettre en place des services de santé.

James S. Coleman : le « capital social » au cœur de la « rational-choice theory »

Le sociologue James S. Coleman (1926-1995) a systématisé, dans son ouvrage *Foundations of Social Theory* (1990), la notion de « social capital » qu'il a placée au cœur d'une théorie hybride de la société dans laquelle il a intégré les modèles du « rational-choice » et du « purposive interest » aux méthodes statistiques de Paul Lazarsfeld qui fut à la fois son maître et son collègue. Durant les décennies 50 à 70, l'alliance stratégique entre les trois grands maîtres de la sociologie américaine (Talcott Parsons, Robert K. Merton et Lazarsfeld) avait réussi à créer l'illusion qu'il existait une science sociale unifiée, organisée autour d'une théorie scientifique de la société, théorie qui fut globalement adoptée, sous l'influence des universités Columbia de New York et Harvard de Boston, par la majorité des sociologues américains. Ce paradigme hégémonique n'était en réalité que le produit d'une relecture sélective des traditions sociologiques européennes que les trois pères de la sociologie américaine ont de fait acclimatées au Nouveau Monde et transformées de manière à laisser croire que les États-Unis étaient à l'origine d'un renouveau théorique et méthodologique original dans le champ des sciences sociales.

Parsons, Merton et Lazarsfeld se sont partagé, dans une complicité plus ou moins concertée, le territoire de la sociologie qui s'est progressivement divisé selon une triple orientation. Talcott Parsons (1951 ; 1977) intégra dans un modèle syncrétique, d'orientation systémique, le sociologisme fonctionnaliste d'Émile Durkheim (1937), la pensée interprétative de Max

Weber (1968), et le descriptivisme, sous forme statistique, de Vilfredo Pareto. Merton (1963) synthétisa les travaux des mêmes maîtres européens qu'il réconcilia, tant bien que mal, dans une modélisation théorique à portée moyenne (« middle-range theories »), nettement moins ambitieuse et beaucoup plus scolaire que chez Parsons. Quant à Paul Lazarsfeld (1970), le maître de James S. Coleman, il mit le néo-positivisme à la mode dans les sciences sociales américaines, jeta les bases de ce que l'on appelle aujourd'hui la macrosociologie et lança la mode des vastes enquêtes statistiques. Les trois maîtres de la sociologie classique américaine ont d'emblée exclu, dans un pacte tacite mais puissant, la pensée jugée trop dérangeante de Karl Marx au sujet des classes sociales ainsi que l'approche critique de l'École de Frankfurt (Horkheimer et Adorno, 1972) qui fit, par contre, des adeptes dans les universités de la côte Ouest des États-Unis sans jamais réussir, cependant, à empêcher le paradigme fonctionnaliste triomphant sur la côte Est (à Columbia et à Harvard) d'imposer son carcan sur toute la pensée sociologique américaine.

Pierre Bourdieu écrit à ce sujet : « Le discours sociologique des années 50 et 60 réussissait le tour de force consistant à parler du monde social comme si on n'en parlait pas. (...) Il suffit de lire les revues américaines des années 50 : la moitié des articles étaient consacrés à l'anomie, aux variations empiriques ou pseudo-théoriques sur les concepts fondamentaux de Durkheim, etc. C'était une sorte de radotage scolaire et vide sur le monde social, avec très peu de matériel empirique. (...) Heureusement, il y avait des exceptions, comme l'École de Chicago, qui parlait des slums, de la Street Corner Society, qui décrivait des bandes, ou des milieux homosexuels, bref, des milieux et des gens réels. Mais, dans le petit triangle Parsons-Lazarsfeld-Merton, on ne voyait rien » (1987 : 51).

Parmi les opposants aux théories de la société canonisées dans les ouvrages de Parsons, Merton et Lazarsfeld, au moins six écoles de pensée se sont imposées, de manière mineure, avec leurs concepts, leurs méthodes et leurs outils, dans les milieux académiques américains : l'interactionnisme symbolique avec Herbert Blumer ; la sociologie phénoménologique héritée de Max Weber, Alfred Schutz et Harold Garfinkel, et reprise par James Heap, Philip A. Roth, Alan Blum et Peter McHugh ; les approches interprétatives et sémiologiques, principalement dans la tradition de Gadamer, Peirce et Lévi-Strauss ; le courant, en fait assez marginal, de la sociologie néo-marxiste avec Howard S. Becker et Irving L. Horowitz ; l'approche critique des théoriciens de l'École de Frankfurt ; les théories du conflit et de l'échange, respectivement avec Randall Collins et George C. Homans.⁷⁶ Les débats intellectuels sur la scène sociologique américaine se diversifièrent de plus en plus, durant les décennies 1970 et 1980, entraînant de véritables luttes d'influence entre, d'un côté, les promoteurs des approches néo-positivistes et de l'autre, les défenseurs des sociologies interprétative, phénoménologique et néo-marxiste, cette dernière s'adonnant à une analyse critique de la société à partir des concepts de conflit, de domination, d'hégémonie et de

⁷⁶ Peut-être convient-il de rappeler que le triomphe de la pensée sociologique du groupe Parsons, Merton et Lazarsfeld n'a pas empêché l'émergence de plusieurs autres écoles théoriques dans la sociologie académique américaine. Il faudrait cependant un autre article que le présent essai pour montrer comment les écoles de l'interactionnisme symbolique, de la sociologie phénoménologique, et du néo-marxisme ont résisté à la diffusion du concept de « capital social » dans la sociologie américaine. Pour en savoir plus à ce sujet, je recommande la lecture de Woolcock (1998), de Woolcock et Narayan (2000) et Schuller, Baron et Field (2000), en complément aux deux textes de A. Portes (2000;1998) auxquels je me réfère dans cet essai.

classe. Le système théorique organisé autour des théories du « rational choice » et du « purposive interest » s'est progressivement imposé, notamment sur la côte Est, tout en étant contesté par différents groupes de sociologues.⁷⁷

Le jeune Coleman a mis au point, dans le contexte de ces débats, une méthode originale d'analyse macrosociologique qui a donné lieu, dès 1956, à la publication (avec ses collègues Lipset et Trow) de *Union Democracy*. Dans cette recherche sur la démocratie, les chercheurs avaient eu recours à différentes techniques de mesures quantitatives pour déterminer, d'une part, les propriétés structurelles des individus, des petits groupes et des grands ensembles, et pour tester, d'autre part, leurs hypothèses quant aux rapports entre les niveaux individuels, collectifs et structurels. L'année suivante, en 1957, Coleman qui avait alors un peu plus de 30 ans fit paraître une monographie : *Community Conflict*, qui complétait, cette fois du point de vue de l'étude des comportements de non-coopération, la recherche faite antérieurement sur la démocratie. Sa méthode macrosociologique et son utilisation des techniques statistiques furent systématisées, en 1961, dans un livre majeur : *Adolescent Society*, qui fit reconnaître Coleman comme un des meilleurs experts américains du milieu des jeunes et des écoles, réputation qui explique pourquoi il fut choisi, par le gouvernement américain, pour coordonner l'équipe qui a produit le célèbre « Coleman Report » (1966) dans lequel les inégalités structurelles dans l'accès des enfants à l'école ont été illustrées, pour une des premières fois, par de solides tableaux statistiques. Ces différents ouvrages rencontrèrent un très grand succès et permirent d'établir James S. Coleman à la fois comme un des plus brillants promoteurs de la macrosociologie, un champ déjà exploré par Lazarsfeld (1970), et comme un des meilleurs spécialistes, notamment à travers son livre : *Longitudinal Data Analysis* (1981), des méthodes quantitatives appliquées à l'étude des phénomènes sociaux. Il est aussi clair que le Coleman des années 1960 reconnaît l'importance des différenciations entre les catégories sociales.

Vers le milieu des années 1960, Coleman adopta de plus en plus nettement les perspectives de la « rational-choice theory » et de la « théorie de l'intérêt » qui le conduisirent à interpréter les « *collective decisions in terms of the rational behavior of individual actors* » (1966 : 625), s'opposant ainsi radicalement à Durkheim qui avait établi, dans *Les règles de la méthode sociologique* (1937), une frontière absolue, reconnue par la grande majorité de sociologues, entre les faits individuels et les faits sociaux.⁷⁸ Dans son volumineux ouvrage

⁷⁷ Pour comprendre l'état des débats de la fin des années 1980 dans les sciences sociales américaines, au moment où émerge la notion de « capital social », il peut être utile de relire l'ouvrage que le sociologue C. Wright Mills fit paraître en 1959 sous le titre : « *The Sociological Imagination* ». Dans ce livre, Wright Mills s'en prend à la « Grand Theory » (celle de Parsons mais aussi les théories issues de Weber et de Marx) qui impose un « *trans-historical strait-jacket* » à la pensée sociologique, qui mathématise les faits sociaux dans le but de conquérir le statut de science et qui néglige l'imagination sociologique. La situation intellectuelle était évidemment beaucoup plus complexe à la fin de la décennie 80 qu'elle ne l'était 30 ans plus tôt, lorsque Wright Mills écrivit son livre ; de nombreux théoriciens européens firent en effet leur entrée, à partir de 1975 environ, sur la scène intellectuelle américaine et modifièrent substantiellement l'orientation des débats. Parmi les nouveaux penseurs qui influencèrent les sciences sociales américaines, on peut citer L. Althusser, H. Arendt, R. Barthes, P. Bourdieu, J. Derrida, U. Eco, M. Foucault, E. Gellner, A. Giddens, J. Habermas, C. Lévi-Strauss, N. Poulantzas, P. Ricoeur, A. Sen, L. Wittgenstein.

⁷⁸ Peut-être convient-il de rappeler cette règle fondamentale de la sociologie de Durkheim : « Les manières collectives d'agir ou de penser ont une réalité en dehors des individus qui, à chaque moment du temps, s'y conforment. Ce sont des choses qui ont leur existence propre. L'individu les trouve toutes formées et il ne

Foundations of Social Theory (1990), Coleman développe une théorie de l'action sociale et de la société qui est fondée, d'une manière explicite, sur le rationalisme et l'utilitarisme. Sa macrothéorie du social s'ancre, d'une part, dans les stratégies rationnelles mises en place par des acteurs individuels défendant leurs propres intérêts et d'autre part, dans une articulation des niveaux individuels et collectifs, dans laquelle la priorité est donnée aux individus en tant qu'acteurs plutôt qu'aux groupes auxquels ils appartiennent, qu'il s'agisse d'une classe sociale, d'un groupe d'âge, d'une corporation professionnelle, d'un village ou d'un quartier de ville. Soucieux de ne pas effacer le social en tant que social, Coleman affirme cependant, dès les premières pages de son livre, que les phénomènes sociaux ne sont pas de simples agrégats résultant des actions individuelles. Il écrit : « *No assumption is made that the explanation of systemic behaviour consists of nothing more than individual action and orientations, taken in aggregate. The interaction among individuals is seen to result in emergent phenomena at the system level, that is phenomena that were neither intended nor predicted by the individuals* » (1990: 5).

Il faut aussi noter que Coleman accorde une certaine attention, dans son livre, aux acteurs collectifs (syndicats, partis politiques, corporations industrielles, etc) qui sont présentés comme des ensembles constitués, à la différence des collectifs primordiaux (famille, etc), sous la forme de véritables agents sociaux engagés collectivement dans des luttes pour faire triompher leurs intérêts de groupe. Le 'capital social' est incontestablement, chez Coleman, un phénomène structurel plutôt qu'individuel : d'une part, le capital social est une caractéristique qui émerge des interactions entre des sujets sociaux rationnels aux intérêts potentiellement contradictoires ; d'autre part, le fait que certains sujets sociaux possèdent plus de capital, social autant que financier, que d'autres est envisagé du point de vue des ressources mises en mouvement sur le marché social et économique. La pensée de Coleman s'alimente à l'économie qui lui fournit, entre autres, les notions de de marché et de monnaie, pour penser le 'capital social'.

Coleman n'est pas vraiment arrivé, me semble-t-il, à dégager les théories du « rational-choice » et de « l'intérêt » de leurs biais réductionnistes, désociologisants et comportementalistes. Ainsi, par exemple, dans son analyse des phénomènes révolutionnaires, Coleman dit ne pas accepter l'idée que « *the existence of a lot of frustrated individuals in a given society will more or less automatically bring about revolutionary insurgence* » (Mouzelis, 1995 : 31) ; il a plutôt proposé, pour expliquer des phénomènes collectifs comme le sont les révolutions, d'étudier les conduites des individus du point de vue des coûts-bénéfices (« théorie de l'intérêt ») qu'il y a pour chaque individu de joindre ou pas un mouvement révolutionnaire, la décision concrète d'un individu exigeant, du point de vue de l'utilité pour un individu à devenir révolutionnaire, la prise en compte du contexte : la présence d'une idéologie, la force de l'opposition, les chances de succès de la révolution, etc. Coleman écrit à ce sujet : « *Some of the factors that affect the decision on participation and the decision on divesting are conditions that exist at the level of the system in question* » (1990 : 500). La prise en considération du contexte dans les décisions concrètes des individus ne réintroduit en fait que de biais, et de manière marginale, le niveau collectif dans la théorie

peut pas faire qu'elles ne soient pas ou qu'elles soient autrement qu'elles ne sont ; il est donc bien obligé d'en tenir compte et il lui est d'autant plus difficile de les modifier que, à des degrés divers, elles participent de la suprématie matérielle et morale que la société a sur ses membres » (1981 : XXII).

sociologique de Coleman. Le sociologue Nicos Mouzelis, un excellent interprète de la pensée de Coleman, a écrit : « *Once one seriously and systematically links the actions and cost/benefit analysis of simple participants with those of elites or macro actors at different levels of analysis (local, regional, national, international) and in different institutional contexts (political, economic, religious, educational, etc), the neat contextlessness of Coleman's cost/benefit is lost* » (1995 : 33).

La manière dont Coleman a expliqué, relativement à la révolution, les rapports entre le niveau des intérêts individuels et les caractéristiques du contexte social peut être appliquée à tous les autres phénomènes sociaux, quels qu'ils soient. Dans chaque cas, Coleman commence par établir des scénarios hypothétiques fondés sur l'intérêt et la rationalité des acteurs sociaux, ne descendant sur le terrain que pour examiner si ces acteurs se comportent de la manière prévue lorsqu'ils sont confrontés à une réalité sociale concrète faite de rapports hiérarchiques entre groupes sociaux, de conflits d'intérêts et de tensions entre les multiples niveaux de la réalité sociale. Comme les autres théoriciens du « rational choice » et du « purposive interest », Coleman a adopté une perspective logico-déductive dans son explication des faits sociaux, et a cherché à vérifier, de manière expérimentale, la validité de ses simulations au sujet de la rationalité postulée des comportements des individus.

Coleman semble avoir oublié que les intérêts individuels sont socialement construits dans des contextes historiques particuliers et qu'ils ne peuvent être compris que s'ils sont resitués dans une théorie sociale prenant en compte les conflits entre les intérêts contradictoires des différents groupes sociaux, les contraintes imposant des limites à la liberté des acteurs individuels, et les conditions concrètes dans lesquelles s'élaborent les stratégies communes. L'erreur centrale de la théorie de la société proposée par Coleman se trouve, me semble-t-il, dans cette idée, typiquement américaine, qui explique la vie sociale comme un espace au sein duquel des individus autonomes luttent pour maximiser leur « self-interest » ; Coleman reconnaît, il va sans dire, qu'il existe des dimensions macro (conflits entre catégories sociales, forme des institutions dominantes, etc) dans la société mais même dans ce cas, il néglige de montrer comment les conditions locales, le système des classes sociales et le contexte historique imposent aux sociétés une architecture spécifique qui tend à se reproduire. Ce qui manque à la théorie de la société de Coleman, c'est une approche qui soit à la fois sensible à l'ensemble du contexte social, attentive aux conflits d'intérêts opposant les différentes catégories sociales et ancrée dans l'étude de la formation historique de la société. En détachant ce qui se passe au niveau des acteurs individuels des forces en jeu dans l'environnement social global, Coleman a été conduit à penser la société, tout en insistant sur le niveau structurel, comme une juxtaposition d'acteurs individuels agissant en vue de maximiser leur intérêt personnel.

James S. Coleman définit, dans *Foundations of Social Theory*, la notion de « capital social » comme : « *a variety of entities with two elements in common : They all consist of some aspect of social structures, and they facilitate certain action of actors (whether persons or corporate actors) within the structure* » (1990 : 302).⁷⁹ Dans cette définition, Coleman maintient la distinction entre le niveau des acteurs (des personnes ou des groupes) et le niveau des

⁷⁹ Cette définition est reprise textuellement de son article « Social capital in the creation of human capital » (1988 : S98).

structures sociales, tout en insistant sur le fait que les structures sociales imposent aux acteurs certains types d'actions plutôt que d'autres. Sur ce point, la pensée de Coleman pourrait peut-être être rapprochée de certaines idées développées par Pierre Bourdieu ; le sociologue américain ne fait cependant aucune référence, à ma connaissance, à son collègue français et à son interprétation, en un sens fort différent, de ce même concept de 'capital social'. On peut comprendre que Coleman ait ignoré Pierre Bourdieu car sa pensée au sujet, d'une part, de l'articulation du social, du familial et de l'individuel et d'autre part, de la reproduction sociale s'oppose radicalement à celle du sociologue français. La définition différente du « capital social » n'est au fond, chez Coleman et chez Bourdieu, qu'une manifestation artefactuelle de deux théories sociologiques fortement contrastées.

Le concept de « capital social » tel que défini par Coleman a été très bien reçu par la sociologie néo-conservatrice américaine qui a eu recours à ce concept pour étudier toutes sortes de phénomènes sociaux, provoquant ainsi une ambiguïté qui n'a cessé de croître autour de ce concept. Déjà chez Coleman, le concept avait été utilisé, comme l'a montré A. Portes, tantôt pour se référer aux mécanismes (réciprocité, solidarité) favorisant le développement du « capital social », tantôt aux effets (position privilégiée des individus) induit par la possession personnelle de ce capital, tantôt pour qualifier le contexte social (confiance mutuelle, etc), tantôt pour évoquer la fonction structurelle jouée par le « capital social ». Portes écrit : « *Equating social capital with the resources acquired through it can easily lead to tautological statements. (...) A systematic treatment of the concept must distinguish among: (a) the possessors of social capital (those making claims); (b) the sources of social capital (those agreeing to these demands); (c) the resources themselves. These three elements are often mixed in discussions of the concept following Coleman, thus setting the stage for confusion in the uses and scope of the term* » (1998 : 5, 6).

En dépit de la pluralité des sens donnés par Coleman à la notion de « capital social », une définition plus restrictive, quelque peu déviationnisme à l'égard de la pensée de Coleman, s'est progressivement imposée chez les sociologues américains qui ont utilisé le concept pour se référer à la capacité des acteurs individuels à acquérir des bénéfices à travers l'appartenance à des réseaux sociaux ou à d'autres structures sociales. Portes écrit : « *Whereas economic capital is in people's bank accounts and human capital is inside their heads, social capital inheres in the structure of their relationships. To possess social capital, a person must be related to others, and it is those others, not himself, who are the actual source of his or her advantage* » (1998 : 7). La définition qui a fini par prévaloir dans la littérature sociologique américaine ne prend cependant son sens véritable que si elle est lue dans le contexte de la théorie sociale développée par Coleman à partir des modèles du « rational-choice » et du « purposive interest ». Dans les travaux des sociologues américains, le « capital social » en est même venu à être mesuré, ces dernières années, à partir d'indicateurs se situant à deux niveaux : celui des interactions entre les acteurs individuels (extension du réseau social ; niveau de confiance mutuelle, de réciprocité et de solidarité) et celui de l'intersection entre individus et groupes sur la scène sociale. L'accent a eu tendance à être mis, dans ces études, sur les bénéfices que les acteurs individuels retirent de leur participation à des réseaux de solidarité dans des collectifs qui se caractérisent par plus ou moins de confiance mutuelle, d'entraide et de support.

Robert D. Putnam : le « capital social » à la mode des politologues ‘communautariens’

Dans son *Bowling Alone* (1994) et dans son fameux essai (1995), paru dans *Journal of Democracy*, sur le déclin aux États-Unis de la solidarité, de l'esprit d'association et du volontariat, le politologue Robert D. Putnam de l'Université Harvard discute, cette fois du point de vue explicite de la doctrine communautarienne, de tous ces phénomènes qui sont subsumés, selon lui, sous la notion de « capital social ». Putnam laisse entendre, avec nostalgie, que les États-Unis ne sont plus cette nation de « joiners » dans laquelle ont dominé, comme l'a écrit Alexis de Tocqueville (1805-1859) dans *De la Démocratie en Amérique*, l'art de l'association, de fortes pratiques de solidarité et le souci des autres. La génération des baby boomers et celle qui l'a suivie, les enfants de ces baby boomers, seraient faites de citoyens qui ont délaissé le « public square », qui ont préféré adhérer à des organisations nationales (non-locales) dans lesquelles le face-à-face n'est pas nécessaire, qui ont professionnalisé, par le biais de lobbyistes, la défense de leurs intérêts de groupes et qui se sont repliés sur l'espace domestique dans une privatisation sans cesse croissante de leur vie.⁸⁰ Putnam signale aussi, dans *Bowling Alone*, que les Américains manifestent de moins en moins d'intérêt pour les affaires politiques, qu'ils sont moins nombreux qu'autrefois à voter aux élections, que beaucoup ont perdu confiance dans les politiciens, qu'ils se mobilisent difficilement, par le biais de marches, rallies et campagnes, pour exprimer collectivement leurs opinions. La seule exception a trait au « membership » dans les églises, les congrégations et les sectes religieuses, qui n'a pas cessé, écrit-il, de croître, au cours du dernier demi-siècle.⁸¹

Le *Bowling Alone* de R. Putnam fourmille d'informations ethnographiques passionnantes relativement aux habitudes sociales et aux comportements politiques des Américains de la fin du XX^e siècle : les ligues de quille se sont effondrées un peu partout – d'où l'analogie du « bowling alone »⁸² - ; les équipes locales de baseball, basketball, football et curling sont moins populaires ; les clubs sociaux (Lions, Rotariens, Chevaliers de Colomb...) attirent de moins en moins ; les organisations de jeunesse (Boy Scouts...) sont en voie de disparaître ; les pompiers volontaires se recrutent de plus en plus difficilement, etc. Ces différentes associations qui ont été au cœur de la vie quotidienne des communautés rurales et urbaines des États-Unis seraient désormais confrontées à un fléchissement de l'enthousiasme collectif ; le sens de l'appartenance à ces associations se serait étiolé ; moins de temps leur serait consacré ; en un mot, l'esprit d'association, le volontariat et le bénévolat auraient partout décliné, à travers les États-Unis. Or, c'est dans ces associations locales, dans ces ligues sportives, dans ces clubs sociaux, dans ces organisations à base communautaire que se construisait, signale Putnam, la confiance mutuelle, que se fabriquaient les liens sociaux entre les citoyens et que se développait le « capital social », autant de conditions essentielles,

⁸⁰ Un bon nombre de ces comportements ont été décrits, il y a plus de trente ans, par Christopher Lasch (*Le complexe de Narcisse*) et Richard Sennett (*The Fall of Public Man*).

⁸¹ Peut-être est-il intéressant de noter que les États-Unis comptent plus de 50 millions de « reborn Christians », soit un Américain sur cinq. Le président George W. Bush ne rate aucune occasion pour faire savoir à ses concitoyens qu'il est un « born again Christian ».

⁸² Putnam touchait une corde sensible des Américains en ayant recours à l'analogie du bowling. Au lendemain de la parution de son livre, l'American Bowling Congress a fait savoir que les 91 millions d'Américains qui ont fait du bowling en 1996 se comparent avantageusement aux 65 millions d'Américains qui ont voté à l'élection de 1998.

selon les penseurs communautariens, à l'émergence d'une société civile forte, auto-responsable de la gestion quotidienne de la vie dans les quartiers des villes et dans les villages, et ferment d'un authentique « democratic self-government ».

Putnam oublie de signaler que les décennies durant lesquelles a triomphé la solidarité « communautariste » furent aussi celles, durant l'après-guerre notamment, où a régné l'anti-communisme virulent du Sénateur Joseph McCarthy, où les partisans d'un Ku Klux Klan, alors affaibli il est vrai, n'en continuaient pas moins à refuser les « Civil Liberties » aux Africains-Américains et où le conformisme social s'est trouvé renforcé par toutes sortes de censures rigides. Les membres des équipes formant les ligues de quille dans les grandes villes prospères des États-Unis étaient assez peu troublés, à cette époque, par le fait, par exemple, que la ville de Chicago n'engageait pas de travailleurs noirs et que les ghettos où vivaient les citoyens noirs de cette ville étaient ceinturés de murs. La société civile, associationniste, solidaire et participative dont parle Robert Putnam a exclu, jusqu'à la proclamation des « Civil Rights », un pourcentage important des citoyens américains ; la nation de « joiners » ne faisait alors participer que les citoyens qui avaient accédé à la prospérité économique, en très forte majorité des citoyens blancs de la classe moyenne. Or, ce serait la prospérité pour un plus grand nombre qui aurait tué, pense Putnam, l'engagement civique, le souci de l'autre diminuant, au rythme de la croissance de la richesse, et la solidarité s'affaissant parallèlement à l'accès de plus en plus généralisé au « roast beef and apple pie ».

Le *Bowling Alone* qui décrit le déclin du sens communautaire des Américains doit se lire sur l'horizon de la trajectoire intellectuelle du professeur Robert Putnam, un spécialiste de sciences politiques à l'Université Harvard qui croit avoir trouvé dans les vertus civiques associées à la notion de « capital social » les conditions d'émergence de l'auto-gouvernance et de la vie démocratique. Dans *Making Democracy Work* (1993), un ouvrage consacré à l'étude comparative de la gouvernance et de la démocratisation en Italie, Putnam a essayé de démontrer, quelques années avant *Bowling Alone*, pourquoi la vie démocratique a rencontré un vif succès dans le Nord de l'Italie et qu'elle a échoué dans le Mezzogiorno. Cette lecture typiquement « communautarienne » fait peu de place aux analyses d'un Antonio Gramsci sur « la question méridionale », à l'analyse de l'impact sur la culture du Sud de l'Italie de la présence séculaire de puissances étrangères (notamment l'Espagne) et des États pontificaux, pas plus qu'aux nombreux essais critiques produits par les politologues italiens sur l'éthos politique et sur l'histoire sociale de la péninsule.⁸³

La thèse de Robert Putnam est organisée autour de l'idée qu'il existe des liens directs entre « capital social » et vie démocratique : les sociétés à faible capital social (le Sud de l'Italie) seraient moins en mesure que les sociétés à fort capital social (le Nord de l'Italie) de générer les vertus civiles associées à la vie démocratique. Le politologue de Harvard explique les différences entre le Nord et le Sud de l'Italie à partir d'un schéma typiquement culturaliste, au sens le plus mauvais que le culturalisme a eu dans la vieille anthropologie : dans le Sud, des familles aristocratiques ambitieuses auraient contrôlé et exploité les populations locales,

⁸³ Il serait intéressant de proposer une critique approfondie de la thèse culturalisante défendue par R. Putnam dans *Making Democracy Work*. Nous nous limitons, faute d'espace, à renvoyer le lecteur à un article critique publié par S. Tarrow en 1996.

avec la complicité même de ces dernières ; des groupes mafieux (Camorra, Mafia) se seraient immiscés dans l'économie et dans la vie politique de la région, créant un déficit démocratique majeur qui aurait empêché, selon Putnam, le développement d'une société civile dans le Mezzogiorno ; dans le Nord, une véritable société civile se serait historiquement mise en place, avec des communes autonomes, des associations de citoyens qui ont contrôlé le pouvoir des familles aristocratiques et qui ont permis de faire apparaître un gouvernement vraiment démocratique.

Les sociétés civiles fortes ne se retrouvent, selon Putnam, que dans les pays, régions et localités, où les citoyens ont confiance les uns dans les autres, où ils ne trompent pas les étrangers, où le système des pots-de-vin est inexistant, et où le bénévolat est encouragé comme une forme de participation citoyenne.⁸⁴ Putnam place la confiance entre les citoyens au cœur de sa définition du « capital social » et relie, dans une vision communautaire de la société civile, les relations entre les individus, les réseaux familiaux, les organisations locales et les institutions politiques les plus proches, celles du quartier et de la région, dans un vaste ensemble de relais vers l'État. Il y a d'autant plus de société civile dans une localité, une région ou un pays que les citoyens ont davantage à cœur, signale Putnam, de faire fonctionner leurs communautés de base, qu'il s'agisse de villages ou de quartiers urbains, et qu'ils s'efforcent de le faire ensemble sans attendre que l'État ne vienne solutionner leurs problèmes. La source de ce que Putnam appelle le « capital social » se trouve dans les dispositions d'esprit et les attitudes qui engendrent et soutiennent les habitudes sociales, interpersonnelles et politiques des citoyens et qui les poussent à prendre en main le fonctionnement de leurs communautés. Ce que le Nord de l'Italie possède et ce dont le Mezzogiorno manque, c'est précisément de ce « capital social », de cette 'substance évasive' qui nourrit la confiance des citoyens entre eux et qui permet aux communautés de se diriger elles-mêmes dans l'honnêteté, dans la responsabilité et dans le souci des uns et des autres.

Making Democracy Work est venu conforter la pensée des politologues communautariens des États-Unis au sujet des raisons expliquant l'effondrement du communisme en Russie et dans les pays de l'Europe de l'Est. Ce n'était ni l'inflation bureaucratique ni le sur-dirigisme étatique en économie, ce que pensent généralement les spécialistes européens, qui auraient conduit, à partir de 1989, à une cascade de révolutions libérales dans les pays socialistes d'Europe de l'Est, mais le fait que les gouvernements de ces pays n'ont jamais encouragé, selon les communautariens, la société civile, qu'ils n'ont pas suscité le développement d'associations volontaires indépendantes dans lesquelles des citoyens auraient pu coopérer librement entre eux sans l'intervention de l'État, qu'ils ont créé un environnement du soupçon mutuel plutôt que du « mutual trust » chez les citoyens, et qu'ils ont lutté contre les grandes institutions comme les syndicats et l'Église qui font, un peu partout, contre-poids à l'État. Il est vrai que les gouvernements des pays socialistes ont toujours craint que les citoyens n'échappent à leur contrôle, que les classes dominantes ne relèvent la tête et qu'elles ne reprennent le pouvoir ; par contre, il est aussi vrai qu'on trouve dans ces pays non pas un déficit d'associations et de groupes de toutes sortes mais un surplus, un excès, avec la différence cependant que les citoyens sont enrôlés, le plus souvent par la force, dans ces

⁸⁴ Il me plairait de savoir ce que Robert Putnam pense de la montée de la Ligue lombarde dans le Nord de l'Italie, du Parti séparatiste de Bossi et de l'élection de Silvio Berlusconi, un homme d'affaires de Milan, à la tête de l'État italien. Sans doute ne voit-il dans tout cela qu'une confirmation éclatante de sa thèse !

organisations. L'autoritarisme des régimes socialistes constituerait, selon Putnam, la plus grande menace vis-à-vis le « capital social » qui ne peut se développer que dans un contexte de liberté.

Dans son *Bowling Alone*, Putnam a repris, en l'appliquant aux États-Unis, le cadre d'analyse développé dans son étude italienne sur les liens entre « capital social », gouvernance, société civile et démocratie. Dans ce livre, le politologue de l'Université Harvard réutilise aussi quelques-unes des caractéristiques, surtout celles relatives à « l'art de l'association », qu'Alexis de Tocqueville citait explicitement comme une des caractéristiques principales de la démocratie américaine. Le constat fait par Putnam dans les années 1990 contraste avec les « pratiques associationnistes » qui avaient tant frappé Tocqueville lors de son voyage de 1831-1832 : les liens de « mutual trust » se sont distendus ; la société civile s'est affaiblie ; le « capital social » des citoyens s'est appauvri. Le diagnostic de Putnam rejoint en fait celui posé par de nombreux autres sociologues, anthropologues, politologues et économistes américains qui se lamentent, depuis au moins trois décennies, au sujet de la perte du 'vrai esprit américain'.⁸⁵ La politique du Parti démocrate (Faux, 1993) a visé à réanimer, dans les années 1990, l'esprit du volontariat à travers les États-Unis, à reconstruire les communautés sur le « mutual trust », à impliquer les citoyens dans la lutte contre le crime, la violence, et à rebâtir une Amérique plus généreuse, plus morale, plus soucieuse de la vie des voisins. C'était l'époque où les œuvres du sociologue Amitai Etzioni (1968) et du politologue Michael Walzer (1983), deux des grands apôtres du credo communautarian, étaient très populaires, à côté des travaux de John Rawls, sur les campus américains, dans les organisations communautaires et dans les milieux politiques. Le gouvernement démocrate du président Bill Clinton a fait appel, dès son arrivée à la Maison Blanche en 1993, à des penseurs comme Etzioni, Walzer et Putnam pour lancer des programmes visant à ranimer l'esprit du volontariat chez les Américains et à faire revivre l'art de l'association, ce qui s'est fait, entre autres, par la mise sur pied de l'Americorps qui devait servir de modèle à l'ensemble de l'entreprise socio-politique du président Clinton.⁸⁶

Pourquoi le déclin du sentiment communautaire a-t-il été considéré comme une affaire grave par les penseurs communautariens et par les stratèges du Parti démocrate ? Robert Putnam répond à cette question en soulignant que la perte du « mutual trust » entre les citoyens provoque un affaiblissement des liens sociaux dans les communautés, qu'elle s'attaque à la qualité de la vie quotidienne dans les villages et les villes, qu'elle engendre insécurité, violence et crime, qu'elle introduit la malhonnêteté dans les rapports sociaux et qu'elle détruit la démocratie. Putnam risque une explication : l'affaiblissement du « capital social » serait le prix que la société américaine a dû payer pour faire accéder une large classe moyenne à la prospérité et pour créer une plus grande tolérance à l'égard des personnes et

⁸⁵ Parmi les auteurs les plus connus, on peut citer, entre autres, Christopher Lasch qui blâme les élites, dans *The Revolt of Elites* (1995), pour le déficit de société civile dans les États-Unis d'aujourd'hui, Mickey Kaus qui tient plutôt pour responsables, dans *The End of Equality* (1993), les "underclass", et l'économiste Julie Schor qui a montré, dans *The Overworked American* (1991), qu'une majorité d'Américains travaillent aujourd'hui plus d'heures qu'il y a trente ans, qu'ils ont de moins en moins de loisirs et qu'ils gagnent moins.

⁸⁶ Robert Putnam fut invité par le Président Clinton, dès après la parution de *Bowling Alone*, à faire partie des « think tanks » chargés de concevoir des politiques et des programmes visant à ressusciter le sens communautaire des Américains.

des groupes porteurs d'une différence. Putnam a aussi postulé d'autres raisons, plus contextuelles celles-là, pour expliquer le déclin de l'engagement social chez les Américains : les Américains passeraient trop de temps au travail ; ils regarderaient trop la télévision. Il n'est pas sûr que ces différentes raisons expliquent vraiment pourquoi les Américains sont passés, en moins d'un demi-siècle, de générations à forte orientation civique aux générations des baby boomers et de leurs enfants qui ont abandonné le style de vie communautaire et associatif qui a caractérisé leurs parents et leurs grands-parents.

Il se peut que les penseurs communautariens se soient trompés dans leur diagnostic. Se pourrait-il en effet que les formes traditionnelles d'une solidarité centrée sur le groupe soient en voie d'être remplacées par un nouveau type de « capital social », dont le contenu se mesure dans les termes d'une ouverture aux différences plus que dans l'associationnisme ? Les Américains ne seraient-ils pas devenus, en réalité, de plus en plus solidaires au fur et à mesure qu'ils se sont engagés dans des interactions sociales plus larges, englobant des personnes autres que leurs voisins ou que les seuls membres de leur groupe social, ethnique ou religieux d'appartenance ? Ce qui sépare les Américains d'aujourd'hui des générations antérieures ne se trouve-t-il pas, aussi, dans le fait qu'ils ne savent plus très bien quelles forces sociales il faut lancer dans la bataille pour contrer la pauvreté, le non-emploi, la criminalité, la corruption, l'injustice et la violence, autant de maux que bon nombre d'entre eux relie à la société capitaliste du marché libre, une société de plus en plus riche qui n'a cependant pas réussi à fournir une couverture médicale généralisée et un système d'écoles publiques vraiment dignes de ce nom. Il se pourrait que pas mal d'Américains jugent que le « système » producteur de tant de maux sociaux ne peut pas être changé par la seule mobilisation communautaire.

Les prescriptions moralisatrices de Robert Putnam, d'Amitai Etzioni et de Michael Walzer risquent, quelle que soit la ferveur des prédicateurs communautariens, de ne rien changer à la politique économique néolibérale qui a déstructuré les services publics des États-Unis et qui a amplifié, au cours des deux dernières décennies, les écarts entre les plus riches Américains et les plus pauvres. Putnam semble pressentir que les clubs, associations, organisations et regroupements n'ont pas beaucoup d'avenir en tant que lieux d'expression de l'engagement civique et que les Américains continueront sans doute à jouer au bowling tout en refusant de faire revivre les ligues de bowling qui ont fait les délices de leurs parents. Le politologue de Harvard persiste dans son rêve utopique, nettement néo-conservateur et dépolitisé, de voir de plus en plus d'organisations bénévoles lutter contre le crime dans tous les 'neighborhoods', de voir se multiplier les communautés dans lesquelles les voisins s'entraident, et de voir le « capital social » des citoyens donner de plus en plus de dividendes. À la fin de son livre, Robert Putnam lance un véritable cri de ralliement : « *I set before America's parents, educators, and, above all, America's young adults the following challenge: Let us find ways to ensure that by year 2010 the level of civic engagement among Americans then coming of age will match that of their grand-parents when they were that same age, and that at the time bridging social capital will be substantially greater than it was in the grandparents' era* » (2000 : 404).⁸⁷

⁸⁷ Je cite le *Bowling Alone* de Putnam à partir de l'édition la plus récente de ce livre (2000) qui a été republié plusieurs fois.

Pour Putnam, il suffirait d'un retour à la solidarité des communautés de base pour que le système néo-libéral ne produise plus les maux (l'exclusion d'une large proportion des Africains-Américains de la vie du pays ; la corruption de la haute finance; le fossé qui s'élargit entre riches et pauvres) qui gangrènent la vie quotidienne dans de nombreux quartiers des grandes villes américaines.

La prescription de Putnam manque, me semble-t-il, de lucidité, ce qui transparaît assez clairement dans le fait que le politologue écrit qu'il faudrait une crise nationale pour que le « capital social » des citoyens américains revienne à des niveaux élevés comme ce fut le cas il y a cinquante ans. Il reconnaît que les États-Unis comptent encore beaucoup de pauvres, qu'un pourcentage élevé de la population n'est pas protégé par une assurance santé adéquate, que beaucoup d'Américains n'aiment pas leur 'job', qu'un nombre croissant de personnes vivent dans des familles reconstituées, mais tout cela ne suffit pas, selon lui, pour dire que l'Amérique est en crise. Putnam affirme que les Américains vivent, en réalité, dans une société de plus en plus prospère qui a permis, ces dernières décennies, à un nombre croissant d'entre eux de faire partie de la « happy middle class », laquelle ne pourra être ramenée à la solidarité que si elle se sent menacée par une véritable crise nationale : « *Creating (or recreating) social capital is no simple task. It would be eased by a palpable national crisis, like war or depression or natural disaster, but for better and for worse, America at the dawn of the new century faces no such galvanizing crisis* » (2000 : 402).

Les événements du 11 septembre 2001 qui ont été suivis du Patriot Act⁸⁸ sont peut-être venus imposer, à la manière d'un devoir, l'engagement civique aux citoyens américains. Il serait intéressant de savoir ce que le politologue Putnam en pense.

Francis Fukuyama : la marchandisation du concept de « capital social »

Francis Fukuyama compte, avec Alvin Toffler, Jeremy Rifkin et Samuel P. Huntington, parmi les essayistes américains les plus populaires qui proposent, dans leurs ouvrages, des interprétations, toujours idéologiques et souvent plus imaginatives que solidement informées, des grands enjeux auxquels sont confrontées les sociétés post-industrielles d'Amérique et d'Europe. Dans « *The End of History and the Last Man* » (1992), Fukuyama affirmait que les sociétés occidentales sont entrées, avec le triomphe du libéralisme et de la démocratie, dans la phase finale de l'histoire, dans un âge nouveau qui permet enfin de réconcilier l'égalité et la liberté, les deux valeurs fondamentales que toute théorie de la justice sociale doit pouvoir penser en même temps. Dans des ouvrages plus récents : « *Trust : The Social Virtues and the Creation of Prosperity* » (1995) et « *The Great Disruption. Human Nature and the Reconstitution of Social Order* » (1999a), il analyse le processus du retour des valeurs morales, de la reconstruction d'un nouvel ordre social fondé sur la solidarité, de la réorganisation du monde du travail, et du développement d'une société civile prospère ancrée dans la pratique des vertus sociales chez les citoyens.

⁸⁸ Le USA Patriot Act a été adopté le 25 octobre 2001 à une écrasante majorité : 98 voix pour et 1 contre au Sénat, et 357 pour et 66 contre à la Chambre des représentants. Un an plus tard, le projet « Patriot Act II », appelé Domestic Security Enhancement Act, a renforcé le sentiment patriotique des Américains, malgré les limites que les Patriot Acts imposent à la liberté des Américains.

Dans son livre de 1999 et dans l'article paru sous le même titre dans *The Atlantic Monthly* (1999b), Francis Fukuyama met la notion de « capital social » au centre de son analyse de la reconstruction, à l'âge post-industriel, de la société américaine. Dès les premières pages du livre, il introduit la notion de « capital social » en l'identifiant à la coopération, à la confiance et à la solidarité au sein des communautés de base, autant de valeurs qui servent de ciment à la construction d'une société libre, pluraliste et tolérante, comme le sont, selon Fukuyama, les États-Unis. L'essayiste écrit : « *It is to get around the problem of cultural relativism that this book concentrates not on cultural norms writ large, but on a certain subset of norms that constitute social capital. Social capital can be defined simply as a set of informal values or norms shared among members of a group that permits cooperation among them. If members of the group come to expect that others will behave reliably and honestly, then they will come to trust one another. Trust is like a lubricant that makes the running of any group or organization more efficient* » (1999a : 16).

La société décrite par Fukuyama est une société sans conflit, sans intérêts contradictoires, sans lutte de pouvoir, sans hiérarchie entre les classes, sans exploitation, une société, somme toute, dans laquelle l'égalité et la confiance entre les citoyens agissent à la manière d'un lubrifiant.

La définition que Fukuyama donne du « capital social » est empruntée au sociologue James S. Coleman et au politologue Robert D. Putnam ; aucune référence n'est cependant faite, on ne s'en étonnera pas, à la manière dont Pierre Bourdieu a défini le « capital social ». « *In the 1980s, the term social capital was brought, rappelle Fukuyama, into wider use by sociologist James Coleman and the political scientist Robert Putnam, the latter of whom has stimulated an intense debate over the role of social capital and civil society in Italy and in the United States* » (1999a : 19). Fukuyama étire la métaphore de « capital social » à son extrême, en transformant la solidarité et la confiance (trust) en de véritables valeurs marchandes mesurables en « dollars ». Il écrit : « *Social scientists have recently begun to refer to a society's stock of shared values as social capital. Like physical capital (land, buildings, machines) and human capital (the skills and knowledge we carry around in our heads), social capital produces wealth and is therefore of economic value to a national economy. It is the prerequisite for all forms of group endeavour that take place in a modern society, from running a corner grocery store, to lobbying Congress, to raising children. Individuals amplify their own power and abilities by following cooperative rules that constrain their freedom of choice, allow them to communicate with others, and coordinate their actions. Social virtues like honesty, reciprocity, and keeping commitments are not choiceworthy just as ethical values; they also have a tangible dollar value and help the groups who practice them achieve shared values* » (1999a : 14).

Il s'en est fallu de peu, me semble-t-il, pour que Fukuyama ne propose d'inscrire le « capital social » au parquet de la bourse. En réalité, les vrais dividendes que rapporte le « capital social » se trouvent, selon Fukuyama, dans le fait que ce capital permet de construire une société civile forte : « *Social capital has benefits that go well beyond the economic sphere. It is critical for the creation of a healthy civil society, that is, the realm of groups and associations that fall between the family and the state* » (1999a : 18).

Voyons d'un peu plus près ce que Fukuyama écrit au sujet de cette période troublée, de la « Great Disruption », qu'il situe entre les décennies 1960 et 1990, période durant laquelle le « capital social » des Américains aurait connu, selon lui, une chute vertigineuse de valeur : augmentation des crimes dans les « inner-city areas » des grandes villes ; affaiblissement des liens communautaires ; baisse des taux de mariage et de fécondité ; croissance de l'individualisme ; perte de confiance des citoyens envers les institutions publiques ; activisme des mouvements féministes ; promotion des droits des homosexuels et des lesbiennes. Rien de tout cela ne semble faire peur à Fukuyama qui se dit convaincu qu'il s'agit là d'une simple crise de transition, comme il y en a eu d'autres dans l'histoire de l'humanité. Fukuyama est même convaincu que les choses se replaceront d'elles-mêmes puisqu'il est dans la nature, écrit-il, des êtres humains de coopérer entre eux, de créer de l'ordre plutôt que du désordre, de vivre dans l'harmonie, et pour le dire en un mot, de produire du « capital social » fait de confiance mutuelle, de solidarité et d'entraide.

Les êtres humains « *are by nature, écrit Fukuyama, social creatures, whose most basic drives and instincts lead them to create moral rules that bind them together into communities* » (1999b : 56). On nage en plein optimisme, à mille lieues de la pensée d'un Thomas Hobbes ou d'un Karl Marx, loin des notions de pouvoir, de conflit et d'intérêt de classe que ces penseurs critiques ont mis au cœur de leur philosophie sociale et politique. On trouve aussi chez Fukuyama des relents nostalgiques de la « Gemeinschaft », de cette société intégrée des temps anciens, de cette époque où prévalaient l'harmonie entre les personnes, le partage des mêmes valeurs morales, et de puissants réseaux d'entraide.

Fukuyama reconnaît que les États-Unis ont connu, à partir de 1965 environ, une augmentation de la criminalité, une transformation des modes de vie familiale et un effritement généralisé du sentiment de confiance (trust). Il écarte d'abord l'idée que tout cela ait pu être causé par l'inégalité et la pauvreté : « *Poor people in the United States have higher absolute standards of living than many Americans of past generations, and more per capita wealth than many people in contemporary Third World countries with more-intact family structure. (...) Income inequality has continued to increase in the United States in the 1990s, while crime rates have fallen* » (1999b : 62).

Fukuyama s'en prend à la gauche américaine qui s'est trompé, insiste-t-il, en essayant de contrer le crime, la déstructuration des familles et la pauvreté, par le biais de programmes gouvernementaux de bien-être social et de protection du revenu. « *The welfare state is the cause of and not the cure for family breakdown* » (1999b : 62), écrit Fukuyama qui endosse pleinement la suppression, faite en 1996, par le gouvernement démocrate de Bill Clinton, des programmes d'aide aux mères célibataires et à certaines catégories de pauvres. Le diagnostic de Fukuyama est clair : l'inégalité économique n'est pas à l'origine de la crise de « capital social » de la société américaine ; les programmes gouvernementaux aggravent les problèmes au lieu de les solutionner.⁸⁹ Il s'appuie sur les arguments néo-libéraux des économistes Gary

⁸⁹ Les lecteurs pourront consulter l'excellente étude de Laurence Lynn (1993) au sujet de la « welfare reform » du gouvernement Clinton, plus particulièrement en ce qui concerne l'abolition du programme d'Aid to Families with Dependent Children (AFDC). L'article de Robert Kuttner (1992) pourra aussi être lu si on veut mieux comprendre la politique du Parti démocrate qui s'est donné pour projet de lutter contre

Becker (1991) et Charles Murray (1984) pour défendre l'idée que l'assistance sociale n'encourage pas les bénéficiaires à travailler, à se débrouiller et à trouver des solutions à leurs problèmes. Quant à la criminalité, il croit qu'on ne peut la contrer qu'en recourant à des « *stiffer penalties, more jails and in some cases more police officers on the streets* » (1999b : 65), ces méthodes ayant contribué, écrit-il, à faire baisser les crimes au cours des années 1990.

Fukuyama s'interroge ensuite, du point de vue de la reconstitution de l'ordre social, sur les facteurs culturels qui doivent être présents, selon lui, pour qu'une société puisse produire un fort « capital social ». L'essayiste reprend, dans ce contexte, ce que Robert Putnam disait du Sud de l'Italie, à savoir qu'il s'agit d'une région : « *lacking in social capital and generalized trust, even though strong social norms exist. (...) Southern Italy has been the source of the extensive corruption plaguing the country's political system, as well as one of the poorest parts of Western Europe. (...) The norms that produce social capital, by contrast, must substantively include virtues like truth telling, the meeting of obligations, and reciprocity. Not surprisingly, these norms overlap to a significant degree with Puritan values that Max Weber found critical to the development of Western capitalism* » (1999a : 16-17).

Selon Fukuyama, ni le Mezzogiorno italien ni les pays catholiques d'Amérique latine ne possèdent les vertus civiques nécessaires pour qu'il y ait solidarité et démocratie ; par contre, ces vertus se retrouvent dans les groupes sociaux dominants des États-Unis et dans les pays protestants du Nord de l'Europe.⁹⁰

Le « social capital » manque, selon Fukuyama, aux Italiens du Sud, aux Latino-Américains et aux Africains-Américains, ce qui explique leur incapacité à se donner tout autre capital, qu'il soit économique, humain ou culturel, comme le font les autres groupes d'Américains, notamment les « White Anglo-Protestants » et les Asiatiques : « *African Americans lacked the bonds of trust and social connectedness within their own communities that existed for Asian Americans and other ethnic groups, (...) explaining the relative lack of black small business development* » (1999a : 19). Fukuyama se risque même à classer les sociétés du monde, dans un comparatisme des plus primaires, du point de vue de ce qu'il appelle leur « radius of trust » : « *All societies have some stock of social capital ; the real differences among them concern what might be called the « radius of trust ». (...) In China and Latin America, families are strong and cohesive, but it is hard to trust strangers, and levels of honesty and cooperation in public life are much lower. A consequence is nepotism and pervasive public corruption. What made the Protestant Reformation important for Weber was not so much that it encouraged honesty, reciprocity, and thrift among individual*

la pauvreté en essayant d'inclure le plus de monde possible sur le marché du travail plutôt que de mettre sur pied des programmes gouvernementaux de redistribution de la richesse collective.

⁹⁰ Dans le livre *Who Are We* (2004) qu'il vient de faire paraître, le politologue Samuel Huntington (qui s'est fait connaître pour *Le Choc des civilisations*, 1997) prophétise que le prochain conflit de civilisation au lieu au cœur des États-Unis et qu'il opposera les immigrés latino-américains à la langue et aux valeurs de la majorité anglo-protestante. Les Hispaniques qui font peur à Huntington sont des citoyens qui sont incapables, selon Fukuyama, de véritable démocratie.

entrepreneurs, but that these virtues were for the first time widely practiced outside the family » (1999a : 18).⁹¹

Au sommet de sa classification, Fukuyama place les sociétés de traditions protestantes, au plus bas, les Africains-Américains, et entre les deux, les populations latines de religion catholique. La capacité à produire du « capital social » varierait, selon lui, en fonction de la position qu'occupe un groupe dans cet ordonnancement des groupes les uns par rapport aux autres : « *To work properly, liberal democracy has always been dependent on certain shared cultural values. This can be seen most clearly in the contrast between the United States and the countries of Latin America. (...) The vitality of American civil society was crucial both for the stability of the country's democratic institutions and for its vibrant economy. The imperial and Latin Catholic traditions of Spain and Portugal, in contrast, reinforced dependence on large, centralized institutions like the State and the Church, weakening an independent civil society* » (1999b : 58-59).

On ne s'étonnera pas, laisse entendre Fukuyama, que la criminalité se retrouve davantage dans certains groupes ethniques (entendez les Africains-Américains et les Latinos) que dans d'autres et que certains 'neighborhoods' ethniques sont plus violents que d'autres. Le populaire essayiste ne sent nullement le besoin de proposer une analyse plus approfondie relativement aux autres sources de l'inégalité économique entre les groupes ethniques et de la distribution inégale des taux de criminalité.

L'optimisme de Fukuyama est conforté par le fait que la Great Disruption serait sur le point de céder sa place à une restructuration morale de nos sociétés. Fukuyama en tient pour preuves les faits suivants : « *Levels of crime are down a good 15 percent from their peaks in the early 1990s. Divorce rates peaked in the early 1980s, and births to single mothers appear to have stopped increasing. Welfare rolls have diminished almost as dramatically as crime rates, in response both to the 1996 welfare-reform measures and to the opportunities provided by a nearly full-employment economy in the 1990s. Levels of trust in both institutions and individuals have also recovered significantly since the early 1990s* » (1999b : 80).

Le « capital social » tel que le pense l'idéologue Fukuyama s'enracine, d'une part, dans une interprétation qui me paraît biaisée de l'explication proposée par Adam Smith, dans *The Wealth of Nations*, relativement à la naissance du capitalisme en Grande-Bretagne et reprend, d'autre part, l'hypothèse de Max Weber au sujet de l'origine protestante du capitalisme, une hypothèse que Francis Fukuyama a explicitement mise au cœur de sa réflexion sur le succès économique des sociétés occidentales de tradition protestante. On trouve chez Fukuyama une philosophie utilitariste à la Stuart Mill, une pensée politique empruntée à la tradition libérale qui s'est développée dans le contexte de l'économie du marché, un pragmatisme typiquement américain qui affirme qu'il faut moins d'État pour que la société civile puisse grandir et enfin, un comparativisme culturel qui fait du protestantisme la religion démocratique par excellence.

⁹¹ Nous rappelons que Max Weber a établi des liens entre l'éthique du protestantisme et le capitalisme à travers l'idée que la réussite économique constituait une visualisation, dans l'espace public de la cité, du salut personnel.

Pourquoi Fukuyama n'a-t-il rien compris à Alexis de Tocqueville

Francis Fukuyama crédite Alexis de Tocqueville (1805-1859) d'avoir été l'inventeur de la notion de « capital social » même si cet auteur n'a jamais utilisé le mot. L'aristocrate français Alexis de Tocqueville a de fait été frappé par la force de l'associationnisme dans la société civile américaine lorsqu'il visita les États-Unis en 1831-1832, voyage à partir duquel il écrivit *Démocratie en Amérique* (Tome 1 : 1835 ; Tome 2 : 1840). Tocqueville insiste, dans son ouvrage, sur les différences entre une France divisée en classes sociales hermétiques, paralysée par le centralisme parisien et entravée par une bureaucratie tatillonne, et les États-Unis avec leur formidable mobilité sociale, la « self-reliance » des citoyens, la vigueur des associations volontaires dans tous les domaines, et la présence d'un riche « capital social », pour reprendre l'expression à laquelle recourt Fukuyama pour traduire ce qu'a écrit Tocqueville. Ce dernier parle ainsi de la « nation of joiners » que sont les États-Unis : « Les Américains s'associent pour donner des fêtes, fonder des séminaires, bâtir des auberges, élever des églises, envoyer des missionnaires aux antipodes ; ils créent de cette manière des hôpitaux, des prisons, des écoles. S'agit-il enfin de mettre en lumière une vérité ou de développer un sentiment par l'appui d'un grand exemple, ils s'associent. Partout où, à la tête d'une entreprise nouvelle, vous voyez en France le gouvernement et en Angleterre un grand seigneur, comptez que vous apercevez aux États-Unis une association » (1981 (Tome 2) : 137).

Tocqueville n'oublie pas de rappeler le prix que les citoyens de cette 'nation of joiners' ont dû payer pour sortir de la société de l'Ancien Régime européen a été très élevé : contrôle des conduites individuelles par les communautés de base ; domination des congrégations religieuses et des églises dans la vie quotidienne ; hégémonie des valeurs morales sur les principes séculiers ; tendance des communautés à se regrouper sur des bases ethniques, linguistiques et religieuses (avec leurs églises, écoles, marchés, clubs sociaux). Tocqueville résume tous ces traits dans une formule choc disant que les États-Unis se caractérisent par « *un amour plus ardent et plus durable pour l'égalité que pour la liberté* ». Dans la réalité, Tocqueville s'empresse de le noter, les Américains ne sont pas plus altruistes que le sont les Français, les Allemands ou les Espagnols ; ils sont tout simplement plus pragmatiques, plus utilitaristes et plus rationnels. Le souci de l'autre, l'entraide communautaire, l'engagement dans des organisations volontaires, tout cela n'est pour les Américains, insiste Tocqueville, qu'une affaire de « self-interest », un placement à terme, une espèce d'assurance collective dont les primes sont payées en des pratiques qui renforcent la solidarité tout en limitant la liberté. Tocqueville écrit : « *Aux États-Unis, on ne dit presque point que la vertu est belle. On soutient qu'elle est utile, et on le prouve tous les jours. Les moralistes américains ne prétendent pas qu'il faille se sacrifier à ses semblables parce qu'il est grand de le faire ; mais ils disent hardiment que de pareils sacrifices sont aussi nécessaires à celui qui se les impose qu'à celui qui en profite* » (1981 (Tome 2) : 154).

Si Tocqueville a bien reconnu la valeur utilitariste des vertus civiques, notamment le « solidarisme », qui sont à la base de la démocratie américaine, ce n'est pas tout, ni peut-être le plus important, de ce qu'il a écrit au sujet de la société américaine du premier tiers du XIX^e siècle. Tocqueville s'inquiète en effet beaucoup du statut que la société américaine fait

à la référence religieuse qui lui apparaît omniprésente, inscrite partout, sur les bâtiments publics et sur les pièces de monnaie, et exprimée en slogans comme le « In God we trust » du Préambule de la Constitution des États-Unis et le « God bless America », sans cesse repris dans le « God's country ». Tocqueville voit dans l'omniprésence de ces références religieuses une menace pour la démocratie dans la mesure où la religion risque d'empêcher, note-t-il, l'émergence d'une véritable société séculière et laïque ; quant à la multiplication des congrégations piétistes issues du protestantisme, elles expriment la tendance fondamentale d'une société qui tend à imposer aux citoyens un moralisme strict et un contrôle des comportements individuels.

Outre la prégnance de la religion dans la vie de la nation américaine, Tocqueville a reconnu dans les rapports profondément inégalitaires entre les Blancs et les Africains-Américains une autre source de danger pour l'avenir de la démocratie américaine. « *Le plus redoutable, écrit-il, de tous les maux qui menacent l'avenir des États-Unis naît de la présence des noirs sur leur sol. Lorsqu'on cherche la cause des embarras présents et futurs de l'Union, on arrive presque toujours à ce premier fait, de quelque point qu'on parte* » (1981 (Tome 1) : 454). Le voyage de Tocqueville s'est fait, il est vrai, avant la Guerre de Sécession mais le Sud est resté marqué jusqu'à aujourd'hui, les travaux des sociologues ne cessent de le rappeler, par les rapports esclavagistes et la culture des plantations qui a dominé l'histoire de ce pays pendant près de deux siècles. Quant aux Indiens, Tocqueville écrit, la mort dans l'âme, qu'ils « *mourront dans l'isolement comme ils ont vécu* » (1981 (Tome 1) : 454). Ces deux groupes d'hommes ont été mis hors jeu par la société américaine qu'a rencontrée Tocqueville en 1831-32 : les Noirs et les Indiens étaient des Américains puisqu'ils vivaient sur le territoire des États-Unis, note-t-il, mais ils ne faisaient pas partie de la démocratie.⁹²

Le troisième danger qui menace les États-Unis vient, selon Tocqueville, de la puissance des dynasties industrielles familiales qui avaient déjà commencé, au premier tiers du XIX^e siècle, à dominer l'économie américaine et à contrôler la vie politique. Il écrit : « *À mesure que la masse de la nation tourne à la démocratie, la classe particulière qui s'occupe d'industrie devient plus aristocratique. Les hommes se montrent de plus en plus semblables dans l'une et de plus en plus différents dans l'autre, et l'inégalité augmente dans la petite société en proportion qu'elle décroît dans la grande. (...) Mais cette aristocratie-là ne ressemble point à celles qui l'ont précédée. On remarquera d'abord que, ne s'appliquant qu'à l'industrie et à quelques-unes des professions industrielles seulement, elle est une exception, un monstre, dans l'ensemble de l'état social* » (1981 (Tome 2) ; 201).

L'aristocratie industrielle des États-Unis se différencie, signale Tocqueville, de l'aristocratie terrienne européenne dans la mesure où « *il n'y a pas de lien véritable entre le pauvre et le riche* » (1981 (Tome 2) : 201), provoquant des rapports de classe qui s'organisent aux États-Unis selon une logique autre que celle qui prévaut dans les pays européens. L'aristocrate français avait déjà entrevu le rôle majeur que les grandes familles industrielles allaient jouer

⁹² Dans *Back to Segregation*, Orfield et Eaton écrivent : « *The most recent statistics reveal that America's schools are now in their twelfth year of a continuing process of racial resegregation. (...) Segregation is so deeply sewn into America's social fabric that the media rarely see it. And policy-makers, social thinkers, pundits and 'education reformers' steer around the gross fact of segregation as if it were heaven-ordained, without insidious cause or acceptable cure* » (2003 : 6)

dans la vie politique américaine ; il avait aussi pressenti que les richesses des barons de l'industrie seraient davantage distribuées sous la forme d'œuvres charitables, ce qui est devenu la philanthropie, qu'à travers les impôts payés à l'État.⁹³

Il est surprenant que Francis Fukuyama, qui semble pourtant avoir lu Alexis de Tocqueville, ait négligé de mentionner les trois dangers qui menacent, selon l'aristocrate français, la société civile américaine. Fukuyama s'est contenté d'écrire, en faisant écho à Tocqueville : « *American democracy and its system of limited government worked only because Americans were so adept at forming associations for both civil and political purposes. This ability to, in effect, self-organize not only meant that the government did not have to impose order in a hierarchical, top-down manner; civil association was also a 'school of self-government' that taught people cooperative habits they would carry over with them to public life. Tocqueville would, one suspects, agree with the proposition that without social capital, there could be no civil society, and that without, civil society, there could be no successful democracy* » (1999a : 20).

Tocqueville serait sans doute d'accord « *with the proposition that without social capital, there could be no civil society* » mais à la condition de ne pas oublier d'affirmer, en même temps, que la société civile américaine exclut d'emblée certains groupes, notamment les Africains-Américains et les Amérindiens, que la démocratie américaine tend fondamentalement à s'exprimer dans une langue religieuse et moralisante, et qu'elle est structurellement divisée par une distribution inégalitaire des richesses, la suprématie des « dynasties familiales industrielles » illustrant, chez Tocqueville, l'inégalité. Fukuyama n'a pas écrit un seul mot, dans son ouvrage de 1999, au sujet de ces trois grands dangers qui menacent, selon Tocqueville, la société américaine ; une lecture aussi biaisée de Tocqueville s'explique par le fait qu'il n'y a pas place dans la pensée politique américaine dominante pour l'analyse des phénomènes de hiérarchisation sociale, d'inégalité et d'exclusion. À la fin de son ouvrage, Alexis de Tocqueville s'est demandé quelle forme pourrait bien prendre le despotisme s'il venait à s'imposer aux États-Unis ; il répond à son interrogation en imaginant, d'une manière quelque peu ironique, une forme hybride dans laquelle triomphe l'égalitarisme compulsif de tous les citoyens dans la tranquille soumission à un doux pouvoir : « *Je vois une foule innombrable d'hommes semblables et égaux qui tournent sans repos sur eux-mêmes pour se procurer de petits et vulgaires plaisirs, dont ils emplissent leur âme. (...) Au-dessus de ceux-là s'élève un pouvoir immense et tutélaire, qui se charge seul d'assurer leur jouissance et de veiller sur leur sort. Il est absolu, détaillé, régulier, prévoyant et doux* » (1981 (Tome 2) : 385).

La pensée de Fukuyama au sujet de la démocratie et du 'capital social' aurait, sans doute, gagné en profondeur si l'essayiste américain s'était interrogé sur les conséquences de cette dictature des « *petits et vulgaires plaisirs* », et sur les conséquences pour la vie civile de ce « *pouvoir immense et tutélaire* » qui se charge d'assurer la jouissance des citoyens à travers

⁹³ Dans un ouvrage récent sur la philanthropie des industriels américains, l'ethnologue français Marc Abélès écrit au sujet des industriels de la Silicon Valley : « *De tous jeunes millionnaires créent des fondations, financent l'action sociale et s'adonnent au bénévolat* » (2002). Abélès emprunte à Marcel Mauss pour décrire l'économie américaine du don et il remonte jusqu'à Tocqueville dans son analyse de la genèse de l'éthos de la charité au pays de la libre entreprise.

leur soumission. On ne peut sans doute pas faire grief à Fukuyama d'avoir écrit que : « *Tocqueville would, one suspects, agree with the proposition that without social capital, there could be no civil society, and that without civil society, there could be no successful democracy* » (1999 : 20). On peut cependant lui reprocher d'avoir radicalement défiguré la pensée de Tocqueville en amputant celle-ci de la réflexion critique de l'auteur au sujet des trois dangers fondamentaux, identifiés par Tocqueville, qui sont sources potentielles de destruction qui menacent la société civile et la démocratie en Amérique. Tocqueville dresse le portrait, il est vrai, de la place de la solidarité dans la 'nation of joiners' que sont les États-Unis ; Tocqueville ajoute, et Fukuyama ne semble pas l'avoir compris, que le seul 'capital social' ne peut pas à lui seul faire naître une société civile vigoureuse et une démocratie égalitaire pour tous. Fukuyama se garde bien de nous dire si les États-Unis ont réussi, au cours des derniers 150 ans, à corriger les trois sources d'inégalité que Tocqueville a identifiées comme étant les menaces les plus fortes au maintien de la démocratie en Amérique.

Pourquoi les promoteurs américains du 'capital social' ont-ils ignoré la théorie sociale de Pierre Bourdieu ?

James S. Coleman, Robert Putnam et Francis Fukuyama comptent, me semble-t-il, parmi les principaux spécialistes américains des sciences sociales qui n'aient jamais fait aucune référence à la contribution essentielle de Pierre Bourdieu à la notion de « capital social ». Par contre, un bon nombre de sociologues, de politologues et d'épidémiologistes des États-Unis se réfèrent explicitement à Pierre Bourdieu que certains considèrent même comme le véritable inventeur de la notion de 'capital social'. La majorité des utilisateurs américains de cette notion se limitent malheureusement à ne citer, à répétition, qu'une note provisoire de Bourdieu, parue dans une traduction anglaise en 1986.⁹⁴ Je crois utile de citer *in extenso* la définition que Bourdieu donne, dans cette note même, du capital social : « *Le capital social est l'ensemble des ressources actuelles ou potentielles qui sont liées à la possession d'un réseau durable de relations plus ou moins institutionnalisées d'interconnaissance et d'interreconnaissance; ou, en d'autres termes, à l'appartenance à un groupe, comme ensemble d'agents qui ne sont pas seulement dotés de propriétés communes (susceptibles d'être perçues par l'observateur, par les autres et par eux-mêmes) mais sont aussi unis par des liaisons permanentes et utiles. (...) Le volume du capital social que possède un agent particulier dépend donc de l'étendue du réseau des liaisons qu'il peut effectivement mobiliser et du volume du capital (économique, culturel ou symbolique) possédée en propre par chacun de ceux auxquels il est lié* » (Bourdieu 1986 : 119-120)

Il est regrettable que les auteurs américains se soient limités, dans leur majorité, à lire Bourdieu qu'à travers des notes provisoires et qu'ils soient rarement retournés à ses ouvrages

⁹⁴ Ce texte de Bourdieu intitulé en français « Le capital social. Notes provisoires » et traduit sous le titre : « The forms of capital » est d'abord paru, à la fin des années 1970, dans *Les Actes de la recherche en sciences sociales*, près de dix ans avant que l'éditeur J.G. Richardson ne le fasse traduire pour l'inclure dans un reader en sociologie de l'éducation publié en 1986 aux États-Unis. Le capital social est défini dans Richardson comme : « *the sum of resources, actual or virtual, that accrue to an individual or group by virtue of possessing a durable network of more or less institutionalized relationships of mutual acquaintance and recognition* » (1986 : 119).

fondamentaux pour réinsérer sa définition du 'capital social' dans l'ensemble de sa pensée sur la société.

Je rappelle ici, sans entrer dans les détails, que la théorie du social est organisée, chez Pierre Bourdieu, autour de quatre concepts centraux, ceux de 'conditions objectives', d' 'habitus', de 'champs' et de 'pratiques', concepts qui interagissent constamment entre eux dans le fonctionnement de la vie sociale. Ces quatre concepts qui sont essentiels à la compréhension de la place qu'occupe le capital social dans la pensée de Bourdieu peuvent être succinctement décrits de la manière suivante : (a) *les conditions objectives* renvoient aux positions concrètes qu'occupent les personnes sur la scène sociale, positions qui varient en fonction du volume de capital économique, culturel, social et politique, détenu par ces personnes en tant que membres d'un groupe social particulier ; b) *les habitus* ne sont rien d'autre que l'incorporation des positions qu'une personne occupe dans l'espace social, positions généralement transmises au sein de généalogies familiales et s'exprimant sous la forme de dispositions à agir (schèmes de perception, de pensée et d'action) congruentes avec la position sociale d'une personne ; c) *les champs* sont constitués comme des espaces structurés (champ littéraire, champ scientifique, champ économique, champ politique, champ bureaucratique, etc) au sein desquels entrent en relations, le plus souvent de manière conflictuelle, les différents acteurs sociaux qui défendent, à partir des positions qu'ils occupent, les conditions objectives productrices de l'ordre social et économique ; d) *les pratiques* renvoient aux conduites et aux stratégies à travers lesquelles des personnes et des groupes collaborent et luttent pour maintenir, ou pour améliorer, leur position dans les différents champs de la vie sociale.

Au sujet de l'habitus qui est une notion centrale dans la mesure où elle permet d'articuler l'univers social collectif à l'individuel et au personnel, Bourdieu a précisé que « *c'est l'habitus qui, en tant que structure structurée et structurante, engage dans les pratiques et les pensées des schèmes pratiques de construction issus de l'incorporation de structures sociales elles-mêmes issues du travail historique des générations successives* » (1994 : 170). L'habitus transforme le corps en un véritable opérateur analogique qui établit constamment des transferts, des déplacements et des équivalences entre le capital économique, le capital culturel et le capital social d'une personne : les goûts, le style d'habillement, les loisirs, et toutes les conduites sont le produit de ces dispositifs d'actions que sont les habitus, lesquels classent les personnes selon les groupes sociaux auxquels elles appartiennent. Dans chacun des différents champs (scolaire, artistique, sportif, économique, politique, etc), ce sont des acteurs sociaux occupant des positions sociales différentes et s'exprimant dans leurs habitus propres qui entrent en contact, à travers alliances et conflits. Bourdieu écrit : « *On a ainsi affaire, à chaque moment de chaque société, à un ensemble de positions sociales qui est uni par une relation d'homologie à un ensemble d'activités (la pratique du golf ou du piano) ou de biens (une résidence secondaire ou un tableau de maître), eux-mêmes caractérisés relationnellement* » (1994 : 19).

Le « capital social » n'est jamais envisagé, chez Bourdieu, autrement qu'à travers les relations qu'il entretient, d'une manière indissociable, avec le capital économique et avec le capital culturel. « *Les détenteurs d'un fort volume de capital global comme les patrons, les membres des professions libérales et les professeurs d'université s'opposent globalement,*

écrit Bourdieu, *aux plus démunis de capital économique et de capital culturel, comme les ouvriers sans qualification* » (1994 : 22). Dans la *Distinction* (1979), Bourdieu avait déjà démontré, d'une manière convaincante, deux choses essentielles, à savoir que : (i) rien ne classe plus une personne que ses habitus (goûts, etc) et que ; (ii) les habitus expriment la position qu'occupe une personne dans l'espace social. Bourdieu écrit à ce sujet : « *L'espace des positions sociales se retraduit dans un espace de prises de position par l'intermédiaire de l'espace des dispositions ou des habitus (...). À chaque classe de positions correspond une classe d'habitus produits par les conditionnements sociaux associés à la condition correspondante et, par l'intermédiaire de ces habitus et de leurs capacités génératives, un ensemble systématique de biens et de propriétés, unis entre eux par une affinité de style* » (1994 : 22-23).

La reproduction des positions sociales se fait, à travers l'héritage et la transmission des différents types de capital, économique, culturel et social, au sein d'une même lignée familiale. Bourdieu s'est référé aux notions de reproduction et de transmission pour développer une théorie éminemment pragmatique de la société : les manières d'être (habitus) que les personnes expriment dans les différents champs sociaux sont d'abord apprises dans un milieu social particulier, dans lequel les personnes sont nées et où elles ont grandi, avant d'être jouées dans les différents champs de la scène sociale. La notion de capital surgit, dans sa théorie, à la jonction des interrelations dialectiques entre, d'une part, les conditions objectives et les habitus et d'autre part, entre les habitus et les champs en tant qu'espace d'alliance et de confrontation des pratiques des différents agents sociaux. Le sociologue français n'a cessé de répéter que le « capital social » ne prend sens que s'il est ancré dans le capital économique et dans le capital culturel, lesquels assignent à la personne une position précise dans l'espace social. En dépit de ses hésitations à utiliser le terme de classe sociale, Bourdieu accepte l'idée qu'il puisse exister une certaine équivalence entre les « positions sociales » dont il parle et ce que les sociologues critiques nomment les « classes sociales ». Il écrit : « *Les classes théoriques que je construis, écrit-il, sont, plus que tout autre découpage théorique, plus par exemple que les découpages selon le sexe, l'ethnie, etc, prédisposés à devenir des classes au sens marxiste du terme* » (1994 : 26). Les positions sociales qu'il construit, et qu'il croit légitime d'appeler « classes sociales », sont définies, chez lui, par le volume de capital économique et culturel possédé par les individus occupant ces positions, et de manière dérivée, par le volume de leur capital social.

Bourdieu rappelle à répétition qu'il existe des différences importantes entre les positions sociales (d'autres disent les 'classes sociales') occupées par les individus, que ces positions sociales sont transmises d'une génération à la suivante, à travers la socialisation, par les familles, et qu'elles sont relativement stables comme l'indiquent, entre autres, l'accès différentiel aux écoles et aux professions, et la faible mobilité dans l'échelle sociale. Bourdieu s'en prend particulièrement aux analystes de la société qui se refusent à reconnaître, comme c'est le cas chez un certain nombre d'utilisateurs américains de la notion de capital social, l'existence d'inégalités structurelles entre les différentes catégories de citoyens. Bourdieu écrit : « *Tout mon travail montre que dans un pays dont on disait qu'il s'homogénéisait, qu'ils se démocratisait, etc., la différence est partout. Et aux États-Unis aujourd'hui, il ne se passe pas de jour sans qu'une nouvelle recherche apparaisse qui montre la diversité là où l'on voulait voir l'homogénéité, le conflit là où l'on voulait voir le*

consensus, la reproduction et la conservation là où l'on voulait voir la mobilité. Donc la différence existe et persiste » (1994 : 27-28).

La place que la notion de « capital social » occupe dans la pensée de Bourdieu n'a absolument rien à voir avec les idées du sociologue Coleman et du politologue Putnam et encore moins avec la vision idéologique d'un Fukuyama. Je m'étonne que des épidémiologistes sociaux de la qualité de Kawachi et de Berkman n'aient pas vu, eux non plus, que Bourdieu se situe dans un univers conceptuel totalement différent de la théorie sociale qui est à la base de la compréhension américaine de la notion de « capital social ». Une véritable tache aveugle empêche la pensée sociologique américaine de reconnaître, sans doute à cause du mythe de l'égalité de tous, l'existence d'une formidable hiérarchisation sociale, d'une puissante reproduction, d'une génération à l'autre, des positions sociales des individus et d'une faible mobilité dans l'échelle sociale. La société américaine continue à être posée d'emblée comme une société égalitaire malgré toutes les évidences qui disent le contraire : c'est ce mythe qui me semble être en voie de s'immiscer dans l'épidémiologie sociale nord-américaine à travers l'idée de « capital social ».

Comment la notion de « capital social » est entrée dans le champ de l'épidémiologie sociale

Vers la fin des années 1990, la notion de « capital social » a commencé à être intégrée, notamment aux États-Unis, dans les travaux d'épidémiologie sociale, à partir d'une réflexion sur la place des variables sociales (cohésion, solidarité, réseau social, confiance mutuelle...) dans la genèse des problèmes de santé. Les épidémiologistes n'ont pas tous, c'est sûr, donné le même sens à la notion de 'capital social' ; ils ne l'ont pas non plus mesuré à partir des mêmes indicateurs, lesquels furent tantôt rapportés à des individus tantôt à des groupes. L'adoption du concept de 'capital social' par les épidémiologistes s'est faite sur l'arrière-fond des résultats des recherches épidémiologiques récentes qui ont permis d'établir, hors de tout doute, au moins trois constats d'importance majeure quant au rôle que jouent les différentes catégories de déterminants, notamment les déterminants économiques et sociaux, dans la production des problèmes de santé des populations. On ne peut comprendre le passage du concept de 'capital social' des sciences sociales à l'épidémiologie sociale et les transformations qu'a connues le concept que si on prend en compte les débats qui agitent l'épidémiologie sociale contemporaine, notamment pour ce qui touche aux trois grands constats suivants :

Premier constat : Sur la base d'un examen comparatif de données économiques, sociales et médicales relatives aux États-Unis, à l'Angleterre, au Japon et aux pays d'Europe de l'Est, Richard G. Wilkinson a démontré, dans *Unhealthy Societies. The Afflictions of Inequality* (1996), que les sociétés davantage égalitaires présentent une plus grande cohésion sociale, qu'elles manifestent une vie communautaire plus forte et qu'elles souffrent moins des effets corrosifs de l'inégalité. Ses analyses comparatives de données essentiellement issues de pays occidentaux lui ont permis de conclure que la cohésion sociale est associée à une plus grande égalité, qu'elle est cruciale à la qualité de la vie d'un plus grand nombre de citoyens et qu'elle leur assure une meilleure protection. Le contraste existant entre l'extraordinaire succès économique de certains pays et leur échec relatif sur le plan de la santé des populations s'expliquerait, selon Wilkinson, par la distribution inéquitable que ces pays font

de la richesse collective. Les sociétés les plus riches ne sont pas en effet nécessairement celles dans lesquelles se retrouve le meilleur profil général de santé ; ce sont plutôt celles qui présentent, selon Wilkinson, les plus petits écarts de revenu entre les riches et les pauvres, en un mot les sociétés où l'on trouve une plus grande égalité dans les revenus, qui présentent le plus haut niveau global de santé. Comment expliquer que de plus faibles écarts entre les revenus au sein d'une population puissent contribuer à allonger, par exemple, l'espérance de vie moyenne d'un plus grand nombre d'individus vivant dans une société plus égalitaire ?

Dans ses études comparatives, Richard Wilkinson a surtout comparé des pays occidentaux qu'il a envisagés dans leur totalité. D'autres travaux ont démontré qu'il existe aussi une relation très forte, au sein d'un même pays, entre l'inégalité des revenus et les différents indicateurs de santé : les comparaisons des niveaux de santé entre différents états des États-Unis (Kennedy, Kawachi et Prothrow-Stith 1996) et entre les grandes villes américaines (Lynch et al. (1998) vont dans le même sens que les travaux de Wilkinson. Pour ce dernier, l'inégalité des revenus et la cohésion sociale sont réciproquement reliées sans qu'il soit possible d'affirmer, dit-il, s'il y a antériorité de l'une ou de l'autre. Les études plus récentes n'ont pas pu démontrer, de manière définitive, dans quel sens s'établissent les relations entre l'inégalité dans les revenus, le degré de cohésion sociale, le « capital social » et le niveau de santé. Ross et al. (2000) n'ont même pas pu trouver, dans leurs comparaisons entre les provinces du Canada et les zones métropolitaines canadiennes, de corrélations statistiquement significatives entre l'inégalité de revenu et la mortalité. Les auteurs ont proposé diverses explications qui sont toutes plus ou moins satisfaisantes : les régions du Canada seraient globalement plus égalitaires que les États-Unis ; il n'existerait pas une relation linéaire entre inégalité et mortalité ; la relation entre revenu et santé dépendrait surtout des caractéristiques sociales et politiques des milieux comparés. Les débats restent ouverts sur cette question.

Au niveau des comparaisons entre les individus, la plupart des études ont établi, hors de tout doute, une forte corrélation entre le revenu d'une personne et son niveau de santé. Les personnes les plus démunies économiquement, celles qui sont moins scolarisées, celles qui se situent au bas de l'échelle sociale ou qui ne bénéficient pas d'une vie sociale satisfaisante sont en effet plus souvent malades et sont aux prises avec davantage de problèmes sociaux que les personnes qui bénéficient de meilleures conditions économiques et sociales. Les chercheurs sont aujourd'hui unanimes à affirmer que l'environnement économique et le milieu social dans lequel évoluent les personnes, les familles et les collectivités constituent un puissant déterminant, sans être le seul, de l'état de santé et de bien-être des individus et des populations.

Deuxième constat : Dans le populaire ouvrage : *Why are some healthy and others not ?*⁹⁵ paru en 1994, la thèse principale défendue par les chercheurs de l'Institut canadien pour la recherche avancée (ICRA) emprunte largement aux travaux de l'équipe de l'épidémiologiste

⁹⁵ L'ouvrage initialement paru (1994) en anglais (sous la R. G. Evans, M. L. Barer et T. R. Marmor) a été publié, deux ans plus tard, en français sous le titre : « *Être ou ne pas être en santé. Biologie et déterminants sociaux de la maladie* ».

anglais Michael Marmot (1978) et au Rapport de Sir Douglas Black (1980).⁹⁶ Cette thèse peut être ramenée, me semble-t-il, à trois points principaux : a) ce sont les gradients au sein de l'organisation du travail et plus globalement la position sociale d'un individu qui constituent les meilleurs prédicteurs de son niveau de santé ; b) l'impact différentiel des gradients se manifeste principalement sur les taux de mortalité à différents âges et sur l'ensemble agrégé des pathologies ; c) des facteurs psychologiques (ex : le sentiment d'impuissance chez les personnes de bas statut), biologiques (ex : les réponses psycho-neuro-immunologiques individuelles), sociaux (ex : la faible mobilité dans l'échelle sociale) et culturels (ex : la transmission familiale des statuts sociaux) semblent agir, en synergie, pour médiatiser en quelque sorte les interactions qui s'établissent entre le rang d'une personne dans l'échelle social (et du travail) et son niveau de santé.⁹⁷

S'appuyant sur les résultats du « Whitehall I study » publiés à partir de 1978 par l'équipe de Michael Marmot, les auteurs du Rapport Black ont généralisé à l'ensemble des milieux de travail britanniques ce que les épidémiologistes avaient découvert dans le cas des « white-collar British civil servants », à savoir que « *with each tiny descent in civil service rank, from senior executive officer down to executive officer, comes more angina, more diabetes and more rough cough with phlegm* ». Les écarts, parfois minimes, entre les positions occupées dans l'organisation du travail sont statistiquement associés aux niveaux de santé des personnes, plus que l'appartenance de ces personnes à une classe sociale (sauf dans les cas où le niveau d'emploi recouvre la classe) et plus aussi que leurs comportements individuels (tabac, alcool, manque d'exercice physique). Sir Douglas Black, ancien président du Royal College of Physicians, et ses collègues de la Commission d'enquête sur la santé ont étendu les conclusions de l'équipe de M. Marmot en affirmant qu'il existe, en Angleterre et dans le pays de Galles, une très forte corrélation statistique entre la santé et la position qu'occupe un individu dans la hiérarchie sociale.

Sir Black et ses collaborateurs reconnaissent ne pas pouvoir expliquer pourquoi les personnes de haut statut social sont en meilleure santé que les membres des classes plus basses. Ce n'est certainement pas, soutiennent-ils, parce qu'elles ont un meilleur accès aux

⁹⁶ Peu après sa victoire électorale au début des années 1980, Le Parti travailliste avait mis sur pied, vers la fin des années 1970, une commission d'enquête sur la santé, connue sous le nom de Commission Black du nom de son Président. Son rapport fut publié, de manière discrète, en 1980 par le Department of Health and Social Security, le nouveau gouvernement conservateur (élu en 1980) ne tenant pas à ce que la perspective des gradients mis de l'avant par le Research Working Group de Sir Black ne soit diffusée. Ce n'est qu'en 1988 que le rapport a acquis une audience extraordinaire à la suite de sa publication par les éditions Penguin.

⁹⁷ Les chercheurs de l'ICRA se sont aussi appuyés, pour défendre leur thèse, sur d'autres données qui m'apparaissent beaucoup plus problématiques. Il s'agit : a) des recherches primatologiques qui auraient établi, disent-ils, l'existence de liens, chez les grands singes, entre la position des individus dans la hiérarchie sociale de la bande et le niveau de santé ; b) des études en psycho-neuro-immunologie qui auraient démontré, selon eux, que le sentiment d'impuissance résultant d'une position sociale basse engendre plus de problèmes de santé ; et c) des études sur le stress qui iraient dans la même direction. Dans la 7th Annual Lecture (2000) de l'Office of Health Economics, Robert Evans a développé, jusqu'à la caricature, l'analogie primatologique qu'on retrouve déjà dans certains chapitres de l'ouvrage de l'ICRA : « *As in the Civil Service, there is a status hierarchy, écrit-il, among the male baboons that is relatively transparent to the external observer. (...) Dominant and subordinates do not react the same ways to threats or other challenges ; their physiological responses to stress are different* » (2002 : 37-38).

services de santé ; ce n'est pas non plus, selon eux, la pauvreté en soi qui expliquerait les disparités, ni même les habitudes de vie, plus ou moins bonnes, des personnes individuelles au sein des différentes classes sociales. Peut-être est-il intéressant de rappeler que le gouvernement conservateur qui a succédé au Labour Party a été irrité par le rapport Black qu'il considérait n'être rien d'autre qu'un « track » idéologique produit par des défenseurs du 'welfare-state' et par des activistes qui, sous le couvert de la médecine sociale, cherchaient à briser le système des classes sociales sur lequel repose toute la société britannique. En affirmant que la « *social hierarchy is a public health problem* », les experts en santé publique s'autorisaient, ont dit les politiciens, à envahir le champ du politique.

Troisième constat : D'après Lynch et Kaplan (1997), les sociétés caractérisées par un haut degré d'inégalité dans les revenus des personnes sont aussi celles dans lesquelles on retrouve une plus faible cohésion sociale. Les chercheurs ont suggéré l'idée que l'inégalité économique (statut, pouvoir et sécurité du revenu) pouvait exercer une influence directe sur les dynamiques sociales, sur la force de la cohésion sociale, sur la vitalité des liens communautaires et sur le degré de confiance entre les personnes. La notion de « capital social » est utilisée, chez des auteurs comme Lynch et Kaplan, dans le cadre d'un modèle qui insiste sur l'existence de liens entre cohésion sociale, solidarité, qualité de vie, bon niveau de santé et plus grande égalité entre les citoyens. Lynch et Kaplan décrivent le « capital social » comme « *the stock of investments, resources and networks that produce social cohesion, trust and a willingness to engage in community activities* » (1997 : 307). Leur modèle intègre, en prolongeant les modèles de Marmot et de Wilkinson, dynamiques sociales, variables économiques et niveau de santé, soulignant clairement le fait que les milieux sociaux dans lesquels existent une forte participation communautaire et un haut niveau de confiance entre les citoyens sont davantage favorables au développement d'une bonne santé.

Kawachi, Kennedy, Lochner et Prothrow (1997) ont démontré, en utilisant un modèle voisin de celui de Lynch et Kaplan, que le « capital social » était de fait fortement corrélé, dans les États américains qu'ils ont comparés, aussi bien à l'inégalité économique qu'aux variations dans les niveaux de mortalité. Ils ont conclu que le « capital social » constituait une variable médiatrice entre l'inégalité économique et la santé, une plus grande inégalité engendrant moins de participation civique dans l'espace public et plus de « mistrust » entre les citoyens, influençant de manière négative la santé des individus. Les épidémiologistes Ichiro Kawachi et Lisa Berkman font explicitement référence à Pierre Bourdieu dans le chapitre 8 (« Social cohesion, social capital, and Health ») de *Social Epidemiology* (2000), nous donnant ainsi à penser que leur usage de la notion de 'capital social' s'apparente plus à la tradition européenne de Bourdieu qu'à celle de leur compatriote James Coleman. Ils précisent en effet qu'ils sont d'accord avec Bourdieu pour dire que « *The structure and distribution of the different types and subtypes of capital at a given moment in time represent that immanent structure of the social world, i.e. the set of constraints, inscribed in the very reality of the world, which govern its functioning in a durable way, determining the chances of success for practices* » (2000 : 177).

Dans ce même chapitre 8 de *Social Epidemiology*, Kawachi et Berkman reprennent aussi les définitions que James S. Coleman et Robert Putnam ont donné du « capital social », sans jamais évoquer l'immense gouffre théorique qui sépare la pensée des deux auteurs

américains de celle de Bourdieu. « *According to Coleman, social capital consists, écrivent les épidémiologistes de Harvard, of those features of social structures that facilitate the actions of members within them* » (2000 : 175). En relation à Putnam, ils précisent que le « *social capital should be properly considered a feature of the collective (neighborhood, community, society) to which individuals belongs* » (2000 : 176). Kawachi et Berkman citent Coleman, Putnam et Bourdieu les uns à la suite des autres sans indiquer clairement sur quels points ils sont d'accord ou en désaccord avec l'un ou avec l'autre. De plus, ils ne semblent pas avoir remarqué que la pensée de Pierre Bourdieu sur le « capital social » se déploie dans une théorie critique de la société qui se situe aux antipodes du modèle du « rational-choice » de Coleman et de la pensée « communautarienne » de Putnam.

Chez Kawachi et Berkman, le « capital social » est défini comme l'ensemble des ressources sociales (confiance, entraide, réciprocité) dont dispose une communauté, ressources que les individus peuvent mobiliser, sous la forme d'actions orientées vers les autres, pour maintenir un solide tissu social. La différence que Kawachi et Berkman établissent entre réseaux sociaux, cohésion sociale et « capital social » n'apparaît pas clairement ; la position défendue par Kawachi et Berkman finit par exclure, me semble-t-il, du « capital social » la prise en compte des conditions objectives du contexte social et des intérêts de classe qui sont centrales à la pensée de Bourdieu. Je ne suis pas sûr que les deux épidémiologistes de Harvard aient vu que la théorie de la société développée par Bourdieu se situe à mille lieues du modèle de l'acteur calculateur qui a envahi, à partir de la « rational action theory », la réflexion américaine autour du « capital social » ; ils n'ont pas davantage aperçu la perspective critique, anti-utilitariste, qui parcourt de part en part la réflexion sociologique de Bourdieu.

Pour bien comprendre l'action médiatrice du « capital social » sur la santé, Kawachi et Berkman (2000) ont établi une intéressante distinction entre deux types d'effets qu'ils ont appelés : « compositionnel » et « contextuel ». Au niveau « compositionnel », qui mesure ce qui se passe au niveau strictement individuel, Kawachi et Berkman font l'hypothèse que les milieux à faible capital social pourraient être composés, proportionnellement, de plus d'individus socialement isolés et que ces milieux présenteraient, à cause de l'impact négatif de l'isolement social sur la santé, de plus mauvais niveaux de santé. Au niveau « contextuel », Kawachi et Berkman suggèrent que le « capital social » influence les comportements reliés à la santé à travers un plus grand accès à de l'information sur les problèmes de santé, ce qui pourrait favoriser l'adoption de meilleurs comportements de prévention et une prise en charge plus efficace de la santé. La distinction faite par Kawachi et Berkman entre les effets « compositionnel » et « contextuel » est certainement intéressante pour l'étude du « capital social » ; elle s'inscrit hélas dans un modèle dans lequel les rapports entre les niveaux individuels et collectifs m'apparaissent fort mal articulés entre eux. Kawachi et al. (1997) soutiennent, sur la base de leur étude comparative des États américains, que l'inégalité des revenus a la priorité sur le « capital social », lequel transforme, en quelque sorte, l'inégalité économique en des caractéristiques qui sont à la fois individuelles et sociologiques.

Dans une étude récente (2002) portant sur la comparaison, en Saskatchewan, entre trente districts de santé, Gerry Veenstra a examiné si l'inégalité dans les revenus et dans le « capital

social » sont de bons prédicteurs des inégalités de santé entre les populations de ces trente districts. Veenstra a mesuré, tant au niveaux collectif qu'individuel, les aspects suivants du « capital social » : l'associationnisme, la participation civique, la coopération dans la solution des problèmes de la communauté, l'organisation administrative des services de santé, et la distribution des revenus. La conclusion de Veenstra redit les difficultés qu'il y a à penser le sens des relations entre revenu, capital social et santé : « *I can say no more than to note that in this instance social capital and income inequality may be co-mingled when it comes to predicting population health but the nature of their inter-relationship remains undetermined, and that income inequality and the social capital index seem to have relationships with mortality that are similar in strength* » (2002 : 865).

Les résultats de Veenstra le portent à introduire une dimension politique et institutionnelle, celle des services publics, qui n'a pas toujours été adéquatement prise en compte dans les études américaines : le « capital social » existant dans une communauté élèverait le niveau de santé des résidents dans la mesure où il permet d'améliorer la performance des services publics. Dans une autre étude faite auprès de citoyens de la Saskatchewan, Veenstra a trouvé peu de relations, au niveau individuel, entre l'auto-évaluation du niveau de santé et divers aspects du « capital social » des personnes comme la participation civique, l'appartenance à des associations et la confiance (trust) sociale et politique (Veenstra, 2000). Les liens entre « capital social » et niveaux de santé d'une population se révèlent complexes, certains épidémiologistes indiquant même, ce que fait Kunitz (2000), que les effets sur la santé d'un plus fort « capital social » peuvent être neutres, voire négatifs.

Les études épidémiologiques ont montré que les inégalités de revenu, de « capital social » et de santé tendent à varier dans la même direction, tant au niveau des individus que des larges ensembles populationnels. Les experts en épidémiologie sont unanimes à reconnaître l'existence d'une plus grande prévalence de problèmes sociaux et de santé chez certaines personnes, dans certaines familles et dans certaines zones géographiques, lesquelles sont, aux yeux de ces experts, les plus inégalitaires sur les plans de la distribution du revenu et du « capital social ». Les chercheurs sont cependant encore en désaccord sur deux points principaux : (i) au sujet des médiations sociales et psychologiques à travers lesquelles les inégalités de revenu et de « capital social » exercent leur impact sur la santé et le bien-être des personnes ; (ii) au sujet de la mesure du « capital social » qui peut être faite tantôt en référence à des individus tantôt en référence à des collectifs. Il apparaît prématuré de conclure, par exemple, que la défavorisation socio-économique agit sur les niveaux de santé, à travers l'érosion du « capital social ». Les débats autour de ces questions sont encore ouverts.

Les spécialistes canadiens de l'épidémiologie, notamment J. Lomas et G. Veenstra qui inscrivent leurs travaux, plus que leurs collègues américains, dans la perspective de Marmot, du Black Report et de Wilkinson, comptent parmi les auteurs qui ont essayé d'insuffler des éléments centraux de la pensée de Bourdieu dans la notion de 'capital social'. Par contre, l'épidémiologie américaine n'a pas réussi à le faire, même si des chercheurs aussi prestigieux que Kawashi et Berkman citent Bourdieu, sans doute parce que l'épidémiologie américaine s'est développée à partir soit des théories fonctionnalistes de la société, héritées de la triade Parsons-Merton-Lazarsfeld, soit des modèles utilitaristes et moralisateurs comme ceux

proposés, à travers la notion de « capital social », par Coleman, Putnam et Fukuyama. Dans ces modèles, le mythe de l'égalité sociale continue à être proclamé malgré les démentis flagrants que les travaux des épidémiologistes eux-mêmes n'ont cessé d'apporter en démontrant qu'il existe une inégalité croissante entre les différentes catégories sociales au sein de la population américaine.

En adoptant le concept de « capital social », l'épidémiologie américaine s'est engagée, sans véritable esprit critique, sur la voie néo-conservatrice ouverte par les politologues « communautariens » et a fait sienne, *volens nolens*, une théorie de la société calquée sur l'idéologie du « rational choice » et du « purposive interest ». L'idée de « capital social » a fait, ces dernières années, beaucoup de bruit dans le milieu de l'épidémiologie, trop de bruit, me semble-t-il, si l'on considère ce qu'elle apporte de nouveau, très peu en réalité, aux débats sur les déterminants sociaux de la santé.⁹⁸

Conclusions : quelles leçons pour la théorisation en épidémiologie sociale ?

J'espère avoir démontré, dans cet essai, que la notion de 'capital social' risque d'entraîner l'ensemble des sciences sociales appliquées à la santé dans une sorte de jeu conceptuel qui occulte la complexité des rapports sociaux, gomme la hiérarchisation des groupes sociaux au sein des sociétés et obscurcit les conflits structurels entre les intérêts des différentes catégories sociales. Une vulgate est en voie de se constituer autour de l'usage de la notion de 'capital social' qui se fait dans la ligne de pensée issue de Coleman, Putnam et Fukuyama : cette vulgate proclame que chaque individu possède un « capital social » dont il est responsable et qu'il peut faire croître et prospérer, et que l'inégalité n'est plus qu'une question de degré entre des individus ou des groupes sociaux qui ont la possibilité de solutionner, en se solidarisant, leurs propres problèmes et qui peuvent éventuellement se déplacer, grâce à leurs initiatives, le long de l'échelle sociale. La vision optimiste de la société charriée par ce courant de pensée sociologique s'interdit de voir que l'espace social est un espace structuré à l'avance par les positions relativement stables que les personnes y occupent, que ces positions sont largement héritées des histoires familiales, et que l'action communautaire et les réseaux de solidarité, fussent-ils puissants, arrivent rarement à transformer l'organisation structurelle de la société.

Deux Canadiens : le politologue J. Lomas (1997) de l'Université McMaster et l'anthropologue Gerry Veenstra (2000) de l'Université de la Colombie-Britannique ont mis en garde, sans avoir été vraiment entendus, leurs collègues épidémiologistes, en dénonçant, d'une part, la philosophie néo-libérale, utilitariste et moralisante sous-jacente à la manière

⁹⁸ Depuis 2000, une quinzaine d'articles ayant dans leur titre le mot « capital social » ont été publiés dans la revue *Social Science and Medicine*. Ce nombre (15) n'inclut pas les très nombreux articles qui se réfèrent au « capital social » dans le corps du texte sans que le mot n'ait été explicitement repris dans le titre. Parmi les principaux auteurs d'articles, on compte le canadien Veenstra (2002 ; 2000), l'équipe suédoise de Lindström (2003 ; 2002 et 2001), des revues critiques du concept faites par Hawe et Shiell (2000), par Cattell (2001) et par Hean et al (2003), des applications du concept à une étude faite en Russie (Rose, 2000), dans les Caraïbes (Campbell et McLean, 2002), aux Etats-Unis (Galea et al., 2002; Lochner et al., 2003), en Grande-Bretagne (McCulloch 2003) et en Côte-d'Ivoire (Ayé et al., 2002). Nous ne pouvons que prendre acte de la popularité croissante de la notion de « capital social » qui fait désormais partie de l'appareillage conceptuel de la santé publique, aux États-Unis mais aussi ailleurs.

dont on a compris le concept de « capital social » dans les sciences sociales américaines et en critiquant, d'autre part, le sens flou, éclaté, équivoque d'un concept qui appartient à une théorie conservatrice de la société. La notion a séduit les épidémiologistes américains, sans doute parce qu'ils l'ont cru progressiste (n'était-elle pas une idée fétiche de la gauche du Parti démocrate américain !); ils ne semblent pas s'être rendu compte du fait que cette notion est porteuse, en réalité, d'un réductionnisme en matière d'analyse sociale et politique et qu'elle risque d'entraîner, dans la tradition héritée de Putnam et de Fukuyama, de dangereuses dérives conceptuelles pour l'épidémiologie.

Je dois préciser, à ce stade final de l'essai, que je n'ai aucun problème avec l'affirmation selon laquelle nos liens sociaux puissent avoir une valeur économique ni avec la tendance, de plus en plus forte en sciences sociales, à penser les phénomènes sociaux à partir d'analogies empruntées à la science économique. Je crois même que le terme de « capital social » peut enrichir notre réflexion sur les déterminants de la santé des populations, à deux conditions cependant : d'une part, le « capital social » doit être mis en relation avec les autres formes de capital, économique, culturel, scolaire, symbolique, etc ; d'autre part, le « capital social » doit être mesuré, en épidémiologie, en référence aux individus, aux familles et aux groupes sociaux. En d'autres mots, le « capital social » doit être envisagé en épidémiologie comme une réalité absolument indissociable du capital économique et du capital culturel dont dispose les individus, les familles et les groupes. L'épidémiologie ne peut que gagner, me semble-t-il, à intégrer deux des aspects centraux de la sociologie de Bourdieu qui permettent d'articuler le concept de 'capital social' à une théorie critique de la société. Ces deux aspects de la théorie de Bourdieu sont les suivants : (i) les personnes individuelles occupent des positions relativement stables dans l'espace social, positions auxquelles sont associés des volumes différenciés de capital économique, culturel et social ; (ii) ces positions sociales sont généralement transmises d'une génération à la suivante sous la forme d'un ensemble de statuts, de manières d'être, d'habitus et de positions dans une classe sociale, positions que les personnes arrivent difficilement à changer même dans les sociétés où il existe une forte mobilité sociale.

La métaphore de « capital » qui est empruntée à l'économie n'est qu'une parmi de nombreuses autres métaphores à ancrage économique qui ont pénétré, d'une manière de plus en plus envahissante, les sciences sociales, la philosophie politique et l'épidémiologie au cours des quinze dernières années. Cette métaphore s'est imposée à la réflexion des sociologues, des politologues, des philosophes, des éthiciens et des épidémiologistes, sans être toujours accompagnée d'un questionnement critique à l'égard des aspects proprement économiques qui sous-tendent cette métaphore et sans que les utilisateurs américains de la métaphore de 'capital social' n'aient jamais véritablement clarifié les liens qui existent entre capital social, capital économique et capital culturel, autant de formes de capital qui sont clairement distinguées par Pierre Bourdieu. J'ai décrit les vicissitudes de cette métaphore en suivant son itinéraire complexe et son passage d'une discipline à une autre, ses dérives conceptuelles à travers notamment l'idéologisation qu'en a faite Fukuyama, et ses formes multiples, la pensée de Coleman, de Putnam, de Fukuyama ne coïncidant pas sur tous les points et les traditions sociologiques variant souvent d'un auteur à un autre.

J'ai laissé entendre que la métaphore de « capital social » est, dans les courants américains dominants, une métaphore dangereuse. Je précise ici que sa dangerosité vient du fait qu'elle prend place dans une théorie, inadéquate, selon moi, de la société, qui laisse entendre que chacun des membres d'une société contrôle son capital. C'est justement cette idée du contrôle qui fait disparaître, par un tour de passe-passe, les contraintes qui s'imposent, de l'extérieur, aux différents groupes sociaux et qui annule les conflits d'intérêts entre ces groupes. Pour cette raison même, la métaphore cache plus qu'elle ne révèle : si nous contrôlons, tous, le capital, alors il n'y a plus de raison de distinguer entre des catégories sociales dont l'existence est largement basée sur l'idée que certains contrôlent le capital et que d'autres ne le contrôlent pas. La notion de « capital social » risque d'occulter les différences entre les classes sociales dont les frontières deviennent invisibles, disparaissant dans un nuage de pensée métaphorique. Les utilisateurs de cette notion reconnaissent, il est vrai, qu'il existe des variations, entre les individus et les groupes, en matière de revenu, de prestige, d'éducation et de travail, tout en laissant cependant entendre que tout le monde peut, librement, aspirer à toutes ces choses qui sont présentées comme étant également accessibles à l'ensemble des membres d'une société. L'accès à plus de revenu, à plus de prestige et à plus d'éducation relèverait, en quelque sorte, de la liberté des individus sans que les contraintes les empêchant d'y accéder ne soient mises en évidence. Le mythe de l'égalité est toujours à l'horizon.

Les promoteurs américains de la notion de « capital social » font, je n'ai cessé de le dire, de la mauvaise science sociale ; leur influence est, de plus, néfaste parce qu'ils mettent un dangereux outil d'analyse politique entre les mains des planificateurs des services publics, notamment dans le domaine de la santé, dans les politiques de protection du revenu, etc. J'ai évoqué, dans ce contexte, la naïveté du réformisme communautarian qui fait croire que la solidarité, l'action communautaire et l'économie sociale permettent, à elles seules, de contrer les formidables sources d'injustice et d'inégalité (racisme, sexisme, pauvreté) qui sont profondément inscrites dans le fonctionnement des sociétés néo-libérales. Reprenant à leur compte la vieille idéologie bourgeoise, les défenseurs du concept de « capital social » mythifient, en quelque sorte, les pouvoirs transformateurs des communautés de base et mettent de l'avant, dans un excès typiquement américain d'optimisme, une philosophie politique libérale qui s'alimente à la fois au mythe de l'égalité et à l'idéologie du recul de l'État social-démocrate. Il est surprenant que les promoteurs américains de la notion de « capital social » ait accouché d'une description aussi maigre de la vie sociale et politique et qu'ils aient cru que les vertus de la solidarité peuvent accomplir, à la manière d'un *deus ex machina*, les réformes que les pouvoirs politiques n'ont pas réussi à faire ou n'ont pas voulu faire.⁹⁹

Le concept à l'américaine de « capital social » a fait entrer le moralisme et le conservatisme à pleine porte, d'abord en sociologie et en science politique, ensuite dans l'épidémiologie sociale qui a canonisé ce concept et l'a diffusé à travers le monde, par le biais notamment de la revue : *Social Science and Medicine*, qui a servi d'importante courroie de transmission

⁹⁹ Dans leur ouvrage, par ailleurs excellent, Bélanger, Sullivan et Sévigny (2000) reprennent à leur compte les principaux éléments contenus dans le credo communautarian, à travers notamment la promotion de l'économie sociale et des organisations communautaires. L'absence d'un véritable débat autour de ce livre en dit long sur la dépolitisation de la santé publique québécoise.

dans ce transfert. À trop s'enthousiasmer devant les essais simplificateurs, voire simplistes, d'auteurs comme Francis Fukuyama et à trop intégrer le credo communautarian de Robert D. Putnam, une bonne partie de l'épidémiologie *made in USA* court le risque d'en venir à croire le plus sérieusement du monde que toute réforme sociale, politique et de santé peut se faire à partir d'un agenda moralisateur (la pratique des vertus civiques), de prescriptions éthiques (la solidarité et l'entraide dans les communautés de base), de discours optimistes (le mythe de l'égalité de tous), d'appels néo-conservateurs au désengagement de l'État, dans l'ignorance des inégalités structurelles et dans une véritable dépolitisation des enjeux sociaux et économiques qui sont impliqués dans les questions de santé. J'ai dit l'urgence qu'il y a à purger ce type d'approche en lui insufflant une vision autre de ce qu'est le « capital social », vision que j'ai empruntée à Bourdieu.

Ce n'est qu'en se transformant en une authentique science sociale et en s'ouvrant aux théories critiques de la société que l'épidémiologie se fera plus vigilante lorsqu'elle importe des concepts et qu'elle résistera à leur séduction, en mettant au jour la théorie de la société à laquelle s'amarre un concept comme celui de « capital social ». Les épidémiologistes qui souhaitent appuyer leurs travaux sur le concept de « capital social » auraient avantage à se familiariser avec les courants critiques qui existent au cœur même des sciences sociales américaines, par exemple avec le courant issu de C. Wright Mills, qui se sont opposés aux approches réductionnistes de la théorie sociale qui a donné naissance au concept de « capital social ». En 1956 déjà, le sociologue C. Wright Mills avait démontré, dans *Power Elite*, que l'accès aux ressources et le contrôle de la richesse déterminent, d'une manière puissante, les types de relations sociales que les membres d'un groupe entretiennent entre eux et avec les autres groupes sociaux. La sociologue Karen Pennar a récemment repris la perspective théorique de Wright Mills dans sa critique radicale du concept de « capital social » : « *The new research shows, écrit-elle, that the nature of social relationships in different places can influence schooling, jobs and earnings... as much as talent and initiative do* » (1997 : 154). Dans son texte qu'elle a intitulé : « *The ties that lead to prosperity* », Pennar insiste, d'une part, sur les liens qui existent entre niveau scolaire, type d'emploi, revenu et position sociale d'une personne, et d'autre part, sur le fait que le talent et l'initiative personnelle ne suffisent pas, à eux seuls, à changer la position qu'une personne occupe dans l'échelle sociale. C'est dans ce type de sociologie critique que l'épidémiologie gagnerait à s'ancrer.

L'introduction de la notion de « capital social » en épidémiologie a permis de reformuler d'une manière plus aiguë que dans le passé, une des questions qui comptent parmi les plus difficiles auxquelles ont été historiquement confrontées les sciences sociales de la santé. Cette question concerne la direction de la causalité dans les chaînes de facteurs et de variables associés à la production des problèmes de santé. Les recherches ont démontré *ad nauseam* qu'il existe, il n'y a pas de doute là-dessus, des liaisons complexes entre contexte économique, variables sociales, conditions de vie, vulnérabilité biologique et caractéristiques personnelles (par ex : le sentiment d'impuissance vécu par les personnes marginalisées ou exclues), sans pouvoir dire cependant, de manière définitive, ni comment ces éléments s'enchaînent les uns aux autres ni si certains sont, plus que d'autres, au point de départ de la dynamique de causalité. L'épidémiologie ne pourra progresser, me semble-t-il, dans ses réponses à ces questions que si elle devient une authentique science sociale, ce qu'elle prétend à tort déjà être, et qu'elle développe, en concertation avec les sociologues, les

politologues et les économistes, d'authentiques théories sociales. Même si les épidémiologistes n'ont pas réinséré la notion de « capital social » dans une théorie générale de la société, ils ont été conduits, à partir de cette notion même, à autrement la vieille question des liens entre les différents niveaux de variables à l'œuvre dans la genèse des problèmes de santé.

La faiblesse de la théorisation en épidémiologie sociale peut sans doute expliquer pourquoi les courants les plus importants de cette discipline semblent être incapables, aux États-Unis notamment, de reconnaître que les populations vivent dans des sociétés profondément hiérarchisées et inégalitaires, et que la santé des populations ne peut être améliorée qu'à travers des corrections portant sur les structures engendrant l'inégalité socioéconomique entre les groupes, un plus faible « capital social » dans certains groupes et un accès différentiel à la santé. Les épidémiologistes possèdent généralement assez peu de formation en sciences sociales, certains d'entre eux considérant que les débats autour des théories de la société sont assez peu utiles à l'épidémiologie. Les imprécisions conceptuelles des épidémiologistes me semblent trouver leur source dans une attitude épistémologique proche d'un empirisme nominaliste qui transforment les concepts des sciences sociales en des outils, voire en des mots, lesquels sont détachés des théories de la société dans lesquelles ces outils conceptuels s'insèrent. Les concepts se dégradent alors en des espèces de mots-valises qui circulent à la surface du social et qui n'appartiennent plus à aucune théorie de la société.

Le concept de « capital social » se présente, dans sa version américaine, comme l'idée centrale d'un méta-récit dans lequel triomphe une pensée sociologique conservatrice qui raconte l'histoire fictive de sociétés sans conflit, qui annonce la remise à zéro de tous les compteurs chez chaque enfant qui naît et qui redit le mythe de l'égalité des chances pour tous et pour toutes. Je souhaite que l'épidémiologie sociale se libère, au plus vite, de cette vision idéalisée du social que charrie la métaphore de « capital social » ; il est devenu urgent de retourner aux vieilles notions, plus saines selon moi, de réseau social, de cohésion sociale, de hiérarchie sociale et de classe sociale. Je termine en reprenant une phrase que l'écrivain russe Vladimir Volkoff fait dire à un des personnages de son roman *Le Montage* :

« On m'a enseigné que pour attenter à la liberté, il faut attenter à la pensée, mais j'irai plus loin : pour attaquer la pensée, il est bon d'attaquer la langue » (1982 : 82).

L'efficacité d'une langue est fonction de la qualité de ses concepts. C'est vrai pour les processus de pensée ; c'est aussi vrai pour la clarté des théories scientifiques, pour l'élaboration des philosophies politiques et pour la communication. Or un concept comme « capital social » charrie des contenus à ce point flous que son utilisation est source constante de confusion dans la pensée, d'ambiguïté dans la réflexion sur la société, de dérives dans les politiques sociales et de malentendus dans la communication.

RÉFÉRENCES

Abélès, Marc 2002, *Les Nouveaux Riches. Un ethnologue dans la Silicon Valley*, Paris : Éditions Odile Jacob

Ayé, Marcellin, François Champagne et André-Pierre Contandriopoulos 2002, Economic role of solidarity and social capital in accessing modern health care services in the Ivory Coast, *Social Science and Medicine*, 55, 11 : 1929-1946

Becker, Gary S. 1991, *A Treatise on the Family*, Cambridge, Mass. : Harvard University Press

Bélanger, Jean-Pierre, Robert Sullivan et Benoît Sévigny 2000, *Capital social, développement communautaire et santé publique*, Montréal : Association pour la Santé Publique du Québec (ASPQ)

Bibeau, Gilles et Duncan Pedersen 2002, A Return to Scientific Racism in Medical Social Sciences. The case of sexuality and the AIDS epidemic in Africa, in Mark Nichter and Margaret Lock (Editors), *New Horizons in Medical Anthropology. Essays in Honour of Charles Leslie*, New York/London : Routledge, pp. 141-171

Black, Douglas, Jeremy N. Morris, Cyril Smith, Peter Townsend et Margaret Whitehead 1988 (1980), *Inequalities in health. The Black Report*, London : Penguin

Bourdieu, Pierre 1979, *La Distinction*, Paris : Éditions de Minuit

Bourdieu, Pierre 1986, The forms of capital, In J. G. Richardson (Éditeur), *Handbook of theory and research for the sociology of education*, New York : Greenwood, pp. 241-258 (Texte original : *Le capital social. Notes provisoires*)

Bourdieu, Pierre 1987, *Choses dites*, Paris : Seuil

Bourdieu, Pierre 1994, *Raisons Pratiques. Sur la théorie de l'action*, Paris : Seuil

Bourdieu, Pierre, (entretien avec T. Yamamoto) 1989, « Entretien sur la pratique, le temps et l'histoire, *Lichiko Intercultural*, 1 : 6-13

Campbell, Catherine & Carl McLean 2002, Ethnic identities, social capital and health inequalities: factors shaping African-Caribbean participation in local community networks in the UK, *Social Science and Medicine*, 55, 4 : 643-657

Cattell Vicky 2001, Poor people, poor places, and poor health : the mediating role of social networks and social capital, *Social Science and Medicine*, 52, 10 : 1477-1611

Coleman, J. S., M. A. Trow, and S. M. Lipset 1956, *Union Democracy: The Internal Politics of the International Typographical Union*, Glencoe, Ill. : Free Press

Coleman, James S. 1957, *Community Conflict*, Glencoe, Ill. : Free Press

- Coleman, James S. 1961, *Adolescent Society*, Glencoe, Ill. : Free Press
- Coleman, James S. 1966, Foundations for a Theory of Collective Decisions, *American Journal of Sociology*, 71, 6 : 612-632
- Coleman, James S. 1970, Properties of collectivities, in James S. Coleman, Amitai Etzioni et John Porter, *Macrosociology : Research and Theory*, Boston : Allyn and Bacon, Inc., pp. 5-101
- Coleman, James S. 1981, *Longitudinal Data Analysis*, New York : Basic Books
- Coleman, James S. 1988, Social capital in the creation of human capital, *American Journal of Sociology* (Supplement), 94 : S95-121
- Coleman, James S. 1990, *Foundations of social theory*, Cambridge, Mass. : Harvard University Press
- Durkheim, Émile 1981 (1937), *Les règles de la méthode sociologique*, Paris : Presses Universitaires de France
- Etzioni, Amitai 1968, *The Active Society : A Theory of Societal and Political Processes*, New York : Free Press
- Evans, R. G., Barer, M. L., Marmor, T. R. 1994, *Why are some healthy and others not? The determinants of health of population*, New York : Aldine de Gruyter
- Evans, Robert 2002, *Interpreting and addressing inequalities in health : From Black to Acheson to Blair to...?*, London : office of Health Economics
- Faux, Jeff 1993, The Myth of the New Democrat, *The American Prospect*, 15 : 20-29
- Fukuyama, Francis 1992, *The End of History and the Last Man*, New York : Free Press : Toronto
- Fukuyama, Francis 1995, *Trust: The Social Virtues and the Creation of Prosperity*, New York : Free Press
- Fukuyama, Francis 1999a, *The Great Disruption. Human Nature and the Reconstitution of Social Order*, New York : Free Press
- Fukuyama, Francis 1999b, The Great Disruption. Human Nature and the Reconstitution of Social Order, *The Atlantic Monthly*, Mai 1999 : 55-80
- Galea, Sandro, Adam Karpati et Bruce Kennedy 2002, Social capital and violence in the United States, 1974–1993, *Social Science and Medicine*, 55, 8 : 1373-1383

- Gramsci, Antonio 1991, *La questione meridionale*, Roma : Editori Riuniti
- Grootaert, Christiaan, Deepa Narayan, Veronica Nylan Jones et Michael Woolcock 2003, *Integrated Questionnaire for the Measurement of Social Capital*, Washington : The World Bank Social Capital Thematic Group
- Hawe, Penelope and Alan Shiell 2000, Social capital and health promotion: a review, *Social Science and Medicine*, 51, 6 : 787-989
- Hean, Sarah, Sarah Cowley, Angus Forbes, Peter Griffiths and Jill Maben 2002, The M-C-M' cycle and social capital, *Social Science and Medicine*, 56, 5 : 1061-1072
- Horkheimer, Max et Theodor W. Adorno 1972, *Aspects of Sociology : The Frankfurt Institute for Social Research*, Boston : Beacon Press
- Huntington, Samuel 2004, *Who Are We?*, New York : Simon & Schuster
- Kaus, Mickey 1993, *The End of Equality*, New York : Basic Books
- Kawachi I, Kennedy B.P., Lochner K., Prothrow-Stith D. 1997, Social Capital, Income Inequality and Mortality, *American Journal of Public Health*, 87 : 1491-1498.
- Kawachi, Ichiro 2002, Social epidemiology, *Social Science and Medicine*, 54, 12 : 1739-1741
- Kawachi, Ichiro et L.K Berkman 2000, Social cohesion, social capital and health, in Berkman, Lisa F. et (Éditeurs) *Social Epidemiology*, Oxford : Oxford University Press, pp. 174-190
- Kawachi, Ichiro, S.V. Subramanian et Naomar de Almeida Filho (sous presse), *A Glossary of Health Inequalities*,
- Kennedy, B. P., Kawachi, I., & D. Prothrow-Stith 1996, Income distribution and mortality : Cross-sectional ecological study of the Robin Hood index in the United States, *British Medical Journal*, 213 : 1004-1007
- Kunitz, Stephen J. 2000, Accounts of social capital: the mixed health effects of personal communities and voluntary groups. In D. Leon, G. Walts (Éditeurs), *Poverty, inequality and health: an international perspective*, Oxford : Oxford University Press, pp. 159-174
- Kuttner, Robert 1992, Is here a Democratic Economics ?, *The American Prospect*, 8 : 24-37
- Kymlicka, Will 1999, *Les Théories de la justice*, Montréal : Boréal (Original : *Contemporary Political Philosophy. An Introduction*, Oxford : Oxford University Press, 1990)
- Lasch, Christopher 1981, *Le complexe de Narcisse. La nouvelle sensibilité américaine*, Paris : Robert Laffont

- Lasch, Christopher 1995, *The Revolt of Elites : and the betrayal of democracy*, New York: W.W. Norton
- Lazarsfeld, Paul 1970, *Qu'est-ce que la sociologie?*, Paris : Gallimard
- Lindström, Martin, Bertil S. Hanson and Per-Olof Östergren 2001, Socioeconomic differences in leisure-time physical activity: the role of social participation and social capital in shaping health related behaviour, *Social Science and Medicine*, 52, 3 : 331-495
- Lindström, Martin, Juan Merlo and Per-Olof Östergren 2002, Individual and neighbourhood determinants of social participation and social capital: a multilevel analysis of the city of Malmö, Sweden, *Social Science and Medicine*, 2002, 54, 12 : 1739-1915
- Lindström, Martin, Juan Merlo and Per-Olof Östergren 2003, Social capital and sense of insecurity in the neighbourhood: a population-based multilevel analysis in Malmö, Sweden, *Social Science and Medicine*, 56, 5 : 1111-1120
- Lochner, Kimberly A., Ichiro Kawachi, Robert T. Brennan et Stephen L. Buka 2003, Social capital and neighborhood mortality rates in Chicago, *Social Science and Medicine*, 56, 8 : 1797-1805
- Lomas, J. 1997, *Social Capital and Health : Implications for Public Health and Epidemiology*, Center for Health Economics and Policy Analysis, Department of Clinical Epidemiology and Biostatistics, Hamilton, Ont. : McMaster University
- Lynch, J. W. & G. A. Kaplan 1997, Understanding how inequality in the distribution of income affects health, *Journal of Health Psychology*, 2 : 297-314
- Lynch, J. W., G. A. Kaplan, E. R. Pamuk et al. 1998, Income inequality and mortality in metropolitan areas in the United States, *American Journal of Public Health*, 88, 7 : 1074-1080
- Lynn, Laurence E., Jr. 1993, Ending Welfare Reform As We Know It, *The American Prospect*, 15 : 82- 92
- Marmot, Michael G. 1994, Social Differentials in Health Within and Between Populations, *Daedalus*, 123, 4 : 197-216
- Marmot, Michael G., G. A. Rose, M. J. Shipley et P. J. S. Hamilton 1978, Employment Grade and Coronary Heart Disease in British Civil Servants, *Journal of Epidemiology and Community Health*, 32 : 244-249
- Marmot, Michael G., Geoffrey Rose, Martin Shipley, et P. J. S. Hamilton 1978, Employment Grade and Coronary Heart Disease in British Civil Servants, *Journal of Epidemiology and Community Health*, 32 : 244-49

- Marmot, Michael G., Manolis Kogevinas et Mary Anne Elston 1987, Social/Economic Status and Disease, *Annual Review of Public Health*, 8 : 111-137
- McCulloch, Andrew 2003, An examination of social capital and social disorganisation in neighbourhoods in the British household panel study, *Social Science and Medicine*, 56, 7 : 1425-1438
- Merton, Robert K. 1949, *Social Theory and Social Structure*, New York : Free Press
- Mouzelis, Nicos 1995, *Sociological Theory. What went wrong? Diagnosis and Remedies*, London and New York : Routledge
- Murray, Charles 1984, *Losing Ground*, New York : Basic Books
- Orfield, Gary et Susan E. Eaton 2003, Back to Segregation, *The Nation*, 3 Mars 2003 : 5-7
- Parsons, Talcott 1951, *The Social System*, New York : The Free Press
- Parsons, Talcott 1971, *The System of Modern Societies*, Englewood, N.J. : Prentice-Hall
- Parsons, Talcott 1977, *Social Systems and the Evolution of Action Theory*, New York : The Free Press
- Pennar, Karen 1997, The Ties that Lead to Prosperity, *Business Week*, (Dec. 15) : 153-155
- Portes, Alejandro 1998, Social capital : Its Origins and Applications in Modern Sociology, *Annual Review of Sociology*, 24 : 1-24
- Portes, Alejandro 2000, The two meanings of social capital, *Sociological Forum*, 15 : 1-12
- Putnam, Robert D. 1995, Bowling Alone : America Declining Social Capital, *Journal of Democracy*, 6 : 65-78
- Putnam, Robert D. 2000 (1994), *Bowling Alone : The Collapse and Revival of American Community*, New York : Simon and Schuster
- Putnam, Robert, D., R. Leonardi & R. Y. Nanetti 1993, *Making Democracy Work. Civic Traditions in Modern Italy*, Princeton, NJ : Princeton University Press
- Rawls, John 1987 (1971), *Théorie de la Justice*, Paris : Seuil
- Rose, Richard 2000, How much does social capital add to individual health? : A survey study of Russians, *Social Science and Medicine*, 51, 9 : 1283-1435
- Ross, N. A., M. C. Wolfson et J. R. Dunn et al. 2000, Relation between income inequality and mortality in Canada and in the United States: cross sectional assessment using census data and vital statistics, *British Medical Journal*, 320 : 898-902

- Ryan, Alan 1985, John Rawls, in Quentin Skinner (Éditeur), *The Return of Grand Theory in the Human Sciences*, Cambridge : Cambridge University Press, pp 101-119
- Schor, Julie 1991, *The Overworked American : the unexpected decline of leisure*, New York : Basic Books
- Schuller, T., S. Baron et J. Field 2000, Social capital : A review and critique. In S. Baron, J. Field et T. Schuller (Éditeurs), *Social capital : critical perspectives*, Oxford : Oxford University Press, pp. 1-38
- Sennett, Richard 1977, *The Fall of Public Man*, New York : Knopf
- Smith, Adam 1995 (1776) *Adam Smith's Wealth of Nations. New interdisciplinary essays*, in Stephen Copley et Kathryn Sutherland, Manchester ; New York : Manchester University Press ; New York
- Tarrow, S. 1996 Making Social Science Work Across Space and Time: A Critical Reflection on *Making Democracy Work* (Putnam), *American Political Science Review*, 90 : 389-397
- Tocqueville, Alexis de 1981, (Tome 1 : 1835 ; Tome 2 : 1840), *De la Démocratie en Amérique*, Paris : Flammarion
- Veenstra, Gerry 2000, Social capital and health : An individual-level analysis, *Social Science and Medicine*, 50 : 619-629
- Veenstra, Gerry 2002, Social capital and health (plus wealth, income inequality and regional health governance), *Social Science and Medicine*, 54, 6 : 849-868
- Volkoff, Vladimir 1982, *Le Montage*, Paris : Éd. Julliard / L'Age d'Homme
- Walzer, Michael 1983, *Spheres of Justice*, New York : Basic Books
- Weber, Max 1968, *Economy and Society*, New York : Beckminster Press
- Weber, Max 1985 (1930), *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris : Plon
- Wilkinson, Richard G. 1996, *Unhealthy Societies. The Afflictions of Inequality*, London et New York : Routledge
- Woolcock, M. 1998, Social capital and economic development : toward a theoretical synthesis and policy framework, *Theory and Society*, 27 : 151-208
- Woolcock, M. et D. Narayan 2000, Social capital : implications for development theory, research and policy, *World Bank Research Observer*, 15 : 225-249
- World Bank 2000, *World Development Report 2000-2001: Attacking Poverty*, New York : Oxford University Press

World Bank 2002, *Empowerment and Poverty Reduction- A Sourcebook*, Washington D.C. : World Bank

Wright Mills, C. 1956, *The Power Elite*, New York : Oxford University Press

Wright Mills, C. 1959, *The Sociological Imagination*, New York : Basic Books

Zinn, Howard 2001, *A People's History of the United States. 1492 – Present*, New York : Perennial Classics (Traduction française : *Une histoire populaire des États-Unis*, Marseille : Agone, 2002)

TEXTES À LIRE :

Dossier Nouveaux regards sur le capitalisme, *Le Nouvel Observateur* hors-série, mai/juin 2007 : 10-78

Galbraith, John Kenneth 2004 *Les mensonges de l'économie. Vérité pour notre temps*, Paris : Grasset et Fasquelle (Original : *The Economics of Innocent Fraud*, London et New York : Pocket Penguins, 2004)

Sen, Amartya Sen, Amartya 2004 *L'économie est une science morale*, Paris : La Découverte (Original : 1982 *Poverty and Famines. An Essay on Entitlement and Deprivation*, Oxford : Clarendon Press)

Sen, Amartya 2000 *Repenser l'inégalité*, Paris : Seuil (Original : (1992 *Inequality Reexamined*, Cambridge, Mass. : Harvard University Press)

Hobsbawm, Eric J. 2000 *Les Enjeux du XX^e siècle*, Bruxelles : Éditions Complexe (Ch. IV : Que reste-t-il de la gauche? pp. 103-126)

EXERCICE :

Croyez-vous que la réflexion critique sur l'économie capitaliste mondialisée peut servir de point de départ pour reposer, dans de nouveaux termes, les vieilles questions de solidarité, d'égalité et de démocratie? Quelle place faites-vous aux modèles théoriques issus de la « gauche » pour penser les relations entre les différents pays du monde (dans le contexte de la mondialisation)? La notion de « capital social » peut-elle servir à penser la solidarité dans un environnement capitaliste?

SÉANCE 11 SCIENCES HUMAINES ET HISTOIRE

« QUELLE PLACE LES SOCIÉTÉS DOIVENT-ELLES FAIRE À LEUR PASSÉ ? »

Le Devoir du 16 juin 2006 titrait : « L'Histoire retrouvera toutes ses dates ». Le journaliste Antoine Robitaille qui avait lancé, quelque deux mois plus tôt, les débats autour d'un projet controversé du ministère de l'Éducation écrivait : « Pour calmer certaines inquiétudes, Québec précise son programme d'histoire et d'éducation à la citoyenneté. Les ajouts apportés au document ont pour but de 'rendre plus visibles certains événements marquants qui jalonnent notre histoire (la Conquête, la rébellion des Patriotes, le rapatriement de la Constitution canadienne, etc) et qui étaient implicites dans la première version du programme' (extrait du Communiqué du Gouvernement). On est aussi revenu en partie sur l'objectif de faire une histoire « moins conflictuelle » (dans un article précédent, Robitaille s'était appuyé sur Jocelyn Létourneau pour faire la promotion d'une histoire plus consensuelle). Le nouveau document s'attarde en effet davantage aux tensions et conflits qui ont parsemé l'histoire québécoise et canadienne. On note l'ajout de phrases telles : « L'intégration de l'ex-colonie française à l'empire britannique d'Amérique ne se fait pas sans conflit ». L'ambition de faire une histoire plus 'rassembleuse' demeure néanmoins prégnante.

Essai : LOUIS RIEL ÉCRIVAIN OU LA DESTRUCTION DE LA NATION MÉTISSE

On sait trop peu au Québec, peut-être le sait-on d'ailleurs mieux dans le Canada anglais,¹⁰⁰ que Louis Riel a été un grand écrivain, autant prolifique sur le plan de l'écriture qu'il a été militant de la cause métisse, théâtral dans sa politique (jusqu'à la moëlle) mais aussi mystique jusqu'à la folie, défenseur d'une civilisation semi-nomade, celle de la Prairie, face à l'agriculture... Homme de la frontière Louis Riel avait connu la civilisation agricole et industrielle de l'Est et pressentait que la rencontre des nations métisses et indiennes avec la civilisation de l'Est ne pouvait être que leur apporter destruction et mort. Riel a surtout écrit des lettres, sans doute des milliers dont quelques centaines sont aujourd'hui accessibles, il a aussi noté dans de petits calepins, souvent sous la forme d'un journal, ce qu'il vivait, et il n'a cessé de rédiger des essais à contenu tantôt strictement politique tantôt à thème politico-prophétique durant les époques les plus troublées de sa vie, durant les quelque deux années de son hospitalisation (6 mars 76 au 23 janvier 78), durant les Rébellions de Batoche, et dans la prison de Regina, a rédigé des essais socio-historiques sur la nation métisse, sur les droits des autochtones, a prononcé des discours, rédigé à répétition mémoires, pétitions et adresses à l'intention de la Puissance occupante, le Canada, lesquels sont autant de plaidoyers en faveur d'un autre Canada, d'un pays bilingue, moins impérial dans lequel il y aurait une place pour les nations métisses et amérindiennes. Après 1876, Riel a aussi noté ses visions, mit en mots ses révélations et organisé son système en une espèce de théologie de la libération. Louis Riel est aussi l'auteur de poèmes, souvent naïfs et scolaires, qu'il aime adresser à ses correspondants pour les

¹⁰⁰ Il ne faut pas exagérer car aucune place n'est faite à Louis Riel dans *The Oxford Companion to Canadian Literature* de William Toye; son nom n'y est même pas mentionné en tant qu'écrivain.

remercier de leur aide et enfin il a produit une étonnante œuvre mystico-politique dont le sens est complexe à décrypter et qui a été interprétée par les critiques de manière fort diverse.

Tout cela forme une œuvre complexe de quelque 2000 pages, dépareillée selon certains, écrite dans une langue française parfaitement dominée, souvent imprégnée d'anglicismes, rarement marquée de la langue franco-indienne, du cree, que Riel aimait parler avec sa femme. Un extraordinaire corpus de textes rassemblé en 1985 dans une série de cinq ouvrages : *Les écrits complets de Louis Riel*. George Stanley, le principal éditeur des *Écrits complets de Riel*, a dit de l'homme Louis Riel qu'il était : « *Un être plein d'ambiguïtés et de contradictions, un homme capable d'inspirer l'admiration, voire l'idolâtrie, chez quelques-uns; de susciter la curiosité chez plusieurs et de provoquer la critique, même la haine, chez les autres. Un chef politique, un visionnaire, un mystique, un être tragique, un homme qui mena à la violence mais qui, lui-même, n'a jamais pris les armes, un homme qui fonda une province et qui, en d'autres circonstances, aurait pu en fonder une autre* » (1985 : xxxvi).

Les critiques ont lu Riel pour y découvrir son projet politique, pour essayer de débusquer des indices de sa prétendue folie,... Ils ont surtout tendu à mêler dans leur interprétation les textes mystiques, les écrits politiques et les poésies comme si Riel n'avait pas eu conscience des frontières séparant ces différents genres. Je m'appliquerai à en faire une lecture ethnocritique...

Les années formatives

Ses premières poésies Riel les a écrites durant ses sept années de pensionnat (1858-1865) au Séminaire de Saint-Sulpice, communément appelé le Collège de Montréal, à une époque où l'on discutait beaucoup du futur Dominion avec d'un côté les partisans conservateurs de George-Étienne Cartier qui était favorables à la Confédération, les Rouges de Eric Dorion qui s'y opposaient et les membres de l'Institut canadien de Montréal qui vantaient les avantages de l'annexionnisme aux États-Unis.¹⁰¹ Les deux lettres les plus anciennes de Riel qui ont été conservées sont adressées, en décembre 1861 et 1862, à Madame Sophie Masson, la seigneuresse¹⁰² de Terrebonne, sa bienfaitrice qui l'aidait à poursuivre ses études chez les Sulpiciens; Riel a d'ailleurs visité à quelques reprises la famille des Masson dans leur manoir de Terrebonne où il a fait la connaissance du fils de la maison, monsieur Rodrigue Masson, député de Terrebonne entre 1867 et 1882 qui fera partie du groupe de personnalités québécoises qui sont intervenues auprès du gouvernement canadien pour défendre les intérêts des Métis et pour faire voter l'amnistie de Louis Riel. C'est aussi à travers les Masson que Louis Riel a été introduit auprès de Mgr Ignace Bourget, lequel jouera un rôle important dans

¹⁰¹ Monseigneur Alexandre Taché, évêque de Saint-Boniface de 1853 à 1881, avait choisi Louis Riel pour lui faire faire des études classiques dans les collèges de Montréal, études qui le conduiraient éventuellement à la prêtrise. Riel lui en est resté reconnaissant jusqu'à sa mort.

¹⁰² En réalité madame Masson n'était plus seigneuresse puisque la tenure seigneuriale avait été abolie en 1854 ; les Masson comptaient néanmoins parmi les familles francophones les plus riches, la vente de leur seigneurie et d'habiles transactions leur ayant acquis la fortune.

la vie de Riel, notamment après 1875, en lui confiant une mission dans trois lettres qui ont servi à authentifier sa mission.

Durant l'année passée chez son oncle John Lee après son renvoi du collège en mars 1865 Riel écrit passionnément de la poésie avec l'espoir sans doute d'être reconnu comme écrivain.¹⁰³ En 1865 il quitte le Collège (selon Martel qui se base sur une lettre d'un père du collège à Mgr Alexandre Taché il aurait été renvoyé) à quelques mois de la fin de ses études classiques qu'il avait jusque-là fort bien réussies. Les thèmes de ses poèmes des années 1865-66 indiquent clairement que le jeune Riel suivait alors de très près la vie politique canadienne : en 1866 il adresse un poème à George-Étienne Cartier, le compère de Sir John A. Macdonald, qui aura le mérite, une dizaine d'années plus tard, de défendre la Loi du Manitoba votée en 1870, avec les compensations prévues pour les Métis, le caractère bilingue du Manitoba,... Dans sa lettre du 24 février 1865 Riel avait écrit à Cartier qu'il souhaitait qu'il l'emporte sur « *ses ennemis et leurs projets néfastes* », laissant ainsi entendre que le jeune homme est alors plus proche des partisans de la Confédération que des positions anti-confédératives du parti Rouge ou de la pensée libérale des membres de l'Institut Canadien de Montréal qui ne cachaient pas non plus leur sympathie pour l'annexion aux États-Unis, une idée avec laquelle Riel jouera lui aussi quelques années plus tard. Riel préférera toute sa vie le parti conservateur de Macdonald-Cartier au parti libéral... En 1872 Riel se désistera de sa candidature dans le comté de Provencher au profit de Cartier qui s'y fera élire...

Au milieu de ces premières lettres et poésies on trouve l'émouvante lettre écrite « à sa mère, petites sœurs et petits frères » au lendemain de la mort de son père en février 1864, qu'il avait vu pour la dernière fois six ans plus tôt lorsqu'il était en route vers Montréal pour y faire ses études. Cette mort semble avoir profondément perturbé ce jeune homme de vingt ans et l'avoir même ébranlé psychologiquement si on en croit son oncle John Lee chez qui Louis Riel a habité après son renvoi du collège en mars 1865, un peu plus d'un an après la mort de son père. Il se peut aussi que son oncle n'ait rien compris au caractère romantique d'un jeune homme s'adonnant à la poésie dans laquelle il disait sa souffrance suite à la mort de son père, l'éloignement de sa famille, le poids de ses responsabilités de nouveau chef d'une famille comptant de nombreux frères et sœurs, et ses élans amoureux vis-à-vis Marie-Julie Guernon, une des voisines du couple Lee, qu'il souhaitait épouser. Jusqu'à sa mort Riel restera profondément attaché à sa mère Julie de Lagimodière qui lui a survécu, à sa sœur Sara devenue religieuse, et aux siens à qui il écrira régulièrement leur faisant parvenir de l'argent aussi souvent que possible. Au moment où commence en 1875 son exil de cinq ans, il est touchant de voir cet homme sans le sou écrire : « *j'autorise ma mère à vendre ma terre de la Pointe à Grouette, ou bien ma jument noire. Et s'il le faut, toutes ces deux, la terre et la jument, quoique ces deux objets me soient assez précieux. Mais je ne puis rien faire d'ici pour la maison* » (I-256).

Louis Riel commença à travailler, au printemps de 1866, (un an après sa sortie du collège), comme clerc dans l'étude d'un avocat célèbre de Montréal, maître Rodolphe Laflamme, qui

¹⁰³ Gilles Martel est le premier auteur, me semble-t-il, à avoir montré que Louis Riel n'a pas quitté de plein gré le Collège de Montréal mais qu'il en a été renvoyé « à cause de ses infractions aux règles de la maison » (1984 : 102).

était alors un des dirigeants les plus influents du parti Rouge, un anti-clérical notoire et un adversaire acharné de la Confédération. Riel aurait sans doute préféré trouver du travail auprès de G.-É. Cartier, un conservateur plus proche des milieux cléricaux à qui il avait en vain demandé du travail dès son départ du collège.

Le Louis Riel qui quitte Montréal au début de l'été 1866 apparaît plutôt favorable à la Confédération à laquelle il veut donner sa chance, il est en même temps partisan d'un nationalisme francophone éloigné de la pensée laïque, et ses idées apparaissent fortement éloignées de celles de l'Institut Canadien qui était au sommet de sa gloire durant ses années de vie montréalaises. En 1869, Mgr Bourget annonça, à partir de Rome, que tous les membres de l'Institut étaient excommuniés parce qu'ils faisaient la promotion d'idées dangereuses à travers leurs livres et conférences : l'ultramontanisme a triomphé au Québec, notamment avec Mgr Bourget à Montréal et avec Mgr Laflèche à Trois-Rivières, deux des évêques qui mettront au point le Programme catholique en 1871 pour s'opposer aux idées libérales des Rouges. Louis Riel semble avoir été proche du programme ultramontain dont il épousera les idées en 1875. Les évêques missionnaires de l'Ouest, Mgr Taché de Saint-Boniface et Mgr Grandin de St-Albert (Edmonton) ne partageaient pas, pas plus que leurs prêtres, les idées religieuses conservatrices qui prévalaient alors dans l'Église du Québec. Riel était certes fort porté vers la religion, avec une sympathie qui croîtra au fil des années pour les tendances ultramontaines de Mgr Bourget, évêque de Montréal de 1840 à 1876, qui défendait ouvertement l'idée que l'Église devait avoir la suprématie sur l'État; mais Riel n'était sans doute pas plus religieux que l'étaient la majorité des jeunes dans une société profondément imprégnée de conservatisme religieux.

Entre son départ de Montréal en juin-juillet 1866 et son retour à la Rivière Rouge en juillet 1868 deux années ont passé durant lesquelles Riel semble avoir surtout vécu aux États-Unis, à St. Paul au Minnesota chez un autre oncle et peut-être aussi auprès du poète Louis Fréchette à Chicago. Ses biographes disent ignorer à peu près tout de ces années ; on peut néanmoins penser que Louis Riel aspire à devenir écrivain, qu'il se vit comme un poète et qu'il consacre surtout son temps à l'écriture ... on ne possède cependant à peu près rien de sa production littéraire de cette époque. Il n'est pas invraisemblable que Louis Riel ait de fait passé quelque temps auprès du poète Louis Fréchette qui s'était installé à Chicago en juin 1866 où il demeura jusqu'en 1871, travaillant pour le Illinois Central Railroad, fondant des journaux et écrivant de la poésie dans le style romantique de Lamartine et de Hugo qui comptaient aussi parmi les modèles de Louis Riel. La seule œuvre importante de Fréchette de cette période parut en 1867-68 dans des journaux du Québec sous le titre de : *La voix d'un exilé*, dans laquelle le poète s'en prenait, dans des poèmes en vers, à George Étienne Cartier et aux promoteurs de la Confédération, à ceux-là donc dont Louis Riel partageait les idées. Il se peut que Riel ait été à ses côtés lorsque ces poèmes furent écrits.

J'ai lu les textes de Riel écrits entre les hivers 1869 et 1885 comme s'ils formaient ensemble le Journal quotidien d'un résistant, depuis les premiers gestes d'opposition de Riel à l'arpentage des terres des Métis qui ont conduit à ce que les historiens appellent les Troubles de la Rivière Rouge jusqu'à sa pendaison du 15 novembre 1885 à Regina. Son Journal est ponctué de grands événements, de ruptures, dans la vie de Riel : l'établissement du Gouvernement provisoire en 1870 ; sa tête mise à prix en 1873 ?; sa triple élection comme député du district de Provencher ;

son expulsion de la Chambre des Communes en 1873 ?; l'amnistie conditionnelle de 1875. Dans son Journal (1869-1885) qui s'étend sur plus de quinze ans Louis Riel témoigne de ses hésitations politiques, de son refus obstiné de la lutte armée, de son souci constant d'assurer une véritable consultation démocratique... Ce qu'il écrit peut aussi être lu comme une paraphrase, à chaud, de l'entreprise impériale de la petite puissance canadienne qui émerge comme pays au sein du British Empire en gommant de la carte les nations métisses et indiennes.

Riel ne nous a pas laissé de récit autobiographique. Le récit qui suit est en quelque sorte autobiographique, je retranscris de larges extraits et mon souci est de donner la parole à Riel lui-même plutôt qu'à ses biographes ou qu'aux historiens, lesquels ont souvent écrits, ces dernières années notamment, des textes admirables sur l'homme qu'était Louis Riel et sur son projet politique. J'ai mis le Riel écrivain à l'avant-scène en le faisant parler lui-même, en lisant sa poésie et en donnant à lire sa prose politique qui respire une force égale à celle d'Étienne Parent, de Louis-Joseph Papineau. Sa prose basculera, comme celle de Arthur Buies, dans le pathos religieux avec ici et là des accents qui font penser à Tardivel. Ce mélange en fait un auteur unique non seulement dans la littérature franco-canadienne mais, plus largement, dans la littérature canadienne elle-même. Je ne cherche donc pas à annexer Louis Riel au Québec parce qu'il appartient à un autre univers culturel, un univers que les intellectuels québécois ont aujourd'hui plus de difficulté que ceux de l'Ouest à s'approprier.

J'ai divisé le Journal en trois périodes : (1) l'action politique à la Rivière Rouge (1869-73); (2) le temps de l'errance et de l'exil (1873-84) commencé après que le Manitoba ait émis un mandat d'arrêt contre lui qui l'a conduit à travers le nord des États-Unis, au Dakota, au Minnesota, à travers les États de la Nouvelle-Angleterre, à Washington et au Québec où Riel se rend assez fréquemment pour y rencontrer ses alliés qui travaillent à lui obtenir l'amnistie; et (3) la lutte de la Saskatchewan (1884-85) qui le conduira à Batoche et à Régina.

Je commence par le testament politique de Louis Riel qui constitue le centre de gravité de toute son œuvre littéraire et de sa brève carrière politique.

La « nation métisse-canadienne-française »

« Les Métis ont pour ancêtres paternels les anciens employés des Compagnies de la Baie d'Hudson et du Nord-Ouest; et pour ancêtres maternels des femmes sauvages appartenant aux diverses tribus » (Louis Riel III : 278).

Ce sont là les premiers mots d'un puissant texte historique, politique et ethnographique de Louis Riel intitulé « *Les Métis du Nord-Ouest* » qu'on peut considérer comme le testament politique de Riel... Il a été écrit en octobre ou novembre 1885 durant son emprisonnement à Régina, sans doute quelques jours avant qu'il ne soit pendu et reprend les arguments présentés lors de son procès, sans que Riel ait réussi à convaincre le jury.¹⁰⁴ Note : Ce texte est celui

¹⁰⁴ Ce texte est paru en français, et en version anglaise, dans le *Daily Star* de Montréal le 28 novembre 1885, moins de deux semaines après que Louis Riel ait été exécuté.

d'un homme politiquement lucide, d'un militant nationaliste, ... Depuis ses luttes politiques de 1869-1870 à la Rivière Rouge, Riel a compris que le Canada n'est pas prêt à considérer les Métis comme une nation; en Saskatchewan il a aussi pris conscience de l'échec de son grand projet d'unification de la « nation des bois brûlés » et enfin il doit admettre que la civilisation des Métis et des Indiens de l'Ouest organisée autour de la chasse est arrivée à sa fin et que l'Ouest appartient désormais aux colons agriculteurs. Depuis 1867 des fermiers de l'Ontario accourent chaque jour plus nombreux pour installer leurs fermes sur les nouvelles terres de l'Ouest, des immigrants arrivent aussi d'Angleterre, d'Irlande et d'Écosse par bateau jusqu'à Winnipeg et par train enfin qui reliera, en 1885, Halifax à Vancouver. Le front pionnier avance irrémédiablement vers l'Ouest mais très peu de colons viennent du Québec pour renforcer la présence métisse, les paysans québécois préférant les « fabriques » de la Nouvelle-Angleterre aux plaines de l'Ouest et ne voulant sans doute pas partager le mauvais sort qu'on fait aux Métis.

La Compagnie de la Baie d'Hudson (CBH) s'est bien adaptée, elle, à la nouvelle civilisation de l'Ouest en transformant ses entrepôts de fourrures en des magasins dans lesquels elles vend les produits dont ont désormais besoin les nouveaux agriculteurs du front pionnier. En 1885 les nouveaux colons dépassent de beaucoup en nombre les populations métisses et indiennes (stat dans Martel) Les troupeaux de bisons ont eux-mêmes reculé, note Riel, au rythme même de l'avancée des rails du CPR et des terres arpentées que les agents de l'État distribuent aux nouveaux colons, à la suite aussi du système des Traités qui parquent les nations indiennes dans des réserves. Dans sa prison de Régina, Riel médite sur le choc de la rencontre de ces deux mondes ... lorsqu'il écrit ce qui sera son dernier texte, au bas duquel il apposera, ultime dérision à l'égard du Canada et de l'Église catholique, la signature suivante : « Louis David Riel. Citoyen Américain ».

Le rêve de Louis Riel d'un Canada métis et indien s'est bel et bien effondré en moins de quinze ans. Il n'y aura pas de place, dans le Canada de Sir John A. Macdonald et de Sir George Étienne Cartier, pour les petites nations que formaient les quelque 35 000 (75 000 ??) Indiens et les 10 000-12 000 Métis de l'Ouest : le Canada a prévu pour eux qu'ils devront désormais s'installer comme les autres agriculteurs sur des lopins de terre qu'on est prêt à leur transférer mais ni eux ni leurs descendants n'auront pas le droit de vivre en tant que nations sur ces terres qu'ont occupées leur ancêtres. Éteindre le titre sauvage sur les terres, tel a été le leitmotiv du Canada. Au recensement de 1871 la plus forte concentration de la population habitait autour de la Rivière Rouge, avec une population, sans compter les Indiens, d'environ 11 400 personnes qui se divisaient en 5720 Métis français, 4000 HalfBreed anglais et 1600 Blancs, ces derniers étant soit des descendants de la colonie de Selkirk établie à la Red River en 1810 soit l'avant-garde des nouveaux immigrants arrivants de l'Ontario. Peut-être convient-il de rappeler que la CBH s'était vu accorder, en 1670, le monopole du commerce sur tout le territoire du bassin de la Baie d'Hudson. La CBH avait surtout installé ses stations de traite des fourrures sur le pourtour ouest et au sud de la Baie d'Hudson. En 1783-84 la Compagnie du Nord-Ouest fut fondée par des bourgeois écossais de Montréal : les guides, interprètes et voyageurs étaient surtout des Canadiens-français recrutés dans les villes autour de Montréal qui allaient hiverner dans l'Ouest ou qui parfois s'y installaient à demeure. La stratégie commerciale de la nouvelle Compagnie impliquait que ses agents entrent directement en contact avec les Indiens, sans attendre que ces derniers apportent les fourrures à la station, conduisant certains « voyageurs »

hivernants à s'établir au milieu des nations indiennes. Ces hommes originaires de Bas-Canada ont épousé des indiennes qui sont les ancêtres de la nation métisse. De même autour des postes de la CBH des agents épousèrent des indiennes et sont à l'origine des Halfbreeds.

La CBH a concédé en 1810 à Lord Selkirk, malgré la farouche opposition des Métis et de la Compagnie du Nord-Ouest, plus de 300 000 kilomètres carrés de terres dans le pays de la Rivière Rouge sur lesquelles on projetait d'établir une colonie de quelque 1000 familles paysannes d'origine écossaise et irlandaise. En 1815 et 1816 les Métis et les Nor'Westers délogèrent les « colonists » écossais qu'ils considéraient comme des envahisseurs dans le pays de la Rivière Rouge, craignant qu'ils ne finissent par s'emparer de toutes les terres. La confrontation armée la plus grave eut lieu le 19 juin 1816 aux Sept-Chênes, coûtant la vie à 21 paysans écossais. Cette victoire des Métis a contribué au renforcement de l'idée qu'il existe une « nation métisse », une idée déjà propagée par la Compagnie du Nord-Ouest qui s'appuie pour son commerce sur les résidents métis et consistant à affirmer que les Métis possèdent, à cause de leur sang indien, des droits sur les terres dont la CBH prétend être propriétaire. Le jeune poète Pierre Falcon, fils d'un père français et d'une mère métisse, a chanté la victoire des Sept-Chênes dans *La Ballade de la Grenouille des Prairies* (Ballad of Frog Plain) que la Nation des Bois-Brûlés en est venue à considérer comme un véritable hymne national. Pierre Falcon travaillait pour la Compagnie du Nord-Ouest et était convaincu, tout comme les « bourgeois » de cette compagnie, que la colonie mise sur pied par Selkirk dans la vallée de la Rivière Rouge n'était qu'une stratégie commerciale de la CBH pour faire avancer vers le sud ses activités d'achat des fourrures. En 1817 la colonie fut réinstallée par Lord Selkirk un peu plus au nord, vers le lac Winnipeg, toujours dans la vallée de la Rivière Rouge. Les Métis continuèrent néanmoins à harceler les paysans jusqu'à l'époque où les deux Compagnies fusionnèrent en 1821, mettant ainsi fin à quelque 40 ans de fière compétition entre les hommes des deux compagnies, d'un côté des Canadiens- français et de l'autre des Écossais...

Les paysans écossais installés par Lord Selkirk à la Rivière Rouge préfiguraient en réalité la vocation agricole de l'Ouest, là où avait dominé jusque-là la civilisation de la trappe, de la fourrure et de la chasse au bison. La Compagnie du Nord-Ouest, une compagnie franco-écossaise dont le quartier général était à Montréal, s'était farouchement opposée arguant que le commerce des fourrures allait être entravé par les paysans.

L'essai que Louis Riel écrit en 1885 dans sa prison de Régina doit être lu comme le réquisitoire, sans doute le plus achevé pour l'époque, de défense des territoires métis et indiens au nom de la théorie des droits des autochtones; il est aussi un ultime plaidoyer dans lequel Riel explique les raisons qui ont conduit au soulèvement des Métis du Nord-Ouest et à la résistance des nations indiennes. Le Canada a d'abord sanctionné la Loi du Manitoba en 1870, une loi que Louis Riel considérait, en tant que principal artisan de cet accord, comme un véritable traité signé entre la nation métisse et le gouvernement canadien ; puis entre 1871 et 1885 le Canada signera dix ? Traités avec les nations indiennes de l'Ouest aux termes desquels les Indiens devaient accepter d'abandonner la vie nomade et de s'installer dans des territoires limités en étendue, appelés « réserves », en retour de quoi le Canada acceptait de leur fournir des écoles, des équipements agricoles, des droits de chasse et de pêche, de veiller à la prohibition de la vente d'alcool dans les réserves et de les compenser financièrement.

En signant en 1869 le contrat d'achat de la terre de Rupert et des Territoires du Nord-Ouest le Dominion du Canada avait pris l'engagement, auprès de la CBH, de veiller à « la protection et au bien-être des peuples indien et métis » qui avaient été les partenaires commerciaux de la CBH depuis quelque 200 ans et qui avaient été administrés par les Conseils mis en place par cette Compagnie dans les cinq districts de l'Ouest : l'Assiniboine, ... Les projets d'arpentage, de mise en place d'infrastructures de communication, du rail surtout, et de peuplement des territoires de l'Ouest que les politiciens d'Ottawa avaient en tête, notamment depuis l'entrée en 1871 dans le Dominion de la Colombie Britannique à qui promesse avait été faite d'une liaison ferroviaire avec les provinces de l'Est, ne pouvaient être mis en œuvre qu'une fois légalement acquis les titres des terres sur lesquelles vivaient les populations amérindiennes et métisses. (L'arpentage, l'occupation et la mise en culture des terres se firent souvent avant que ne soient signés des contrats, lesquels étaient injustes, selon Riel, pour les populations du Nord-Ouest à tous les points de vue et notamment du point de vue des compensations financières fort modestes qui furent accordées aux nations indiennes et aux métis. Dans le cas des Métis on avait spolié leurs terres dès 1870 autour de la Rivière Rouge, ce qui explique leur migration vers le sud et le nord de la Saskatchewan en??? ...) Les Métis et les Indiens comprirent qu'on voulait transformer les chasseurs qu'ils étaient en agriculteurs, en finir avec leurs déplacements dans la prairie et les fixer à leur ferme.

Le texte de Louis Riel fait écho à l'histoire centenaire des Métis de l'Ouest, plus particulièrement à la destruction de cette nation commencée par le Canada en 1869-70 à la Rivière Rouge et achevée à Batoche en 1885. Riel commence par justifier le terme de « Métis » qu'il préfère à celle de « Half-Breed », le mot métis connotant mieux les différents degrés de mélange du « sang européen » et du « sang sauvage ». *« C'est vrai que notre origine sauvage est humble, mais il est juste que nous honorions nos mères aussi bien que nos pères. Pourquoi nous occuperions-nous à quel degré de mélange nous possédons le sang européen et le sang indien? Pour peu que nous ayons de l'un ou de l'autre la reconnaissance et l'amour filial, ne vous font-ils pas une loi de dire : Nous Sommes Métis »* (III : 278-279). Riel lui-même avait un huitième de sang indien... expliquer sa généalogie

Riel organise son argumentation autour d'une description des conditions dans lesquelles se trouvaient les Métis du Nord-Ouest et plus particulièrement ceux de la Saskatchewan, lorsque commencèrent en 1885 leurs affrontements avec le Canada. *« C'étaient des gens qui avaient à eux en propre le Territoire du Nord-Ouest. Le sang indien de leurs veines établissant le droit ou le titre qu'ils avaient à la terre. Ils avaient la propriété du sol conjointement avec les Sauvages »* (III : 279). Les Métis et les Indiens formant, pour 50% environ selon les estimations de Riel, la population du Nord-Ouest. Riel s'attarde ensuite à discuter de la valeur foncière de l'immense territoire habité par les Métis et les Indiens, laissant entendre que la CBH qui avait vendu, à prix d'or, la terre du Rupert au Canada en 1870 ne possédait en fait aucun droit légitime sur les terres du Nord-Ouest hormis celui d'y faire le commerce, droit qui lui avait été concédé par le roi Charles II quelque 200 ans plus tôt (1670). Riel estime que les quelque 600 000 000 d'acres sur lesquels les Indiens possédaient des droits valaient autour de 90 000 000\$, ce qui était un montant bien supérieur aux sommes symboliques qui furent remises aux nations indiennes et nettement inférieure aux 1 500 000\$ que le Canada avait accepté de payer à la Compagnie de la Baie d'Hudson.

Quant aux compensations dues aux Métis elles devaient, selon Riel, être encore plus élevées à cause de la plus-value de leurs propriétés : « *Les Métis, sans avoir le don d'utiliser la terre, d'après les développements et les ressources d'une civilisation avancée, la bâtissaient cependant, la labouraient, la clôturaient et l'employaient à beaucoup plus grand avantage que ne le faisaient les Indiens; à ce point qu'elle valait dans le moins deux fois plus à eux qu'aux Sauvages, c'est-à-dire pendant que l'Indien pouvait raisonnablement demander 15 cents pour son acre, le Métis était en droit d'en exiger 30 pour le sien* » (III : 279). Sa valeur marchande était donc de quelque 180 millions de dollars qui revenaient aux propriétaires de ces terres qui leur avaient été arrachées, spoliées, volées :

« *Car les Métis avec les Sauvages jouissaient alors (avant 1870) du Nord-Ouest, comme la Confédération en jouit, à présent qu'elle nous l'a dérobé. (...) Nous vivions à même notre immense pays, dont la richesse en pelleteries était, on peu dire, inépuisable; où la chasse de toutes sortes abondait; où les lacs et les rivières étaient une source de bien-être par la quantité et la qualité du poisson dont les eaux étaient remplies; où les fruits sauvages même contribuaient à la nourriture et à l'entretien des enfants du sol.*

Et de quel prix n'était pas pour nos bestiaux et pour nos chevaux l'herbe luxuriante dans ces plaines du Manitoba et dans ces prairies de la zone fertile du Nord-Ouest, si renommées?

Que dirai-je du fameux commerce des Robes? Le Bison couvrait littéralement les plaines du Nord-Ouest. Cette seule ressource était incalculable

De plus les Métis cultivaient la terre pour en avoir ce qui leur était nécessaire. Leurs jardins et leurs récoltes étaient quelque chose d'enviable» (III : 280).

Riel demande ensuite aux hommes d'affaires de plaider la cause des Métis et des Indiens de l'Ouest auprès de ses ennemis de l'Ontario : « *qu'il leur plaise de répondre pour moi à tous ces journaux têtus et ignorants ou malhonnêtes de l'Ontario qui n'écrivent depuis quinze ans sur mes œuvres et sur mes actes que pour calomnier, induire en erreur et que pour divaguer* » (III : 280-281). Riel explique comment la Compagnie de la Baie d'Hudson s'est avant tout préoccupée de s'enrichir plutôt que d'administrer en toute justice les populations vivant sur les territoires qui lui avaient été concédés : « *Elle absorbait sans cesse (les richesses du Nord-Ouest) en privant continuellement le pays des améliorations publiques et des progrès que tant de biens les mettaient en lieu d'attendre de ses administrateurs. Sous le joug des Aventuriers de la Baie d'Hudson, il était impossible aux Métis de prendre leur essor comme population, mais leur patrie était d'une opulence naturelle telle qu'il était malaisé même à la compagnie, toute sordide qu'elle fût, de les appauvrir individuellement* » (III : 281).

Ces Métis vivaient encore, au moment où le Canada arriva dans le Nord-Ouest en 1870, en bonne intelligence avec les tribus indiennes que les Métis « *dominaient, écrit Riel, mais sans abus de force* ». Contre les nations indiennes, ajoute Riel, la nation métisse « *ne fit jamais de luttes agressives* » (III : 281).

Riel admet que les Métis n'ont jamais connu de véritable gouvernement et qu'ils n'en avaient d'ailleurs pas besoin si ce n'est durant leurs chasses au bison et dans les communautés plus peuplées qui exigeaient solidarité et commandement. Il écrit :

« Le conseil des chasseurs faisait des règlements. On les appelait les lois de la Prairie. Le conseil était un gouvernement provisoire. C'était aussi un tribunal qui prenait connaissance des infractions aux règlements, et de tous les différends qu'avaient à lui présenter les personnes du camp. Les capitaines avec leurs soldats exécutaient les ordres et les jugements du conseil. Dans les affaires ordinaires, le conseil agissait d'après son autorité telle qu'elle lui avait été confiée : mais en matière d'importance plus grande, il recourait au publique, et ne basait ses décisions que sur une majorité de chasseurs » (III : 283).

La forme de gouvernement que s'était donnée les Métis n'entraînait nullement en conflit, signale Riel, avec les Conseils de districts à travers lesquels la CBH gouvernait et dont l'autorité s'arrêtait en quelque sorte aux portes des terres où se pratiquait l'agriculture : *« ses traiteurs et ses chasseurs, dans les camps, dans les hivernements, dans les établissements métis faisaient la chasse, la traite, commerçaient sous l'autorité du Conseil de la Prairie et sous la protection des lois métisses » (III : 283).* Les vastes terres de l'Ouest dans lesquelles les Cris, les Pieds-Noirs et les Sioux, écrit Riel, ont longtemps été en guerre les uns contre les autres, notamment depuis qu'ils ont accès à des armes, ont été pacifiées grâce aux Métis : *« Les métis sont les hommes qui domptèrent ces nations sauvages par leurs armes, et qui, ensuite, les adoucèrent, par les bonnes relations qu'ils entretenaient avec elles à la faveur de la paix. Ce sont eux qui mirent au prix de leur sang, la tranquillité dans le Nord-Ouest » (284).* C'est à la North West Mounted Police créée en 1873 à qui les journaux de l'Est, ceux de l'Ontario surtout, attribuaient la pacification des nations amérindiennes de l'Ouest que Riel s'en prend en évoquant que les rivalités entre les nations indiennes avaient déjà largement disparu lorsque le Canada contribua à les relancer après 1870 (Riel pense ici à l'affrontement entre ... en 1870). Riel écrit qu'il est injuste d'attribuer la pacification des nations indiennes à la Police Montée du Nord-Ouest :

« Quand la Puissance se présenta à nos portes, elle nous trouva donc dans le calme. Elle trouva dans le Nord-Ouest non seulement le peuple métis en bonne condition de vivre sans elle, comme je l'ai montré dans le cours de cet article, mais le peuple métis avec un gouvernement à lui, libre, en paix, et fonctionnant, faisant à son compte, l'œuvre de la civilisation que la compagnie et l'Angleterre n'eussent pas pu faire sans des milliers d'hommes de troupe : un gouvernement de constitution définie et dont la juridiction était d'autant plus légitime et à respecter qu'elle s'exerçait sur un sol qui lui appartenait » (III : 284).

Cette forme métisse de gouvernement lui servit de modèle lorsqu'il mit sur pied un Gouvernement provisoire au Fort Garry en 1870 pour administrer le territoire, discuter avec le Canada et défendre les intérêts des Métis de la Rivière Rouge; c'est aussi à partir des lois de la Prairie et par un tribunal de chasseurs que Thomas Scott fut condamné et exécuté le 4 mars 1870. Riel reconnaît qu'un tel gouvernement représente :

« l'état d'un peuple neuf, mais civilisé, et jouissant d'un gouvernement à lui, fondé sur les vraies notions de la liberté publique et sur celles de l'équité. Ce gouvernement provisoire, d'un rouage simple, qui ne se formait que pour l'intérêt général, (...) s'organisait pareillement dans tout établissement métis où une assez grande diversité d'intérêt tendait à engendrer des difficultés, où il y avait des dangers à conjurer, des hostilités à conjurer. Les établissements

métis étaient les jalons de la civilisation future. Et leurs places sont si bien choisies, qu'elles deviennent partout des centres sur lesquels l'émigration s'appuie, pour coloniser et pour s'étendre dans toutes les directions » (III : 283).

Riel décrit alors, d'une manière lyrique, la lutte du cheval contre le bison et des aspects centraux de cette civilisation qui s'était construite autour de ces chasses :

« C'était beau de voir des centaines de coursiers se cabrer, hennir, danser, piocher le sol de leurs pieds ambitieux; demander la bride du désir de leurs regards, à grands coups de tête, en faisant toutes sortes de gestes; et ces cavaliers de premier ordre assis avec assurance comme dans des chaises, sur leurs petites selles de cuir mou, au milieu des fleurs en rasade dont elles étaient garnies; ayant au poignet les poignées élégantes de leurs fouets à plusieurs branches, le fusil d'une main, les rênes de l'autre, retenant la fougue de leurs chevaux, les manœuvrant jusqu'à ce qu'ils furent rendus à portée du buffle. Les capitaines présidaient à la course; et veillaient à ce que personne ne se lancât avant le mot d'ordre du capitaine en charge. Le mot donné, la cavalcade bondissait. Un tourbillon de poussière obéissant au commandement partait avec elle. Le Buffle, en dévorant la prairie, prenait l'épouvante, pour être bientôt rejoint par les coursiers alertes. Les cavaliers entraient pêle-mêle dans la bande de bœufs sauvages... » (III : 282).

Riel continue sa description qu'il conclut, avec fierté, en affirmant : *« J'ai vu ces courses. J'y ai pris part. Elles sont terribles. (...) De loin c'était le grand spectacle d'une fusillade dans un nuage »*. Ce n'est sans doute que dans le Montana, région où les troupeaux de bisons s'étaient réfugiés après 1870, (où Riel vécut de 1879? à 1884) que Riel participa à des chasses....

Par-delà le gouvernement provisoire de Riel que le Canada a reconnu implicitement en signant l'Acte du Manitoba c'est la civilisation de la prairie que Riel voulait voir accepter dans l'Ouest... a été rejetée, les terres qui ont été prises et des immigrants qui se sont installés. *« Est-ce que l'honnêteté permet à un peuple plus grand de ravir à un peuple plus petit sa patrie? (...) La patrie est la plus importante de toutes les choses de la terre, et de plus, elle est sainte par les ancêtres qui la transmettent. L'enlever au peuple qu'elle a produit est aussi abominable que d'arracher une mère à ses petits enfants dans le temps qu'ils ont toujours besoin de ses services » (III : 285).*

Riel discute ensuite des Traités qui ont été conclus avec les nations amérindiennes, des traités qui ne sont, écrit Riel, rien de moins que du vol; il évoque plus particulièrement la figure de Gros Ours qui a résisté, plus que les autres chefs, au bradage des terres...à l'annexion. Riel écrit :

« C'est vrai que la Puissance a calomnié le 'Gros Ours' et sa tribu à la face de toute la civilisation, parce que le 'Gros Ours' et ses Cris, sans être assez éclairés pour demander la valeur complète de leurs terres, avaient néanmoins assez de bon sens et de connaissance des choses, pour ne pas vouloir les céder, à moins d'une compensation moyennement utile. C'est vrai qu'en reconnaissant les autres Indiens plus timides et moins clairvoyants que le 'Gros Ours', la Puissance avait eu la finesse de ne leur reconnaître le droit ni d'estimer leurs terres, ni d'en faire le prix. C'est vrai que ses transactions avec des êtres humains ignorants, revêtues du nom respectable de traités, n'étaient que des escamotages du bien d'autrui. C'est vrai

qu'au lieu de faire mourir les Indiens en aussi grand nombre qu'elle aurait voulu, par le jeûne absolu, elle avait établi au milieu d'eux des espèces d'agences apparemment chargées de les faire disparaître plus lentement par le lard rouillé, pourri, le bacon immangeable par la maigreur, et par la dispensation tant large que possible de tous les maux vénériens, en plongeant les femmes et les filles indiennes, autour des forts, dans une démoralisation impossible à décrire » (III : 285-6).

On nous avait promis dès 1872 qu'on traiterait avec nous, les Métis, aussitôt qu'on aurait signé des traités avec toutes les nations indiennes. « *En traitant avec les Indiens les premiers, elle pouvait les aveugler à son goût et profiter de leur ignorance, et pendant tout ce temps-là, elle espérant que l'émigration deviendrait assez nombreuse, prendrait le dessus, et qu'alors elle pourrait dire : ' Tenez, voilà tout. Je ne vous dois plus rien' » (286).* Riel rappelle qu'en 1872 la Puissance « *mit à part, pour les Métis du Manitoba, le septième des terres qui leur avaient été octroyées. Et elle leur en fit une certaine distribution, en disant à ceux du Nord-Ouest : ' Attendez, vous en aurez autant'. Cinq années se passèrent à patienter. En 1877, les pétitions métisses du Territoire commencèrent à frapper à la porte des bureaux d'Ottawa. Dans l'automne de 1878, ces pétitions se généralisèrent » (III : 286).* Ottawa ne répondit ni aux nombreuses pétitions des Métis, ni aux requêtes répétées de Mgr Grandin, l'évêque de la Saskatchewan, ni aux délégations qui firent souvent le voyage jusqu'à Ottawa. On traita avec mépris un peuple qui ne faisait que réclamer « *humblement son propre bien aux intrus audacieux qui l'en avaient dépouillé » (286).*

C'est en tant que peuple que les Métis ne sont pas reconnus ; ce sont les coutumes agricoles des Métis que le Canada ne reconnaît pas, ni leur type de lotissement, ni leur établissement ancien sur des terres indiennes qu'ils ont cultivées. Des Métis de la Rivière Rouge se déplacèrent vers la Saskatchewan, pensant ainsi échapper, ou retarder, au front pionnier avançant vers l'Ouest « *comme un cheval au galot ».*

« Sur la Branche-Sud de la Saskatchewan s'étaient fixés des Métis Canadiens-Français. (...) Elle s'était fondée nombreuse d'environ deux cents familles. Dans cette colonie existait le gouvernement métis, dont la Confédération ne pouvait devenir dépositaire que par le consentement des gens. (...) Dans un temps où les Indiens étaient à craindre, les Métis de la Branche-du-Sud s'étaient bâtis proche-à-proche, sur des lots plus longs que larges. Ils demandèrent au gouvernement d'Ottawa d'arpenter ces lots tels quels. Ces arpentages ne leur furent pas accordés. Les Métis avaient des places à foin. La Puissance les en dépouilla. Ils avaient des communes et des endroits de pacage pour leurs chevaux et pour leurs bestiaux. Elle les leur ôta. Ils avaient des terres-à-bois. La puissance s'en empara (...) Les terres qu'ils avaient en leur possession, et qui leur appartenait une fois par le titre indien, deux fois pour les avoir défendues au prix de leur sang, trois fois pour les avoir bâties, cultivées, clôturées, travaillées et habitées, leur étaient laissées comme pré-emption, moyennant deux piastres l'acre » (III : 288)

Le soulèvement des Métis s'explique parce que vous êtes allés trop loin dans le mépris pour un peuple que vous avez dépossédé de ses terres et nié dans son identité de nation. Vous avez vendu « *à une société de colonisation une paroisse métisse toute ronde »*, rappelle Riel, « *avec la terre de l'église, sur laquelle était une chapelle en voie de construction »*, « *avec la terre de*

l'école et les propriétés de trente-cinq familles ». Quel homme ne se serait pas soulevé devant de telles injustices, demande Riel. « *La patience humaine a des limites, et lorsque un despotisme est sans borne, il faut chercher à cogner sur les doigts de la main qui l'exerce* » (III : 288). C'est lorsque le Canada a mis en application, le 1^{er} janvier 1885, sa loi interdisant de « *se tenir en assemblée de plus de deux personnes au sujet des affaires concernant les agents et les Indiens* » que mes compatriotes Métis m'ont envoyé chercher (c'est avant cela ???) dans ma retraite des États-Unis où j'étais réfugié.

« *J'ai traversé les lignes, sans arme et sans munition, emmenant avec moi ma femme et mes enfants. Je ne pensais pas à la guerre. Je venais faire des pétitions. Le gouvernement d'Ottawa avait fait avec moi en 1870, un traité (note : l'Acte du Manitoba) dont il n'avait pas encore observé une seule clause, à mon égard. Je venais pétitionner pour mes gens et pour moi, demander au gouvernement de la Puissance ce qui nous appartenait, dans l'espérance d'obtenir au moins quelque chose, si nous ne pouvions pas obtenir satisfaction complète* » (III : 288).

Riel en vient ensuite à parler des injustices du Canada à son égard. « *La puissance avait mal rempli ses obligations de traité avec les Métis du Manitoba. Un de leurs griefs contre eux était qu'après avoir fait des arrangements avec moi, comme leur homme en tête, la Puissance m'avait expulsé du Parlement plusieurs fois, m'avait banni, et avait par envie et par haine persisté ; à refuser de reconnaître le choix constitutionnel que le peuple métis faisait de moi, comme son premier représentant* » (III : 289). Riel revient alors sur l'amnistie qui devait lui être accordée dès le jour où serait constituée la province du Manitoba. La promesse ne fut honorée que cinq ans plus tard en 1875, assortie en plus de la condamnation à l'exil pendant cinq ans pour Louis Riel et pour Lépine. (Les troupes du Colonel Wolseley, exactions contre la population, condamnation des chefs.) Riel s'en prend à la langue fourchue du gouvernement canadien :

« *Il faut qu'elle ait porté loin sa mauvaise foi, puisque le gouverneur Archibald, son Lieutenant, dégoûté lui-même d'une telle politique, se moqua amèrement de la puissance en lui disant : ' Vous donnez des institutions représentatives, des hustings au peuple. Et vous commentez l'inconséquence d'élever, à côté, des échafauds pour les chefs. Vous semez des chardons, vous ne pouvez pas vous attendre à récolter des figues. Vous ne cueillerez jamais de raisins sur les épines de votre conduite'. Et il s'en alla chez lui dans la Nouvelle Écosse. Indépendance aussi honorable que rare à trouver* » (III : 289).

Riel et les Métis avaient eu confiance en cet homme intègre qu'était Archibald, un bilingue de la Nouvelle-Écosse, avec qui ils acceptèrent de collaborer en 1872 pour lutter contre le raid Fénian...Malgré ses appels à Ottawa le lieutenant gouverneur Archibald ne put jamais proclamer l'amnistie pour Riel.

Riel sait qu'on lui a reproché à lui et à d'autres Métis de la Rivière Rouge d'être venus soulever les Métis du Nord-Ouest et « *prendre part dans l'agitation constitutionnelle dans la Saskatchewan* », là où un certain nombre de Métis du Manitoba étaient venus s'installer, fuyant le front pionnier s'avancant dans les terres de l'Ouest. Ailleurs Riel dira que la Rébellion de 1885 est un acte d'auto-défense (3-065)... Ici il affirme que

« la conduite gouvernementale est opposée, autant que possible, au droit des gens. C'est une force en guerre ouverte avec l'inviolabilité des traités, comme les arrangements qu'elle a faits avec les Métis en 1870, semblent avoir été conclus seulement dans le but de capter leur bonne foi, d'entrer ainsi paisiblement dans leur pays; alors pour leur demander la bourse ou la vie » (291).

Depuis l'installation du Canada dans l'Ouest, les Métis sont gouvernés « d'une manière despotique », conclut Riel.

En novembre 1869 la compagnie de CBH accepta, à Londres, de rétrocéder à la Couronne britannique la Terre de Rupert et les Territoires du Nord-Ouest qui lui avaient été concédés en 1670 par le roi Charles II ; la Couronne Britannique s'est alors immédiatement départie de ses droits en faveur du Dominion du Canada à qui il devait officiellement transférer les titres acquis à la date du 1^{er} décembre 1869. Ni la Couronne, ni le Canada ni la CBH ne consultèrent ou n'informèrent jamais, au cours des tractations qui durèrent en réalité près de cinq ans, les quelque 35 000 Indiens et 15 000 Métis qui habitaient les quatre régions que les Conseils mis sur pied par la CBH administraient dans l'Ouest : l'Assiniboine, la Saskatchewan, l'Alberta et l'Athabaska qui étaient administrés par des Conseils dirigés par des fonctionnaires de la CBH. On savait seulement que l'Acte de l'Amérique Britannique du Nord par lequel le Canada avait été officiellement créé le 1^{er} juillet 1867 avait reconnu au nouveau Dominion le droit de se faire céder, contre compensation, les « titres et droits » que la CBH possédait sur la Terre de Rupert et les Territoires du Nord-Ouest. Le Gouvernement canadien avait d'ailleurs mandaté un groupe de juristes et d'experts pour vérifier, en 1868 et 1869, la validité légale des titres de la CBH relativement aux différentes parties des territoires du Nord-Ouest.

Dans le rapport que M. A. J. Russell, inspecteur des agences des Terres de la Couronne, adressa au Gouvernement canadien en 1869 on peut lire que la CBH ne possédait, selon sa Charte, aucun titre légal de propriété sur ces territoires dont la plus grande partie continuait à appartenir aux « Sauvages » qui les habitaient et que les seules cessions faites par traités à la CBH concernaient des privilèges de chasse et de pêche, privilèges qui avaient de toutes façons pris fin en 1859, selon les termes mêmes des traités signés entre les nations indiennes et la CBH.¹⁰⁵ Au sujet de la Charte de la CBH, Russell écrit dans son rapport :

« Que par cette charte, la compagnie avait le droit exclusif de faire commerce sur la Baie d'Hudson et ses tributaires, ainsi que sur toutes les terres et territoires limitrophes, qui ne seraient pas alors en la possession des sujets d'aucun autre Prince ou État Chrétien. Loin de donner à la CBH la partie intérieure du pays située sur la Rivière Rouge et la Saskatchewan, cette charte dont les privilèges étaient limités par la restriction qu'elle comportait à sa face, ne lui accordait même pas cette partie du littoral située vis-à-vis la Baie d'Hudson. (...) Sans entrer dans le mérite des objections fondées sur le caractère essentiellement illégal de cette fameuse charte, le roi Charles II ne pouvait donner, et par les faits que nous venons d'établir, n'avait pas eu l'intention de faire don à la CBH, de tout le territoire qu'elle réclame, par la raison péremptoire qu'Il ne pouvait disposer d'un bien qui ne lui appartenait par aucuns titres et aucuns droits. Avant la cession du Canada à l'Angleterre, en 1763, les trappeurs canadiens

¹⁰⁵ Je m'inspire largement, dans l'analyse de la Charte de la CBH, du texte intitulé « *Étude sur la question métisse* » que Adophe Ouimet fit paraître en 1889.

étaient depuis grand nombre d'années en possession indiscutable de l'intérieur de ce pays » (Ouimet 1889 : 18-19).

Examinant ensuite en détail la situation juridique des terres de la Rivière-Rouge et de la Saskatchewan, Russell en vient à la conclusion que ces terres appartiennent, de plein droit, aux nations indiennes et métisses, ces dernières pouvant de fait prétendre par leurs mères à la possession de ces territoires : *« En examinant attentivement cette question, il ne faut pas oublier que la Charte n'a accordé à la CBH, écrivait Russell, que seulement la partie du pays qui déverse ses eaux dans la Bais d'Hudson, sur laquelle, sauf les restrictions ci-dessus énoncées, elle pouvait valablement posséder un droit permanent. Quant au reste du territoire, elle ne l'occupait qu'à titre de locataire, et à l'expiration du bail, ses privilèges cessaient complètement, sans qu'elle eut droit à aucune compensation. Je prétends donc, que la partie du pays, appelée « La Rivière Rouge et la Saskatchewan » tombe dans cette dernière catégorie, et que le traité avec les Sauvages en vertu duquel la CBH occupait cette partie des territoires du Nord-Ouest, n'a jamais été renouvelé depuis 1859, date où il cessait d'avoir force et effet » (Ouimet 1889 : 21).*

La proposition que Russell fit au Gouvernement canadien a été formulée d'une manière claire et précise : *« Tout ce que la CBH peut à bon droit réclamer est une indemnité pour les dommages que pourrait causer à leurs établissements et à leur commerce des fourrures, aujourd'hui peu considérable, l'arrivée d'une émigration étrangère sur ces territoires » (Ouimet 1889 :21).*

Russell conclut ensuite son rapport en formulant, à l'intention des négociateurs du Gouvernement, une série de questions :

« En présence de ces faits, après avoir payé pour toutes les terres qu'on a achetées pour nous et pour celles que nous avons nous-mêmes achetées des Sauvages, allons-nous être forcés de reconnaître les droits de la CBH, à des terrains qu'elle n'a jamais achetés et payés ; et est-il conforme à la justice que l'on doit aux aborigènes, justice que l'on prône tant en Angleterre, qu'en prenant possession de leurs terres au lieu de leur en payer la pleine valeur, nous allions faire don de la plus forte partie de cette somme, à la CBH qui n'a jamais acquis des véritables propriétaires le moindre titre à ces territoires ? » (Ouimet 1889 : 18).

Les chefs des nations indiennes et métisses de l'Ouest et du Nord-Ouest n'eurent certainement jamais accès au rapport Russell dont les conclusions devaient normalement guider le gouvernement canadien dans ses négociations non seulement avec la CBH mais aussi avec les populations habitant la Terre de Rupert et les Territoires du Nord-Ouest. L'interprétation que les nations indiennes et métisses se faisaient de leurs droits sur les terres était en réalité très proche des quatre principes énoncés dans le rapport Russell : (1) les nations indiennes possèdent toujours des droits sur les territoires de l'Ouest et du Nord-Ouest ; (2) les Métis possèdent aussi des droits en vertu du sang indien de leurs mères ; (3) les ententes de cession de territoires doivent être signées de peuple à peuple, de nation à nation, avant que le Canada puisse légitimement proclamer l'annexion de l'Ouest et du Nord-Ouest ; (4) les compensations financières doivent en priorité être versées aux vrais propriétaires des terres plutôt qu'à une compagnie de marchands qui s'est enrichi pendant 200 ans et qui prétend vendre en 1869 des terres dont elle n'a en réalité que l'usufruit.

La lecture que Louis Riel et les Métis de la Rivière-Rouge se faisaient de leurs droits coïncidaient parfaitement avec l'interprétation de Russell ; il est aussi certain qu'ils discutèrent de leurs droits avec leurs parents Indiens afin que ceux-ci ne se laissent pas abuser par les offres du Gouvernement canadien qui n'allaient pas tarder, on pouvait s'y attendre, à être faites aux nations indiennes de l'Ouest à travers la signature de nouveaux « traités ». Je commenterai, dans une autre section de ce même chapitre, la position de Gros-Ours (Big Bear) qui résista avec plus d'énergie que les autres chefs indiens à la signature de tout traité avec le Canada et au projet qu'on lui proposait d'enfermement de son peuple dans une réserve. Le Gouvernement canadien a choisi de suivre une voie mitoyenne et a ménagé, comme il l'a fait tant de fois dans son histoire, la chèvre et le chou dans ses négociations avec les populations de l'Ouest du Canada : on allait signer, à peu de frais, des Traités avec les Indiens de manière à « éteindre leurs droits sur leurs terres » tout en achetant à gros prix, dans le même temps, les titres de propriété plus qu'incertains que prétendait posséder la CBH ; quant aux Métis on allait d'abord négocier avec eux, à titre individuel et sans jamais les reconnaître en tant que nation, de manière à ce qu'ils n'entraînent pas les nations indiennes dans une rébellion ouverte contre le Canada. La racine du conflit qui a opposé, pendant 15 ans, Louis Riel au Gouvernement canadien se situe précisément ici : d'un côté, un nouveau pays se forme, le Canada « a mari usque ad mare », qui veut occuper au plus vite les nouvelles terres en y installant des colons agriculteurs ; de l'autre, de petites nations métisses et indiennes encore semi-nomades et plus ou moins unifiées n'ont le choix qu'entre la collaboration ou la destruction.

L'Est a rejoint la frontière à l'Ouest, la civilisation de la prairie recule devant l'avancée de l'agriculture, le chemin de fer avance et l'immigration augmente jour après jour. Riel a compris en 1869-70 qu'il est inutile d'essayer de s'opposer au Canada par les armes, tant les forces en présence sont inégales, mais cela ne veut pas dire qu'il ne défendra pas les droits des Métis. Quinze ans plus tard, il jugera que des accords justes avec le Canada sont impossibles et que le Canada ne respecte pas les Traités et les Actes qu'il signe et il acceptera que les Métis et leurs alliés indiens prennent les armes contre le Canada. Cela ne pouvait que s'achever par des échafauds, celui de Régina le 16 novembre 1885 avec la pendaison du leader métis, celui aussi de North Battleford où furent pendus huit guerriers indiens, et par l'emprisonnement ou l'exil des leaders, du métis Gabriel Dumont qui a trouvé refuge aux Etats-Unis et des chefs indiens Big Bear, Poundmaker... qui croupirent jusqu'à leur mort dans les prisons de la « police montée ». La voie était libre et le Canada pouvait désormais occuper en toute légalité les territoires de l'Ouest, y construire son rail jusqu'au Pacifique et le peupler d'une ...

Le 24 juin 1874 Riel écrivait depuis St. Paul, au Minnesota, au Président de la Société St-Jean-Baptiste de Montréal : « *Les Métis Canadiens Français du Nord sont une branche de l'arbre Canadien Français ; ils veulent grandir comme cet arbre, avec cet arbre, ne point se détacher de lui, souffrir et se réjouir avec lui* » (I – 201).

Journal d'un résistant 1869-1873 : la Rivière Rouge

Nous possédons écrit de la main de Louis Riel des centaines de lettres qui nous disent, quasiment au jour le jour, ce qu'il a vécu depuis son retour dans son village natal de St-Vital en juillet 1868, des articles de journaux dans lesquels le jeune Riel dénonce la prise de possession de la Rivière Rouge par le Canada, des documents politiques et administratifs écrits au cours de l'agitation des années 1869 et 1870 à la Rivière Rouge, des notes personnelles et des réflexions politiques rédigées entre août 70 et l'automne 73 lorsqu'il est élu député de Provencher. L'activité politique de Louis Riel en tant que chef du Gouvernement de la Rivière Rouge n'a duré, tout au plus, qu'une année mais cela ne doit pas nous faire oublier qu'il a encore lutté, pendant trois autres années, autour de la Rivière Rouge, même s'il était alors sous un mandat d'arrêt. (La mission St-Joseph et St. Paul lui servent de retraite lorsque les choses vont mal et il revient à la RR) Il rappelle, avec fierté et nostalgie, son combat politique dans une autre lettre envoyée à son ami Joseph Dubuc en mai 1874 :

« Quand je pense qu'à l'automne de 69, nous avons commencé à défendre nos droits avec une poignée d'hommes ; que peu de mois après, déjà la moitié de la colonie était de la partie ; qu'au mois de mars 1870 toute la colonie corroborait activement notre œuvre ; que huit mois après l'ouverture sérieuse de la lutte, nous obtenions la sanction de tous nos droits, par un traité devenant loi » (I : 354).

À peine quelques mois après son retour dans son village natal de la Rivière Rouge en juillet 1868 Louis Riel adresse ses premières lettres à des journaux francophones¹⁰⁶ du Québec pour les informer de ce qui se passe à la Rivière Rouge. Pour Riel la résistance face aux envahisseurs a déjà commencé. Dans ses premiers articles il s'en prend à tous les agents du gouvernement canadien, aux arpenteurs chargés de mesurer les terres du domaine public dans le Nord-Ouest et aux constructeurs de routes, qui ont entrepris la « conquête de l'Ouest » avant même que les négociations entre la CBH, la Couronne britannique et le Dominion du Canada n'aient abouti. En septembre 1868, monsieur William MacDougall, ministre des travaux publics et futur lieutenant-gouverneur du Manitoba, avait en effet déjà donné ordre à John A. Snow, un contracteur installé à la Rivière Rouge, de commencer la construction d'une route entre le Lac-des-Bois et le Fort Garry, vers la fourche entre la Rivière Rouge et l'Assiniboine, en suivant l'itinéraire tracé quelques années plus tôt par l'ingénieur Simon Dawson, l'arpenteur des terres du Dominion. La population de la Rivière-Rouge découvrait soudainement les arpenteurs, les géomètres, les contracteurs et des officiers militaires sans qu'on sache vraiment ce qu'ils venaient faire du côté de la Rivière Rouge ; peut-être ne savait-elle hélas que trop.

Les Métis vécurent cette première présence du Canada comme un véritable envahissement de leur territoire. Dans un article sans doute écrit au cours de l'hiver de 1869 Louis Riel s'en prend explicitement à tous ces étrangers venus de l'Est qui ignorent les « lois de la prairie »,

¹⁰⁶ Toute sa vie Riel a voulu fonder son propre journal pour défendre la cause métisse, les demandes de compensation financière qui lui seront reprochées durant son procès devant largement servir, a-t-il indiqué, à mettre sur pied un tel journal. Les articles des années 1869-1870 furent publiés dans *Le Courrier de St-Hyacinthe* et au journal *Le Nouveau Monde* de Montréal, un journal nationaliste d'esprit ultramontain dirigé par monsieur Alphonse Desjardins (il ne s'agit pas du fondateur des Caisses Populaires), avec lequel Louis Riel établira des liens privilégiés. Ses articles les plus importants seront en effet publiés dans ce journal ultramontain qui est fortement influencé par la pensée de Mgr Ignace Bourget, l'évêque de Montréal.

qui arpentent des terres sans la permission des propriétaires et qui s'emparent de celles qui sont les mieux situées, au besoin en « saoulant » les Indiens pour mieux les tromper :

« Ces messieurs ont sans aucune autorité acheté pour eux une portion de terrain qu'ils ont payée à un prétendu chef sauvage avec de la fleur et du Lard. (...) Ils viennent ici pour nous chasser de notre pauvre patrie. Cinquante ans de civilisation serait passé parmi nous sans avoir produit de fruit. Et pour leur part au lieu de faire attention aux lois instituées dans la colonie pour le plus grand progrès de cette civilisation, ils les ont publiquement désavouées en vendant de la boisson énivrante aux misérables sauvages qui à leur tour leur ont vendu sans en avoir le pouvoir trois milles quarrées de terrain dont une partie embrasse plusieurs habitations du village de la Pointe aux Chênes » (I : 11-12).

Dans l'article qu'il fit paraître le 23 février 1869 dans *Le Nouveau Monde* de Montréal Louis Riel s'attaque, avec quelque ironie, au texte de Charles Mair¹⁰⁷ paru dans *The Globe* du 4 janvier 1869, un texte particulièrement élogieux au sujet de l'avenir économique de l'Ouest canadien et de la richesse des terres sur lesquelles il invite ses compatriotes ontariens à venir s'établir. *« Ce monsieur, canadien anglais, est, dit-on, doué du talent de faire des vers ; si c'est le cas, écrit Riel, je lui conseillerais fort de cultiver ce talent, car par là au moins ses écrits auraient le mérite de la rime puisqu'ils n'ont pas toujours celui du bon sens » (I : 13-14).* Voulant décrire le pays et ses habitants après y avoir séjourné à peine un mois, ce « monsieur » y a réussi, ironise Riel, *« à peu près comme ce navigateur qui passant à une lieue des côtes écrivait dans son journal : Les habitants de ce pays nous ont paru assez traitables » (I : 14).* Dans son texte Louis Riel cherche surtout à rétablir les faits, dans un style sombre et poli, qu'il oppose aux propos mensongers de Charles Mair au sujet notamment de la situation prétendument misérable des Métis. À Mair qui avait écrit que *« ceux qui veulent cultiver sont tous riches »* et que *« les métis seuls sont dans la misère »*, Riel répondit : *« Je suis métis moi et je dis qu'il n'y a rien de plus faux que ces paroles. Je connais presque tous les noms de ceux qui reçoivent des secours cet hiver, et je puis assurer qu'il y en a de toutes les couleurs. Il y a des métis qui n'implorent pas la charité, comme il y a des anglais, des allemands et des écossais qui la reçoivent chaque semaine. (...) Dans toute autre circonstance que celle où nous sommes, ajoutait Riel, je n'aurais pas relevé les mensonges de cette lettre. Nous sommes habitués à voir arriver chaque année, de ces étrangers qui viennent nous toiser du haut en bas et qui vont ensuite faire imprimer dans les journaux ou dans de gros livres, leurs réflexions plus ou moins biscornues sur nous et notre pays » (I : 15).*

Le Charles Mair à qui s'en est pris Louis Riel était un zélé promoteur de l'achat des territoires du Nord-Ouest par le Canada, territoires auxquels il prédisait un *extraordinaire* avenir sur la base d'un court séjour à la Rivière Rouge en tant qu'agent-payeur sur le chantier de construction de la route de Dawson. Mair était aussi un membre influent d'un groupe patriotique : Canada First, qui avait été formé en 1868 dans le but de faire jouer au Canada un rôle accru au sein de l'Empire britannique, de faire grandir le Dominion en l'étendant notamment vers l'Ouest, et de donner au nouveau pays - Canada First - des fondements

¹⁰⁷ Charles Mair qui avait servi comme agent-payeur sur la route Dawson était un zélé promoteur de l'immigration de la population de l'Ontario vers l'Ouest; il devint membre du groupe Canada First lors de la création et apporta son soutien à toutes les luttes contre les Métis francophones. Riel avait deviné qu'il faisait partie du groupe des acheteurs de l'Ouest dès la publication de son article au début de 1869.

typiquement britannique et protestant, à saveur nettement « orangiste ». En s'attaquant à Charles Mair, Louis Riel s'attaquait en même temps à son allié, à Ottawa, le ministre William MacDougall qui allait être nommé, en septembre 1869, lieutenant gouverneur de la Terre de Rupert ; il s'en prenait aussi aux amis et supporters que Mair avait à la Rivière Rouge, à cette clique qui était réunie autour du docteur Johan C. Schultz qui était être le principal adversaire de Riel tout au long de sa carrière politique.¹⁰⁸ Le transfert ... n'avait donc pas encore eu lieu que déjà l'arpentage, la prise de possession des terres et la spéculation avait commencé, tout cela en préparation des colons qui arriverait sous peu et en grand nombre.

Rappelons ici quelques faits qui se produisirent durant les derniers mois de l'année 1869. En octobre 1869 un groupe de 16 Métis non-armés dirigé par Louis Riel exigea des arpenteurs qu'ils arrêtent immédiatement leurs travaux : Riel mit le pied sur la « chaîne d'arpentage » en leur disant : « You go no further ». L'équipe d'arpentage que dirigeait le colonel John S. Dennis avait reçu, en juillet 1869, l'ordre du ministre MacDougall, avant même qu'il ne soit nommé lieutenant-gouverneur, de procéder à la sélection des « *most suitable localities for the survey of townships for immediate settlement* », selon un système d'arpentage de type « acre-and-section » en usage dans les townships de l'Ontario et des Etats-Unis ; ils ignorèrent totalement le système d'arpentage localement en usage à la Rivière Rouge, lequel était inspiré de celui du Québec. Le transfert n'avait donc pas encore eu lieu que déjà l'arpentage, la prise de possession des terres et la spéculation avait commencé, tout cela en préparation de l'arrivée des colons qu'on attendait en grand nombre. Le docteur J. C. Schultz a laissé le souvenir à la Rivière Rouge d'un spéculateur qui s'est approprié le plus de terres possibles, au besoin en donnant de l'alcool aux Indiens comme il l'a fait en 1869 ou en se faisant complice des arpenteurs pour acheter à vil prix des terres qui allaient, quelques années plus tard, lui rapporter une fortune.¹⁰⁹ Riel a donc rapidement identifié le groupe de spéculateurs qui cherchaient, sous couvert de légalité, à s'emparer des terres..., un groupe organisé autour des agents de la Puissance et dominé par la figure ambiguë de Johan C. Schultz, le principal adversaire de Riel durant les années 1869-1870.

Tous les personnages qui allaient participer aux événements de la Rivière Rouge en 1869-70 sont déjà en place : le lieutenant gouverneur, le groupe du Canada First regroupé autour du docteur Schultz dont faisait partie Thomas Scott qui sera exécuté en mars 1870, les deux

¹⁰⁸ J. C. Schultz fut élu député du district de Lisgar au Manitoba, seconda la motion proposant que Louis Riel, le député de Provencher, soit expulsé de la Chambre des Communes, s'opposa à travers caballes et ... à ce que l'amnistie soit votée en faveur de Riel. Cet homme qui a été un des plus féroces adversaires des Métis a été récompensé par le gouvernement de Sir John A. Macdonald en étant nommé lieutenant-gouverneur du Manitoba. Louis Riel n'eut pas à subir cette honte puisqu'il était déjà mort sur l'échafaud. On récompensait ainsi un des hommes qui a orchestré pendant une quinzaine d'années l'opposition au peuple Métis et à son leader.

¹⁰⁹ Dans son ouvrage : *Creation of Manitoba* (18..), Alexander Begg écrit : « Aussitôt qu'il parut certain que MacDougall serait lieutenant-gouverneur du Nord-Ouest, ceux qui se donnaient pour ses amis semblaient n'avoir d'autre idée que de s'approprier le plus de terrain possible (Made it a point to secure as much of the country as possible)...Il est parfaitement admis que le principal personnage de ce mouvement, le chef du soi-disant parti canadien, accapara une quantité de terrain assez vaste « to make him one of the largest land proprietors of the Dominion »... « it began to look as if no man's property was safe ». Le personnage dont parle Begg est J. C. Scultz, une information d'autant plus fiable qu'on ne peut considérer Begg comme particulièrement sympathique aux Métis. Il est certain que Riel contrecarrait les projets des membres du parti canadien.

groupes de métis, français et anglais, et les nombreux commissaires, tant du Canada que du Gouvernement provisoire, qui ont servi d'intermédiaires pour trouver des solutions aux problèmes. Le Canada expansionniste peut donc compter sur des partisans du Canada First qui sont sur place à la Rivière Rouge, des Orangistes qui joueront un rôle majeur dans tout cela. Les ingrédients d'un conflit étaient en place et Riel avait toutes les raisons du monde d'avoir peur.

En octobre 1869 Riel fit paraître, avec son collègue Louis Schmidt¹¹⁰, un important article dans *Le Courrier* de St-Hyacinthe dans lequel les deux auteurs rappellent, en un premier temps, que le peuple métis de la Rivière-Rouge a été tenu dans la totale ignorance aussi bien des conditions de l'achat par le Canada de la Terre de Rupert que des projets du gouvernement canadien vis-à-vis l'intégration des terres du Nord-Ouest dans le Dominion. Les deux auteurs ajoutent que les Canadiens seront sans doute « *contents de savoir ce que le peuple de la Rivière-Rouge pense lui-même de tout cela* » (I : 18), énonçant ensuite les cinq résolutions arrêtées par les représentants de la population métisse de la Rivière-Rouge dans le but de guider les discussions relatives à l'entrée des colonies britanniques de l'Ouest dans le Canada. Ces cinq résolutions méritent d'être retranscrites, au moins en partie, parce qu'on y trouve les piliers sur lesquels s'est appuyée durant les quinze années suivantes toute l'action politique de Louis Riel :

- 1) « *Ces représentants déclarent (...) qu'ils sont sujets loyaux de Sa Majesté la Reine d'Angleterre.*
- 2) *Ces représentants se reconnaissent, au nom de la population métis-canadienne de la Rivière-Rouge, redevables à l'honorable compagnie de la baie d'Hudson de la protection qu'ils ont reçue sous le gouvernement de cette honorable compagnie quelle que soit la nature de ce gouvernement.*
- 3) « *Le peuple de la Rivière Rouge ayant jusqu'aujourd'hui maintenu et supporté le gouvernement de l'honorable compagnie de la Baie d'Hudson; qui a été établi dans le pays par la couronne d'Angleterre, les dits représentants déclarent, au nom de la population métis-canadienne de la Rivière Rouge que Snow et Dennis ont méconnu le droit des gens en venant établir ici des travaux, au nom d'une autorité étrangère sans prêter aucune attention à l'autorité aujourd'hui existante dans le pays* ».
- 4) « *L'honorable compagnie de la baie d'Hudson se retirant maintenant du gouvernement de la Rivière-Rouge, les dits représentants déclarent, au nom de la population canadienne de la Rivière-Rouge, qu'ils sont prêts à passer par ce changement-là. Mais, en même temps, étant établi, travaillant et vivant sur ces terres (...) et ayant acquis, de cette façon-là des droits incontestables dans la pays, les représentants (...) proclament hautement ces droits.*
- 5) *La colonie de la Rivière-Rouge ayant toujours été soumise à la couronne d'Angleterre, et s'étant développée à part, à travers les chances de sa situation, les dits représentants déclarent au nom de la population métis-canadienne de la Rivière-Rouge, qu'ils feront tout ce qui dépend d'eux, pour faire respecter, en leur faveur, les prérogatives accordées si libéralement par la couronne d'Angleterre à n'importe quelle colonie anglaise* » (I : 19)

¹¹⁰ Louis Schmidt avait aussi été choisi par Mgr A. Taché en 1854 pour faire ses études au Québec, dans son cas au Séminaire de St-Hyacinthe. L'article a été adressé au journal maskoutain, sans doute parce que L. Schmidt y connaissait l'un ou l'autre journaliste.

Le programme politique énoncé dans ces résolutions est on ne peut plus clair : c'est en tant que sujets d'une colonie britannique indépendante du Dominion du Canada que la population de la Rivière-Rouge affirme vouloir négocier les conditions de son entrée dans le Canada ; c'est aussi en tant que peuple que les Métis réclament la reconnaissance de leurs droits collectifs ; la population se donnera un Gouvernement provisoire qui remplacera le Conseil de l'Assiniboine et la représentera dans les négociations avec le Canada. Ces principes guideront l'action politique de Louis Riel durant toute sa vie.

Quelques jours après qu'ils eurent stoppé les arpenteurs derrière la ferme d'André Nault au village de St-Vital les Métis mirent sur pied, c'était le 16 octobre 1869, le Comité national des Métis de la Rivière Rouge qui se donna John Bruce pour Président et Louis Riel pour Secrétaire. Les représentants francophones des paroisses métisses membres de ce Comité indiquèrent leur disponibilité à mener des discussions franches relativement à l'annexion au Canada des territoires de l'Ouest et du Nord-Ouest sur la base des cinq résolutions énoncées dans l'article publié par *Le Courrier* de St-Hyacinthe. Apprenant que le lieutenant-gouverneur William MacDougall devait arriver à la Rivière Rouge vers la fin octobre, soit plus d'un mois avant la date prévue de prise de possession des Territoires de l'Ouest et du Nord-Ouest par le Canada, le Comité National des Métis de la Rivière Rouge posta des brigades armées sur les routes donnant accès à la Rivière Rouge : le 21 octobre 1869, on lui a officiellement interdit d'entrer sur le territoire à moins d'avoir obtenu la « *permission spéciale de ce comité* » (I : 21). William MacDougall comptait bien venger l'affront qu'on lui avait fait, à lui le représentant du Canada qui arrivait depuis l'Ontario accompagné d'une caravane de 14 chariots lourdement chargés afin d'installer le gouvernement du Canada dans ses nouvelles possessions de l'Ouest.¹¹¹

Le Comité National des Métis souhaitait, par cette manœuvre, se faire reconnaître comme le représentant officiel de la population de la Rivière Rouge et pouvoir ainsi entamer, sur un pied d'égalité, des discussions avec le lieutenant-gouverneur. La réponse de William MacDougall a consisté à demander au colonel John S. Dennis, le responsable des travaux d'arpentage, de lever une troupe « pour fins militaires contre les colons », au besoin en recrutant des Indiens, et de chasser Louis Riel et sa bande armée de Métis qui prétendaient représenter sans aucune légitimité, affirmait MacDougall, la population de la Rivière Rouge. Cet homme qui avait été au cœur des pourparlers londoniens (note : il avait accompagné G.É. Cartier à Londres) d'achat des terres de la CBH souhaitait évidemment assurer au plus vite la présence canadienne dans l'Ouest : pour lui, Louis Riel n'était qu'un rebelle s'opposant à la fois au Conseil de l'Assiniboine du Gouverneur McTavish et au représentant officiel du Canada. Les Métis craignaient d'autant plus le nouveau lieutenant-gouverneur qu'il était reconnu pour avoir négocié l'infame reddition de l'Île Manitoulin.

Le 2 novembre les Métis francophones prirent possession du Fort Garry, un poste de la CBH situé au confluent de la Rivière Rouge et de l'Assiniboine, sans que les hommes de la Compagnie n'opposent aucune résistance aux supporteurs armés de Louis Riel.¹¹² Riel voulait

¹¹¹ On raconte que MacDougall transportait un piano, son propre siège de toilette et tout ce dont il avait besoin, sans oublier les carabines, pour établir le siège du représentant officiel du Canada.

¹¹² L'historienne Olive Patricia Dickason laisse entendre que la décision de prendre le Fort Garry peut s'être imposée à Louis Riel pour deux raisons : d'abord l'impatience des Métis qui avaient pris les armes

renforcer, par ce geste, sa position dans les négociations avec le gouvernement canadien ; il donnait de plus aux Métis en armes des casernes où ils pouvaient se regrouper et il obtenait des bâtiments dans lesquels des réunions pouvaient se tenir. Depuis le petit poste de la CBH à Pembina, sur la ligne internationale du côté du Dakota, où il avait retraité le lieutenant-gouverneur traversa la frontière pour proclamer le 1^{er} décembre 1869 l'entrée officielle des Territoires de l'Ouest et du Nord-Ouest dans le Dominion du Canada. MacDougall n'avait pas été informé à temps de la décision du Gouvernement canadien de ne prendre possession de ces territoires qu'une fois que la CBH aurait pu en faire le transfert dans des « *conditions pacifiques* ». En bref Sir John A. Macdonald avait demandé à la CBH et au Conseil de l'Assiniboine qui administrait la région de faire en sorte que les Métis de la Rivière Rouge déposent les armes et acceptent pacifiquement leur annexion au Canada. William MacDougall, le premier lieutenant-gouverneur des Territoires de l'Ouest, rentra à Ottawa le 18 décembre sans avoir entamé aucuns pourparlers avec le Comité national des Métis auquel il refusa d'ailleurs de reconnaître quelque autorité que ce soit. Pour le Premier Ministre John A. Macdonald, pour le Parlement canadien et pour le lieutenant-gouverneur le seul gouvernement légitime à la Rivière Rouge était le Conseil de l'Assiniboine qui était dirigé à l'époque par un homme malade, monsieur W. Mactavish, un homme qui était par ailleurs d'autant plus proche des Métis et des Indiens que sa femme était elle-même indienne. Il était cependant clair pour les populations de l'Assiniboine que ce Conseil n'avait plus aucune autorité dans la région ; et sa faiblesse rendait les négociations aisées.

Le nouveau Dominion du Canada se trouvait, pour la première fois, confronté sur sa frontière occidentale avec la nation métisse, dans un face à face avec les cultures semi-nomades de l'Ouest issues des activités des Compagnies de la Baie d'Hudson et du Nord-Ouest, et dans une opposition qui annonçait le face à face avec les nations indiennes (ils étaient entre 35 000 et 75 000 selon les auteurs) qui étaient beaucoup moins sédentarisées que celles des quatre provinces de l'Est. Deux civilisations se rencontraient à l'Ouest, autour de la Rivière Rouge, lieu principal de concentration de la nation métisse et porte d'entrée de l'Ouest depuis les voyages de Radisson et La Vérendrye. La demande faite à la CBH par le Premier Ministre du Canada pour rétablir la paix à la Rivière Rouge risquait d'autant plus d'être lettre morte que les fonctionnaires résidents de la CBH n'avaient pas été consultés, eux non plus, au sujet des conditions de transfert des droits de la CBH au Canada. Ils savaient que leurs patrons, les marchands anglais de Londres, avaient vendu l'Alaska aux Américains en 1867 et qu'ils étaient sans doute prêts, sans considération pour le personnel installé dans l'Ouest et le Nord-Ouest, à signer n'importe quel accord pourvu que le « deal » leur rapporte de l'argent. Il ne manquait pas non plus d'Américains et même de résidents des Territoires du Nord-Ouest pour défendre l'idée d'une annexion de l'Ouest aux Etats-Unis, certains rêvant même du jour où un chemin de fer relierait, à travers les Prairies, le Minnesota et l'Alaska qui n'avait pas été achetée sans raison. De plus le commerce de la Rivière Rouge s'était déplacé, depuis quelques années déjà, en direction du Minnesota plus qu'en direction de la Baie d'Hudson au Nord ou

(« *The day after McDougall was turned back, écrit Dickason, a roll call revealed 402 men, all bearing arms, prepared to support Riel. Later that day, another 100 men were reported to come in. Discipline was strict. No alcohol* » (1993 : 269); ensuite, la rumeur qui courait à la Rivière Rouge selon laquelle les hommes du docteur John C. Schultz comptaient s'emparer du Fort (« *On November 2, Louis Riel informed the HBC officer at Fort Garry that the fort was under the protection of his men, a move that forestalled a Canada First plan to take it over* » (1993 : 269).

qu'en direction des provinces de l'Est qui n'étaient encore accessibles qu'à travers les anciennes routes des « voyageurs ».

La « lutte » du peuple Métis de la Rivière Rouge avait franchi une nouvelle étape en refusant au représentant du Canada de s'installer officiellement à la Rivière Rouge et en occupant militairement un important poste de traite de la CBH. Le Comité National des Métis avait réussi à se donner une première structure politique mais il n'était pas vraiment représentatif de l'ensemble de la population de la Rivière-Rouge, au sein de laquelle les Halfbreeds anglophones, eux aussi très politisés, et les colons comptaient pour près de la moitié de la population. Ils tenaient certes les uns et les autres à défendre leurs droits mais ils n'étaient pas prêts à aller aussi loin que les Métis qui s'étaient regroupés en un Comité national et qui avaient pris les armes. En juillet 1869 Riel avait lui-même assisté à une réunion organisée par le leader halfbreed William Dease durant laquelle il avait été demandé que les 300 000 livres Sterling (soit 1 500 000\$ au cours de l'époque) payées par le Canada pour l'achat de la Terre de Rupert soient remises aux Métis et aux Indiens, les propriétaires légitimes de cette terre, plutôt qu'à la CBH.¹¹³ Il était d'autant plus urgent de renforcer la représentativité politique du Comité national des Métis que les pourparlers officiels n'allaient pas tarder, du moins le pensait Riel, à s'engager avec le Canada.

Un peu plus tard en novembre les douze représentants français du Comité National des Métis invitèrent leurs compatriotes Halfbreed et les colons anglophones de la Rivière Rouge à se joindre à eux en désignant un nombre égal de représentants :

« in order to form one body with the above Council consisting of twelve members to consider the present political state of this Country, and to adopt such measures as may be deemed best for the future welfare of the same » (I : 22).

L'assemblée des représentants métis, des halfbreeds et des colons s'est tenue, durant les deux dernières semaines de novembre, au Fort Garry qui était depuis le 2 novembre sous la surveillance armée des Métis francophones. Nous disposons d'un compte-rendu précis de cette rencontre historique qui conduisit à la formation d'un Gouvernement provisoire, un compte-rendu qui est de la plume de Louis Riel lui-même. Les Halfbreeds commencèrent par protester *« contre la prise d'armes des Français, contre leur occupation du Fort, contre leur opposition illégale à l'entrée de Monsieur MacDougall envoyé par la Reine »* (I : 24). Les débats démontrèrent d'emblée que les Halfbreeds anglophones et les colons étaient beaucoup plus favorables à des négociations pacifiques avec le Canada que leurs compatriotes Métis francophones. James Ross, le co-éditeur du journal *Nor'Wester*, et Louis Riel furent les deux ténors qui articulèrent le plus clairement, selon le compte-rendu, les deux positions :

- James Ross : *« Vos actes sont des actes de rébellion maintenant »*
- Louis Riel : *« Nous nous rebellons contre la compagnie qui nous vend et veut nous livrer, et contre le Canada qui veut nous acheter. Nous ne nous rebellons pas contre le gouvernement anglais; nous reconnaissons le gouvernement d'Assiniboia autant qu'il existe »* (rire);

¹¹³ Riel était sans doute sympathique à une telle idée mais elle ne figura jamais dans la liste des conditions de négociation avec le Canada. En réalité le Canada avait concédé à la CBH, en sus du paiement des 300 000 Livres, un vingtième de l'ensemble des terres fertiles de l'Ouest et le maintien des titres de propriété des 120 postes de traite que possédait la Compagnie.

- James Ross : « *insiste ensuite sur les avantages qu'il y aurait à entrer dans la confédération : Avantage qui est considérable pour nous et important à l'achèvement du plan de la confédération. L'union de vaste pays au Canada est nécessaire aux plus chers intérêts de l'Amérique britannique du Nord. La Reine approuve la confédération Canadienne telle que comprise. Nous sommes la clef de voûte de ce grand projet* ».
- Louis Riel : « *répond que tout ce que vient de dire Mons. Ross est correct et rencontre notre plein accord. Mais si ce pays est indubitablement d'une haute importance pour l'achèvement de la confédération canadienne, pour quoi ne pas le mettre immédiatement sur un pied tel que les habitants actuels continuent à y vivre avantageusement et que les étrangers puissent y trouver en venant l'habiter des institutions toutes prêtes à les rendre heureux* » (I : 28) (...)

Louis Riel a noté dans son compte-rendu que les débats du 23 novembre s'achevèrent dans le tumulte : « *Pas d'entente, peu d'espoir d'une entente. Schultz et les canadas mènent le diable* » (I : 29). En d'autres mots les membres du groupe *Canada First* réunis autour du docteur J. C. Schultz étaient d'avis que le Conseil de l'Assiniboine devait les représenter et qu'une annexion rapide par la Canada était la meilleure chose pour la population de la Rivière Rouge. Sans doute dans le but de se concilier quelques-uns de ses compatriotes Halfbreeds Louis Riel déclara qu'il était éventuellement prêt à reconnaître le Conseil de l'Assiniboine en tant que pouvoir politique légitime responsable des affaires publiques courantes aussi longtemps que les discussions avec le Canada ne seraient pas conclues. Une telle solution lui est cependant vite apparue dangereuse : d'une part, elle confirmait le pouvoir de la puissance sortante, la CBH responsable du Conseil de l'Assiniboine, dans les négociations avec le Canada; d'autre part, les Métis n'indiquaient pas clairement au Canada, en demandant au Conseil de l'Assiniboine de les représenter, leur volonté d'être traités comme une entité politique indépendante de la CBH. De plus en reconnaissant le Conseil de l'Assiniboine les Métis concédaient indirectement le pouvoir aux Halfbreeds et colons anglophones dont l'influence était grande auprès de William Mactavish, le Gouverneur du Conseil de l'Assiniboine ; enfin Riel ne voyait pas comment le gouvernement de la CBH qui s'était déjà mis d'accord avec le Canada aurait pu défendre les intérêts des Métis et des Indiens.

Durant toute la nuit du 23 au 24 novembre les Métis francophones participèrent à une réunion de la plus haute importance. Riel décrit comment les choses se sont passées : « *J'ai parlé pendant sept heures pour amener le comité national à se former en Gouvernement Provisoire. Pas un n'était prêt. Que de craintes, d'hésitations à vaincre. C'est incroyable les répugnances que j'ai eu à leur faire surmonter. Ce qu'il craignait le plus c'était les apparences d'une rébellion contre la Reine. (...) Formons donc un gouvernement provisoire d'avance, parlons-en demain aux anglais représentants. (...) Les membres du comité consentirent enfin et je les avertis que pour courir moins de risque nous ne proclamerions la formation du Gouvernement Provisoire qu'après le 1^{er} décembre. Que c'était Schultz et les canadiens perturbateurs qui profitant de l'incapacité du Conseil d'Assiniboia nous obligeaient de pair avec la conduite de McDougall à prendre des mesures extrêmes qui retomberaient sur eux* » (I : 30).

Au matin du 24 novembre les représentants anglais commencèrent par demander aux Métis français quels étaient leurs plans. À la question de Riel leur demandant d'abord si leur désir

était « *de s'unir franchement aux Français pour surmonter les présentes difficultés* », ils ne donnèrent qu'une « *réponse évasive* ». Louis Riel exposa alors le plan que les Métis avaient mis au point :

« Nous voulons ce que veulent toutes les paroisses françaises et elles ont voulu former un gouvernement provisoire pour notre propre protection et pour traiter avec le Canada. Nous vous invitons à nous joindre avec sincérité. Ce gouvernement sera composé également de Français et d'Anglais. Il ne sera que provisoire » (I : 30).

Les Anglais dirent qu'ils n'avaient pas le mandat de prendre une décision à ce sujet et qu'ils devaient d'abord consulter leurs paroisses respectives. On décida alors d'un commun accord d'ajourner les débats jusqu'au 1^{er} décembre afin de permettre aux représentants anglais de consulter leur population.

À la reprise des débats le 1^{er} décembre, jour officiellement prévu de prise de possession de la Terre de Rupert et des territoires du Nord-Ouest par le Canada, les débats entre Louis Riel et James Ross recommencèrent :

Louis Riel : *« Si Monsieur McDougall est vraiment gouverneur aujourd'hui, la chance pour nous est plus belle que jamais. Il n'a plus qu'à nous prouver son désir de bien nous traiter. Ayons de lui la garantie de nos droits. S'il nous garantit nos droits, je suis un de ceux qui iront à sa rencontre pour l'escorter jusqu'au siège de son gouvernement »*

James Ross : *« Enfin. Que lui demanderons-nous ? »* (I : 30-31)

Les délégués s'entendirent sur une « liste des droits » qui devait être présentée au Gouvernement canadien à travers le lieutenant-gouverneur MacDougall qui se trouvait encore au poste de Pembina. Les représentants anglais refusèrent cependant de participer à la délégation qui devait soumettre ce « bill de droits » à MacDougall. Louis Riel se leva alors et leur dit :

« allez, retournez-vous en paisiblement sur vos fermes. Restez dans les bras de vos femmes, donnez cet exemple à vos enfants. Mais regardez-nous agir. Nous allons travailler et obtenir nos droits et les vôtres. Vous viendrez à la fin partager » (I : 31).

Conscient de l'écart irréductible entre les points de vue des Métis et des Halfbreeds Louis Riel a alors pris le risque de mettre sur pied, au début de décembre 1869, un Gouvernement provisoire dont le mandat était de négocier directement avec le Parlement canadien ; la présence des Métis armés au Fort Garry démontrait aussi clairement qu'on était prêt à se battre pour faire reconnaître les droits des populations locales sur le territoire.

Les événements ne tardèrent pas à se précipiter à la Rivière Rouge. Les partisans du parti canadien se regroupèrent autour du docteur John C. Schultz et s'opposèrent ouvertement à la création d'un Gouvernement provisoire et à sa direction par Louis Riel. Le 7 décembre 1869 quelque 48 supporteurs pro-Canada se trouvaient réunis dans la maison du docteur Schultz en plein cœur de Winnipeg lorsqu'ils furent encerclés par des Métis armés. Louis Riel adressa une note au docteur Schultz dans laquelle il demandait aux insurgés de déposer les armes et de se

constituer prisonniers, ce qu'ils firent sans opposer de résistance. Les 48 hommes furent faits prisonniers et incarcérés dans le Fort Garry. Les membres du parti canadien, en majorité des colons venus de l'Ontario, cherchaient par tous les moyens à dresser les Halfbreeds anglophones contre les Métis francophones et à affaiblir la représentativité du Gouvernement provisoire; ils ne reconnaissaient que le Conseil de l'Assiniboine en tant qu'organe législatif légitime à la Rivière Rouge aussi longtemps que le représentant du Canada ne s'y serait pas installé. Ils avaient donc pris les armes dans le but de faire tomber le Gouvernement de Riel mais ils se rendirent parce qu'ils ne faisaient pas le poids face aux quelque 500 Métis en armes que pouvait leur opposer Riel.

L'emprisonnement des partisans du docteur John C. Schultz contribua à faire taire les principaux adversaires des Métis sans faire disparaître cependant les différences de stratégies et de points de vue qui opposaient les Métis français et les Halfbreeds anglophones : les premiers soutenaient le Gouvernement provisoire, exigeaient que les négociations avec le Canada se fassent sur la base de leur « liste des droits » et se disaient prêts à se défendre par les armes ; les seconds souhaitaient que leur rattachement au Canada se fasse dans leur respect de leurs droits tout en se refusant à prendre les armes et sans qu'ils soient nécessaire de se donner un gouvernement, fut-il provisoire. De plus les premiers se considéraient comme une nation alors que les seconds hésitaient à se dire membre de la « nation des bois-brûlés ». C'est sur cet antagonisme qu'un bon nombre de colons installés depuis peu à la Rivière Rouge ont joué, sous la direction du docteur Schultz, de manière à creuser l'écart entre les deux groupes de Métis ; ils ne cessent plus de vouloir mettre sur pied une force armée, en recrutant éventuellement des Indiens, capable de battre les Métis. (Schultz prolonge en quelque sorte le mandat donné au colonel Dennis par MacDougall de lever une armée)

Le 8 décembre 1869 le Gouvernement Provisoire fit proclamer la « *Déclaration des habitants de la terre de Rupert et du Nord-Ouest* » dans laquelle on affirmait à la fois la légitimité du nouveau Gouvernement, la fidélité à la Couronne britannique et le fait que la population de la Rivière Rouge était le propriétaire légitime du territoire. La « liste des droits » précisait que le peuple avait le droit d'élire sa propre assemblée, que celle-ci pouvait légitimement se donner des lois valides sur tout le territoire, que le gouvernement devait être bilingue, que le juge en chef devait parler le français et l'anglais, que le droit de pré-achat des terres occupées était garanti et que des traités seraient signés avec les Indiens. Le ton de la Déclaration s'était cependant radicalisé sur au moins trois points : (1) les Métis affirmaient se sentir déliés de leurs obligations à l'égard du Conseil de l'Assiniboine mis en place par la CBH parce qu'elle les avait abandonnés « *en transférant à une puissance étrangère l'autorité sacrée qui lui avait été confiée* » et qu'ils étaient désormais « *libres et dégagés de toute obéissance à son égard* » ; (2) ils affirmaient ensuite que « *la seule autorité légitime aujourd'hui dans la terre de Rupert et du Nord-Ouest est l'autorité provisoirement accordée par le peuple à nous ses représentants* » (I : 37) ; (3) et enfin ils disaient être prêts à s'opposer de toutes leurs forces : « *à l'entrée du gouvernement du Canada dans notre pays, sous la forme énoncée ; et en cas de persistance de sa part à venir nous troubler par des incursions belligérantes, nous protestons d'avance contre ces actes injustes et le déclarons responsable devant Dieu et devant les peuples des malheurs incalculables qui seraient la suite de sa téméraire ambition. Qu'il sache qu'avant de voir asservir notre patrie, nous saurons tirer partie des moyens de défense que la Providence nous a mis entre les mains et que ce n'est pas pour la voir envahir par des*

étrangers que nous l'avons tant de fois défendue au prix de notre sang, contre des hordes de barbares devenus aujourd'hui nos amis et nos alliés » (I : 37).

Il est ici question d'un peuple qui veut faire reconnaître ses droits, d'un pays que les Métis disent être prêts à défendre au prix de leur sang, et de leurs alliés indiens qu'ils pourront mobiliser à leurs côtés si cela est nécessaire. Cette Déclaration qui fut publiée en français et en anglais le 8 décembre 1869 s'achevait néanmoins sur un signe de bonne volonté et sur une invitation à entamer des discussions directes avec le Dominion. Louis Riel concluait son texte en écrivant que « *la puissance du Canada nous trouvera toujours prêts à entrer avec elle dans des négociations favorables à son agrandissement et à notre prospérité* » (I : 37).

À partir de ce moment le drapeau métis à fleur-de-lys sur fond blanc commença à flotter au haut du mat du Fort Garry, indiquant clairement à toute la population de la Rivière Rouge que le Gouvernement provisoire avait désormais remplacé le Conseil de l'Assiniboine et que le « temps du règne » de la CBH était arrivé à sa fin. Quant au règne du Canada il n'avait pas encore vraiment commencé puisque monsieur William MacDougall, le lieutenant-gouverneur nommé par la Puissance, n'avait pas daigné accepter l'offre qu'on lui avait fait de venir discuter avec les représentants des Métis. Le gouvernement canadien se vit alors dans l'obligation de déléguer des commissaires auprès du Gouvernement Provisoire afin de discuter du « transfert pacifique » des territoires de la colonie au Canada. Outre le colonel Charles de Salaberry, le fils du célèbre héros de la bataille de Châteauguay, et l'abbé Jean-Baptiste Thibault, vicaire général du diocèse de St-Boniface, qui furent sans doute choisis parce qu'ils étaient des Canadiens-français, Sir John A. MacDonald nomma, en lui conférant des pouvoirs spéciaux, monsieur Donald A. Smith, un haut responsable de la CBH et futur Lord Strachona, qui possédait une vaste expérience auprès de populations métisses. Il lui avait été demandé de trouver une solution, éventuellement en « payant » pour l'obtenir, à ce que le Premier Ministre Sir John A. Macdonald appelait l'« obstruction armée » de la Rivière Rouge. Dans la note autorisant le colonel de Salaberry à se « rendre sous garde au Fort Garry », Louis Riel s'était d'ailleurs nommé « commandant en chef », comme s'il voulait donner raison au Premier Ministre du Canada ; il ne faut pas non plus oublier qu'une quarantaine de prisonniers étaient encore incarcérés au Fort Garry et que la rumeur courrait que les colons anglais se préparaient à venir les libérer, avec l'aide des Indiens Sioux (voir Morton, *Alexander Begg's Red River Journal*,).

Les membres du Gouvernement provisoire se dirent prêts à discuter avec les trois ambassadeurs du Canada ; après examen des « papiers d'accréditation » du colonel de Salaberry et de l'abbé Thibault, ils jugèrent cependant que ceux-ci ne possédaient « *any of the requisite powers to treat, as you say, with the people* » (I : 50). Leur vrai interlocuteur serait donc monsieur Donald Smith, l'homme de la CBH qui était le véritable mandataire d'Ottawa. Les 19 et 20 janvier Donald Smith expliqua dans le cadre d'assemblées populaires convoquées par Louis Riel le mandat qui lui avait été confié par le gouvernement canadien : plus de 1000 personnes participèrent à chacune de ces assemblées tenues dans le carré central du Fort Garry et prirent ensemble des décisions qui engagèrent la suite des événements. Le dialogue entre le Gouvernement provisoire et le Parlement canadien était enfin lancé et tous les espoirs étaient désormais permis. Ces assemblées populaires auxquelles participèrent tous les groupes de la population de la Rivière Rouge furent suivies d'une convention réunissant quarante délégués

dont 20 francophones et 20 anglophones qui établirent, à la fin de janvier et au début de février 1870, une nouvelle « liste de droits » qui reprend la liste antérieure, à l'exception de la demande d'obtention du statut de province avec pleine autonomie, reconnurent la légitimité du Gouvernement Provisoire et reconduirent Louis Riel dans sa fonction de Président. Le 10 février le Gouvernement s'est donné un Conseil composé de 24 membres, 12 Français et 12 Anglais, une autre mesure qui devait aider, croyait-il, à resserrer les liens entre les différents segments de la population de la Rivière-Rouge.

Depuis le début de janvier 1870 le Gouvernement provisoire s'était en fait comporté, sous la présidence de Louis Riel, comme un véritable gouvernement en publiant des ordonnances, en votant des lois notamment dans le cas des licences relatives à la vente de boissons alcooliques, en administrant le territoire et en discutant avec le Gouverneur Mactavish de manière à assurer la reprise normale des activités économiques et commerciales. En mars les comptoirs de la CBH avaient enfin été ré-ouverts grâce à la collaboration du gouverneur du Conseil de l'Assiniboine, qui semblait être plutôt favorable au, ou s'accommodait du, Gouvernement de Riel. Un bon nombre de personnes parmi les colons blancs et les Halfbreeds n'accordaient néanmoins qu'un appui mitigé au Gouvernement provisoire. Riel avait fait fermer, en décembre 1869, le journal *Nor'Wester* parce que les articles qu'on y publiait visaient, disait-il, à attiser la rivalité entre les Métis francophones et les Halfbreeds anglophones et à pousser la population à se soulever contre le Gouvernement provisoire. Moins d'un mois plus un nouveau journal commença à paraître sous le titre de *The New Nation*, journal dirigé cette fois par un Américain qui défendait ouvertement l'annexion de l'Ouest aux Etats-Unis et qui supportait assez peu le Gouvernement de Riel.

Louis Riel fit tout ce qui était en son pouvoir pour se rapprocher des halfbreeds, notamment de William Dease, un des leaders des Halfbreeds, de James Ross et d'autres sympathisants afin de renforcer la représentativité du Gouvernement, d'assurer la « tranquillité publique » et de permettre la reprise des activités commerciales. En février 1870 Riel insista auprès de monsieur William Dease pour qu'il accepte de travailler la main dans la main avec les Métis francophones :

« Monsieur Dease, quand vous ai-je fait aucun mal ? (...) Dieu merci, j'ai déjà épargné bien des gouttes de sang. Et s'il devient nécessaire de le faire, oh ! Messieurs, mes amis, chers compatriotes, que ce ne soit pas entre nous. Je vous le demande comme une grâce, réunissons-nous. Vous ne m'avez jamais fourni la moindre occasion de vous faire voir mes désirs et ce que je serais prêt à reconnaître en vous. Aujourd'hui plein du désir de voir les métis marcher comme un seul homme à leurs droits je vous appelle. Monsieur Deane pourquoi vous opposez-vous à nous, quand nous avons déjà marché sur les mêmes idées » (I : 52).

L'appel à l'aide que Louis Riel adressa le 15 février 1870 à W. Dease doit se comprendre dans le contexte de la farouche opposition des colons membres du Parti canadien au Gouvernement provisoire. Les partisans du Parti canadien regroupés autour du major Boulton dans le but de prendre le Fort Garry avaient dépêché, la veille, un messenger à W. Dease dans le but d'obtenir son appui et celui des Métis mécontents de Louis Riel. William Dease préféra se ranger du côté de Riel, ce qui fit écrire au chef métis : *« Quelle joie n'est-ce pas pour nous d'apprendre que les Métis ne font plus qu'un » (I : 53)* ; Dease prêta le serment d'allégeance au Gouvernement le 18 février. Louis Riel crut durant un moment que d'autres Halfbreeds lui apporteraient leur

appui, ce qui le poussa peut-être à élargir les prisonniers en exigeant toutefois de ceux-ci qu'ils ne s'opposent plus de manière armée au Gouvernement provisoire. Riel se trompait grandement. Une troupe d'une centaine d'opposants à son Gouvernement quittait, à peu près au même moment, Portage-La-Prairie sous la commandement du major Charles Boulton dans le but de s'emparer du Fort Garry et de mettre fin aux activités politiques de ce Gouvernement. Johan C. Schultz et Thomas Scott qui s'étaient échappés faisaient partie de cette bande armée qui décida finalement, suite à des escarmouches qui entraînèrent morts d'hommes (Parisien), de ne pas attaquer le Fort. Des Métis en armes étaient cependant déjà à leurs trousses et arrêtèrent un bon nombre de ces opposants qui furent emprisonnés au Fort Garry sans qu'il y ait cependant effusion de sang. La seconde tentative armée des opposants de Riel venait d'échouer : J. C. Schultz, T. Scott et bon nombre de leurs supporters se retrouvaient de nouveau en prison.

Ce qui allait se passer dans les jours suivants est au cœur du drame qui a marqué la vie de Louis Riel. Au nombre des prisonniers on comptait le docteur John C. Schultz, Charles Mair, l'auteur du texte du *Globe* auquel Riel s'était attaqué un an plus tôt, et Thomas Scott, un irlandais membre de la « loge orangiste » et un fidèle supporter du parti canadien du docteur Schultz ; ce même Scott avait aussi été du nombre des personnes incarcérées trois mois plus tôt (en décembre) mais il avait réussi à s'enfuir le 9 janvier. Le 4 mars 1870 Thomas Scott fut exécuté après qu'un tribunal nommé par le Gouvernement provisoire l'ait condamné à mort pour trois crimes : le refus de reconnaître le Gouvernement provisoire ; sa non-soumission à un capitaine de la garde et son mépris pour les « sang-mêlés », autant de crimes punissables de mort selon les « lois de la prairie ». Le tribunal présidé par Ambroise-Dydime Lépine et formé d'un jury de six personnes le jugea en suivant les lois de la prairie dans ses délibérations qui se firent en français, une langue peu familière à Thomas Scott. Beaucoup de personnes insistèrent auprès de Louis Riel pour qu'il révoque la sentence de mort de T. Scott comme il l'avait fait dans le cas du Major Boulton qui avait été lui aussi condamné à mort puis gracié. On dit que Thomas Scott s'était moqué du pardon de Riel qu'il disait être un lâche, qu'il insultait sans arrêt ses gardes et qu'il ... Louis Riel se montra cette fois-ci inflexible sans doute parce qu'il tenait à démontrer aux yeux de ses adversaires la force du Gouvernement. Ce geste devait avoir des conséquences insoupçonnées qui allaient marquer les quinze années qu'il lui restait à vivre.

Le docteur Schultz et Charles Mair réussirent à s'évader, de nouveau, de Fort Garry et se rendirent en hâte à Toronto où ils se mirent immédiatement à orchestrer, avec la complicité des membres de Canada First, une campagne de haine, à la fois anti-française, anti-catholique et anti-métis, nommément contre Louis Riel et les membres de son Gouvernement qu'ils accusaient d'être responsables de la mort de Thomas Scott. Il ne s'agissait pas, selon eux, d'une condamnation à mort par un tribunal légitime mais d'un véritable meurtre. Ils firent aussi agir leurs alliés à Ottawa afin que le Premier Ministre et le Parlement canadien se montrent inflexibles à l'égard du Gouvernement de Louis Riel, qu'ils refusent de recevoir la délégation de ses trois représentants qui étaient alors en partance pour Ottawa et qu'ils n'accordent aucune amnistie.

Durant la première partie du mois de mars 1870 l'exécutif du Gouvernement provisoire travailla d'arrache-pied à finaliser la rédaction, sous la supervision de Riel, de la Liste de droits

qui devait servir de base pour les négociations à entreprendre avec le Canada. Le père Ritchott, le juge John Black et le cabaretier Alfred H. Scott (aucune parenté avec Thomas Scott) furent choisis, en tant que représentants des composantes française, britannique et américaine de la population de la Rivière Rouge, pour former la délégation chargée de porter à Ottawa la « liste des droits » préparée par le Gouvernement et de discuter les « *conditions as the terms upon which the people of Assiniboia will consent to enter into Confederation with the other Provinces of the Dominion* » (I : 65). Louis Riel se sentait de plus en plus en position de force pour discuter avec le gouvernement canadien, d'autant plus d'ailleurs que le Congrès américain qui observait attentivement ce qui se passait à la Rivière Rouge avait voté en avril, au su de l'Angleterre et du Canada, une motion offrant aux populations en « rébellion » de l'Ouest de s'unir aux Etats-Unis ; un mois plus tard des crédits avaient même été octroyés par le Congrès américain pour le démarrage de la construction d'un chemin de fer entre le Minnesota et le Canada, indiquant ainsi clairement aux populations du Nord-Ouest qu'il y avait une place pour elles aux Etats-Unis.

Mgr Alexandre Taché, l'évêque de St-Boniface, fit savoir en juillet 1870 à George Young, le Gouverneur-Général du Canada, qu'une somme de 4 millions de \$, des armes et des troupes ont été offerts par les Américains, sans doute en mars ou en avril, à Louis Riel et à son Gouvernement afin qu'ils se joignent aux Etats-Unis ; et le prélat ajouta que Riel a préféré « rester loyal au Canada ». Mgr Taché et la majorité des missionnaires ne soutenaient qu'en partie les positions de Riel et des Métis, notamment leur prise d'armes. Le chef métis était informé du fait que l'évêque de St-Boniface transmettait régulièrement des informations au Gouvernement canadien, informations qu'il considéra pendant longtemps être à l'avantage des Métis. À la fin du mois de mars Riel écrit néanmoins à Mgr Taché qu'il a toujours confiance en lui :

« Les avis bons et doux que votre grandeur me fait la joie de me donner me sont sans doute d'un grand secours ; aussi avec quelle reconnaissance et avec quelle aise de cœur ne les reçois-je pas de la bouche et de la part de celui que j'ai eu depuis longtemps, et que je me flatte encore d'avoir pour père » (I : 70).

Louis Riel savait que Mgr Taché était contre le recours aux armes pour défendre les droits de la nation métisse et qu'il était en désaccord avec lui sur la stratégie employée pour négocier avec le gouvernement du Canada. Le bienfaiteur du jeune Riel qui l'avait envoyé faire ses études à Montréal devait, plus tard, tout mettre en œuvre pour obtenir des autorités canadiennes qu'elles lui remettent un document écrit reconnaissant l'amnistie pour Riel, pour Lépine et pour les autres personnes impliquées dans les « désordres » des années 1869-1870. Il ne réussira que cinq ans plus tard, en 1875, à obtenir un tel document, lequel était fort différent des promesses qu'on lui avait faites puisqu'il forçait Louis Riel à vivre en exil, hors du Canada, pendant cinq ans. Au moment où Riel est parti en exil après l'entrée des troupes du colonel Wolseley il est passé visiter Mgr Taché à qui il a dit qu'il avait été trompé (roulé) par les politiciens d'Ottawa.¹¹⁴ L'impression que l'Évêque de St-Boniface avait été trahi par les

¹¹⁴ Au lendemain de la pendaison de Louis Riel, l'évêque de St-Boniface fit paraître un long texte intitulé : *La situation* (1885), dans lequel il s'expliqua sur les positions qu'il avait défendues tout au long des années de rébellion dans le Nord-Ouest. Ce plaidoyer n'arriva pas à renverser l'opinion assez généralisée au Québec quant à l'absence de collaboration de l'Église au projet politique de la nation métisse.

politiciens fédéraux qu'il avait accepté d'aider s'imposa progressivement de plus en plus nettement à Louis Riel, notamment durant son exil aux États-Unis.

Revenons à la délégation que le Gouvernement provisoire avait envoyée à Ottawa dans le but d'entreprendre « *des négociations très avantageuses auprès du Gouvernement Canadien* », dans la défense des intérêts de toutes les populations du Nord-Ouest. La lettre qu'il adressa le 19 avril 1870 au père Ritchot on peut trouver, chez Riel, un mélange de confiance et d'anxiété. Au sujet du résultat des discussions Riel se disait confiant que le Canada accepterait les propositions du Gouvernement provisoire comme l'indique, entre autre, ce passage au sujet du choix du futur nom de la province :

« Le nom du pays est déjà écrit dans tous les cœurs, c'est celui de Rivière-Rouge. L'imagination chérit celui de Manitoba, mais la situation semble exiger celui de Nord-Ouest. (...) Choisissez l'un des deux noms de Manitoba ou de Nord-Ouest, et faites-le accepter par le Gouvernement canadien, en lieu et place de Assiniboia » (I : 86).

Par contre Riel se montre soucieux dans cette lettre car on vient de lui apprendre que « *150 bateaux, destinés à servir sur le Lac Supérieur, ont été acquis de la part du Canada, afin, paraîtrait-il, de nous envoyer par là des troupes avant longtemps* » (I : 85). Et Riel ajoute : « *J'aime à vous communiquer cette chose pour que vous voyiez par vous-même ce qu'il pourrait y avoir de vrai dans ce rapport* ». Et en post-scriptum, on peut lire : « *Aussitôt que vous entendriez parler de Schultz, donnez-nous en des nouvelles, afin que nous puissions savoir jusqu'à quel point ses menées avec les Sauvages les ont indisposés à notre égard* » (I : 86). Une semaine plus tard, Riel apprendra que les partisans de Canada First et du docteur Schultz ont de fait réussi à faire arrêter le père Ritchot et Alfred Scott, deux des trois délégués de son Gouvernement, en les accusant du meurtre de Thomas Scott ; il ne sait pas encore que ces mêmes « *Canada Firsters* » font aussi jouer tous leurs appuis dans la capitale fédérale pour que le Parlement canadien refuse d'inclure toute clause d'amnistie dans l'entente qu'il s'apprête à signer avec les représentants de Louis Riel. Toutes les conditions posées par le Gouvernement de Riel pour son entrée dans le Dominion du Canada ont été acceptées par le Parlement, à l'exception d'une seule qui est d'importance essentielle pour l'avenir politique de Louis Riel, celle de l'amnistie. (il y eut quelque 75 heures de conférence entre la délégation de la Rivière Rouge et les représentants canadiens mais au moment même où se faisaient les discussions le Premier Ministre prenait la décision d'envoyer des troupes à la Rivière Rouge pour y rétablir l'ordre ; étonnant comportement qui reconnaît d'un côté les envoyés d'un gouvernement et qui veut lui faire la guerre de l'autre). Sir John A. Macdonald avait, pour sa part, déjà demandé à Londres d'envoyer une expédition militaire anglo-canadienne à la Rivière Rouge pour y établir de manière ferme la présence canadienne et pour indiquer clairement aux États-Unis et aux partisans de l'annexionnisme que l'Ouest appartenait au Canada. Une intervention militaire s'imposait d'autre plus, aux yeux du Premier Ministre, que des rumeurs circulaient au sujet d'attaques du Canada de la part des Féliens américains et au sujet des sympathies de certains partisans de Riel à une annexion des territoires de l'Ouest aux États-Unis plutôt qu'au Canada. On dira aux délégués que cette troupe est pacifique...

« La Protestation des Peuples du Nord-Ouest » publiée le 14 mai 1870 s'en prend nommément aux partisans de Canada First qui avaient été les artisans de l'emprisonnement des

délégués du Gouvernement provisoire durant leur séjour à Ottawa, qui poussaient le Premier Ministre à envoyer des forces militaires pour réprimer le Gouvernement de Riel et qui avaient enfin réussi à faire exclure la clause d'amnistie de l'Acte du Manitoba. Dans cette Protestation, Riel les dénonce avec d'autant plus de violence que ces mêmes ennemis de la nation métisse avaient cherché, durant leur séjour à la Rivière Rouge, à monter les différents segments de la population locale les uns contre les autres, qu'ils n'avaient jamais cessé de discréditer le peuple Métis auprès des citoyens du Canada, à la Rivière Rouge d'abord, puis en Ontario et à Ottawa, et qu'ils avaient même fomenté « *l'horrible collision d'une guerre civile* » en s'attaquant à deux reprises, mais sans succès, contre le Gouvernement provisoire.¹¹⁵ Riel rappelle ensuite qu'il a pu éviter le pire grâce à « des mesures pacifiques » et que le seul acte de violence à déplorer est celui de la condamnation à mort de Thomas Scott qui avait été impliqué dans les deux soulèvements armés. La plus grande partie de sa Protestation est justement consacrée à expliquer le contexte dans lequel se sont faites la condamnation et la mise à mort de Thomas Scott, l'ami du docteur Schultz, de Charles Mair, de William MacDougall, le lieutenant-gouverneur qui ne put jamais s'installer à la Rivière Rouge, et des autres Canada Firsters. Louis Riel écrit :

« Parce que l'un de ceux qui par obstination continuait à troubler la paix publique qu'eux seuls ont compromise au milieu de nous et que nous faisons tant d'efforts pour maintenir dans le Nord-Ouest nous a forcé à faire de lui un exemple que d'autres puissent apprendre, ils veulent nous déclarer la guerre. Pendant que Sir John A. MacDonald, le Premier est obligé de dire en justice que le Canada n'a pas de juridiction dans ce pays » (I : 90).

Riel poursuit en affirmant que le Gouvernement provisoire que s'est donnée la population de la Rivière-Rouge est parfaitement légitime et que ce Gouvernement était autorisé à condamner à mort les auteurs de troubles. « *Il s'est formé un gouvernement, écrit-il, et ce gouvernement qui se dit lui-même provisoire, ne veut pas que le Nord-Ouest entre dans la Confédération, avant que dans ce pays aussi toutes les classes des hommes civilisés n'aient reçu la garantie d'être sur un même noble pied d'égalité* » (I : 91). Riel passe ensuite à l'attaque des partisans de Canada First réunis autour de J. C. Schultz qui : « *Pour nous ruiner, et afin de s'élever sur nos ruines, (...) nous ont toujours traité de barbares* ». Dans un raccourci saisissant Riel présente le peuple métis comme le peuple de l'entre-deux, ...

« des peuples que le progrès et la civilisation remplissent d'ambition d'un côté nous environnent et de l'autre de nombreuses nations sauvages qui vivent dans l'attente et l'appréhension. Le peuple de la Rivière Rouge a été formé à même ces deux grandes divisions pour leur servir d'intermédiaire. En effet nous sommes liés avec les deux par le sang et les habitudes ».

Puis il s'en prend à l'alliance que les partisans de John C. Schultz ont conclue, en mars 1870, avec les Indiens Sioux dans le but de s'attaquer au Gouvernement provisoire :

¹¹⁵ Le 7 avril 1870 Louis Riel adressa un appel à tous les habitants du Nord et du Nord-Ouest : « *pour les engager à faire connaître et comprendre, à ceux des métis et des sauvages qui seraient portés à vouloir profiter de ce prétendu temps de désordre pour fomenter des troubles, que le véritable état de la chose publique est l'ordre et la paix* » (I : 75). Riel ne cessait d'en appeler à l'unité entre tous les habitants du territoire, à la tranquillité publique et à la paix.

« Nos grandes difficultés ne nous ont jamais fait appeler à notre secours le dangereux élément des tribus sauvages. Au contraire, tandis que nous n'épargnons rien pour les maintenir dans le calme, eux autres viennent d'envoyer à travers notre pays où leur gouvernement n'a pas de juridiction, des émissaires dans le but criminel de nous créer des ennemis parmi les Indiens » (I : 92).

Riel conclut alors sa Protestation sur un ton solennel :

« Nous en appelons au droit des gens que le Haut-Canada a toujours méconnu quand il s'est agi de nous, que le Gouvernement fédéral n'a pas lui-même assez protégé mais qu'il est de notre honneur de réclamer devant Dieu et devant les hommes de toutes les manières qui nous sont et nous serons possibles » (I : 92).

Le 7 mai 1870, une semaine avant que ne soit publiée la Protestation des Peuples du Nord-Ouest, une troupe de quelque 400 soldats britanniques et de 800 (volontaires) canadiens avaient quitté Toronto en direction de la Rivière Rouge, sous le commandement du colonel Garnet Wolseley, un héros de l'armée britannique qui avait servi en Inde, Le Premier Ministre fit savoir aux délégués de la Rivière Rouge qui se trouvaient toujours à Ottawa que cette troupe était envoyée à la Rivière Rouge pour aider à y garder la paix durant la période de transition. Ce déploiement de forces militaires n'inquiéta donc pas, en un premier temps, les membres du Gouvernement provisoire qui étaient surtout heureux de savoir que l'Acte du Manitoba avait reçu l'approbation royale et que le Manitoba devait entrer le 15 juillet 1870 dans le Canada en tant cinquième province, aux côtés de la Nouvelle-Écosse, du Nouveau-Brunswick, du Québec et de l'Ontario. Il ne restait plus qu'au Gouvernement provisoire de Louis Riel d'approuver les termes de l'Acte du Manitoba, ce qu'il fit avec enthousiasme le 24 juin 1870. La nouvelle province ressemblerait à ce que le Gouvernement provisoire avait souhaité : elle serait officiellement bilingue; les droits des Catholiques et des Protestants à une éducation confessionnelle seraient protégés; des terres seraient concédées aux Métis et à leurs enfants (voir Ouimet p. 43); le Canada contrôlerait les ressources naturelles et les terres vacantes qu'il pourrait vendre afin de financer la construction du chemin de fer. Malgré la non-mention d'amnistie Riel accepta puisqu'on l'assurait par ailleurs que cela dépendait de l'Angleterre (territoire non canadien à l'époque) et que l'annonce officielle en serait faite sous peu. En réalité c'était une stratégie dont on usait, les années suivantes allaient le démontrer, pour se débarrasser de la scène politique canadienne.

En juin 1870 le temps était à la célébration pour les membres du Gouvernement provisoire. Les articles 31 et 32 de l'Acte du Manitoba ne garantissaient-ils pas aux Métis leurs droits à l'obtention de terres : *« Considérant qu'il importe dans le but d'éteindre les titres des Sauvages, aux terres de la Province, d'affecter une partie de ces terres non-concédées, jusqu'à concurrence de 1 400 000 acres, aux bénéficiaires des Métis résidents, il est par le présent décrété, que le lieutenant-gouverneur, en vertu de règlements établis de temps à autres par le gouverneur général en conseil, choisira des lots ou étendues de terres dans les parties de la province, qu'il jugera à propos, (...) et il en fera le partage entre les enfants des chefs de famille métis domiciliés dans la Province, à l'époque à laquelle le transfert sera fait au Canada »*. Outre le fait que chaque chef de famille conservait de plein droit les terres, à concurrence de 160 acres, dont il était en possession au moment du transfert, les Métis recevraient en plus, pour l'extinction du titre Sauvage, 160 acres de terre ou un scrip à faire

valoir pour la même superficie » Ils pourraient faire valoir leurs droits « dans toute la Province où bon leur semblerait » (I :140) au fur et à mesure que l'arpentage aurait été fait et avant que l'on commence à distribuer les lots entre les nouveaux colons. Louis Riel écrira souvent à ses amis, de sa terre d'exil, que le Canada ne respecte pas les engagements pris dans les articles 31 et 32, indiquant par là toute l'importance que le leader métis attache aux droits sur les terres.

Louis Riel pouvait être heureux car il avait réussi, en une année, à transformer une petite colonie métisse en une province canadienne à part entière; son gouvernement était légitime puisque le Canada avait fini par le reconnaître ...; et il avait réussi cet exploit, lui un jeune homme de 26 ans, en faisant en sorte qu'un seul acte de violence ait été commis, celui à l'égard de Scott. Thomas Scott avait été exécuté, il est vrai, mais ne s'était-il pas rebellé par deux fois contre le Gouvernement provisoire, n'avait-il pas insulté ses gardiens métis.... C'était néanmoins trop pour les Orangistes de l'Ontario qui réussirent à faire tergiverser le gouvernement de Sir John A. Macdonald sur la question de l'amnistie, à influencer le Premier Ministre pour qu'il ne demande pas aux troupes de revenir une fois l'entente conclue entre le Canada et le Gouvernement de Riel... Les autorités fédérales avaient multiplié les promesses verbales d'amnistie mais aucun document écrit ne la garantissait.

À la suggestion de Sir G. É. Cartier Louis Riel et les membres de son Gouvernement provisoire furent invités à gouverner le pays, après le 24 juin, aussi longtemps que monsieur Adam Archibald, le nouveau Lieutenant-Gouverneur, ne serait pas arrivé à la Rivière Rouge. Riel avait une pleine confiance en cet homme bilingue de la Nouvelle-Écosse qui s'était montré juste en de nombreuses occasions. En réalité, ce sont plutôt les troupes anglo-canadiennes du colonel Garnet Wolseley qui furent les premières à apparaître à la Rivière Rouge le 24 août 1870, au terme d'une marche qui avait duré près de quatre mois. La veille, Mgr Taché de retour du Canada avait encore assuré Louis Riel que la mission du colonel Wolseley était pacifique et qu'il n'avait aucune raison de s'inquiéter. Riel semblait confiant, comme l'indique une lettre écrite un mois plus tôt, en juillet 1870 : « *Nous nous préparons à l'arrivée du gouverneur. Nous allons tâcher de lui montrer autant de cavaliers que possible. (...) les troupes et le gouverneur seront reçus avec enthousiasme* » (I : 94). L'expédition n'avait plus beaucoup de sens sur le plan militaire puisque l'Acte du Manitoba avait été signé par toutes les parties, que la province faisait maintenant partie du Canada et que le Gouvernement provisoire attendait le nouveau Lieutenant-Gouverneur Archibald pour qu'il établisse l'autorité civile canadienne dans la province.

Les hommes du colonel Wolseley trouvèrent le Fort Garry vide, ce qui les désappointa grandement car bon nombre d'entre eux, notamment ceux qui avaient été influencés par la campagne de haine menée en Ontario par les partisans orangistes de Canada First, auraient voulu faire payer aux Métis, et plus particulièrement à Louis Riel, le « meurtre » de Thomas Scott. En apprenant d'un éclaireur que les soldats de Wolseley voulaient le lyncher Louis Riel quitta le Fort Garry et s'enfuit à cheval avec quelques compagnons métis. Il passa dire au revoir à sa mère et aux siens avant de s'arrêter chez Mgr Taché à qui il dit clairement qu'on l'avait trompé une fois de plus. Il l'aurait quitté avec ces paroles : « *peu importe ce qui arrivera maintenant : les droits des Métis, de leur religion et de leur langue sont assurés par l'Acte du Manitoba ; c'est ce que je voulais – Ma mission est finie* » (...). Sautant sur son cheval Riel prit la route du sud, celle qui conduisait vers le Dakota. Le 2 septembre 1870

Adam Archibald, le premier lieutenant-gouverneur du Manitoba, arriva à Winnipeg, dans une ville chaotique dans laquelle les soldats du colonel Wolseley assaillaient, depuis le 24 août, les partisans de Louis Riel, menaçaient la population métisse et poursuivaient ceux qu'ils appelaient les assassins de Scott. Goulet fut tué au cours de cette chasse à l'homme. La grande majorité des 800 soldats canadiens étaient des volontaires recrutés en Ontario qui s'étaient enrôlés pour combattre les Métis et venger le meurtre de leur compatriote Thomas Scott. Wolseley lui-même semble avoir largement partagé le point de vue de ses troupes, comme le démontre cette citation tirée de son journal : « *I have such a horror of rebels and vermin of his (Riel's) kidney, that my treatment of him might not be approved by the civil powers* » (...).

Sir John A. Macdonald n'a sans doute pas approuvé tous les excès de la soldatesque à la Rivière Rouge mais il en est responsable en ne rappelant des troupes qu'il savait hostiles aux Métis une fois que l'Acte du Manitoba eut été signé. On peut penser qu'il a dû plier devant les partisans ontariens du Canada First. Le fondateur du Manitoba ne fut donc pas présent à la Rivière Rouge pour célébrer l'entrée dans la Confédération de la nouvelle province : il avait néanmoins espéré que le Lieutenant-gouverneur proclame officiellement, en tant que premier geste administratif, l'amnistie ; en réalité pas un mot ne fut prononcé à ce sujet. Désormais Louis Riel devait vivre comme un homme traqué, proscrit.

Depuis la mission St-Joseph, au Dakota, où Riel s'était réfugié et où il restera pendant plus d'un an, il écrit le 29 août à son ami l'avocat Joseph Dubuc :

« *Est-il vrai que cinquante hommes nous cherchent? Que les soldats prennent toutes les vivres que nous avons sorties? Que nos conseillers sont les uns après les autres amenés en prison? Que les Anglais d'en bas soient vraiment méchants, j'entends à agir tyranniquement à l'égard de nos gens? Le gouverneur est-il arrivé? Priez pour moi, nous avons été trahis!!!!* » (I : 97).

À qui Riel pense-t-il lorsqu'il évoque la trahison? Sans doute à quelques-uns de ses amis les plus proches, parmi lesquels il cite nommément Mgr Alexandre Taché, l'archevêque de St-Boniface, messieurs Joseph Royal et Marc-Amable Girard, deux canadiens-français amis de l'évêque venus porter main forte en 1869 aux Métis de la Rivière Rouge.¹¹⁶ Dans une lettre adressée le 10 septembre 1874 à son ami Joseph Dubuc, alors nouveau Procureur général du Manitoba, Riel s'en prend explicitement à la modération de Mgr Taché qui l'a conduit, sans qu'il l'ait nécessairement voulu, à faire le jeu des autorités politiques canadiennes :

« *Monseigneur et quelques autres luttèrent avec beaucoup de constance, d'habileté et de sans en avoir l'air, dans le sens d'un parti modéré entre les orangistes et le parti des hommes du Gouvernement Provisoire. Mais comme notre conduite était on ne peut plus modérée et que nous nous montrions inflexibles seulement à l'endroit des principes que les arrangements de nos Délégués avaient consacrés à Ottawa, et que Monseigneur et les siens se montraient plus modérés que nous uniquement en se pliant à la manière dont le gouvernement canadien*

¹¹⁶ Joseph Royal sera fait Sir Joseph Royal après avoir joué dans l'Ouest du Canada le rôle que Sir John A. Macdonald attendait de lui; Marc-Amable Girard sera élu Premier Ministre du Manitoba en 1874, puis sénateur et membre du Conseil des Territoires du Nord-Ouest. Le troisième Québécois de l'équipe, monsieur Joseph Dubuc, a toujours été considéré par Riel comme un authentique défenseur de la cause métisse. Les politiciens québécois ont certes aidé les populations métisses en fondant, par exemple, le journal *Le Métis* (Royal et Dubuc) et en défendant la langue française mais aucun n'a vraiment défendu, à l'exception de Joseph Dubuc, les Métis selon les termes de l'Acte du Manitoba.

interprète généralement l'Acte du Manitoba, il arrivait que mon agitation étant plus selon les intérêts des anciens colons et des Métis faisait contrepoids à la politique malconcertée de Monseigneur tout aussi bien qu'à la mauvaise volonté du gouvernement fédéral » (I : 388).

Riel a quitté la Rivière Rouge depuis moins d'une semaine que déjà l'inquiétude le gagne, que le sentiment d'avoir été trahi par le Canada l'habite de même que la certitude d'être poursuivis par des tueurs qui sont à ses trousses. Donald Smith qui a joué dans les faits le rôle de gouverneur dès l'arrivée des troupes du colonel Wolseley avait émis un mandat d'arrêt contre Riel, Lépine, O'Donoghue et ses autres alliés. Riel ne tarda non plus à apprendre que Elzéar Goulet, membre du tribunal ayant condamné Scott, avait été tué par des soldats de Wolseley et que ses partisans étaient molestés par les hommes du colonel Wolseley. Riel écrit à ses amis qui avaient occupé le Fort Garry avec lui : « *S'il doit m'arriver de ne plus vous revoir dans ce monde, je vous fais mes adieux et à toute la Rivière Rouge* » (I :100), à Maître Dubuc : « *les assassins pullulent. Mais Dieu aidant je ne suis pas encore mort* » (I : 101), et à Mgr Taché : « *Les assassins entourent depuis 7 ou 8 jours les endroits où je vais coucher. Les malheureux!!! S'ils me tuent. Daignez prier pour mon âme* » (I : 102).

À la fin de septembre 1870 il écrit de nouveau à Mgr Taché pour lui dire, en termes clairs, que les autorités canadiennes l'ont trompé : « *Votre grandeur a voulu courir le risque d'être trompé par des promesses. Et en étant vous-même trompé, vous avez soumis au même sort tous ceux qui ont pris vos assurances* » (I :103). Riel ajoute ensuite :

« Depuis le commencement jusqu'à aujourd'hui le gouvernement canadien s'est mis fort peu en peine de nous et il est clair qu'il s'est servi de notre premier pasteur et de notre meilleur ami pour nous tromper. (...) Que le Canada agisse à présent. Qu'il nous prouve ses bonnes intentions en satisfaisant le peuple. Nous sommes assez trahis. Séparez-vous de lui. (...) Je dis que votre caractère d'évêque vous met en bien des occasions incapable d'agir » (I : 106-8 *passim*).

Riel et ses gens avaient mis leur confiance dans leur évêque qui les avait assurés que les intentions du colonel Wolseley étaient pacifiques, que le Canada leur accorderait l'amnistie, et que l'entente (Acte du Manitoba) signée entre le Canada et le Gouvernement provisoire constituait une reconnaissance de la légitimité de ce Gouvernement. Riel espérait néanmoins retourner à la Rivière Rouge aussitôt que les troupes du colonel Wolseley seraient reparties, pour observer la manière dont l'Acte du Manitoba était appliqué et continuer à lutter pour l'avancement de la cause métisse. Durant cette période d'attente Riel continua à participer, souvent en compagnie de Lépine, à des assemblées de village comme celle de St-Norbert au terme de laquelle un long texte fut rédigé, en anglais, afin d'expliquer tout ce qui s'était passé à la Rivière Rouge entre l'automne 1869 et l'automne 70. Ce texte fut envoyé, sans doute sous la pression du Fénien William B. O'Donoghue, à Son Excellence Ulysses S. Grant, le Président des Etats-Unis, afin de lui expliquer ce qui s'était passé et d'obtenir éventuellement son appui. Il se peut que Riel ait alors voulu s'assurer l'aide des Américains au cas où l'Acte du Manitoba ne serait pas respecté, comme il l'appréhendait.

Ses compatriotes des districts de St-Vital et de St-Norbert demandèrent, avec insistance, à Riel de se porter candidat aux premières élections provinciales du Manitoba qui eurent lieu en décembre 1870 de même qu'aux élections fédérales dans lesquelles le Manitoba devait choisir

la première députation qu'il enverrait à Ottawa. Riel refusa dans les deux cas, les amis lui ayant suggéré de se faire oublier pendant un certain temps avant de revenir sur la scène politique. Sir G. É. Cartier serait même intervenu personnellement pour lui demander de s'exiler durant 3-4 ans comme L. J. Papineau et les patriotes l'avaient fait quelque trente ans plus tôt. Les résultats des élections provinciales réjouirent grandement Louis Riel parce que les loyalistes favorables à la condamnation des « chefs de l'insurrection » furent battus par des candidats proches des positions politiques de Riel dont son ami Joseph Dubuc.

Entre février et avril 1871 Louis Riel est malade, faible au point de devoir se reposer constamment, ce qu'il fit savoir à plusieurs de ses amis de la Rivière Rouge. Durant cette inactivité Riel jongle avec l'idée de faire une retraite pour voir s'il ne doit pas revenir à son ancien projet de se faire prêtre. Il vit toujours à la mission de St-Joseph auprès du père Lefloch tout en faisant le projet de revenir sur ses terres de St-Vital afin d'y faire ses semences aussitôt que les chemins le permettront, écrit-il à Dubuc en avril. Il souffre sans doute surtout du fait que la politique se fasse au Manitoba sans lui qui a été le principal rédacteur du texte de l'Acte du Manitoba. Riel est rentré à la Rivière Rouge en août 1871, à la veille des rumeurs d'attaque du Manitoba par des Féliens américains sous les ordres de William O'Donoghue, un de ses anciens collaborateurs au sein du Gouvernement provisoire. L'honorable Archibald avait fait appel aux Métis pour défendre la province face aux Féliens, les troupes gardant le fort se limitant à moins de 100 hommes. Durant les discussions tenues dans sa maison de St-Vital Riel demanda aux Métis, sans doute après beaucoup d'hésitation, de ne pas mettre en danger « *les avantages déjà possédés en vertu du Bill du Manitoba* » et de ne pas appuyer les Féliens même si ceux-ci disaient avoir « *besoin des Métis pour le succès de la déclaration de l'Indépendance du pays* » (I : 148). Dès le 7 octobre Louis Riel écrit au Lieutenant-Gouverneur pour l'assurer du soutien métis contre le raid félien qui se prépare:

« Plusieurs compagnies sont déjà organisées, et d'autres se forment. Votre excellence a pu se convaincre que sans avoir été enthousiastes nous avons été dévoués. Tant que nos services continueront à être requis, vous pouvez compter sur nous » (157).

Le chef métis qui affirma sa loyauté de sujet britannique en se mettant à la tête de quelque 250 cavaliers métis était à l'automne 1871 un homme, il ne faut pas l'oublier, contre lequel il existait un mandat d'arrêt. Ne pouvant compter sur le soulèvement appréhendé des Métis, ce que W. O'Donoghue avait espéré, la menace d'invasion des Féliens tourna court et ces derniers rentrèrent aux Etats-Unis. Le lieutenant-gouverneur Archibald rendit alors publiquement honneur à la loyauté et au dévouement des Métis qui avaient défendu leur pays contre les Féliens ; cela ne changea cependant rien au fait que le chef des Métis qui avait convaincu les siens de défendre le pays était toujours un « hors-la-loi ». Au début d'octobre 1871 la province de l'Ontario mit officiellement à prix la tête du Louis Riel en offrant 5 000\$ de récompense à qui permettrait son arrestation ; l'homme recherché défendait exactement au même moment sa province contre une attaque étrangère (il avait réussi à convaincre les Métis qui se seraient mis du côté des Féliens si Riel les avait poussés dans ce sens). Les Métis adressèrent, un peu plus tard en octobre 71, une pétition au Lieutenant-Gouverneur dans laquelle ils lui demandaient s'il avait reçu des instructions pour procéder à l'amnistie comme il était stipulé l'article 19 de l'Acte du Manitoba. Les pétitionnaires lui rappelaient qu'il avait été :

« spécialement entendu et compris et formellement promis, de la part du gouvernement du Canada, représentés aux dits arrangements (du printemps de 1870) par Sir John A. Macdonald, Ministre de la Justice, et Sir George É. Cartier, Ministre de la Milice, qu'aucun Métis ou autre habitant de la Rivière Rouge, ne serait troublé ou inquiété d'aucune manière pour avoir pris une part quelconque dans le mouvement et les difficultés politiques survenues quelques mois auparavant, entre certains partis en conflit dans la dite Colonie de la Rivière Rouge » (I :151).

Au début de décembre Riel est encore au Manitoba où il multiplie les réunions dans les différentes communautés métisses ; il suit surtout de manière attentive les conditions d'application de l'Acte du Manitoba, notamment des articles ayant trait à l'établissement d'un gouvernement responsable et à la distribution des terres. Les mandats d'arrêt sont toujours en vigueur sans que le Lieutenant-Gouverneur ne semble pouvoir infléchir la position du gouvernement canadien qui reste soumise aux partisans loyalistes de l'Ontario. Le journal *Le Métis* qui paraît depuis le mois de mai 1871 fait paraître en décembre de la même année un éditorial dans lequel il demande au nouveau gouvernement provincial du Manitoba de « faire justice à M. Riel, de travailler au règlement des réserves, et de faire respecter l'ordre et la justice autrement que pour laisser emprisonner par la police les Métis que les volontaires (de Wolseley) assommaient dans Winnipeg » (I : 162). Rien n'y fit : ni les pétitions répétées adressées au Lieutenant-Gouverneur, ni les fréquents appels au Premier Ministre, ni les articles dans la presse, ni les réunions des communautés métisses. En décembre 1871 des hommes armés firent irruption, en son absence, dans sa maison de St-Vital pour l'arrêter, menaçant les femmes présentes et l'un des hommes « jurant qu'il tuerait ce soir-là Louis Riel pour satisfaire sa vengeance » (I : 107). Riel ne veut pas chercher refuge aux Etats-Unis car il est convaincu de son bon droit.

Au mois de mars 72 Louis Riel se retrouve néanmoins à St.Paul, au Minnesota, définitivement en exil loin du Manitoba où il s'était réinstallé depuis le mois d'août 71 s'activant d'abord à amener les Métis à faire front commun contre les Fénéniens, à lutter pour l'obtention de l'amnistie et à veiller à l'application juste de l'Acte du Manitoba. Il s'en est surtout pris au fait que l'exécutif était responsable devant le seul lieutenant gouverneur et non devant le parlement ou devant le peuple et que la distribution des terres aux Métis ne se faisaient pas selon les termes de l'accord. Riel avait refusé d'être candidat aux premières élections provinciales et fédérales et c'est en citoyen qu'il a participé, durant ces sept mois, à la vie politique du pays. Il ne jouissait pas de toute la liberté de mouvement dont il aurait voulu, ne pouvant se rendre à Winnipeg et se cachant à St-Vital.

En mars 1872 la situation devient intenable et Riel trouve à nouveau refuge aux Etats-Unis, cette fois à St.Paul, au Minnesota. Les Métis de la Rivière Rouge n'arrivent pas à oublier leur chef qu'ils supplient de revenir pour y assumer son rôle de leader de leur nation. Depuis St. Paul, Louis Riel peut suivre d'assez près ce qui se passe à la Rivière Rouge tout en espérant y être plus protégé qu'à St-Vital. En réalité il ne trouva pas plus de tranquillité au Minnesota qu'il en avait trouvé au Manitoba, ce dont témoigne la lettre adressée à Mgr Taché deux semaines après s'être installé, avec son ami Ambroise Lépine, à la Montreal House de St.Paul : « Schultz est arrivé ici samedi le 16. Il a tramé un complot contre nous avec le petit Dr Bown, à l'effet de nous faire enlever mes papiers. Surtout ceux, disaient-ils, qui pourraient montrer

quels sont les autres auteurs des troubles de 69-70 à la Rivière Rouge » (I : 179). L'influence de J. C. Schultz était d'autant plus forte auprès du gouvernement canadien qu'il était le député fédéral du district de Lisgar, au Manitoba, un district composé en majorité de colons blancs hostiles aux Métis. Louis Riel se remit néanmoins à écrire dès son arrivée au Minnesota, avec pour thèmes « la cause des Métis » et sa « chère Rivière Rouge » comme il l'écrira dans plusieurs lettres. Il rédige alors un mémoire sur les troubles de la Rivière Rouge qu'il destine cette fois non pas au Président des Etats-Unis mais à son ami Rodrigue Masson, le député de Terrebonne, pour qu'il puisse mieux défendre les Métis et Louis Riel devant le Parlement canadien. Il écrit aussi à ses amis de la Rivière Rouge, souvent sous un nom d'emprunt, pour les soutenir dans leurs luttes, pour répéter qu'on le poursuit toujours. Il est exaspéré par cette chasse à l'homme au point qu'il écrit, à l'occasion de la naissance d'un enfant dans son village, qu'il « lui souhaite de haïr toute sa vie les orangistes » (I : 204).

En dépit du fait qu'il est traqué Louis Riel compte revenir à la vie politique. Le 17 mai 72 il écrit à son ami Joseph Dubuc qu'il accepte, comme on le lui propose, d'être candidat dans Provencher et qu'il souhaite même « *être élu pour les communes et pour la chambre locale, si aucune loi fédérale ne s'y oppose* » (I : 210). Louis Riel veut être présent partout, à Winnipeg et à Ottawa, pour y défendre les droits inscrits dans l'Acte du Manitoba. Joseph Dubuc lui fit savoir quelques semaines plus tard que les politiciens d'Ottawa comptent s'opposer à sa candidature. Riel lui répondit :

« *Si à Ottawa, on craint mon élection, et je sais qu'on la craint ; ceux qui à Ottawa ont besoin que je ne vive pas, que je ne vive pas dans mon pays, ceux-là ont aussi besoin qu'aucun district du Manitoba ne m'envoie à Ottawa* » (I : 217).

Riel est revenu au Manitoba en juillet 72, à la veille des élections, sans doute même avec l'intention d'y rester définitivement et d'y reprendre ses activités politiques. À ces élections fédérales de 1872 les autorités fédérales cherchèrent de nouveau à éloigner Louis Riel du Manitoba où les électeurs du comté de Provencher voulaient l'élire comme député. (Sir John Macdonald fit remettre de l'argent, par l'intermédiaire de Mgr Taché, à Riel en lui demandant de se désister de sa candidature dans le comté de Provencher au profit de Sir G. É. Cartier.) Louis Riel accepta et il a co-signé le télégramme qui fut envoyé à Sir G. É. Cartier le 14 septembre: « *Your election is our country is by acclamation and have reason to hope in the success of the cause trusted into your hand* » (I : 225). Riel a donc une fois de plus retiré sa candidature, cette fois au bénéfice de Sir G. É. Cartier qui fut élu par acclamation ; ce n'était cependant que partie remise car Louis Riel allait être élu député à trois reprises. Durant pratiquement toute l'année 1873 Louis Riel s'est peu déplacé en dehors de St-Vital, limitant ses sorties à St-Boniface, évitant Winnipeg et craignant sans cesse d'être arrêté. Il profita de ses temps libres pour rédiger sans relâche des documents pour justifier sa demande d'amnistie et pour défendre les droits des Métis vis-à-vis leurs terres.

Riel était en train de se préparer pour l'élection partielle qui devait avoir lieu dans le district de Provencher en 1873 suite à la mort de Sir G. É. Cartier lorsqu'il échappa de justesse, le 18 septembre 1873, à des agents venus l'arrêter ; son ami Ambroise-Didyme Lépine qui n'eut pas la même chance que lui fut arrêté et emprisonné au Fort Garry. À compter de cette date Louis Riel quitta sa ferme et se cacha dans les bois, du côté de la Pointe-à-Vermette, en face de St-Vital où il resta jusqu'à son départ pour l'Est, vers le Québec et vers Ottawa où Riel comptait

se rendre pour y siéger comme député. Depuis sa cachette Riel fit paraître dans *Le Métis* du 20 septembre une protestation « *contre l'arrestation odieuse de Monsieur A. D. Lépine, contre les maux et les persécutions auxquels les autorisés nous soumettent injustement, écrivait-il, depuis le 24 du mois d'août 1870. J'en appelle à Dieu, j'en appelle aux hommes* » (I : 283). Riel fut élu député de Provencher. Il quitta sa cachette de la Pointe-à-Vermette le 21 octobre 1873, prenant cette fois-ci la route de l'Est : c'est à Ottawa qu'il irait plaider la cause de l'amnistie et défendre les droits des populations de l'Ouest. Mgr Taché lui fit parvenir 100\$ pour lui permettre de se rendre, par des chemins détournés, jusque dans l'État de New-York où Louis Riel s'est installé à Keeseville chez le curé Fabien Bernabé, à peu de distance de la frontière du Canada.

Les quatre années de lutte de la Rivière Rouge viennent de s'achever pour Louis Riel. Un nouveau combat commence, plus dur encore que celui qu'il vient de vivre. (Je pourrais diviser autrement le Journal (1869-1873) : Rivière Rouge).

Journal d'un résistant (1873-1884) : exil, errance

Entre le mois d'octobre 1873, jour où Riel quitta la Rivière Rouge pour se rendre à Ottawa et le 2 février 1875 où il fut amnistié par le gouvernement du Canada, Louis Riel a été un homme traqué par des tueurs à gage en mal de récompense, d'autant plus violemment conspué par la presse loyaliste et orangiste du Canada anglais qu'il était maintenant député, exclu de la vie politique canadienne, et ce en dépit de sa triple réélection à la Chambre des Communes, et enfin il a été la cible des attaques des politiciens et des promoteurs dont il gênait les projets d'expansion du Canada vers l'Ouest. Une fois l'amnistie prononcée en février 75, Louis Riel sortira en quelque sorte de la vie politique canadienne jusqu'à ce qu'une délégation de la Saskatchewan ne vienne le chercher dans sa petite école du Montana le 4 juin 1884 et qu'il ne rentre avec eux au Canada. En octobre 1873 commençait donc pour Riel une période d'exil qui devait durer jusqu'en juin 1884, un exil qui le conduisit à travers les Etats-Unis, et le Québec...

Pendant les deux années qui ont suivi son élection comme député Riel n'a cessé de devoir se justifier, réécrivant à répétition le même plaidoyer de justification des gestes posés par son Gouvernement provisoire, et multipliant pétitions et adresses auprès des autorités canadiennes. Les conservateurs de Sir John A. Macdonald, les promoteurs économiques engagés dans la conquête de l'Ouest à travers la construction du chemin de fer, les loyalistes du mouvement *Canada First* partisans d'un Canada britannique « a mari usque ad mare », et surtout les membres de l'Ordre des Orangistes alors nombreux à la Chambre des Communes, tous étaient d'accord qu'il fallait faire disparaître Louis Riel de la scène politique canadienne. Chacun de ces groupes avait, il est vrai, ses raisons de vouloir le faire condamner mais tous étaient d'accord qu'il fallait l'attaquer en ne retenant de l'œuvre du fondateur du Manitoba qu'une seule action, qu'une seule décision, celle concernant la condamnation à mort et l'exécution de Thomas Scott. Ce geste effaçait tous les autres.

Louis Riel aura beau redire sur toutes les tribunes, dans les journaux et dans des pétitions, que le Canada avait jugé son Gouvernement provisoire suffisamment légitime pour négocier avec ses délégués l'Acte créant la province du Manitoba, que Thomas Scott était un homme violent

qui a troublé l'ordre public en se rebellant à plusieurs reprises contre ce Gouvernement provisoire et que son procès s'était fait selon les règles de la justice qui prévalaient alors dans la société métisse, rien ne changera les positions de ses adversaires. Quoiqu'il dise, quoiqu'il écrive, quoiqu'il fasse, l'affaire était déjà entendue : la pensée politique de Louis Riel gênait trop de monde. On en ferait un meurtrier alors qu'on ne tenait pas rigueur à Thomas Scott lui-même du meurtre du jeune Parisien, à J. C. Schultz de ses rébellions contre le Gouvernement de Riel, au colonel Wolseley d'avoir laissé ses hommes assassiner Goulet ... Cette justice des deux poids, deux mesures conduira Riel à perdre confiance dans le Canada.

La « cause métisse » déclencha au Québec, on pouvait s'y attendre, un mouvement inédit de solidarité entre des groupes d'idéologie différente et de divers milieux, depuis l'aile québécoise du parti conservateur du Canada, chez les évêques ultramontains, chez les nationalistes rouges aussi et dans l'ensemble de la population... Le conflit était interprété comme une guerre entre les français catholiques du Québec et les protestants britanniques de l'Ontario... Nous assistons à de violentes altercations entre les partisans loyalistes anglophones et les canadiens-français qui mettent en jeu, pour la première fois depuis 1867, les bases mêmes de la fédération canadienne.

On retrouve Louis Riel, au début du mois de décembre 1873, à Keeseville, dans l'État de New-York, d'où il écrit à sa mère une lettre pleine de tendresse dans laquelle il lui dit qu'il n'abandonne pas le combat pour sa réhabilitation : « *Je ne retournerai pas à Manitoba*, lui écrit-il, *avant d'avoir mis le pied dans la chambre des communes et sans que nous ayions une amnistie* » (I : 288). Louis Riel est prêt à continuer à se battre contre l'establishment politique du Canada mais il se dit fatigué, malade même, comme il l'écrira à Mgr Taché quelques semaines plus tard : « *Ma santé ne fait que baisser depuis que je suis ici. (...) voici que je suis réduit à avoir besoin des soins d'un médecin* » (I : 295) ; cette lettre se termine d'ailleurs sur une formule qui en dit long sur l'anxiété intérieure de Riel : « *Daigne le ciel avoir pitié de moi, car je suis seul et pauvre* » (I : 296). Il demande même à son ami, le père Ritchot, de vendre « sa terre de douze chaînes » afin qu'il ait un peu d'argent pour se faire soigner.

À Mgr Bourget qui lui avait envoyé des émissaires en décembre 1873 Louis Riel répondit en janvier 74 que sa santé n'était pas bonne et qu'il était inquiet, pour lui-même et pour les membres de sa famille. Malgré sa mauvaise santé et ses inquiétudes Riel n'en recommença pas moins à écrire de volumineux mémoires dans lesquels il reprend, dans le détail, toute l'histoire des troubles de la Rivière Rouge. Son long texte intitulé : « *Mémoire historique du Nord-Ouest* » fut publié sous la forme d'une brochure en janvier 74 ; ce même texte parut à nouveau en février, cette fois sous la forme d'articles, dans *Le Métis* de St-Boniface et dans *Le Nouveau Monde* de Montréal, un journal ultramontain proche de Mgr Bourget et dirigé par Alphonse Desjardins dans lequel Louis Riel avait fait paraître ses premiers articles en 1869. Ce long mémoire de Louis Riel qui est sans doute le plus complet de ceux qu'il ait jamais écrits sur les événements de la Rivière Rouge s'achève une fois de plus sur la demande faite au gouvernement d'exécuter loyalement tous les articles de l'Acte du Manitoba, y compris celui relatif à l'amnistie. Le ton de Louis Riel est encore combatif, avec des accents de désespoir, ce qui le conduit à écrire que la confédération canadienne n'aura été, pour le Manitoba et le Nord-Ouest, qu'une « *supercherie* » (I : 316). Le texte de Louis Riel suscita, dans la presse anglo-canadienne de l'Ontario, une violente riposte de la part du docteur James Lynch, un ami de

longue date du docteur Schultz et de Charles Mair, en compagnie de qui il s'était d'ailleurs évadé du Fort Garry en mars 1870 avant de lancer ensemble leur campagne de haine anti-métis dans des journaux de l'Ontario. Le docteur Lynch y reprenait leur vieille argumentation des opposants de Riel : les Métis avaient organisé un mouvement armé de rébellion à la Rivière Rouge ; Louis Riel n'était qu'un scélérat qui avait projeté de vendre le Nord-Ouest aux Américains, projet qu'il n'avait pu mettre en œuvre, écrit J. Lynch, à cause de l'intervention armée des membres du parti canadien contre son Gouvernement; son Gouvernement provisoire avait été considéré comme illégitime par la majorité de la population de la Rivière Rouge; et la parodie de procès fait à un honnête citoyen, Thomas Scott, n'avait servi, selon James Lynch, qu'à camoufler un véritable meurtre.

Riel a dû se sentir profondément démoralisé à la lecture du texte de J. Lynch. Les pétitions, les mémoires et les documents qu'il avait écrits au cours des quatre dernières années n'avaient donc servi à rien puisque ses adversaires orangistes de l'Ontario continuaient à répéter exactement les mêmes mensonges qu'ils avaient commencé à colporter dès après l'exécution de Thomas Scott en 1870. Louis Riel reprit néanmoins la plume et rédigea une longue réponse dans laquelle il démolit le cœur de l'argumentation anti-métisse du docteur Lynch, rectifiant de nombreux faits en faisant appel, au besoin, au journal dans lequel Alexander Begg raconte au fil des jours la naissance du Manitoba¹¹⁷ et apportant d'importants compléments d'informations. Le journal *Le Nouveau Monde* publia ce texte le 12 mars 1874. Louis Riel ne peut plus tolérer que les amis de J. C. Schultz continuent à vanter les vertus civiques de Thomas Scott et il ne se gêne pas pour relater une série d'événements qui traduisent l'inconduite répétée de cet homme. Après s'être référé à deux de ces événements Louis Riel conclut son texte en écrivant : « Que les lecteurs en jugent » (I : 346). Voici un des faits rapportés par Louis Riel, lequel n'a jamais été nié par les amis organistes des docteurs Lynch et Schultz :

« Lors de l'assassinat de Parisien¹¹⁸, il est dit que Scott attacha au cou de Parisien encore vivant, une ceinture, et qu'après avoir bien noué l'autre bout de la ceinture à la queue d'un cheval, Scott monta en croupe sur le même cheval et le lança à la course traînant ainsi Parisien un bon quart de mille » (I : 345).

Durant cette même période deux événements d'une grande importance vont se produire dans la vie de Louis Riel. Le premier le concerne en tant qu'homme politique. Louis Riel avait été réélu député de Provencher en février 1874 : le 30 mars, il se rendit à la Chambre des Communes, en compagnie du docteur R. Fiset, député de Rimouski, où il signa l'ordre d'appel et prêta le serment d'allégeance. Ses collègues députés ne pouvaient plus désormais éviter de

¹¹⁷ La perspective d'Alexander Begg est généralement anti-métisse mais cela n'empêche pas Riel de faire appel à ce chroniqueur pour démontrer le fait qu'il n'a jamais voulu autre chose que de négocier une entrée honorable du Manitoba dans le Canada. Riel écrit : « C'est si vrai qu'Alexandre Begg qui est un ennemi des métis dot dans son histoire des troubles de la Rivière Rouge qu'il y a au milieu de tous ces troubles un fait remarquable, c'est que depuis le commencement jusqu'à la fin, Riel n'a dévié un instant du plan qu'il avait de faire avec le Canada des arrangements qui fussent sanctionnés par le parlement canadien » (I : 339).

¹¹⁸ Norbert Parisien était un Métis de la Rivière Rouge qui a été tué par des hommes de la troupe de Portage-la-Prairie commandée par le major Boulton lorsqu'elle était en route vers le Fort Garry dont elle comptait s'emparer.

discuter du statut légal de Louis Riel, ce qui ramena d'emblée la question de l'amnistie au cœur des débats. On fut bien prêt d'autoriser Riel à siéger de plein droit mais ce fut plutôt son expulsion qu'on vota, après qu'une motion en ce sens ait été présentée par Mackenzie Bowell, député de North Hastings, en Ontario ?, et grand maître de l'ordre orangiste, et secondée par J.C. Schultz, le député de Lisgar au Manitoba, tous les deux des adversaires impitoyables de Riel. Le 9 avril 1874 Louis Riel fut officiellement expulsé du Parlement. Quelques semaines après l'expulsion de Louis Riel de la Chambre son ami Joseph Dubuc travaillait déjà à le faire réélire, seule sa réélection autorisant son retour à la Chambre des députés. Cette nouvelle campagne explique sans doute pourquoi on retrouve Louis Riel à St. Paul, au Minnesota, un peu après la mi-mai, plus déterminé que jamais à se faire réélire pour une troisième fois et à pouvoir occuper son siège de député à la Chambre.

Quelques jours après son arrivée à St. Paul Louis Riel écrit à son ami Joseph Dubuc : « *Quant à ma réélection, vous qui voulez bien me la procurer, je vous en remercie. Et soyez sûrs que je la recherche cette réélection avec une ardeur toujours égale, pour le profit, pour le triomphe de notre cause* » (I : 355). Tout au long de cette lettre Riel ne cesse de parler de la cause métisse ... : « *Tout Québec maintenant plus que jamais a pris fait et cause avec nous. Je puis presque le dire, notre cause agite la confédération canadienne d'un océan à l'autre* » (I : 355). Riel trouve aussi le temps d'écrire à sa mère : « *Vous voyez que je commence à m'éloigner des endroits où j'ai passé presque tout mon temps depuis l'automne passé : c'est-à-dire des environs d'Ottawa et que je me rapproche de notre pays. Il y a quelques jours que je suis ici. Je ne sais pas combien de temps j'y serai* » (I : 351). De l'espoir, de la force et de la combativité émanent des lettres que Louis Riel écrit depuis le Minnesota entre les mois de mai et de juillet 74. La campagne pour l'élection de Louis Riel apparaît bien lancée sous l'initiative de Joseph Dubuc en sorte que Riel peut quitter le Minnesota en juillet 74 et revenir dans l'Est des Etats-Unis. Le 3 septembre 1874 Riel est réélu par acclamation dans Provencher, ce qui revigore son espoir de pouvoir bientôt occuper son siège de député resté vacant depuis son expulsion du mois d'avril précédent. Il n'aurait fallu à Riel que cinq mois pour qu'il obtienne à nouveau un siège de député.

La seconde série d'événements concernent les relations privilégiées que Louis Riel établit avec les milieux ultramontains du Québec à partir de décembre 1873, date à laquelle des représentants personnels de Mgr Bourget vinrent lui rendre visite à Keeseville. Au début de janvier 1874 un Louis Riel malade visite à son tour, à l'occasion d'un de ses fréquents séjours à Montréal, Mgr Bourget qui était alors hospitalisé. À partir de cette date, Riel entretint des contacts suivis non seulement avec les évêques et le clergé mais aussi avec des laïcs influents au sein du mouvement ultramontain, notamment avec monsieur Alphonse Desjardins, un des grands défenseurs de l'ultramontanisme dont il faisait la promotion à travers le journal *Le Nouveau Monde* qu'il dirigeait, journal dans lequel Riel fit paraître deux textes fort importants en février et en mars 74. On peut penser que l'entourage de l'évêque de Montréal avait fait le pari que Louis Riel recevrait bientôt son pardon et qu'il serait ensuite réintroduit dans son rôle de leader politique de la nation métisse. Il est certain que les partisans de l'ultramontanisme ont courtoisé Louis Riel sans doute parce qu'ils avaient intérêt à ce que cet homme politique défende au Manitoba l'idéologie ultramontaine qui s'imposait dans l'Église du Québec. Riel pouvait de son côté s'appuyer sur l'épiscopat, proche du parti conservateur, pour amener le gouvernement canadien à donner l'amnistie. Toute l'aile ultramontaine du parti conservateur

du Québec est engagée dans la lutte pour que le nouveau député Louis Riel obtienne enfin l'amnistie.

Avant son départ pour le Minnesota en mai 74 Louis Riel s'était rendu de nouveau à Montréal pour y visiter ses amis et pour discuter avec eux des conséquences sur sa carrière politique de son expulsion de la Chambre. Il revit certainement Alphonse Desjardins, député fédéral d'Hochelaga, et Rodrigue Masson, député de Terrebonne, et d'anciens camarades de classe, au Collège de Montréal, parmi lesquels le docteur Emmanuel-P. Lachapelle qui jouera un rôle important de support durant l'épisode psychotique que Louis Riel allait vivre quelques mois plus tard.

En juillet 1874 Riel est donc de retour chez le curé Barnabé à Keeseville, au nord de l'État de New-York, attendant les résultats de l'élection qui doit avoir lieu en septembre. Il fait alors des tournées de conférences qui le conduisent dans les différentes communautés franco-américaines de la Nouvelle-Angleterre qu'ils sensibilisent à la situation politique de la nation métisse et qu'il invite à aller s'établir dans l'Ouest du Canada. Depuis Montréal, Riel écrit le 10 août 74 au père Ritchot une lettre pleine de ferveur pour la cause métisse : « *Mes yeux, mon cœur, mon esprit, mes forces sont toujours tendues vers notre but. Je ne céderai ; véritablement, je ne céderai pas. Je guette bien pour ne pas devenir l'homme d'une idée impossible* » (I : 375). L'amnistie tarde à être proclamée malgré la publication de la brochure intitulé *L'amnistie* de Mgr Taché, les nombreuses pétitions de différents groupes canadiens-français et les interventions répétées des députés qui défendent sa cause à Ottawa. Certains de ses amis du Québec lui conseillent même de se faire arrêter de manière à forcer les débats de la Chambre autour de la question de l'amnistie ; Riel préfère faire valoir ses droits. La situation politique du Manitoba continue à préoccuper Louis Riel qui répète à son ami Joseph Dubuc, devenu entre-temps Procureur général du Manitoba, qu'il doit veiller à faire respecter toutes les clauses de l'Acte du Manitoba, particulièrement celle relative au gouvernement responsable (la nécessité d'avoir des ministres élus) et la sauvegarde des douze districts électoraux francophones (les anglophones ont obtenu quatorze districts des 24 sièges du Manitoba suite à l'arrivée de nombreux colons).

En mai 1874 Louis Riel conclut de la manière suivante la lettre qu'il adressait à l'Orateur de la Chambre des Communes :

« *Monsieur l'Orateur, votre Honorable vient, par esprit de justice, à la demande de l'Honorable Membre pour (le district de) Selkirk, d'ordonner la formation d'un Comité autorisé à s'assurer de la vérité, en constatant si, oui ou non, l'honneur national est en jeu, dans la question tant débattue de l'amnistie. Et comme dans les débats actuels au sujet de l'amnistie, tout prouve que l'amnistie a été promise, je demande respectueusement à votre Honorable Chambre de vouloir bien me donner le profit de toutes les preuves publiées par Sa grâce Monseigneur l'archevêque de St-Boniface, dont le témoignage ne peut être suspect* » (I-198).

Monsieur Donald A. Smith, mandataire du Canada en 1870 avec qui Louis Riel avait collaboré devenu député de Selkirk, avait proposé qu'un Comité spécial examine les causes des troubles de 1869-70, incluant la question de l'amnistie. Riel espérait que ce Comité allait l'exonérer de toute faute. Avec sa nouvelle réélection il s'estime être de plus en plus en position de force

comme il l'écrit, depuis Montréal, au père Ritchot en octobre 1874 : « *Mon élection dans le District Provencher est très généralement bien vue parmi la population du Bas Canada. Mon élection donne du nerf à l'opposition dans le Parlement Fédéral. (...) Les partis ont beau s'en vouloir, il faut par la force des choses qu'ils se réunissent, devant Ontario, qui se pose comme race et religion différentes, contre l'élément catholique et français de la confédération. Voilà quatre ans qu'Ontario fait de la question du nord ouest une question de race et de religion, et qu'elle bat en brèche depuis ce temps-là, avec cette question-là, les justes prétentions du Bas Canada en notre faveur* » (I – 215). Riel a raison de croire que la question de l'amnistie est sur le point d'être réglée, mais pas exactement dans le sens qu'il espère et pas aussi vite qu'il le croit. Il quitte précipitamment Montréal où il risque d'être arrêté à la suite de sa mise hors la loi au Manitoba :

« *Je suis hors la loi, écrit-il au docteur Lachapelle de Montréal, mais cela ne me fait pas de peine. Je m'en réjouis plutôt. Puisque Dieu le veut ainsi, je crois que rien ne saurait mieux me servir. Mes ennemis se trompent, s'ils pensent me tuer, en me mettant dans un pareil état vis-à-vis la société. Plus ils me persécuteront, et plus ils me feront une heureuse nécessité de me remettre entièrement entre les mains de ce Dieu bon qui a soin de moi avec tant de sollicitude, que je le mérite peu* » (I – 216).

Après cette envolée à contenu religieux, Riel ajoute sur le ton du combat où on le reconnaît mieux : « *Non ! Que mes ennemis ne s'imaginent pas qu'ils vont m'arrêter de travailler au succès de l'ouvrage que j'ai à faire. (...) Il faut que j'aille chez nous, sur le bord des lignes internationales ; que j'y fasse venir le comité de mes principaux amis et que j'avise aux moyens de prévenir les divisions qui menacent toujours d'avoir lieu dans un parti, en temps d'élections, surtout quand le chef est absent* » (I-216). Il y a plus de quatre ans que le Gouvernement provisoire de Riel n'a plus d'existence mais Riel se considère toujours comme le chef et se présente comme le gardien des garanties inscrites dans l'Acte du Manitoba. Il a été réélu député en septembre 1874 mais le mandat d'arrêt émis contre lui en 73 a été transformé en une mise hors la loi à cause de son refus de comparaître. Le danger d'une arrestation n'empêche pas Riel de se rendre au Minnesota en novembre, sans doute attiré par la fin du procès de son ami Lépine et l'imposition de la peine de mort le 4 novembre 1874. À la veille de son départ pour St. Paul il écrit à sa sœur Sara qu'il aime beaucoup des choses assez surprenantes : « *Ma Sœur, j'ai des preuves éclatantes de la protection du ciel* » (I-217). On peut avoir l'impression que Louis Riel n'a plus d'autre recours que celui de la religion pour arriver à gagner son combat, un combat qui dure depuis quatre ans et qui est en train de l'épuiser.

En janvier 1875 Louis Riel revient dans les États de la Nouvelle-Angleterre où il compte de nombreux amis. Ses premières lettres de l'année sont pour des évêques, Mgr Bourget, évêque de Montréal, Mgr Larocque, évêque de St-Hyacinthe, et Mgr Taschereau, archevêque de Québec, qu'il tient à remercier pour la pétition de demande d'amnistie générale adressée au Gouverneur Général par l'épiscopat catholique. Riel écrit à Mgr Taschereau : « *Puisque les évêques du Bas Canada veulent bien venir à notre secours comme ils le font par leur influence, pour nous arracher à la fureur de nos ennemis, et puisque d'ici à longtemps, il est sûr que le Haut Canada tâchera toujours d'écraser le petit peuple Métis, et que notre sauvegarde, après la Providence, sera toujours la seule province de Québec, Monseigneur, je vous l'avoue, quand je serai plus libre qu'aujourd'hui j'oserai m'adresser à votre Grandeur, à la bonne capitale de Québec* » (I-229). À Mgr Larocque, il dit son espoir de revenir à la vie politique :

« Monseigneur, c'est sûr, une sérieuse carrière politique s'ouvre devant moi. Je ne veux point la gêner en m'éloignant des évêques, mais plutôt, je veux la rendre fructueuse pour le bien, en me tenant près d'eux » (I-230). Outre la pétition de l'épiscopat l'Assemblée législative du Québec avait voté à l'unanimité, au lendemain de la condamnation à mort de Lépine, une résolution demandant d'amnistier les membres du Gouvernement provisoire de Louis Riel. De plus le Comité spécial mis sur pied, à la demande du député Donald Smith, pour étudier les troubles de la Rivière Rouge avait déposé le 22 mai 1874 à la Chambre des Communes un rapport dans lequel les auteurs reconnaissaient que Sir John A. Macdonald avait fait la promesse d'une amnistie complète pour les membres du Gouvernement provisoire.

Le gouvernement libéral d'Alexander Mackenzie se disait obligé, pour des raisons d'opportunisme politique, de respecter la promesse de 1870, ce que les différents gouvernements conservateurs de John A. Macdonald et de George É. Cartier n'avaient jamais fait. Le Premier Ministre libéral fit voter le 12 février 1875, l'amnistie plénière pour tous ceux qui avaient pris part aux Troubles de la Rivière Rouge, à l'exception de Louis Riel, de Ambroise-D. Lépine et de William O'Donoghue, les deux premiers devant être bannis du Canada pour cinq ans. Cette décision devait lui apporter, espérait-il, l'appui du Québec ; en assortissant le pardon attendu depuis si longtemps d'un « bannissement de cinq ans du Dominion de Sa Majesté », il satisfaisait les adversaires ontariens de Riel, croyant ainsi gagner des électeurs à la fois au Québec et en Ontario. Le bannissement imposé équivalait à une destitution de Louis Riel en tant que député et l'empêchait de revenir à la vie politique avant 1880, une période suffisamment longue pour le faire disparaître à jamais de la scène politique canadienne. Les ministres canadiens-français du gouvernement Mackenzie, messieurs Hector Langevin, Joseph Chapleau et Téléphore Fournier, auraient sans doute pu convaincre le Premier Ministre d'accorder une amnistie sans conditions mais ils préférèrent la solidarité ministérielle à « l'unanime opinion, les sympathies unanimes, les vrais intérêts de tout le peuple canadien français » (I-232), écrit Riel dans un mémoire rédigé en mars 75, au lendemain du vote de la Chambre. « *Le ministère n'est donc pas seulement responsable de sa recommandation d'amnistie imparfaite, mais c'est à lui comme au gouverneur général, c'est aux ministres canadiens français surtout que le peuple canadien français, les Métis, Lépine et moi sommes redevables des affronts que nous sont jetés à la figure, impunément* », écrit Louis Riel dans la conclusion de son mémoire. Deux des amis députés (Dubuc ? Masson ?) des Métis ont, il est vrai, proposé un amendement au sujet de la clause de bannissement mais celui-ci a été rejeté, à la satisfaction bien sûr des ennemis des Métis qui étaient encore nombreux à la Chambre des Communes. Les cinq années d'interdiction de séjour au Canada que l'on imposait à cet homme s'ajoutaient à plus de quatre années d'errance durant lesquelles Riel avait dû sans cesse fuir pour échapper aux chasseurs de prime. La « sérieuse carrière politique » qu'avait évoquée Louis Riel dans sa lettre à Mgr Larocque semblait bien être derrière lui plutôt que devant.

En dépit de l'interdiction de séjour en terre canadienne Louis Riel se retrouve à Montréal en avril 1875 pour rendre visite à ses amis et protecteurs, notamment à Mgr Bourget à qui il est venu proposer un projet. Il rédige un article qu'il compte faire paraître dans *Le Nouveau Monde* dans lequel il remercie ses alliés canadiens français pour l'aide apportée à la nation métisse. À la même époque il fait parvenir à Mgr Bourget une lettre dans laquelle il lui demande une audience pour lui exposer son nouveau projet au sujet du peuple métis. « En me

préoccupant de l'avenir du petit peuple Métis, écrit-il, je lui demande s'il n'y a pas un moyen de l'unir tout à son clergé, et de l'arranger pour que les deux partis en lesquels il est déjà divisé, puissent arriver chacun, à son tour, au pouvoir, avec la confiance et l'amitié de nos prêtres. (...) Quant à moi, je n'ai jamais voulu encore appeler mon parti autrement que le parti des hommes du gouvernement provisoire. J'aurais bien pu prendre le nom de parti conservateur. Ce nom eût été agréable à l'influence religieuse que j'aime et avec laquelle je travaille. Mais en prenant ce nom, j'exposais grandement mes adversaires politiques parmi les Métis, à prendre le nom de libéraux » (I-236). Riel présente ensuite son projet qui consiste, en un premier temps, à faire triompher au Manitoba, par le biais de son parti, le « programme catholique » mis sur pied en avril 1871 par les leaders ultramontains de Montréal, ajoutant que : « *Peut-être cela permettrait-il au programme catholique de prendre plus facilement dans la presque totalité du peuple canadien français* ».

Riel propose en quelque sorte à Mgr Bourget de créer un parti nationaliste catholique calqué sur le « programme catholique » qu'il inscrira éventuellement au sein même du parti conservateur officiel. Riel reprend en effet textuellement la pensée politique de ses amis ultramontains, Alphonse Desjardins, le docteur Lachapelle..., qui semblent avoir réussi à en faire un des leurs. Riel conclut sa lettre en célébrant le pouvoir de l'Église : « Notre Seigneur vous a donné en vous faisant un des pasteurs de son peuple, pouvoir, non seulement dans l'ordre spirituel, sur nos âmes, mais aussi, dans l'ordre des choses extérieures, sur nos corps » (I-236). En juillet Riel écrit de nouveau à Mgr Bourget qui lui envoie le 14 juillet une lettre qui marquera Louis Riel pour le reste de sa vie : « *Aussi ai-je l'intime conviction que vous recevrez dès ici bas et plutôt que vous ne pensez la récompense de ces sacrifices intérieurs mille fois plus pénibles que les sacrifices des choses matérielles et visibles. Mais Dieu qui vous a toujours dirigé et assisté jusqu'à l'heure présente ne vous abandonnera pas au plus fort de vos peines. Car il vous a donné une mission qu'il vous faudra accomplir en tous points, moyennant la grâce de Dieu, vous persévérerez dans la voie qui vous appartient* » (AI-014).

Louis Riel se sent investi d'une mission d'autant plus importante qu'elle est authentifiée par Mgr Bourget. L'important consiste désormais, pour Riel, à essayer de reprendre le pouvoir au Manitoba, par les moyens qui lui restent. À la fin octobre 1875 Louis Riel écrit à Oliver P. Morton, Sénateur républicain de l'Indiana rencontré plus tôt à Indianapolis, pour lui proposer les grandes lignes de son plan de reprise du pouvoir au Manitoba. C'est auprès de monsieur Ulysses S. Grant, le Président même des États-Unis, que Louis Riel dit vouloir demander une aide pour se réinstaller au pouvoir à la Rivière Rouge. Grâce à des alliés franco-américains, notamment le major Edmond Mallet, et à des personnalités politiques américaines, Louis Riel se rend à Washington en décembre 1875 dans l'attente d'une rencontre avec le Président Grant pour lui demander de l'aider dans son plan d'invasion du Manitoba. Celui-ci reçoit Riel, sous un pseudonyme, mais la rencontre est un échec catastrophique. Un peu plus tôt Riel avait sans doute aussi fait part de son plan aux Fénéniens de New York qui n'avaient pas voulu le soutenir dans son entreprise. Toutes les portes sont verrouillées, tant au Canada qu'aux États-Unis.

Le 6 décembre Louis Riel écrit, depuis Washington, à Mgr Bourget : « Une chose ne me sort pas de l'esprit : c'est votre lettre du 14 juillet dernier, dans laquelle votre grandeur m'annonce une mission qu'il me faudra accomplir en tous points. (...) Sans compter sur moi et en m'appuyant sur Notre Seigneur, j'accepte avec le plus grand bonheur la mission que vous

m'annoncez » (I-251). Il entretient ensuite Mgr Bourget du pape Pie IX : « J'ai un grand désir que le peuple Métis soit recommandé au Saint Père, d'une manière particulière. Si le Pape savait que les chefs politiques de ce petit peuple ont l'ambition d'en faire un peuple vraiment catholique » (I-251). Deux jours plus tard Louis Riel va vivre dans la cathédrale de Washington une illumination qui consacre sa mission auprès du peuple métis. Le leader politique fera désormais appel, en l'absence de l'aide des hommes, au pouvoir de Dieu pour le réinstaurer dans sa position de chef du peuple métis. Cinq années d'errance ont eu raison de son esprit : Riel vivra dans les semaines qui suivent un épisode psychotique grave qui le conduira à l'hospitalisation en mars 76. Le 2 janvier Mgr Bourget le supplie, dans une lettre, de ne pas quitter « the path that Divine Providence has laid out for you ».

(S'arrête ici le tome 1 des Écrits de Riel ; il faudrait continuer avec le tome 2, ce qui n'est pas fait dans cet essai. La suite est présentée sous la forme de notes)

Les ultramontains ont en réalité fourni à Louis Riel, notamment Mgr Bourget, le langage religieux de « mission providentielle » à travers lequel il allait quelques mois plus tard pouvoir traduire sa souffrance psychique, Riel s'emparant alors des grandes thèses de l'ultramontanisme pour construire un vaste système politico-religieux dans lequel il devenait le sauveur halluciné de la nation métisse... En authentifiant la mission de Louis Riel Mgr Bourget a contribué à construire le délire hallucinatoire du chef métis.

Riel a alors cherché à se rapprocher de ses amis américains mais ce fut un échec. Les portes se fermaient de tous les côtés devant cet homme de trente ans que ses ennemis avaient enfin réussi à « briser ». Riel vivra alors un grave épisode de décompensation psychique qui semble s'être manifesté, pour la première fois en décembre 1875, peu de temps après sa rencontre ratée avec le Président des Etats-Unis à Washington. J'y reviendrai dans la section suivante. À partir de ce moment, ses délires l'emporteront durant quelques années sur l'analyse lucide, calme et tranquille qui caractérise l'ensemble de son œuvre.

Il trouva refuge chez les Métis français des USA... il apparaît déprimé, en mauvaise santé, et en colère parce qu'il ne peut ni participer, en tant que leader des Métis, aux débats entourant la fondation du Manitoba ni être présent à la Chambre des Communes.

Suivront pour Riel deux difficiles années (1876-78) de maladie durant lesquelles où il luttera contre les visions, ...et son internement à St-Michel-Archange, son retour en 1878 aux Etats-Unis et son action auprès des Métis du Montana, du Dakota et du Minnesota, et enfin son implication en 1884 et 1885 dans les Rébellions de la Saskatchewan.

Plus tard, après 1875, il se sentira investi d'une mission auprès des Métis, une mission qui est plus que politique que Mgr Bourget a lui-même authentifiée avant de la nier, une mission que Louis Riel a compris comme étant avant tout politique et qui consistait à rassembler tous les Métis de l'Ouest au sein de la « nation des bois-brûlés », ceux habitant les alentours de la Missouri au Montana, du Dakota et de St-Paul au Minnesota autant que ceux de la Rivière Rouge et de la Saskatchewan. Le destin de cette nation, pensait Louis Riel, était de former, avec les nations indiennes, la population qui allait peuple, avec les nouveaux colons, les territoires de l'Ouest. Plus tard lorsqu'il verra que immigrants envahissent en nombre croissant

les Prairies Riel élargira sa « vision » de manière à y inclure les nouveaux colons, les Irlandais, les Italiens, les Polonais,... tous des catholiques qui formeront eux aussi des nations métissées en se mélangeant aux Indiens et aux Métis...

Le 8 décembre 1874 durant une visite à Washington qui se termine par un échec il a une vision qui l'investit d'une mission. En 1875 il est transféré à Montréal... et passe deux ans à l'asile... jusqu'en 1878.

Durant son séjour à l'Hôpital psychiatrique, Riel élaborera un système politico-religieux qui reprennent largement l'idéologie ultramontaine dont il ne semble avoir se dégager qu'à travers l'action politique directe. Il ne serait pas étonnant que Riel ait applaudi à l'envoi en 1867 par l'Église du Québec de quelques 135 volontaires zouaves pour défendre les États pontificaux contre Garibaldi, position parfaitement défendable selon les ultramontains. Conservateur, profondément religieux, familier des débats nationalistes, il avait sans doute le goût de la politique. Riel avait côtoyé des hommes aux idées diverses, des politiciens qui allaient être au cœur de la politique canadienne dans les années suivantes et des dignitaires religieux avec qui Louis Riel n'a jamais pu vraiment couper les ponts même après qu'il ait réalisé que Mgr Taché, Mgr Grandin et leurs prêtres ne travaillaient pas dans l'intérêt de la nation métisse et que Mgr Bourget lui ait retiré sa confiance. Il voudra alors réformer l'Église catholique de l'intérieur,

Il se rend aux USA... auprès d'un groupe métis du Montana où des délégués de la Saskatchewan viennent lui demander de les aider à organiser leurs pétitions comme il l'avait fait au Manitoba. Sur place en Saskatchewan il prend conscience des plaintes-griefs spécifiques des Indiens, Métis, des Half-Breeds anglo, et des colons blancs. Les colons blancs et les Half-breeds n'acceptèrent pas aisément son leadership dans la préparation de la pétition à adresser au gouvernement, surtout lorsqu'il proposa d'en venir à la violence des armes. La rébellion de 1885 ne dura que deux mois et se termina par la défaite des forces métisses à Batoche en mai 1885. Riel refusa de fuir comme Gabriel Dumont, le commandant militaire le fit, et il fut capturé, mis en procès, trouvé coupable de haute trahison et pendu le 16 novembre 1885.

Journal d'un résistant (1884-1885) : la Saskatchewan

On dispose pour les dix dernières années de la vie de Louis Riel de textes très riches, de ses écrits lorsqu'il est interné à l'Hôpital ..., de son Journal de prison. Autant ses écrits politiques d'avant 75 ressemblaient à ceux de Parent et de Papineau, autant ceux de la période suivante rejoignent la pensée du second Arthur Buies et de Tardivel, surtout au plus fort des accès de sa folie mystico-politique. Riel s'en libérera néanmoins dans certains écrits qui ne portent nullement la trace de la réforme de l'église catholique.

Criminel, prophète, patriote, ou fou ?

À travers –par-delà- Louis Riel c'est toute la nation métisse, et sans doute aussi l'Amérique amérindienne de l'Ouest, que les Canadiens de l'Est ont condamnés à Régina en 1885. Le

Bolivar de l'Ouest qui rêvait du rassemblement de tous les Métis au sein d'une seule nation..... Ses textes parlent surtout de l'identité du peuple métis : personne n'était plus convaincu que Riel que les Métis formaient une « Nouvelle Nation », la « nation des Bois-Brûlés », qui était à la fois amérindienne et blanche, catholique et croyante à la manière des peuples des Prairies, dont le rôle était de servir de trait d'union entre l'Est et l'Ouest, entre (voir Mgr Taché dans Ouimet)... Une nation qui possédait sa propre culture organisée autour de la traite des fourrures, la chasse au bison et l'agriculture.

On peut distinguer deux ou trois périodes dans la position des intellectuels anglo-canadiens vis-à-vis Riel. Avant 1885 les historiens ont eu tendance à clairement distinguer entre les Half-Breds et les Métis francophones qui étaient loin de former une population homogène. Frits Pannekoek écrit : *« le sang mêlé qui coulait dans les veines des Métis provenait de l'union des femmes cries avec les voyageurs canadiens-français de la Compagnie du Nord-Ouest ou avec les bourgeois écossais de la même compagnie, bien que l'on ait vu parfois des femmes ojibway ou chipewyan participer à ce genre d'union. Il en est résulté que les Métis étaient de religion catholique romaine et de la langue française ou crie. Dès 1812-1814, le nombre des Métis s'élevait à plusieurs milliers. D'un mode de vie semi-nomadique, ils s'établirent dans les Prairies à divers endroits comme le lac Bison, Fort Carlton, Fort Edmonton, Rocky Mountain House et évidemment la Rivière Rouge »* (1987 : 21)

Pannekoek continue en décrivant la culture des Métis : *« Le genre de vie et la nature sociale des Métis, surtout au cour de l'âge d'or du commerce des fourrures entre 1821 et 1860, ont donné naissance à de nombreux récits légendaires. À l'encontre de leurs ancêtres européens, les Métis n'orientaient pas leur vie sur le travail : ils ne vivaient pas pour travailler. Comptaient beaucoup plus à leurs yeux la famille, la vie sociale et les choses qui permettaient d'exceller à la chasse : les fusils et les chevaux. La plupart d'entre eux s'installaient tout simplement sur des terres, de forme étroite et allongée, sur les rives de la rivière, sans se donner la peine d'enregistrer un titre de propriété officiel et ne consacraient que peu de temps à l'agriculture, sauf pour ensemercer quelques hectares d'orge et un lopin de pommes de terre. Les Métis construisaient des maisons de bois en pièce sur pièce selon la méthode québécoise. Un examen de leurs revenus et dépenses révélerait qu'ils étaient particulièrement fiers de leur tenue vestimentaire. Les hommes portaient d'ordinaire une « capote » de serge bleue avec des boutons cuivrés, une chemise de flanelle rouge et noire qui servait aussi de gilet, des mocassins de cuir, une ceinture fléchée en guise de ceinturon et un pantalon de toile du pays brune et blanche. Les femmes s'habillaient de façon plus discrète : une jupe ou une robe foncée, des mocassins et un châle »* (1987 : 22-23). Bon complément à l'ethnographie sommaire dressée par Riel...

Pannekoek ajoute : *« Passé 1850, un embryon de classe commerçante se développa à la colonie de la rivière rouge et assura l'orientation de la collectivité. Le père de Louis Riel était un des premiers membres de cette élite et ses diverses entreprises commerciales étaient le symbole de la vitalité des marchands métis. Ce petit noyau formé d'une élite solidaire influa, en collaboration avec le clergé catholique, sur l'exercice de l'autorité locale et donna son appui à une opposition vigoureuse du monopole de la Compagnie, ce qui entraîna par la suite la chute du système de traite des fourrures qui avait régné sur l'arrière-pays pendant près de*

deux siècles » (1987 : 23). C'est dans ce contexte que la résistance à la nouvelle Puissance du Canada va se faire.

Il y avait d'autres métis dont l'identité était fort différente, ce qui explique leur opposition aux projets de Riel. « *Au XVIII^e siècle, les femmes des tribus amérindiennes entourant les postes de la baie d'Hudson, s'unirent en grand nombre avec les agents de la compagnie et leur donnèrent des enfants. Leur progéniture au sang mêlé, à l'exception des personnes qui s'identifiaient à leur père britannique, était d'ordinaire assimilée par la famille de la mère pour former les Cris des postes. Il est difficile de déterminer si les Métis de langue anglaise, qui ne faisaient pas partie des postes et que l'on ferait peut-être mieux d'appeler les Anglais de la baie d'Hudson, ont en fait acquis une identité qui leur soit propre. Après la fondation par Selkirk de la colonie de la rivière Rouge en 1812, la fusion ultérieure des deux compagnies et l'apparition de fonctionnaires à la retraite, cette population a pu former une communauté métisse homogène d'expression anglaise. En raison de leur association avec la Compagnie, ces Anglais de la baie d'Hudson n'ont pas, par exemple, appuyé les Métis dans leur opposition à la fondation de la colonie de Selkirk. C'était une population 'écartelée', incertaine de son appartenance à la nation indienne, britannique ou métisse* » (1987 : 20-21). Ils se sont rangés du côté du parti canadien lorsque Riel les a convoqués à Fort Garry en 1870.

Après 1985 les historiens et intellectuels anglo-canadiens changent leur interprétation de Riel : peut-être la montée de la prise de conscience de la distinction de l'Ouest au sein de la fédération canadienne, une distinction culturelle pour le maintien de laquelle Riel s'était battu. On peut penser à Wiebe relisant la rébellion de 1885, et les traités signés par les chefs indiens, par Big Bear... Dans « *Louis Riel : the man they could't hang* » l'écrivain Rudy Wiebe écrit : « *Whatever the volunteer soldiers are called (...) they were the vanguard of European Christian white immigrant civilization. Or, to push it back another step, they were the literate world of individualistic farmers and industrialists destroying forever the oral communal world of hunters* » (1992: 14) cf *Images of Louis Riel in Canadian culture*, FC3217.1R54 I43 1985

Quant aux intellectuels québécois ils ont largué depuis longtemps les franco-métis de l'ouest et ils ne sont pas prêts de reconnaître Riel, d'autant moins qu'ils sont préoccupés avant tout du territoire du Québec. Le métissage leur est sans doute insupportable parce qu'il les renvoie à leur propre identité...

Le concept de Riel comme « canadien-français » (patriote et rebelle) vient de l'interprétation que W.L. Morton (1956) a proposée de la Résistance de la Rivière Rouge de 1869-70, laquelle n'aurait été qu'une transposition à l'Ouest du conflit traditionnel opposant dans l'Est les Français aux Anglais et les Catholiques aux Protestants. Les Métis auraient craint l'arrivée des Protestants anglais de l'Ontario qui leur auraient fait perdre leur identité.

Le concept de Riel comme « métis » voulant avant tout défendre les Métis contre la perte de leurs terres a été proposé par George Stanley pour les rébellions de 69-70 à la Rivière Rouge et celle de 1885 dans la haute Saskatchewan. Stanley décrit cela comme « *the traditional problem of cultural conflict, of the clash between primitive and civilized peoples* » (1967 : 3). Une civilisation basée sur le buffle trouverait sa mort dans sa rencontre avec une société agricole industrielle.

Adieu l'Amérique métisse : romans et fiction

Ferron relit pour nous, dans le style ironique de ses Historiettes, les événements dramatiques qui accompagnèrent l'expansion du Canada dans l'Ouest : « *En 1867, trémoussez-vous, ce fut la Confédération. Il s'agissait de pousser la traque coast to coast, c'était urgent, autrement les Américains qui avaient déjà arraché à la reine l'Oregon et l'État de Washington, ne faisaient qu'une bouchée de l'Ouest canadien. La Confédération, c'est ça, rien de plus. Que le Québec en ait d'abord bénéficié, on se l'explique : on avait besoin de lui. Pour ce qu'il était d'abord. Ensuite pour ce qu'il représentait dans l'Ouest. Dans l'Ouest, le bison n'avait pas encore été exterminé. Les Amérindiens restaient une force. On avait besoin pour les amadouer de la présence française. À cause de cela on fut gentil avec le Québec; on lui accorda quelques satisfactions, en prenant bien soin toutefois de privilégier la minorité anglaise* » (1969 : 30-31). On n'avait pas besoin des Métis non plus.

« *La traque rendue à Vancouver, évanouie l'Amérique amérindienne, pendu Riel, vous pensez bien que notre rêve d'un Canada bi-ethnique et bi-culturel n'alla pas plus loin. Le Manitoba bilingue fut biffé de la carte et envoyé aux archives, l'immigration québécoise déroutée vers la Nouvelle-Angleterre. Il coûtait moins cher au guichet du CPR de passer de Belfast à Calgary que d'aller de Trois-Rivières à Saint-Boniface. (...) la Confédération, telle qu'on nous la propose, elle est tout simplement pourrie, vu qu'elle a été pendue à Régina avec Louis Riel* » (31).

« *La Confédération, ç'avait été une entreprise ferroviaire : pousser la traque jusqu'au Pacifique, et vite! Autrement les Etats-Unis, qui avaient déjà grugé dans le territoire canadien, ne faisaient qu'une bouchée de notre farouest, et la traque, elle serait allée de Chicago à l'Alaska. Mais voici : nous avons déjà dans les pays d'En-Haut des curés, des sœurs grises, des métis et même un archevêque avec sa cathédrale. Tout cela y avait été apporté en canot et par portage. Et nous pouvions compter, ce qui n'était pas négligeable, avant la destruction du bison et le génocide érigé en système, sur l'amitié amérindienne. Quand la traque confédérative se pointa, toute la racaille qu'elle amenait se crut pionnière et se mit à débiter la Plaine sans tenir compte des droits acquis, d'où la première révolte de Riel, le gouvernement révolutionnaire provisoire, l'entrée du Manitoba dans la Confédération, province bilingue, remarquez bien. Une seule ombre au tableau : Riel dépossédé de sa victoire par les intrigues de Mgr Taché [au profit de trois arrivants du Québec : Dubuc, Prendergast et Royal. Incidemment le Dubuc, devenu par après Sir Joseph, était le prototype de ce Notaire Poupart par lequel le petit-fils Carl redorera le blason familial.] En 1885, Riel, qui a voulu recommencer sa révolution en Saskatchewan, réussit tout simplement à se faire pendre à Régina. L'indignation dans le Québec est si grande, le ressentiment si durable, que cette réaction étonne encore les connaisseurs* » (Ferron, *Historiettes*, 1969 : 18).

Ferron explique que le Québec s'est indigné, sans vraiment se soulever, en 1885 parce que nous sommes des « demi-colonisés comme il y a des demi-civilisés » et à cause de « *notre rôle d'intermédiaire entre le colonisé par excellence, qui l'a été à en crever, l'Amérindien, et le colonisateur. Nous tenions et de l'un et de l'autre, mais plutôt de l'un par le métis et l'aventurier que de l'autre par le Sir Joseph et son archevêque. [Là-dessus, je vous réfère à la littérature du Farouest, de Fenimore Cooper à Jack London.] Ce rôle nous conférait une force*

dont nous étions conscients. D'où notre colère à la mort de Riel. L'exécution de ce métis signifiait la fin de l'Amérique amérindienne. Et l'Ouest, où nous avons eu accès aussi longtemps qu'il avait fallu des prouesses pour s'y rendre, nous fut fermé par les facilités de la traque.

En 1886, la locomotive débouche à Vancouver. Les Amérindiens décimés, le génocide couvert par le blanc jupon de la Reine Victoria, il en coûte moins cher de prendre son 'tikette' à Londres et à Amsterdam, qu'à Montréal ou à Québec. Nos surplus humains sont orientés vers la Nouvelle-Angleterre (...) Au Manitoba nos positions se détériorent. En 1887, un simple vote de la Législation anglaise cette province bilingue. Nos évêques ne protestèrent pas; ils acceptèrent cette décision, comme ils avaient appris la pendaison de Riel, avec une sainte résignation. Mais en 1890, quand la même Législature supprime les subventions aux écoles catholiques, ils tapent de la crosse, ils crient, ils fulminent; ils jettent le pays dans une agitation. De Winnipeg à Ottawa, d'Ottawa à Londres, ce sont procès à n'en plus finir».

Ferron a repris tout cela, sous une forme romanesque, dans *Le ciel de Québec* : ce n'est pas par hasard qu'il fait voyager son héros, Rédempteur Sauvé, jusque dans l'Ouest canadien... ??

Chez les romanciers anglophones l'Ouest avait trouvé sa place beaucoup plus vite qu'au Québec. Alexander Begg, le mémorialiste anti-Métis de la naissance du Manitoba (Riel a dit de lui qu'il : ...) a publié le roman *Dot It Down* (18..) qui est basé sur son expérience de vie dans le Red River settlement au Manitoba : il s'agit d'un « extended pamphlet which sets forth in fictional form the realities of pioneer life in the Red River Valley » (McCourt, 1970 :20) qui ressemble à ce que les sœurs ...écrivait 30-40 ans plus tôt pour attirer les Anglais à venir s'établir en Ontario. La frontière s'est simplement déplacée vers l'Ouest, dans un pays d'abondance où les colons trouveront, assure Begg, des « wheat crops yielding up to seventy bushels to the acre ». Begg ne fait qu'anticiper la littérature que le gouvernement canadien, les services des terres et les compagnies de transport feront paraître quelques années plus tard pour s'assurer que les immigrants arrivent en grand nombre dans l'Ouest désormais libéré des Métis et des Indiens.

Le premier roman qui prend Louis Riel pour héros est *The Story of Louis Riel* que Edmund Collins, un homme de Toronto, fit paraître lorsque la rébellion de la Saskatchewan battait son plein en 1885. Ce roman a laissé sa marque dans les travaux sur Riel parce qu'il « it gave rise to the curious legend that Riel had ordered the execution of young Thomas Scott in 1870 because Scott was a rival in love. So widely was this explanation of the seemingly unmotivated murder of Scott accepted in Eastern Canada that in the epilogue to his second thriller dealing with the rebellion, *Annette, the Metis Spy*, Collins was himself moved to disclaim any factual basis for the legend which he had unexpectedly created" (McCourt 1970 : 21).

RÉFÉRENCES

- Barron, Laurie et James B. Waldram (Éditeurs) 1986 *1885 and after. Native Society in Transition*, University of Regina
- Burley, Edith I. 1997 *Servants of the Honorable Company. Work, Discipline, and Conflict in the Hudson's bay Company, 1770-1879*, Oxford

- Carvalho, Mathias 1997 *Louis Riel. Poèmes américains*, Trois-Pistoles : Éditions Trois-Pistoles (Traduction, avant-propos et postface de Jean Morisset)
- Charlebois, Pierre Alfred 1991 *La vie de Louis Riel*, Montréal : vlb éditeur
- Flanagan, Thomas 1983 *Riel and the Rebellion. 1885 reconsidered*, Saskatoon, Saskatchewan, Western Producer Prairie Books
- Flanagan, Thomas 1992 *Louis Riel*, Ottawa, La Société historique du Canada
- Flanagan, Thomas 1996 *Louis 'David' Riel. Prophet of the New World*, (Revised version) Toronto, Buffalo and London : University of Toronto Press
- Francis, Daniel 1982 *Battle for the West : Fur Traders and the Birth of Western Canada*, Edmonton, Hurtig Publishers
- Francis, Daniel et Toby Morantz 1983 *Partners in Furs. A History of the Fur Trade in Eastern James Bay 1600-1870*, McGill-Queen's Press
- Hathorn, Ramon et Patrick Holland (Éditeurs) 1985 *Images of Louis Riel in Canadian Culture*, Lewinston/Queenston/Lampeter, The Edwin Mellen Press
- Martel, Gilles 1984 *Le messianisme de Louis Riel*, Waterloo, Ont. : Wilfrid Laurier University Press
- Morton, W. L. (Ed.) *Alexander Begg's Red River Journal and other Papers Related to the Red River Resistance of 1869-1870*, Toronto, Champlain Society 1956
- Ouimet, Adolphe 1889 *Étude sur la question métisse*, in A. Ouimet et B.A.T. de Montigny, *Louis Riel. La vérité sur la question métisse*, 1979 Montréal : Desclez/Éditeur, pp. 9-50
- Pannekoek, Frits 1987 *Le commerce des fourrures et la société de l'ouest canadien, 1670-1870*, Ottawa, La Société Historique du Canada
- Siggins, Maggie 1997 *Riel. Une vie de révolution*, Montréal, Québec/Amérique
- Stanley, George F. G. 1963 *Louis Riel*, Toronto, Ryerson Press
- Stanley, George F. G. 1978 (1936) *The Birth of Western Canada. A History of the Riel Rebellions*, Toronto, Buffalo and London : University of Toronto Press
- Stanley, George F. G. *Louis Riel : Patriot or Rebel?*, Ottawa, Canadian Historical Society, 1967
- Stanley, George F.G., et al. *The Collected Writings of Louis Riel/ Les Écrits Complets de Louis Riel*, Vol. 1 (Décembre 1861- Décembre 1875); Vo. 2 (Janvier 1876-Mai 1884); Vol. 3 (Juin 1884- Novembre 1885); Vol. 4 (Poésie); Vol. 5 (Références), Edmonton, The University of Alberta Press, 1985
- Stonechild, Blair et Bill Waiser 1997 *Loyal till Death. Indians and the North-West rebellion*, Calgary, Fifth House Publishers
- Taché, Alexandre (Mgr) 1885, *La situation*, in A. Ouimet et B.A.T. de Montigny, *Louis Riel. La vérité sur la question métisse*, 1979 Montréal : Desclez/Éditeur, pp. 51-69
- Wiebe, Rudy 1973 *The Temptations of Big Bear*, Toronto, McClelland and Stewart
- Wiebe, Rudy 1977 *The Scorched-Wood People*, Toronto, McClelland and Stewart
- Wiebe, Rudy et Bob Beal 1985 *War in the West. Voices of the 1885 Rebellion*, Toronto McClelland and Stewart
- Williams, Glyndwr 1983 *The Hudson's Bay Company and the Fur Trade : 1670-1870*, The Beaver

TEXTES À LIRE :

Bibeau, G. (2001) Fiction et mensonge dans les récits de fondation du Canada. Une lecture ethnocritique. In Alfredo Rizzardi, (éditeur), *Il Canada et le culture della globalizzazione*, Bologne : Schena Editore, pp. 37-74

EXERCICE : Quelle place donnez-vous à l'histoire dans votre pratique des sciences humaines ?

SÉANCE 12 : SCIENCES HUMAINES ET RELIGION

« PEUT-ON PENSER LES SOCIÉTÉS HUMAINES SANS RÉINTRODUIRE LA QUESTION RELIGIEUSE DANS NOS RÉFLEXIONS ? »

Essai : PENSER LES JUIFS AU PLURIEL

« Il est probable que l'opposition au sionisme au nom de la Torah existera aussi longtemps que durera l'entreprise sioniste en Terre Sainte »

Yakov M. Rabkin, *Au nom de la Torah. Une histoire de l'opposition juive au sionisme*, Québec : Les Presses de l'Université Laval, 2004 : 255.

Le livre lucide, courageux et polémique que vient de faire paraître le professeur Yakov Rabkin, un historien spécialiste de l'histoire juive contemporaine, montre que l'existence de l'État d'Israël est loin de faire l'unanimité parmi les Juifs eux-mêmes, tant en Israël que dans la Diaspora, et ici même chez les Juifs de Montréal.¹¹⁹ En proclamant que les Juifs ne parlent pas d'une seule voix, aussi bien dans le groupe des Juifs pieux, des *haredis* en redingote et chapeau noir, que parmi les intellectuels libéraux et sécularisés, et cela aussi bien chez les citoyens d'Israël que chez les Juifs de la Diaspora, Rabkin représente un courant de pensée critique qui ose s'attaquer ouvertement à la colossale machine médiatique qui fait la promotion du sionisme à travers le monde. Dans son livre, il identifie les groupes, nomme les organisations et cite les intellectuels d'origine juive qui affichent leur opposition, du dedans même du monde juif, au caractère militaire, fasciste et agressif des politiques sionistes qui ont conduit à donner un visage belliqueux à l'État d'Israël.

C'est parfois à l'existence même de l'État d'Israël en tant que pays souverain que Rabkin s'attaque dans son livre, prenant à bras-le-corps un sujet tabou que les intellectuels juifs de la Diaspora n'évoquent souvent qu'avec une extrême précaution, par peur sans doute d'être étiquetés de traîtres et/ou d'être accusés d'antisémitisme. Le contexte ambiant de suspicion explique, soutient Rabkin, pourquoi « *le nombre d'opposants actifs au sionisme reste assez modeste, quelques centaines de milliers en tout* » (2004 : 14). Avec son livre, l'historien Yakov Rabkin prend position, tout en sachant mieux que quiconque sans doute, que les points de vue défendus par les organisations sionistes dominant aujourd'hui dans les médias juifs et non-juifs, que ces organisations recourent fréquemment à des repréailles (plus ou moins explicites) contre les opposants antisionistes, qu'ils soient religieux ou séculiers, notamment contre les intellectuels des campus universitaires, et qu'elles exercent des pressions morales, voire économiques, contre quiconque exprime des positions nettement critiques à l'égard du sionisme. On peut citer, à titre d'exemple, l'organisme Bnai Brith qui tend à considérer toute critique du sionisme comme une expression d'antisémitisme, reprenant en quelque sorte à son compte une déclaration d'un congrès sioniste récent qui

¹¹⁹ Outre sa spécialisation en histoire juive, le professeur Rabkin enseigne l'histoire des sciences au Département d'histoire de l'Université de Montréal.

assimile toute opposition au sionisme à de l'antisémitisme.¹²⁰ Au sujet de la Société Hillel qui organise des conférences sur la situation en Israël, des cours d'hébreu et des soirées culturelles, Rabkin écrit qu'elle est devenue « *le principal avocat des politiques israéliennes sur les campus universitaires* » (2004 : 242).

Mi-manifeste politique, mi-traité théologique, le livre dérangeant de Rabkin présente une histoire critique fort bien documentée de la « *résistance à la menace implacable et frontale du sionisme* » (2004 : XIII), depuis l'installation même des premiers immigrants sionistes en Palestine dans les années 1880 jusqu'à nos jours. Ce n'est pas d'abord la question politique des frontières d'Israël, celles d'avant ou d'après 1967, ni non plus le problème de la localisation d'Israël dans le pays que les Juifs appellent Eretz Israel qui préoccupent Rabkin mais plus fondamentalement la question théologique relative au droit pour les Juifs de se constituer en nation et de se donner un pays souverain. Les deux questions, politique et théologique, se posent de nos jours avec d'autant plus d'urgence que le pays Eretz Israël est présenté comme la véritable patrie de tous les Juifs du monde : presque la moitié d'entre eux habiterait déjà en Israël et ce pays qui s'est bâti sur les territoires historiques du peuple israélien serait celui qui réalise le : « *L'année prochaine à Jérusalem* ». Malgré les cinq guerres qui ont déjà opposé Juifs et Arabes au cours du dernier demi-siècle et malgré les perspectives de paix qui apparaissent encore très fragiles, certains continuent à rêver d'un pays qui accueillera le plus grand nombre de Juifs possibles.

Tout en disant vouloir critiquer le sionisme du strict point de vue de la théologie juive, Rabkin est plus conscient que quiconque du fait que la théologie s'enroule partout, en Israël et ailleurs, dans la politique, comme le démontre clairement la présence de partis politiques religieux à la Knesset et les incessants débats entre les Juifs ultra-orthodoxes et les Juifs libéraux de diverses tendances. Rabkin fait amplement écho, dans son livre, aux controverses théologiques qui opposent les rabbins antisionistes issus des mouvements hassidiques et mitnagdiques aux juifs national-religieux, souvent de farouches sionistes qui défendent, au besoin les armes à la main, la Torah et les territoires occupés sur lesquels ont été implantées bon nombre de colonies de peuplement. Parmi les juifs religieux les plus extrémistes dans leurs critiques messianiques du sionisme, Rabkin signale que l'on trouve surtout des Hassidim de différentes traditions (Satmar, Belz, Lubavitch, Munkacz, Vijnitz) qui vivent dans l'esprit de l'exil, qu'ils habitent Jérusalem, New York, Anvers ou Montréal, et des Mitnagdim qui rejoignent les Hassidim dans leur rejet antisioniste d'un Israël existant sous la forme d'un État. Ces groupes religieux ultra-orthodoxes entretiennent souvent des liens avec le mouvement antisioniste Netouré Karta, qui a été créé à Jérusalem, dès 1938, pour s'opposer aux colons sionistes et qui demeure aujourd'hui encore un mouvement très actif parmi les descendants des Juifs du Vieux Yichouv de Jérusalem. Les Juifs religieux antisionistes et ceux du mouvement Netouré Karta « *se retrouvent souvent, signale Rabkin, face à l'hostilité des juifs nord-américains, dont beaucoup sympathisent à des degrés divers avec l'État d'Israël* » (2004 : 18).

Sur les plans historique et démographique, Rabkin signale que les Juifs ashkénaves, des immigrants le plus souvent nourris du rêve sioniste qui sont venus des pays d'Europe de

¹²⁰ Voir à ce sujet la Préface du professeur Joseph Agassi (Université de Tel-Aviv et Université York) au livre de Yakov Rabkin.

l'Est, ne dominant plus aussi fortement la vie politique, économique et intellectuelle en Israël, et qu'ils doivent désormais compter avec la présence des Juifs mizrahi, en majorité des séfarades originaires de pays arabes (notamment d'Afrique du Nord) qui forment, depuis les années 1970, plus de la moitié de la population juive d'Israël. Ces Juifs orientaux (Mizrahi) ont en effet changé le paysage politique d'Israël, note Rabkin, en se montrant beaucoup plus ouverts que ne le sont les Juifs ashkénazes, surtout ceux d'origine russe, à l'égard des Palestiniens. Sur le plan politique, Rabkin signale que le mouvement Shass d'abord mis sur pied par les séfarades pour répondre à leurs propres besoins en matière d'éducation, de santé et de services sociaux, s'est transformé en un parti politique non-sioniste dont les représentants généralement élus grâce au vote des Israéliens venus du Maroc siègent aujourd'hui à la Knesset. Quant aux Israélien(ne)s qui soutiennent le programme social-démocrate du Labour, souvent un électorat de gauche éduqué, riche et urbanisé, ils adhèrent tout autant, selon Rabkin, à l'idéologie sioniste que les partisans du Likoud, un parti de droite qui s'enracine dans une espèce de « *nationalisme tribal* » (2004 : 138).

Dans son livre, Yakov Rabkin se fait tour à tour historien, politologue et théologien pour rendre compte de l'extraordinaire hétérogénéité et fluidité des prises de positions, prosionistes, antisionistes, non-sionistes et postsionistes, qu'on retrouve chez les Juifs d'aujourd'hui, tant en Israël que dans la Diaspora. Il ne craint pas de mettre radicalement en cause, au nom d'une théologie messianique anti-nationaliste fondée sur l'exil, la légitimité même de l'État d'Israël. Rabkin dit s'appuyer sur la tradition théologique juive et sur la Torah pour soutenir que « *le sionisme signifie à la fois une rupture dans la continuité juive et une rupture dans l'historiographie* » (2004 : 10), que le judaïsme se définit essentiellement par le fait « *de suivre les préceptes de la Torah* » (2004 : XIII), c'est-à-dire les 613 *mitsva* ou préceptes qui régissent les comportements des Juifs, que la sélection de quelques passages de la Bible faite par les idéologues sionistes ne peut plus suffire (et n'a jamais suffi) pour justifier la création d'un État politique et que le souci de la « sécurité nationale » ne légitimera jamais les violences que l'armée de défense d'Israël (Tsaahal) a fait, et fait, subir aux Palestiniens, déstabilisant du même coup l'ensemble du Proche-Orient.

L'historien Rabkin démontre, à travers une analyse rigoureuse des sources, qu'il existe une continuité historique entre le projet sioniste énoncé par Théodore Herzl (1860-1904) à la fin du XIX^e siècle (Herzl publia *Judenstaat* en 1896 et *Altneuland* en 1902), le nationalisme militariste de Vladimir Jabotinsky (1880-1940) qui mit sur pied la Légion juive et le mouvement militarisé de jeunesse appelé Bétar, et les programmes politico-militaires des premiers leaders historiques d'Israël que furent David Ben Gourion (1886-1973), celui-là même qui proclama la création de l'État d'Israël en 1948, et Menahem Begin (1913-1992), un sioniste convaincu qui dirigea le Irgoun, un mouvement terroriste clandestin qui s'attaqua aux Britanniques en les accusant de collusion avec les Arabes Palestiniens, et qui contribua ainsi à accélérer la création de l'État d'Israël. Pour Rabkin, tous ces politiciens d'idéologie sioniste ont été les porteurs, durant plus d'un siècle, du même rêve, celui du Grand Israël s'étendant de la Méditerranée au Jourdain et au golfe d'Aqaba. Rabkin ajoute que l'ombre de la Shoah « *ne s'est jamais écartée de la conscience collective, voire de la vie politique d'Israël* » (2004 : XV), la vigilance à l'égard de toute forme d'antisémitisme et le souci d'assurer la sécurité nationale étant au cœur des politiques d'Israël, aussi bien dans les partis de droite rassemblés dans le Likoud que chez les travaillistes de gauche qui défendent une

social-démocratie de laquelle les quelque 1 million s'Israéliens d'origine arabe continuent à être exclus. En dernière instance, la question est de savoir si la création d'un État juif permet, mieux que la diaspora juive à travers le monde, à lutter contre l'anti-sémitisme.

Sur le plan théologique, Rabkin se range clairement derrière les voix antisionistes des rabbins hassidiques, notamment celle du rabbin Yoel Teitelbaum (1887-1979) dont la communauté est installée à New York et dans les environs, et celle du penseur Yeshayahu Leibowitz (1903-1994), un professeur renommé de l'Université hébraïque de Jérusalem qui n'a jamais craint de critiquer la politique de certains leaders sionistes, allant jusqu'à les qualifier de « judéo-nazis ». Rabkin adhère à la position de Teitelbaum et de Leibowitz qui ont fondé leur antisionisme, chacun à leur manière, sur la Torah elle-même, soutenant que le sionisme a « détruit le concept religieux de l'exil » (2004 : XII) et que la création de l'état d'Israël nie des aspects centraux du judaïsme traditionnel. Il n'est pas étonnant, rappelle Rabkin, que Teitelbaum et Leibowitz aient tous les deux réclamé après 1967, comme beaucoup d'autres Israéliens d'ailleurs, la restitution immédiate du territoire palestinien conquis par les Israéliens.

L'historien Yakov Rabkin rend compte, dans son livre, de l'opposition politique des Juifs libéraux et séculiers au sionisme sans cependant expliciter, aussi clairement que dans le cas de l'opposition théologique des Juifs religieux, les raisons pour lesquelles un courant important de la pensée juive libérale a catégoriquement refusé l'idéologie sioniste et sa conséquence qui a été la création d'Israël. Un ouvrage complémentaire du professeur Rabkin pourrait se centrer sur cette question.

Un 'non' aux différentes versions du projet sioniste

Dès la première page de son livre, Rabkin écrit que le sionisme n'est rien d'autre qu'un mouvement nationaliste qui vise, comme tous les projets nationalistes, quatre grands objectifs : *1. transformer l'identité transnationale juive centrée sur la Torah en une identité politique nationale à l'instar d'autres nations européennes ; 2. développer une nouvelle langue vernaculaire, soit une langue nationale, fondée sur l'hébreu biblique et rabbinique ; 3. déplacer les juifs de leurs pays d'origine vers la Palestine ; et 4. établir un contrôle politique et économique sur la Palestine* » (2004 : 1). De tels objectifs ne pouvaient être atteints, affirme Rabin, qu'en creusant « *une déchirure entre judaïté et judaïsme* » (2004 : 2), en transformant le peuple juif en une entité raciale, ethnique et nationale, en politisant et laïcisant « *radicalement l'identité juive* » (2004 : 2), et en inscrivant le futur pays dans le Eretz Israel : ce sont là autant de déviations qui montrent, selon Rabkin, que les sionistes considèrent que « *l'État est plus important que les Juifs* » (2004 : 3).

Dans sa version classique, le projet de retour des Juifs de la Diaspora en Eretz Israel est détaché, selon Rabkin, de toute réflexion messianique et s'ancre dans une interprétation strictement politique, et réparatrice, de l'histoire juive qui est envisagée comme « *une série de souffrances qui ne peut mener que vers l'auto-émancipation des juifs, leur affranchissement en tant que peuple moderne sur sa terre* » (2004 : 121). Le projet sioniste contredit, soutient Rabkin, l'orthodoxie religieuse juive qui a toujours rejeté l'idée d'un retour massif des Juifs dans la terre biblique avant l'avènement du Messie ; ce projet va

aussi, toujours selon Rabkin, à l'encontre de l'interprétation commune de toute l'histoire du peuple juif, depuis la destruction du Temple jusqu'à la fin du XIX^e siècle, une histoire qui est marquée par l'exil et la Diaspora. Les promoteurs du sionisme se sont appuyés sur l'idéologie nationaliste qui prévalait au XIX^e siècle en Europe, reprenant cette idéologie qui établissait une relation entre peuple, langue et territoire et rejetant du même coup la réflexion rabbinique millénaire sur l'association faite par les Juifs croyants entre l'avènement du Messie et le retour des Juifs en Eretz Israel.

Au sujet de cette association qui est au cœur de débats tant chez les Juifs religieux que chez les Juifs séculiers, l'anthropologue Mikhaël Elbaz, un spécialiste de la Diaspora juive, écrit que l'avènement messianique représente, pour lui, « *un espoir irréalisable* », précisant que « *Le Messie, dans la tradition juive, ne viendra jamais. C'est un horizon nécessaire mais inaccessible* » (Serfaty et Elbaz 2001 : 174)¹²¹. Elbaz ajoute que le devoir d'ouverture à l'Autre et l'idée d'hospitalité qui s'imposent aux Juifs (qu'ils soient d'Israël ou de la Diaspora) doivent se penser sur cet horizon sans cesse reporté du retour du Messie. Une telle position exprime, dans une rhétorique séculière, un point de vue assez proche de celui que Rabkin défend, dans une langue plus théologique, en affirmant que l'exil des Juifs au milieu des nations représente la condition historique du judaïsme et sa définition même. La « question du temps » impliquée dans les débats autour de l'avènement du Messie est réinterprétée par Elbaz dans les termes d'une question posée au sujet de l'Altérité, du rapport d'ouverture que le Juif doit entretenir avec l'Autre, qui qu'il soit, en situation de Diaspora ou en Israël. En faisant de l'exil le mode d'être du Juif, Rabkin a été conduit à adopter à l'égard du messianisme une posture qui gagnerait à se consolider en s'ancrant davantage dans la pensée séculière d'un auteur comme Elbaz qui ancre sa réflexion sur le messie dans la notion d'hospitalité.

Rabkin rappelle, et critique, quelques-uns des arguments avancés par les sionistes pour justifier la création d'un État juif en Eretz Israel : le droit des Juifs à retourner dans leur patrie biblique d'où ils ont été chassés, il y a deux millénaires, par les Romains, après une ultime résistance dans la forteresse de Massada, lieu du suicide collectif de nombreux Juifs ; le droit du peuple juif à l'auto-détermination comme pour tout autre peuple ; le droit pour les Juifs persécutés de se donner une terre dans laquelle ils pourraient trouver sécurité et protection. La justification des sionistes pour créer un « État juif » en Palestine remonte donc à quelque 2000 ans, mettant entre parenthèses les événements qui se sont passés dans le territoire s'étendant de la Méditerranée au Jourdain, les déplacements de peuples, l'installation des Arabes, les Croisades, la présence de l'empire Ottoman, et la colonisation britannique. Dans ses réflexions au sujet des enjeux majeurs du XXI^e siècle, l'historien anglais Eric Hobsbawm¹²² rappelle, comme en écho à Rabkin, que le retour en Eretz Israel n'a pas été considéré pendant des siècles « *comme un objectif concret, puisque les Juifs ne pensaient pas retourner à Jérusalem avant la venue du Messie qui, croyaient-ils et le croient-ils encore, n'est pas encore arrivé. C'est seulement en 1967 que, pour la première fois, apparut au sein de la religion juive une tendance à accepter l'État d'Israël : les victoires*

¹²¹ M. Elbaz fait cette réflexion au détour de ses entretiens avec Abraham Serfaty, un penseur juif marocain, qui a développé, entre autres, la notion de « judaïsme arabe » pour penser les relations entre Juifs en Israël et celles des Israéliens avec les Palestiniens.

¹²² Hobsbawm, Eric 2000, *Les Enjeux du XXI^e siècle*, Bruxelles : Éditions complexes

successives lors de la guerre des Six Jours semblaient à ce point miraculeuses qu'elles firent naître l'idée qu'on était entré dans la période de la venue du Messie » (2000 : 36-37).

Le projet sioniste a d'abord pris une forme politique, les idéologues du sionisme affirmant que les Juifs formaient bel et bien une nation comme tous les autres peuples de la terre et que la dimension ethnique de leur identité leur était imposée, avec d'autant plus d'évidence, que les Juifs étaient confrontés à l'antisémitisme dans tous les pays de la Diaspora. Ce sionisme politique s'est principalement développé, rappelle Rabkin, vers la fin du 19^e siècle dans les communautés de Juifs assimilés de l'Europe de l'Est, notamment chez les intellectuels sécularisés de l'Empire de Russie (Lituanie et Pologne), qui avaient connu des pogroms et des purges. Les Juifs issus des pays d'Europe centrale et de l'Ouest (Allemagne, France) ne se sont vraiment sentis interpellés par le projet étatique des leaders sionistes qu'au lendemain de la Shoah. Rabkin insiste sur le fait que c'est le souci de régler le « problème juif » en Europe qui explique le projet nationaliste des premiers sionistes. On comprend alors pourquoi les Juifs séfarades d'Afrique du Nord qui vivaient depuis des siècles au milieu des Arabes n'ont pris la route de l'exode, et pour des raisons ayant peu à voir avec l'antisémitisme, qu'au tournant des années 50 et dans les décennies qui suivirent. La quasi-totalité des Juifs marocains vivent aujourd'hui en Israël ou dans des pays d'immigration comme le Canada ou les États-Unis.¹²³

Pour la pensée antisioniste d'inspiration religieuse à laquelle adhère Rabkin, les Israéliens n'ont jamais eu le droit, ni avant ni après les victoires militaires de 1967, de considérer que le Messie est venu légitimer le projet sioniste de bâtir un pays en Eretz Israel et que l'ensemble des Juifs de la Diaspora doivent reconnaître en Israël leur patrie. En s'installant en Palestine, le rêve des sionistes de se donner un pays ne pouvait que se transformer en une véritable entreprise coloniale de conquête de terres déjà habitées par un autre peuple. Le général Moshe Dayan, un héros national d'Israël, est connu, a rappelé Edward Said, pour cette célèbre affirmation : « *Il n'y a pas un seul terrain construit en ce pays qui n'ait précédemment servi d'habitat à une population arabe. Ces terres, nous les avons prises par la force* » (Said et Barsamian 2004 : 37).

Rabkin rappelle que les Juifs du Vieux Yishouv avaient craint, dès l'arrivée des premiers sionistes en Palestine, « *que les ambitions nationalistes des nouveaux colons ne provoquent des tensions avec les Arabes avec lesquels les communautés pieuses s'étaient toujours bien entendues* » (2004 : 130), et que les colons sionistes n'en viennent à représenter pour eux une source de danger bien plus grande que ne l'était la population arabe. Contrairement aux autres mouvements de libération nationale qui ont créé leur pays en établissant le contrôle du peuple sur le territoire déjà habité, le sionisme a dû lutter, écrit Rabkin, pour « *créer une langue, former une nouvelle conscience nationale, transporter le peuple qui en résulte dans un autre coin de la planète, remplacer la population locale et se défendre contre les tentatives de cette dernière de reprendre les territoires colonisés* » (2004 : 124).

¹²³ Voir l'essai de M. Elbaz : 'Parias, parvenus, rebelles. Juifs marocains et Marocains juifs' (2001) dans lequel l'auteur décrit les circonstances de départ des Juifs marocains vers Israël ainsi que leur processus d'insertion dans la société israélienne.

Les versions économique, culturelle et spirituelle du projet sioniste

Il existe aussi une version économique du sionisme qui consiste à mettre en place un socialisme d'État pour lutter contre les injustices économiques. Rabkin ne se laisse pas abuser par le socialisme que les sionistes ont dit vouloir faire passer dans leur idéologie, en fondant l'État sur les principes de l'égalité et de la justice sociale. En réalité, le socialisme sioniste n'a jamais concerné que les Juifs eux-mêmes, comme l'indique clairement la politique de la Histadrout, la grande centrale syndicale fondée par D. Ben Gourion à laquelle les travailleurs non-Juifs n'ont jamais eu le droit d'adhérer. Le mouvement sioniste *Ezra* dans son ensemble, et pas seulement la *Histadrout*, ont contribué à mettre en place, dès la création d'Israël, une infrastructure nettement discriminatoire qui a exclu d'emblée les Israéliens d'origine palestinienne, au niveau de la langue arabe, dans l'organisation du travail et dans tous les autres secteurs de la vie nationale. Tout en affichant une idéologie socialiste progressiste, les kibboutzniks ont contribué, laisse entendre Rabkin, à la destruction des villages palestiniens. Quant au gouvernement social-démocrate du Labour, il est celui qui a autorisé, immédiatement après 1967, la construction des premières colonies de peuplement en Cisjordanie et à Gaza ; c'est aussi un gouvernement de ce parti qui a initié en secret les pourparlers d'Oslo, au terme desquels il a été proposé de priver les Palestiniens de nombreux droits, y compris leur droit au retour. Le socialisme des sionistes est un socialisme contaminé par une idéologie de l'exclusion dans la mesure où il ne vaut que pour les seuls Juifs.

À côté des versions politique et économique du sionisme, il existe un sionisme culturel et spirituel qui a historiquement défendu l'idée du rassemblement des Juifs en Eretz Israel, avec le projet de vivre en paix, harmonie et égalité avec les Palestiniens musulmans et chrétiens. Le philosophe Martin Buber et le professeur Judah Magnes comptent parmi les grands promoteurs de ce sionisme culturel et spirituel au sein duquel s'est développé, entre autre, le projet de créer un État bi-national formé des Arabes palestiniens et des Juifs. Le projet d'un État bi-national s'est vu disqualifié par les politiciens sionistes : il s'est trouvé de plus en plus marginalisé au niveau des décisions politiques concrètes mais il en est venu à revêtir une grande importance sur les plans théologique et culturel. Rabkin est certes sympathique au sionisme culturel et spirituel qui lui paraît plus proche de l'esprit du judaïsme authentique que ne l'est le sionisme politique ; il juge par contre qu'il a surtout servi de caution morale pour justifier, auprès de la diaspora juive et sur le plan international, les entreprises militaires et les annexions territoriales faites par le sionisme politique.

D'après Rabkin, le sionisme spirituel qui était ouvert à la présence arabe aurait servi, en dernière instance, à couvrir les crimes commis par les sionistes politiques et à servir d'alibi aux militaires rêvant d'un État mono-national juif. Sans doute, Rabkin est-il proche de la pensée de Paul Eisen, directeur de Deir Yassin Remembered, qui décrit la véritable schizophrénie à laquelle ont succombé les Juifs de gauche qui participent "*at solidarity demonstrations calling over loud-speakers for justice for Palestinians while at the same time*

vigorously defending Israel's right, as a Jewish state, to discriminate officially against non-Jews » (2004 : 31).¹²⁴

Quelle que soit la forme du sionisme, politique, économique, culturelle ou spirituelle, elle trahit toujours, selon Rabkin, la tradition juive au centre de laquelle il y a l'exil et la diaspora de même que la théologie judaïque millénaire sur le messianisme. Les opposants religieux au sionisme politique vont jusqu'à voir en celui-ci une sorte de faux messie, une révolte contre la Torah et une rupture du serment imposé aux juifs de ne pas se révolter contre les nations, autant de fautes qui ne pouvaient qu'engendrer la violence anti-arabe associée au sionisme politique et économique. Rabkin reprend à son compte un texte du rabbin Amram Blau (1894-1974), qui est à l'origine du mouvement antisioniste Netouré Karta. Blau écrit : « *Le sionisme n'a pas seulement été une déviation hérétique du sionisme (...) il a été également monstrueusement aveugle à l'égard des habitants indigènes de la Terre Sainte. En 1890, moins de 5% de la population était juive, et malgré cela Herzl a eu le courage de décrire son mouvement comme celui 'd'un peuple sans terre pour une terre sans peuple'. D'une façon constante, tant les révisionnistes que les travaillistes ont cherché à éliminer les Palestiniens, les premiers ouvertement, les autres sous les voiles d'une rhétorique mensongère* » (131-2).

On comprend mieux, dans ce contexte, pourquoi Rabkin dénonce aussi fermement l'amalgame volontairement entretenu au niveau des concepts, par un marketing médiatique, entre État d'Israël, État juif et État hébreu, les médias occidentaux se faisant complices, note Rabkin, de cette confusion linguistique en ne soulignant pas qu'Israël n'est rien d'autre qu'un état mono-national sioniste. Rabkin souligne l'ampleur de la confusion des termes : on trouve proportionnellement plus de partisans inconditionnels d'Israël chez les chrétiens évangéliques que chez les Juifs eux-mêmes, une donnée qui nous fait mieux comprendre pourquoi les actions militaires d'Israël reçoivent un appui souvent enthousiaste dans les pays occidentaux, notamment chez les chrétiens évangéliques américains. Pour eux, le retour des Juifs en Terre sainte n'est rien d'autre que le prélude de la fin des temps avec le retour du Christ.

Sans doute Edward W. Said est-il l'auteur qui a exprimé le plus clairement ce que les Palestiniens pensent du sionisme. Dans 'What people in the US know about Islam' (1992), un texte rédigé après le rejet de la résolution présentée aux Nations Unies pour faire reconnaître le sionisme comme un racisme, Said écrit : « *To me Zionism is Zionism. I don't have to equate it with anything else. For the Palestinians today, Zionism means : number one, the shattering of their society; number two, the dispossession of their population; number three, and most importantly, the continuing oppression of the Palestinians as a people. To give you an example, Israel is the only state in the world which is not a state of its own citizens, it is a state of the Jewish people* » (2001 :372-3)

Amos Oz : auto-critique d'un sioniste de bonne foi

¹²⁴ L'article intitulé : 'Jews, Zionism and Israel' d'où j'ai tiré cette citation fait partie du livre 'Speaking the Truth about Zionism and Israel' qui paraîtra sous peu aux éditions Melisende, de Londres.

Le livre de Y. Rabkin est paru au moment où l'autobiographie (« *Une histoire d'amour et de ténèbres* ») de Amos Oz, sans doute le plus célèbre romancier d'Israël, relançait dans son pays les débats entourant le mythe sioniste de fondation d'Israël. Ces débats sont d'autant plus significatifs que Amos Oz dont les romans sont célébrés pour l'engagement sioniste de ses personnages s'est distancié, après 1967, du sionisme en (co)fondant le mouvement « *La paix maintenant* » et en participant à l'élaboration des accords de Genève. En tant qu'écrivain, Amos Oz avait démontré que l'hébreu moderne forgé en Israël pouvait servir à dire la nouvelle identité israélienne en tournant le dos au yiddish, cette langue contaminée par des mots étrangers qui rappelaient la longue expérience de la Diaspora et de l'exil. Dans son autobiographie qui est marquée par une profonde tristesse, Amos Oz qui est né à Jérusalem en 1939 raconte comment sa vie qui n'a été rien d'autre qu'une immense tragédie, son histoire personnelle d'homme qui a défendu jusqu'en 1967 le sionisme se confondant avec le drame des Israéliens et des Palestiniens.

Le romancier Oz représente en effet, d'une manière exemplaire, l'identité israélienne laïque formée dans l'utopie collectiviste des kibbutzim à laquelle il s'est profondément identifié, au point de passer plus de trente ans (de 1954 à 1985) dans le kibboutz Houlida d'abord comme pionnier cultivateur puis comme enseignant. Au lendemain du suicide de sa mère, le jeune Amos qui avait alors 15 ans rompit avec son père et changea son nom de famille en Oz qui signifie « force » en hébreu, proclamant ainsi publiquement son désir de devenir, selon l'idéal du sionisme collectiviste, un citoyen fort, musclé, capable de travailler pour le développement de son pays et de défendre le territoire national. Au temps de son enfance, Amos Oz s'était enthousiasmé face aux activités terroristes du mouvement Irgoun de Menahem Begin, un leader qu'il a idolâtré avant de donner, plus tard, son appui à David Ben Gourion, le représentant de la gauche séculière et un social-démocrate proche de l'idéologie des kibbutzim. Son adhésion au sionisme s'explique, il le dit dans son autobiographie, par le fait qu'il a grandi auprès de parents typiquement ashkénazes issus de la Diaspora juive d'Europe de l'Est, avec un père qui a adhéré aux idées de l'Irgoun et du Herout de Menahem Begin tout autant qu'à l'idéologie militariste des chemises brunes du mouvement Betar mis sur pied par le poète-politicien Vladimir Jabotinsky.

« Papa avait été nourri, écrit-il, à un romantisme national, théâtral, sanguinaire et belliqueux » ; de sa mère, une artiste qui mit fin à ses jours, il dit qu'elle « vivait un romantisme d'un autre type, un mélange d'introspection, de mélancolie et de solitude » (2004 : 270). C'est elle qui lui a appris à raconter des histoires, lui enseignant en quelque sorte son futur métier de romancier. Le suicide de sa mère à 39 ans constitue l'énigme centrale à laquelle le fils est encore confronté quand il rédige son autobiographie, quelque cinquante ans plus tard, dans son petit bureau d'Arad, à deux pas du Negueev et de la Mer Morte. Dans cet exercice de remémoration, Amos Oz rappelle qu'il a été le témoin des attaques terroristes du Stern Gang contre les installations des Anglais administrant la Palestine avant 1948, qu'il avait 18 ans en mai 1948 quand David Ben Gourion proclama l'Indépendance d'Israël, et qu'il a vu arriver une immigration massive, sans précédent, des juifs d'Europe en direction d'Israël. Dès cet âge, Oz dit avoir été interpellé par le discours des politiciens sionistes qui faisaient campagne en promettant un plus grand Israël, s'étendant sur les deux rives du Jourdain, grugeant sur la Jordanie, la Syrie et même sur le Liban.

Dans son auto-biographie, Amos Oz revient sur sa vie, en prenant une distance critique à l'égard de ses engagements passés, en se dissociant des positions politiques qui ont été les siennes jusque vers la guerre des Six-jours en 1967, événement qui a été un des points tournants majeurs qui a fait basculer sa vie. Il reconnaît avoir été aveuglé pendant longtemps, comme beaucoup d'autres intellectuels israéliens de sa génération, par le projet du sionisme politique qui disait vouloir redonner la terre des ancêtres aux Juifs. À compter de la guerre des Six-jours, Amos Oz s'est mis à dénoncer les positions défendues, avant et après 1948, par les dirigeants politiques de gauche comme de droite, les plus extrêmes d'entre eux demandant carrément que les Palestiniens soient expulsés de leurs terres et renvoyés chez leurs frères arabes en Égypte, en Syrie, en Jordanie et ailleurs. Amos Oz n'avait pas encore trente ans quand il s'est insurgé, aux lendemains de 1967, contre « *the prevailing hubris and the annexation of occupied territories* » (Amos Elon 2004 : 24).

Toute l'histoire d'Israël est lue par Amos Oz comme une immense tragédie collective aussi bien pour la nation israélienne elle-même que pour la nation palestinienne. Dans sa revue critique de l'autobiographie de son compatriote, le journaliste Amos Elon du quotidien israélien *Haaretz* évoque "*the troubled, disappointed lives of European Jews who, like Oz's parents and grandparents, escaped in time to the Promised Land but never found there what they expected. Instead of tranquillity and peace they lived in an atmosphere of endless war*".¹²⁵ Cette « guerre sans fin » pourrait avoir été causée, ajoute le journaliste Amos Elon, "*by the shortsightedness of successive Israeli leaders and their indifference to the fate of the Palestinians, and by the moral blindness that marks practically all ethnocentric movements*". Il reprend ici les idées mêmes de Amos Oz.

Amos en vint à prendre conscience du fait que la gauche et la droite politique poursuivaient les mêmes objectifs de constitution d'un grand Israël, les partisans du Likoud cherchant à y arriver par la force des armes alors que les travaillistes préféraient plutôt user de la carotte et « *to deceive their victims into going into the cage quietly* » (Eisen, 2004 : 29).¹²⁶ Ainsi par exemple, quand les Palestiniens refusèrent d'accepter les conditions de Camp David qui leur offraient un petit État fragmenté fait de 22% de ce qu'avait été leur territoire d'avant 1948, avec en plus la cession du droit de retour des exilés dans leurs villages occupés de Cisjordanie et de Gaza, les Israéliens votèrent pour que le général Sharon du Likoud fasse accepter ces conditions aux Palestiniens, éventuellement par la force des armes.

Dans son livre, le professeur Y. Rabkin ne fait référence à Amos Oz qu'en passant mais c'est à des gens comme lui qu'il pense lorsqu'il présente la critique séculière du sionisme. L'autocritique de Amos Oz n'est évidemment pas la seule à laquelle nous assistons aujourd'hui en Israël mais elle frappe sans doute plus que les autres à cause du prestige national et international de ce romancier.

¹²⁵ Amos Elon, In Abraham's Vineyard, *The New York Review of Books*, 16 Décembre 2004, pp. 22-24. Cette revue critique a été rédigée à l'occasion de la traduction en anglais (par Nicholas de Lange) de l'original hébreu de A. Oz : *A Tale of Love and Darkness*, Harcourt, 2004, 538 pp. La traduction française est aussi parue en 2004.

¹²⁶ Paul Eisen, Jews, Zionism and Israel, *Islamica Magazine*, 11, Été/Automne 2004 : 25-35

De Freud à Einstein, à Arendt : une histoire de mise au silence de l'opposition

En 2004, la revue « Cliniques méditerranéennes » (no 70, Erès) a publié, pour la première fois, une traduction intégrale en français d'une lettre que Sigmund Freud avait adressée le 26 février 1930 à Chaim Koffler, membre viennois de la Fondation pour la Réinstallation des Juifs en Palestine.¹²⁷ Freud écrivait à son correspondant qu'il ne pouvait « éprouver la moindre sympathie pour une piété mal interprétée qui fait d'un morceau de mur d'Hérode une relique nationale¹²⁸ et, à cause d'elle, défie les sentiments des habitants du pays » (2004). Il ajoutait ne pas croire que « la Palestine puisse jamais devenir un État juif ni que le monde chrétien comme le monde islamique puissent un jour être prêts à confier leurs lieux saints à la garde des juifs ». Freud avait prévu que la question du temple à Jérusalem se transformerait inévitablement en une impasse politique, les sionistes ayant en tête de faire de Jérusalem le centre du judaïsme et la capitale d'Israël. Il avait toutes les raisons de croire que ce serait l'argument des sionistes pour justifier non seulement la fondation de leur État, mais le choix de Jérusalem comme capitale du pays.

Le refus du père de la psychanalyse de soutenir officiellement la cause sioniste fut fort mal accueilli par les promoteurs sionistes de l'installation des juifs de la diaspora en Palestine qui firent tout pour que cette lettre autographe de Freud ne soit jamais connue du grand public. Même après s'être exilé à Londres, en 1938, Freud continua à s'opposer fermement à l'idée d'un État juif strictement fondé sur « la judéité » parce qu'un tel État ne pourrait jamais, selon lui, devenir laïque. De plus, le projet de créer un État juif dans les territoires déjà habités par les Palestiniens lui apparaissait n'être rien d'autre qu'une spoliation, au nom du retour à l'origine, des terres des Arabes musulmans qui ne manqueraient pas de s'y opposer. Sans trop de conviction, Freud ajoutait dans sa lettre qu'il lui aurait « semblé plus avisé de fonder un patrie juive sur un sol historiquement non chargé ». Et il évoque même, de manière un peu ironique, le grand nord du Canada, une région peu peuplée, selon lui.

La position de Freud est celle d'un juif séculier de la Diaspora qui n'a jamais renié son identité de Juif, la ré-interrogeant sans cesse jusque dans ses dernières œuvres, notamment dans *l'Homme Moïse* dont la publication date de l'année de sa mort en 1939. Sa position est celle d'un intellectuel profondément laïc, athée même, qui a pris ses distances à l'égard du judaïsme en tant que religion tout en maintenant sa judéité ; elle est aussi celle d'un citoyen viennois imprégné de la culture humaniste allemande qui croit en la nécessité pour les Juifs de la Diaspora de s'ajuster aux lois des pays dans lesquels ils vivent, et enfin elle est celle d'un partisan de l'universalisme qui ne voit pas comment le retour dans la terre des ancêtres peut solutionner le problème de l'antisémitisme européen. La pensée de Freud est proche de celle de Einstein qui a considéré, lui aussi, le mouvement sioniste comme une sorte de

¹²⁷ Cette lettre a été gardée secrète pendant 60 ans. Elle est parue en traduction anglaise en 1991 sous la plume de Peter Loewenberg, un psychanalyste américain. Le *Nouvel Observateur* (25 novembre-1^{er} décembre 2004) a publié la traduction française ainsi qu'une partie du commentaire de Roudinesco.

¹²⁸ En 1929, quelque 60 juifs furent massacrés devant le mur des Lamentations. Rabkin rappelle, à ce sujet (p. 130), que la campagne d'appropriation du Mur lancée par les organisations sionistes avait provoqué la colère des musulmans pour qui ce lieu est considéré comme le 3^e lieu le plus saint de l'Islam. C'est au cri de 'Le mur aux Juifs' que des milliers de juifs sionistes s'étaient rassemblés devant le mur.

nouveau messianisme à travers lequel on cherchait à re-judaïser les juifs plutôt que comme l'utopie de penseurs nationalistes rêvant d'établir un pays socialiste en Eretz Israel.

Tout en affirmant leur opposition à la pensée héritée de Theodor Herzl et Max Nordau qui a inspiré le sionisme politique, Freud et Einstein disent leur sympathie à l'égard de leurs frères juifs qui croient pouvoir trouver une protection contre l'antisémitisme des pays européens en allant s'établir dans l'ancienne patrie biblique. Rabkin rappelle que Albert Einstein a dénoncé, en 1935, le mouvement de jeunesse Betar (et le style d'éducation militariste des sionistes) en affirmant qu'elle constituait « *un danger aussi grand pour notre jeunesse que le hitlérisme est pour la jeunesse allemande* » (2004 : 120). Il n'est fait aucune référence à l'antisémitisme de Freud dans le livre de Rabkin ; sur l'impossibilité évoqué par Freud pour un État juif de devenir un état laïque, Rabkin note, comme en contrepoint, que « *Ce n'est qu'Israël qui offre aux juifs l'ultime liberté de rejeter complètement leur héritage spirituel et de devenir un peu normal* » (2004 : 41).

Freud et Einstein ne sont évidemment pas les seuls intellectuels séculiers de la Diaspora juive qui se soient opposés au mouvement sioniste, notamment à l'idée de création d'un État juif. Le professeur Rabkin rappelle que les écrits de la philosophe Hannah Arendt, elle aussi de culture profondément européenne, furent rejetés et mis au ban par les penseurs du sionisme installés en Palestine dès que celle-ci commença à prendre ses distances à l'égard du mouvement sioniste et à le critiquer ouvertement.¹²⁹ Gershom Scholem, le célèbre historien de la mystique juive, établi en Palestine dès 1924 écrit alors à Arendt : « *Ce qui me blesse dans vos performances antisémites, plus que le contenu sur lequel on peut discuter, c'est le ton de la discussion* » (2004 : 14). Qu'un philosophe de la réputation de Scholem ait refusé le débat avec Hannah Arendt (qu'il connaissait bien et dont il estimait la pensée sur le totalitarisme) en dit long sur le caractère tabou de toute mise en discussion du sionisme.

Benny Morris, Ilan Pappé et Yerushalmi : du révisionnisme chez les historiens israéliens

L'enseignement de l'histoire est devenu un véritable champ de bataille, en Israël. De nombreux historiens israéliens dénoncent en effet, de plus en plus ouvertement, la sionisation massive des ouvrages d'histoire produits en Israël, y compris une déformation téléologique de l'histoire des mouvements messianiques juifs ; ils dénoncent aussi la manière dont les manuels d'histoire ont occulté divers phénomènes, comme par exemple la résistance des Juifs du Vieux Yishouv de Jérusalem au sionisme, la sympathie pro-arabe de divers groupes au sein du judaïsme libéral ; enfin ils regrettent que les historiens israéliens se soient trop longtemps limités à canoniser les mythes fondateurs d'Israël, à raconter la vie des grands leaders sionistes et à célébrer les victoires militaires des généraux.¹³⁰ Les travaux les plus

¹²⁹ Durant les années (1933-1940) qu'elle passa en France, Hannah Arendt milita dans des organisations sionistes, aux côtés d'intellectuels tels que Jean-Paul Sartre, Raymond Aron, Stephan Zweig, Bertold Brecht. En 1941, elle émigra aux États-Unis où elle fut professeur, jusqu'à sa mort en 1975, à la New School for Social Research de New York. C'est lors de son séjour à Jérusalem dans le cadre du procès Eichmann que sa critique du sionisme a pris une forme de plus en plus radicale.

¹³⁰ Voir, par exemple, Michel Abitbol, Introduction in F. Heymann et M. Abitbol dir., *L'historiographie israélienne aujourd'hui*, Paris : CNRS Éditions, 1998 ; Moshe Idel, *Kabbalah : new Perspectives*, New haven : Yale Un Press, 1998

récents des historiens israéliens montrent qu'une nouvelle manière d'écrire l'histoire du sionisme s'impose de plus en plus sur les campus universitaires d'Israël.

Parmi les historiens révisionnistes d'Israël, on en trouve aujourd'hui qui s'essaient à intégrer au sein d'un même récit, comme le fait Pappé (2004), les histoires d'Israël et de la Palestine ; d'autres veulent rendre compte des activités des différents groupes qui se sont opposés au sionisme ; certains ne craignent pas de dénoncer le recours aux sources judaïques que fait le mouvement national-religieux pour justifier les pratiques de violence. Rabkin écrit que « *De jeunes historiens et journalistes israéliens (...) s'en prennent aux mythes fondateurs du régime. Ils exposent le traitement que réservent les sionistes aux Arabes et aux juifs amenés des pays arabes, explorent les archives de l'armée et les archives personnelles des pères du sionisme* » (2004 : 58). Le discours critique de ces nouveaux historiens est en train de miner l'idéologie sioniste dominante, avec le risque, les sionistes en sont conscients, de détourner les jeunes des thèses sionistes qui ont jusqu'ici prévalu à tous les niveaux de la formation scolaire.

L'historien israélien Benny Morris a montré, avec archives à l'appui, dans *The Birth of the Palestinians Refugee Problem* (1987), que l'exode des Palestiniens en 1948 avait été provoqué, par-delà les conséquences de la guerre, par des expulsions menées *manu militari*. Dans son volumineux (825 pp.) dernier livre intitulé *Un siècle de conflit arabo-sioniste* (2003), Morris s'appuie sur des archives israéliennes et occidentales pour dresser le tableau méticuleux d'un siècle d'affrontements entre Juifs et Arabes, depuis le début de l'immigration sioniste en 1880 jusqu'à la seconde Intifada (Al-Aqsa). Ce livre détruit un cliché persistant : celui du désir de paix d'Israël face à l'inflexibilité des Arabes.

L'historien Hayim Yosef Yerushalmi, professeur à l'université Columbia, écrit, dans *Zakhor. Histoire juive et mémoire juive* : « *Toutes les idéologies juives du 19^e siècle, de la Réforme au sionisme, ressentiront de fait le besoin d'en appeler à l'histoire pour être validées. L'histoire, il fallait s'y attendre, rendra aux appelants les conclusions les plus variées* » (1991 : 103). Il va plus loin en affirmant que « *la seule mémoire que prescrit la Torah est celle de l'intervention divine dans l'histoire, non celle des exploits historiques* ». Yerushalmi représente bien l'esprit critique qui prévaut chez bon d'autres historiens juifs de la nouvelle génération.

Un ou deux États ? Pour les Israéliens et/ou pour les Palestiniens ?

En plus de condamner le recours à la violence des armes, Rabkin est partisan de la réconciliation des Juifs avec les Palestiniens. Il se tient du côté du pacifisme pro-arabe des habitants du Vieux Yishouv et met en cause l'existence même de l'État sioniste. Il partage le point de vue de certains opposants au sionisme qui prônent, sur les tribunes publiques d'Israël, un retour à la souveraineté musulmane en Palestine ; il n'est pas toujours clair s'il est favorable à ce qu'on transforme Israël en un état bi-national. Il ne se gêne pas pour critiquer les organisations juives de la diaspora qui emploient leur pouvoir économique, politique et moral pour discréditer toute personne critiquant Israël et ses diverses politiques en matière d'immigration, d'habitation, d'accès à la terre, de recrutement militaire, etc. Il pose courageusement les questions suivantes : Est-ce de l'antisémitisme de dénoncer les lois

israéliennes discriminatoires à l'égard des Israéliens non-Juifs? L'anti-sionisme est-il une forme d'antisémitisme? Est-ce être antisémite de s'opposer publiquement aux abus et crimes de l'État d'Israël?

En janvier 2002, le poète palestinien Mahmoud Darwich, reclus à Ramallah, à deux pas de la Mokada où Arafat était alors littéralement emprisonné, écrivit une série de poèmes qui viennent d'être publiés en français sous le titre *État de siège*.¹³¹ Comme dans le cas de l'autobiographie d'Amos Oz qui est son contemporain (Darwich est né en 1941), ces poèmes représentent une nouvelle étape, plus engagée politiquement, dans l'itinéraire de Darwich. Le poète réagit à l'offensive de Tsahal jusqu'au cœur du territoire palestinien autonome, comme le montre un des poèmes dédiés à ceux et à celles qui donnent leur vie pour que la Palestine vive:

« Le martyr m'explique :
Derrière l'horizon je n'ai pas cherché
Les vierges de l'éternité car j'aime la vie
Sur terre, entre les pins et les figuiers.
N'ayant pu l'atteindre,
Je l'ai cherchée dans la dernière chose
que je possédais :
Le sang dans le corps de l'azur » (2004 : 76).

Le texte de deux autres poèmes nous laisse hélas penser que le terrorisme aveugle pourrait continuer à accompagner l'histoire d'Israël si le pays de la Palestine ne trouve pas un espace territorial viable pour s'incarner. Voici les mots tragiques écrits par Darwich :

La paix, chant funèbre pour le cœur du jeune homme
transpercé par un grain de beauté
Non par les balles ou les éclats d'obus.

La paix, chanter une vie, ici, dans la vie,
Sur la corde de l'épi » (2004 : 95)

Et ailleurs on peut lire :

« Patrie au point de l'aube,
Nous sommes moins intelligents
Depuis que nous attendons la victoire
Pas de nuit dans nos nuits scintillantes d'obus,
Nos ennemis veillent
Et nous donnent de la lumière
Dans le noir des caves » (2004 :8)

¹³¹ Mahmoud Darwich 2004, *Etat de siège* (traduit de la version originale en arabe (2002) par Elias Sanbar), Actes sud/Sindbad

RÉFÉRENCES

- Abitbol, Michel (1998) Introduction in F. Heymann et M. Abitbol dir., *L'historiographie israélienne aujourd'hui*, Paris : CNRS Éditions, 1998
- Boyarin, Daniel et Jonathan Boyarin (1993) Diaspora: Generational Ground of Jewish Identity, *Critical Inquiry* 19, 4 : 693-725
- Boyarin, Jonathan (1992) *Storm from Paradise: The Politics of Jewish Memory*. Minneapolis : University of Minnesota Press
- Darwich, Mahmoud (2004) *Etat de siège* (traduit de la version originale en arabe (2002) par Elias Sanbar), Actes sud/Sindbad
- Eisen, Paul, (2004) Jews, Zionism and Israel, *Islamica Magazine*, 11, Été/Automne 2004 : 25-35
- Elbaz, Mikhaël (2001) Parias, parvenus, rebelles. Juifs marocains et Marocains juifs, in Serfaty, Abraham et Mikhaël Elbaz, *L'insoumis. Juifs, Marocains et rebelles*, Paris : Desclée de Brouwer, pp. 23-65
- Elie Wiesel, Elie (1969) *And the Sea is Never Full : Memoirs*, London : Harper Collons
- Elon, Amos (2004) In Abraham's Vineyard, *The New York Review of Books*, 16 Décembre 2004, pp. 22-24
- Hobsbawm, Eric (2000) *Les Enjeux du XXI^e siècle*, Bruxelles : Éditions complexes
- Idel, Moshe (1998) *Kabbalah : New Perspectives*, New Haven : Yale University Press
- Leibovici, Martine (1998) *Hannah Arendt, une Juive*, Paris : Desclée de Brouwer
- Morris, Benny (2003) *Un siècle de conflit arabo-sioniste*, Bruxelles : Éditions Complexe, 2003.
- Morris, Benny (2004) *The Birth of the Palestinians Refugee Problem*, Cambridge : Cambridge University Press (Édition originale en 1987)
- Oz, Amos (2004) *Une histoire d'amour et de ténèbres*, Paris : Gallimard (Original en hébreu, 2002)
- Pappe, Ilan (2004) *Une terre pour deux peuples. Histoire de la Palestine moderne*, Paris : Fayard
- Said, Edward W. (2001) *Power, Politics, and Culture*, New York : Pantheon Books
- Said, Edward W. (2004) *Culture et résistance. Entretiens avec David Barsamian*, Paris : Fayard (Original en anglais, 2003)
- Serfaty, Abraham et Mikhaël Elbaz (2001) *L'insoumis. Juifs, Marocains et rebelles*, Paris : Desclée de Brouwer
- Yerushalmi, Hayim Yosef (1991) *Zakhor. Histoire juive et mémoire juive*, Paris : Gallimard.

TEXTES À LIRE

Kassir, Samir 2004 *Considérations sur le malheur arabe*, Arles : Actes Sud Sindbad

EXERCICE

Que pensez-vous des réponses que le professeur Samir Kassir apporte aux trois questions suivantes : Comment est-on parvenu à faire croire aux Arabes qu'ils n'ont d'autre avenir que

celui que leur destine un millénarisme morbide? Comment les pays du Proche-Orient en sont-ils arrivés aux conflits sans fin qui les opposent? Comment certains pays arabes ont-ils pu déconsidérer la culture vivante et changeante de leur peuple pour « communier dans le culte du malheur et de la mort » (S. Kassir)? En quoi le 'printemps arabe' vient-il changer cette perception?

SÉANCE 13 UN PLURALISME DISCIPLINAIRE POUR NOTRE SIÈCLE

Pratiquer les sciences humaines en ce début de millénaire ne peut plus se faire comme on l'a fait dans le passé, même dans un passé récent : il faut certes être de plus en plus spécialisé mais on ne peut pas ne pas être, en même temps, un généraliste. Mais surtout il faut entrer dans une nouvelle représentation de la connaissance qui puisse convenir au monde d'aujourd'hui, un monde construit sur l'éminence des techno-savoirs.

Le savoir populaire n'établit pas les mêmes distinctions que le savoir académico-universitaire lorsqu'il s'applique au monde matériel (physique, astronomie), à la vie (biologie, médecine), à la société (la sociologie et ses multiples dérivés), et à la personne humaine (la psychologie et ses nombreux avatars). Les principes logiques et les structures de raisonnement mis en oeuvre dans le savoir populaire constituent, comme plusieurs auteurs l'affirment de plus en plus ouvertement, une piste prometteuse pour explorer de nouvelles voies qui permettront éventuellement de penser autrement les rapports entre les diverses formes de savoir. De plus, il est évident que le savoir populaire oriente de plus en plus la manière dont les chercheurs tendent à appréhender les problèmes dans le champ des sciences humaines : certains groupes s'impliquent en effet directement dans l'analyse des situations qui les concernent et entendent imposer leurs points de vue. Une des questions majeures qui reste ouverte consiste à se demander comment on pourra articuler l'un à l'autre les différents niveaux de savoir, celui qui est issu de l'expérience directe des personnes et celui qui est produit par les disciplines universitaires. Il faut aussi se demander comment ils s'influencent mutuellement.

Le cadre de réflexion mis de l'avant dans cette séance sera inspiré des trois textes suivants :

B. Latour, Le grand partage, *La revue du MAUSS*, 1 : 27-64, 1988

G. Bibeau, *Entre sens et sens commun*, in Présentation. Société Royale du Canada, 44 : 83-91, 1991

Naomar Almeida-Filho, Ellen Corin et Gilles Bibeau, Rethinking Transcultural Approaches to Mental Health Research. From Epistemology to Methodology, *Social Science and Medicine*, (soumis)

Je me référerai à des études de cas pour mettre en évidence la dialectique de coopération-conflit entre le savoir ordinaire des gens et celui des experts. Plusieurs sujets me viennent en tête parmi lesquels il nous faudra choisir : les familles avec enfants psychotiques, les groupes d'aide de toxicomanes, etc Les sujets possibles sont si nombreux qu'il est inutile d'essayer d'en dresser la liste.

Au milieu des changements qui reconfigurent aujourd'hui la réflexion dans les sciences humaines, il m'apparaît important de nous rappeler les acquis du passé, particulièrement tout ce qui touche à la méthode scientifique elle-même. Bien que toutes les disciplines prétendent avoir recours à une même méthode scientifique, chacune n'en a pas moins réussi à se "singulariser" dans son emploi de cette méthode. Il n'existe en effet, personne ne le niera, qu'une seule méthode pour faire de la science mais les façons de l'appliquer sont aujourd'hui multiples et variées. Nous discuterons de la manière dont "la méthode" que l'on dit caractériser toute science a été progressivement adoptée par toutes les disciplines et nous examinerons l'impact de son emploi sur la constitution des différents champs disciplinaires.

Nous nous demanderons plus spécifiquement si les nouveaux objets de recherche en cette fin de millénaire modifient plus ou moins profondément la méthode scientifique. Et si oui : à quel niveau? pour quelle raison? Sommes-nous en train d'entrer dans un nouvel âge méthodologique? Est-il dominé par le positivisme et l'empirisme autant qu'on le dit? Plusieurs autres questions subsidiaires seront ajoutées à ces questions de base.

Pour vous aider à réfléchir sur ces sujets, je rappellerai comment la question de la méthode scientifique a d'abord été posée dans les différents champs de la connaissance et je me demanderai s'il faut aujourd'hui reformuler cette vieille question. Je le ferai en m'inspirant principalement des textes de Descartes et de Sartre que je vous inviterai à lire et à discuter :

René Descartes, *Discours de la méthode*, Paris: Éd. F. Nathan, 1981 (1637)
Jean-Paul Sartre, *Questions de méthode*, Paris : Gallimard, 1986 (1960)

Je me centrerai aussi sur la manière dont la méthode a été historiquement appliquée dans trois champs disciplinaires : en biologie avec C. Bernard; en psychologie avec S. Freud; et en sociologie avec E. Durkheim. Il faut reconnaître que ces trois grandes disciplines se sont profondément modifiées au cours des deux dernières décennies. J'interrogerai les rapports entre d'une part les transformations qui ont marqué les personnes, les sociétés et les cultures, et d'autre part les transformations au sein des disciplines scientifiques qui les prennent pour objets.

Les textes de ces trois penseurs sont des classiques et pourront être aisément consultés à la bibliothèque (il peut aussi être intéressant de vous les procurer en édition de poche) :

Claude Bernard, *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale*, 1865 (principalement le Ch.1: De l'observation et de l'expérience, Paris: Flammarion, 1966, 33-56

Sigmund Freud, *Métapsychologie*, Paris : Gallimard, 1968

Émile Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique*, Paris : PUF, 1981 (1937)

Ces auteurs comptent parmi ceux qui ont le plus profondément contribué à "ajuster" à la "modernité" le projet de construction d'une science moderne tel que l'avait

commencé Newton au XVI^e siècle. La question était de savoir si on peut appliquer aux sciences de la société et de la personne (aux sciences humaines, selon d'autres) les mêmes exigences de rigueur que dans le cas des sciences de la nature et de la vie. Nous nous demanderons si les méthodes mises au point par C. Bernard, S. Freud et E. Durkheim restent encore pertinentes pour la pratique des sciences humaines dans le monde d'aujourd'hui.

J'examinerai enfin quelques-uns des développements récents en physique et en biologie en essayant d'identifier leur impact sur la reconfiguration du champ général de la connaissance, particulièrement dans le domaine des sciences humaines.

Le temps et l'espace (catégories centrales de la physique) en sont venus à être compris autrement par les physiciens contemporains qui parlent de plus en plus ouvertement de la "courbure de l'univers"; la matière (autre catégorie centrale) tend elle-même à être de plus en plus comprise en relation à l'énergie. Depuis que Einstein a élaboré la théorie de la relativité générale en 1915, la physique semble s'être dégagée des modèles de Newton qui ont été à la base de notre représentation de l'univers au cours des quatre derniers siècles. Nous chercherons à voir comment cette nouvelle cosmologie en est venue à influencer l'ensemble de nos représentations au sujet de la réalité.

Vous pourrez aisément trouver de nombreux textes présentant les orientations principales de la nouvelle physique (Hubert Reeves, K. Sagan, Jean-Marc Lévy-Leblond...). Vous constaterez en lisant quelques-uns que les interrogations relativement à l'origine de la matière (et l'origine du monde) se font aujourd'hui dans plusieurs directions et manifestent une très grande créativité dans le milieu des physiciens. Vous aurez à identifier deux textes de présentation sur les développements récents en physique.

Dans le domaine de la biologie, nous assistons également à l'émergence de nouvelles représentations au sujet de la vie comme si l'on était en train de passer dans une nouvelle formation épistémologique. Dans ce domaine aussi, nous nous efforcerons d'identifier les développements les plus récents en nous demandant en quoi les nouvelles représentations de la vie peuvent réorienter le travail dans les sciences humaines.

J'ai choisi quelques textes inspirés par la nouvelle biologie qui sont susceptibles de nous introduire aux sciences de la personne et à l'étude des comportements :

Michael Chance, Une dimension absente en biologie : le comportement, in E. Morin, M. Piatelli-Palmarini (directeurs), *L'unité de l'homme*, Paris : Seuil 1974 (p. 218-232)

Irenaeus Eibl-Eibesfeldt, Les universaux du comportement et leur genèse, in E. Morin et M. Piatelli-Palmarini (p. 233-245)

Edward O. Wilson, *On Human Nature*, New York : Bantam (Préface et Chapitre 1 : Dilemma p.1-14)

Depuis 1945, les débats ont été nombreux parmi les spécialistes des sciences de la personne et de la société. Le récent rapport de la Fondation Calouste Gulbenkian (de Lisbonne, au Portugal) me semble avoir mieux que tout autre document résumé les principaux enjeux en mettant principalement l'accent sur l'inadéquation des divisions du savoir entre disciplines :

Gulbenkian Foundation, *Open the Social Sciences*, Stanford : Stanford University Press, 1996 (p. 33-105). Nous nous centrerons sur les parties 2 et 3 de leur rapport.

Pour mettre en perspective les conclusions de la Commission mise sur pied par la Fondation Gulbenkian, je présenterai la pensée de Gregory Bateson qui me semble permettre de réouvrir de manière originale les sciences humaines. Vous pourrez lire n'importe lequel des livres de Bateson (je les présenterai en classe).

Bateson, Gregory, *La nature et la pensée*, Paris : Seuil, 1984 (Introduction (p.11-30); Ch. 2: Ce que tout élève sait (p. 31-72) et Ch. 3: Versions multiples du monde (p.73-95)

TEXTES À LIRE (Il serait bon d'acheter ces deux livres si vous ne les possédez pas)

René Descartes, *Discours de la méthode*, Paris: Éd. F. Nathan, 1981 (1637)

Émile Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique*, Paris : PUF, 1981 (1937)
pp. 1-46

QUESTION

Comment vous représentez-vous les sciences humaines en ce début de troisième millénaire ?

Essai : PENSER NOTRE RESPONSABILITÉ À L'ÉGARD DU MONDE

*« Il faut savoir que le monde est sans espoir,
mais être néanmoins résolu à le changer »*

Francis Scott Fitzgerald, *Le Dernier Nabab*,
1941

Mes recherches dans l'univers de la drogue et des piqueries où dominent les jeux ordaliques avec la mort, dans les gangs de rue qui regroupent des jeunes souvent en rupture avec la société, dans les espaces cliniques des hôpitaux dans lesquels des médecins essaient de soigner les nouvelles pathologies, celles notamment des adolescents anorexiques, suicidaires ou obèses, dans le monde des compagnies de biotechnologies, de celles surtout qui ont inventé un génomythe promettant la santé parfaite à tout le monde, et mes travaux sur les déterminants sociaux de la santé qui mettent en évidence l'inégalité économique croissante (et avec elle un déficit de santé pour les plus pauvres) dans nos sociétés pourtant de plus en plus riches, tous ces phénomènes que j'ai étudiés au fil des derniers trente ans m'ont convaincu qu'il existe une formidable continuité entre anthropologie, philosophie, politique et éthique.

Peu importe les convictions philosophiques, la position politique ou la posture éthique que l'on adopte, il y a nécessité de remettre continuellement en mouvement nos façons de pensée, de débusquer sans cesse les points aveugles de nos prétendues certitudes, de questionner nos *a priori*, de mettre à l'épreuve les points de vue que l'on défend et de maintenir le doute autour des fondations théoriques sur lesquelles repose notre vision du monde. Il n'y a pas d'engagement, dans les champs politique et éthique, sans cette auto-interrogation continue ; ne pas se poser cette question, c'est risquer d'adopter une approche instrumentale, ... utilitariste, celle de la pensée dominante. La mise à l'épreuve des idées se fait, au mieux, à partir des tourmentes de

l'action, dans un rejet allergique à toute conception philosophique qui conférerait d'emblée une raison à l'histoire ou un sens unique au monde.

À quelles conditions peut-on agir sur le monde et entrer dans le flot des événements, sans jamais cependant se laisser détourner des convictions dans lesquelles s'ancre notre pensée ? Dans son *Essai sur la révolution* (Gallimard, 1967), Hannah Arendt dit la fragilité de toute pensée qui ne s'élabore que dans la solitude, loin des violences du siècle, à l'abri des polémiques, des débats et des controverses. Combien salutaire est l'anxiété, rappelle-t-elle, qui naît de la confrontation à des décisions politiques concrètes ; elle dit aussi que la vie de l'esprit doit se laisser happer par les problèmes de la Cité, qu'il faut savoir théoriser l'événement, penser ce qui se passe, inscrire les événements dans des réflexions plus générales, ne pas plier devant la complexité de la réalité sociale mais tenter de l'ordonner intellectuellement. Ce sont là, laisse entendre l'auteur des *Origines du Totalitarisme* (2002) les conditions qui permettent de s'engager dans une action lucide. On trouve chez elle un souci d'ancrer l'engagement dans les défis auxquels sont confrontées les sociétés dans l'aujourd'hui de leur histoire, de mener le combat social et politique pour que triomphe la liberté et la justice, les deux notions-clés de son éthique du politique.

Les thèmes des recherches que j'ai faites durant ma carrière d'anthropologue m'ont conduit à poser certaines questions au sujet de la place qu'une certaine éthique a prise dans le monde d'aujourd'hui. Comment comprendre, par exemple, pourquoi notre société a-t-elle pu basculé aussi profondément dans le juridique et dans l'éthique précisément au moment où elle se libérait des normes et semblait sur le point de se dissoudre la notion même d'interdit. L'homme qui s'est guéri de sa névrose du devoir semble s'être très rapidement enfermé dans l'obsession de certains de ses droits. Mais ce virage vers l'éthique signifie-t-il que nous nous sommes vraiment donné un cadre moral pour interpréter le monde, les violences, les guerres, les injustices et tant d'autres souffrances.

Quelle place pour la parole anthropologique sur les scènes publiques

Dans un monde qui parle tant, souvent hélas dans une langue de bois, dans un espace public de plus en plus saturé de nouvelles, d'images, d'histoires, lesquelles prétendent donner un accès direct à la réalité, quelle place y a-t-il pour nos textes, nos récits, nos scènes, et en un mot, pour nos paroles ? Nos textes anthropologiques pourraient bien avoir deux fâcheux défauts : d'un côté, ils pourraient bien n'être que des essais, souvent ratés, pour dire le monde des Autres tantôt en prétendant reprendre, dans la fidélité, les mots dont les gens usent quand ils parlent d'eux-mêmes et de leur monde, tantôt en traduisant les mondes étrangers dans d'autres termes, en en transposant les éléments par métonymie de proche en proche ou en les déplaçant par métaphore ; de l'autre, ils tendent, trop souvent peut-être, à mettre des mots, nos propres mots, dans la bouche des autres en parlant plus souvent qu'autrement à leur place, en plaquant des images ou tout autre contenu sur le silence du monde comme s'il fallait à tout prix remplir le vide, un vide sans lequel aucune parole véritable ne peut jamais se faire entendre.

Le praticien des sciences humaines s'efforce en effet, sans doute trop souvent, de vouloir dire un monde qui ne le demande pas toujours, qui n'a peut-être d'ailleurs jamais demandé que des anthropologues, des sociologues ou même des philosophes viennent dévoiler le sens qui se cache sous la surface des choses. , pour mieux se protéger. On oublie que le silence est comme un voile déposée là, sur les épaules, pour se protéger. Pourquoi tant de stratégies de dissimulation si ce n'est, au fond, pour se protéger soi-même ? Pourquoi les sociétés inventent-elles tant de systèmes symboliques, tant de langues et tant de codes si ce n'est pour mieux garder certains secrets que l'on ne tient pas nécessairement à partager avec tout le monde ? N'est-ce pas là la mise en œuvre d'un des plus puissants mécanismes collectifs de défense que les sociétés humaines aient inventés ?

Il nous faut nous demander pourquoi nous tenons tant à parler. Nous ne pouvons le faire qu'en nous maintenant au cœur d'une série de paradoxes parmi lesquels trois m'apparaissent fondamentaux pour l'anthropologue :

(1) être convaincu que chaque personne et chaque société invente les mots et les images pour se dire elle-même (dans ses valeurs, dans sa langue, dans sa philosophie, dans ses mythes) et persister néanmoins à vouloir soit, au mieux, traduire ces univers étrangers soit, au pire, employer des mots d'ailleurs (les nôtres) pour dire le monde des Autres. Ne nous plaisons-nous pas à nous emprisonner dans une véritable entreprise de trahison (traduttore, traditore) ?

(2) savoir que le sens n'est pas écrit à la surface des choses et continuer à nous acharner à faire des descriptions qui relèvent en quelque sorte d'une fausse photographie d'un réel largement inventé ou d'observations qui restent à la périphérie de la réalité. Est-ce sous le fallacieux prétexte qu'il faut bien faire scientifique que nous insistons tant sur la prétendue rigueur de nos méthodes de collecte des données ?
et

(3) être le témoin de la souffrance, du mal, de la guerre et de l'exclusion dont le monde de l'Autre est souvent marqué et se préoccuper pourtant bien peu de mettre en place des conditions qui permettraient de changer les choses, d'hésiter quand il s'agit de nous engager pour que les choses changent, ou tout simplement d'oser nous poser la question de savoir pourquoi il en est ainsi. Il ne suffit pas de simplement démontrer de la compassion.

Nous savons que nous sommes, d'une certaine façon, les complices de ces 500 ans d'expansion du monde européen qui s'est faite sur tous les continents, dans une présence hégémonique de l'Occident qui pourrait bien expliquer, en partie du moins, les malheurs de ceux et de celles qui vivent aujourd'hui en Afrique, au Proche-Orient, en Inde ou ailleurs dans les pays qui furent hier au cœur des empires coloniaux. On peut comprendre que nous sommes souvent habités par une mauvaise conscience et que nous cherchons à corriger les bavures de l'Histoire en nous faisant les Médecins culturels du monde. Le risque que nous nous transformions en des redresseurs de torts qui se croient autorisés à s'insérer dans les affaires des Autres, pour leur faire du bien

évidemment, ce que nous prétendons faire tantôt au nom de la compassion que nous avons à leur égard, tantôt au nom de la démocratie, du souci de faire avancer la cause des droits de l'homme, répétant dans un autre langage ce que les missionnaires faisaient hier au nom de la religion. Nous vous apportons la démocratie, nous vous imposons même, disons-nous peut-être parfois, pour votre bien évidemment. Et nous pratiquons alors une fausse pédagogie de la rencontre qui est tout le contraire d'une rencontre de proximité fondée sur le partage, à la fois critique et sympathique. C'est là une éthique profondément immorale.

Se pourrait-il que notre silence (oui, on nous lit, on nous cite, peu cependant, et quand on le fait, c'est sans doute parce que il nous arrive de dire des choses surprenantes, étonnantes) ne soit pas d'abord et avant tout celui de notre faible prise de parole dans l'espace public mais bien plutôt le silence même de cette réalité autre, complexe, fluide et souvent évanescence, que nous cherchons à rejoindre et à dire à partir de ce que nous sommes ? Se pourrait-il que les mots et les images dont nous usons, les histoires et les récits que nous racontons, la langue que nous employons se soient délestés de leur capacité de dire le monde tel qu'il est, parfois dans sa violence et son absurdité, pour ceux et celles qui l'habitent ?

Le plus urgent pour nous se situe peut-être, aujourd'hui, ailleurs. Pour moi, il s'agit d'inventer une parole vive, d'écrire des textes dérangeants, de raconter des récits qui dénoncent l'inhumanité de tant de choses que l'on tient pour correctes, de s'engager à l'égard du groupe humain auprès de qui nous avons travaillé et avec lequel nous entretenons souvent des relations qui durent. Se pourrait-il qu'il nous faille retrouver, de toute urgence, une langue lisible, précise en même temps que profonde, et qu'il nous faille désertier moins souvent qu'on ne le fait l'espace public, une désertion que certains déplorent, ce que d'aucuns croient ne pas être vrai puisque nous sommes, disent-ils, bien présents là où il faut ? Pour certains, nous sommes même déjà beaucoup trop présents dans cette vie des autres que nous envahissons.

En fait, il y a encore d'autres questions qui m'apparaissent être bien plus importantes que toutes celles que je viens de formuler. Parmi celles-ci, deux me viennent spontanément à l'esprit : peut-on encore nous entendre sur la scène bavarde d'aujourd'hui ? *Peut-on tout simplement entendre ?*

Il n'y a, dans ce que je dis, aucune nostalgie de la figure de l'intellectuel du passé qui annonçait des lendemains radieux qu'il situait, il est vrai, souvent au terme d'une route jonché de cadavres. Quant aux fonctionnaires de la pensée (ils dominent de nos jours, même dans nos universités) qui préfèrent apporter des réponses plutôt que de soulever des questions, ils me font presque regretter, de temps en temps, les théologiens d'hier, du moins ceux-là qui se sont montrés, en leur temps, capables d'élever leur réflexion en la situant, fusse par un appel à la religion, sur un horizon de sens.

Mais pourquoi donc nous faudrait-il parler alors que tout le monde parle déjà tant ? Pour la raison suivante, me semble-t-il. La figure de l'intellectuel qui se préoccupe de l'humain, de la pluralité des formes de l'humanité (c'est ainsi que je définis l'anthropologue) est fille de la démocratie qui est elle-même indissociable d'un régime de la parole dans lequel on reconnaît un pouvoir singulier, déstabilisateur parfois, aux mots, aux textes et aux images. Avec eux, par eux, l'ordre de la société cesse de paraître immuable et devient un enjeu politique et éthique. Les « textes pleins » viennent jeter un soupçon sur ce qui semble aller de soi, ils sèment le doute dans les certitudes, et ils ébranlent ce qu'on tient d'emblée pour vérité en disant, avec une certaine subversion, qu'il peut en être autrement.

Les mots que nous employons dans nos textes anthropologiques pourraient bien avoir le pouvoir de mettre en doute, voire d'entamer, la légitimité de ce qui est ou de ce qui se donne comme allant de soi. Ces mots acquièrent un poids dans la mesure où ils se prolongent dans une pensée critique, dans des prises de position publique décapantes et éventuellement dans des interventions qui touchent à ce qui fait mal dans une société, ce sur quoi on trébuche, ce devant quoi on hésite quand il nous est demandé

de parler. C'est dans tout cela que peut se déployer l'imaginaire d'où surgit une mise en forme différente du monde, d'un monde qui n'est plus seulement le donné que l'on prend pour naturel, le simplement déjà-là, et qui est plutôt une réalité à défaire et à refaire, à déconstruire et à reconstruire.

Il y a en effet tant à retisser, à retravailler, après 500 ans d'hégémonie du monde occidental, tant d'idéologique à débusquer dans cette vieille hégémonie qui arrive de nos jours masquée sous la religion des droits de l'homme, dans un agenda qui oublie trop souvent les droits à la dignité, à une vie décente, au travail, à la santé, à l'éducation et qui préfère se centrer, sans doute parce que cela fait notre affaire, sur les droits politiques et la liberté d'expression. Que faut-il dire face au néo-libéralisme économique que certains associaient, il n'y a pas si longtemps, à la fin de l'histoire, face à la crise bancaire et financière qui nous assaille, face à l'absence de règles que l'on n'a pas voulu imposer aux spéculateurs et « traders » parce qu'on croyait naïvement en l'action des régulateurs « naturellement » inscrits au cœur même du système capitaliste. Et que penser de ces faux disciples de Hegel qui rêvent de la paix universelle en menant la guerre par toute la terre? Il y a tant de choses qu'il nous faudrait dire autrement, tant de questions à reformuler dans de nouveaux termes, tant de pratiques qui prévalent aujourd'hui qu'il nous faudrait interroger.

En voici quelques-unes qui nous interpellent en tant qu'anthropologues :

- aux USA mais aussi en Chine, on crée des chimères, c'est-à-dire des embryons hybrides d'humains et d'animaux, essayant ainsi de transformer en réalité la zoologie fantastique des mythes anciens ; ainsi, se perd tout pouvoir d'échappée imaginaire vers d'autres pensées, d'autres espaces, d'autres temps;
- les pays d'Occident, l'Amérique au premier rang d'entre eux, mènent des guerres un peu partout dans le monde, des guerres que l'on dit justes parce qu'elles sont faites, répète-t-on mensongèrement, au nom de la paix, du droit et de la démocratie;
- la certitude, voire la foi, qu'on trouvera une nouvelle ressource naturelle (après le charbon et les hydrocarbures) pour régler le problème de l'énergie et qu'il n'est pas

nécessaire de changer nos styles de vie et nos modes de relation avec une nature qu'on continue à détruire;

- la persistance de nos méthodes de parage de groupes humains entiers dans des espaces appelés 'réserves' ou derrière des « murs » qui sont pour les uns sécurité et prison pour les autres;
- un peu partout, dans des pays catholiques surtout, en Espagne, en Belgique et au Québec, on redéfinit le mariage, on adopte des lois autorisant le mariage homosexuel, voire le droit pour ces couples d'adopter des enfants, autant de décisions qui s'inscrivent dans le droit fil de transformations fondamentales dans la conception du mariage que se sont faites les sociétés humaines tout au long de leur histoire.

N'avons-nous rien à dire au sujet de tout cela ? Et pas seulement sur ces questions mais sur tant d'autres choses aussi que je n'ai pas ici le temps de nommer. Pourquoi les spécialistes des sciences humaines qui travaillent sur l'un ou l'autre de ces sujets sont-ils à ce point timides qu'ils se taisent comme s'ils n'avaient rien à dire ? « Là où croît le péril, croît aussi ce qui sauve », disait Holderlin. Et dans *La Sainte Famille*, Marx écrivait : « Si l'homme est formé par les circonstances, il en résulte qu'il faut donner aux circonstances une figure humaine ». Mais comment faire apparaître une figure humaine au cœur des grands défis que soulève l'évolution de nos sociétés, ici et partout ailleurs ? Faut-il encore espérer contre la désespérance de Scott Fitzgerald, le grand écrivain de la « lost generation », qui nous invite à ne pas nous satisfaire de l'état des choses ? Son oximoron dit bien notre situation : « *Il faut savoir que le monde est sans espoir, mais être néanmoins résolu à le changer* ».

Sous doute nous faut-il prendre des risques. Nous devons les prendre avec la seule force de nos mots et de nos textes ; nous nous devons d'agir pour élargir le champ des possibles. Agir par les paroles mais aussi par les actions. Il nous faut nous ré-inscrire dans l'espace public en ré-occupant la place que nous avons laissé vacante ou en nous emparant de celle qu'on ne veut pas nous donner.

Il m'apparaît important de dire ici un mot des transformations de la démocratie, et de la science aussi, dans notre monde d'aujourd'hui et de voir quelle place celles-ci donnent à la parole autre, différente, critique. À cet égard, je crois pouvoir soutenir l'idée suivante : les mots sont menacés par une conception scientiste du monde (ce pourrait être là la raison de la mort prochaine des sciences humaines annoncée par Michel Foucault à la fin des *Mots et des choses*). Pour la science positiviste, la réalité à atteindre est réputée loger dans une pure objectivité que nous avons le devoir d'aller recueillir pour la mettre en quelque sorte à plat. La parole apparaît ainsi n'être, de plus en plus, qu'une sorte de voile qui tend à cacher la 'vraie réalité' qui se profile derrière les choses, dans une sorte de refus méthodologique du dévoilement : je ne pense pas ici seulement au rôle que les statistiques jouent dans l'étude des conduites humaines, et cela jusqu'au cœur d'une psychologie centrée sur la seule rationalité, mais je pense plus fondamentalement à ce mouvement massif que l'on appelle les « evidence-based approaches » qui envahit, à partir de la recherche médicale, les autres domaines des sciences humaines. Pourtant Galilée ne découvrait-il pas, au bout de ses lunettes, un univers écrit dans une langue algébrique qu'il lisait, par-delà la mathématique de l'univers, comme une poésie des étoiles habitant la voie lactée ?

Il se pourrait bien que le silence ne soit pas d'abord notre silence mais celui de la réalité elle-même : les mots qui comptent vraiment, les histoires que nous racontons, les récits que nous créons, tout cela apparaît délesté de la capacité de dire le monde dans toute sa profondeur, qu'il s'agisse de notre monde intérieur ou de celui des autres, et d'en orienter le cours. C'est comme si les mots étaient détachables du réel, un peu comme ces labels qu'on colle sur les produits, et qu'ils avaient perdu leur pouvoir de (re)fabriquer le monde et de devenir des parties prenantes de la réalité. Un découplage semble s'être creusé entre la parole et la réalité, assimilant la première, surtout quand la parole est dite par un spécialiste des sciences humaines, à un écart d'avec la réalité (du pelletage de nuages) et la seconde à ce qui a de l'existence, à ce qui compte, à ce qui a du poids, à ce qui se donne à voir. Le discours le plus efficace est ainsi devenu celui qui ne s'énonce pas mais qui se fait, qui se performe en quelque sorte, qui se laisse deviner sans qu'il se dise. Plus de bla bla et place à l'action

indirecte, de biais, au retrait aussi. Faisons parler les faits, répète-t-on : c'est moins long et c'est plus clair. C'est là la vertu cardinale qui prévaut dans un monde pénétré de part en part par le positivisme, par la logique économique et par la prétendue transparence du réel. On voit pourtant les résultats auxquels conduit l'accent mis sur cette seule logique.

Dans ces circonstances faut-il s'étonner que notre parole ne soit pas davantage entendue ? Même si les scènes publiques nous étaient ouvertes pour nous exprimer et que nous les occupions, serions-nous pour autant entendus ? Dans un espace dans lequel la réalité du monde n'est pas envisagée du point de vue des questions que cette réalité pose aux humains, y a-t-il encore vraiment une place pour notre parole, pour une autre parole ?

Le silence du monde (et le nôtre avec lui) est ce qui traduit le mieux, me semble-t-il, les transformations actuelles de la démocratie qui s'achèvent dans une véritable crise des représentations. Je m'explique. L'idéal démocratique suppose l'aménagement d'un espace politique à l'intérieur de la société, espace public qui permet à la société de « se » réfléchir, dans un double sens : d'abord en se prenant comme objet légitime de réflexion ; ensuite, en se re-présentant, en se projetant comme sur un écran. L'idée de re-présentation apparaît indissociable, dans cette vision des choses, de la mise en place d'une distance, de la création d'un écart dans lequel le monde est en quelque sorte appelé à prendre son propre destin en main. On oublie que le monde ne peut se dire qu'à travers les paroles de l'homme, des paroles diverses qui peuvent s'opposer les unes aux autres, dialoguer les unes avec les autres. Le grand projet démocratique loge précisément à cette enseigne en nous invitant à forger, à travers l'éducation, des citoyens aptes à participer aux débats publics. En démocratie, nul n'a par principe le monopole de la vérité et de la distance critique.

Il convient de nous demander si la célébration du culte scientifique de l'immédiateté n'est pas en train de détruire les bases mêmes de la pensée et de remplacer la figure de l'intellectuel, du penseur, par celle de l'expert qui est un des personnages-clés de

notre âge. L'enjeu est ici fondamental : il est à craindre que le règne de l'expert sape l'idée qui veut que le devenir du monde soit la responsabilité de tous les citoyens. Ainsi la démocratie risquerait de finir par succomber sous les coups de la science. Les experts offrent des recettes pour nous adapter au réel, pour vivre avec la mondialisation, pour survivre aux biotechnologies, pour nous faire croire que nous sommes menacés par des terroristes de toutes sortes et qu'il faut plus de sécurité un peu partout, aux frontières et ailleurs. Nous devrions même remercier, nous dit-on, ces experts parce qu'ils transforment la liberté politique en une panoplie de recettes pour des citoyens devenus consommateurs.

Nous assistons à une implacable logique de destruction du politique et à travers celle-ci, à un effacement progressif de cet horizon pourtant indispensable pour que la parole puisse advenir dans la distance réflexive, critique, par-delà les clichés, les slogans, la langue de bois et le prêt-à-porter de la pensée technicisée. On risque de ne plus nous entendre parce que l'espace de re-présentation qu'ouvrait le politique est en train de se dissoudre dans une logique généralisée de discours qui prétendent pouvoir coïncider avec la réalité. Nous sommes vraiment entrés dans une logique qui ressemble à du terrorisme épistémologique : les faits parleraient par eux-mêmes sans qu'il faille les mettre en mots. Le monde serait sur le point de devenir transparent à lui-même sans qu'il faille le dire. On n'a plus besoin de Galilée.

Sommes-nous donc alors fatalement condamnés au silence ? Je ne le crois pas et sans doute le sommes-nous moins que jamais. Mais comment, vous dites-vous, peut-on faire entendre une autre parole face à une masse de plus en plus compacte, dans un espace public qui permet de moins en moins l'écart, et dans un contexte politique qui semble interdire la parole autre, différente. Il est certain que nous ne devons pas nous transformer en experts ni nous mettre à proposer des solutions purement techniques. De telles positions ne permettent pas d'ouvrir un espace de re-présentation, un écart, une échancrure, sur la scène publique qui est saturée d'images qui se limitent à simplement décrire la réalité tout en prétendant lui donner sens. Pour faire face au péril de l'hégémonie de l'objectivisme, la voie de l'iconoclaste est aussi à prescrire

tout autant que celle de l'ironiste. Pourrait-on d'ailleurs encore entendre la parole radicale ? Peut-être le rire a-t-il gardé un plus grand pouvoir de déstabilisation.

Il nous faut, me semble-t-il, redonner aux images leur capacité à appeler les paroles les plus diverses pour dire, collectivement, le monde dans sa profondeur, notre univers psychologique intérieur avec ses énigmes, la pensée mais aussi nos fantasmes et nos désirs, le cosmos dans toute sa complexité physique, la vie dans la multiplicité de ses arrangements, depuis le moléculaire jusqu'à l'organique, et la société dans toutes ses dimensions, du culturel au politique et à l'économique. Dans la réouverture radicale des débats. La pensée complexe n'a pas vocation à enfermer : au contraire, elle appelle les paroles libres, et parmi celles-ci, il y a de la place pour celle des spécialistes des sciences de l'humain. On pourra peut-être alors voir apparaître une parole claire, radicale, vraie et autre.

L'engagement se constitue comme une épreuve de lucidité qui prend forme dans des situations, lieux et espaces dans lesquels se forge nos convictions philosophiques, politiques et éthiques ; la prise de parole est une composante de la pensée qui refuse d'échapper à la contingence et à l'épreuve du temps. Science, politique et éthique ne prennent sens que si on les pense dans leur rapport à la vision anthropologique que l'on se fait de l'humain et de la société, à l'idéologie que l'on défend, à l'engagement dans la défense de certaines positions.

Les sciences humaines sont tout le contraire des disciplines de l'intemporel : elles se pratiquent toujours à chaud, dans la proximité, dans une attention aux forces qui travaillent les sociétés du dedans ; elles exigent la prise de risque sans que l'on puisse trouver protection sous les faux abris d'une prétendue objectivité. En tant que fidèles chroniqueurs de leur temps, les spécialistes des sciences humaines ne peuvent que s'engager dans l'aventure incertaine, tâtonnante, des sociétés dans lesquelles ils travaillent. Ils doivent se laisser intoxiquer, ce sont les risques de leur métier, par les pratiques des hommes et des femmes avec qui ils vivent, dans une fièvre qui leur fait éprouver les incertitudes et la perplexité sous les conduites des individus, dans un

partage aussi des blessures qui sont infligées aux personnes (et qu'elles s'infligent elles-mêmes).

En écrivant tout cela, la parabole du lutteur de Kafka que cite Hannah Arendt au début de « la Crise de la Culture » me vient en tête : le présent est comprimé par le combat du passé et du futur. C'est là notre situation -- ou notre rêve, si nous en avons encore, ou notre ambition d'intellectuel (si cela existe) qui est de dominer le problème, de nous élever un tant soit peu au-dessus de la mêlée et de nous mettre éventuellement dans la position de l'arbitre intransigeant, rigoureux, qui constate la vérité des coups qui se donnent. Nos textes gagnent, me semble-t-il, à s'écrire dans la brèche de ce combat entre le passé et le futur évoqué par Kafka, mais aussi entre le présent et le futur qui s'écrit lui-même dans les interlignes de ce que nous écrivons. De tels exercices sont tantôt proches du travail du trickster qui ose dire publiquement que le roi est nu et empruntent tantôt au joker quand nous ne trouvons rien de mieux à faire que d'ironiser, de jouer avec les mots, pour mieux dévoiler la réalité. Ce sont là des exercices souvent plus douloureux que joyeux.

Il arrive aux spécialistes des sciences humaines de se penser comme un médecin de la société et de se donner une vocation thérapeutique à la manière des anciens philosophes de la cité dont le rôle a été, depuis Socrate, de «faire penser les citoyens». Ce n'est pas comme clinicien que l'anthropologue est, d'après moi, à son meilleur : ses prescriptions sont souvent plus dangereuses que le mal lui-même ; ses discours risquent de basculer dans le moralisme ; son regard peut devenir aveugle face au positif dont sont porteuses les nouvelles pratiques, qu'il s'agisse de programmes politiques, de pratiques amoureuses et sexuelles, ou d'autres choses. On se saura jamais acquérir, répète Arendt, des certitudes absolues sur la manière d'infléchir le cours des événements ; l'hésitation n'empêche cependant pas que l'on puisse saisir des 'vérités partielles', celles à partir desquelles se détermine l'action. Une prise de position située, limitée et ponctuelle n'implique pas la chute dans le relativisme, la dérive sans ancre au fil des événements.

Pour agir ainsi sur le monde, sans doute faut-il avoir senti l'écartèlement entre soi et le monde, la souffrance dans l'expérience de l'injustice, la déchirure intime entre la retraite dans le savoir des livres et le goût pour la politique, l'hésitation entre la solitude et la présence aux autres (entre la « *vita contemplativa* » et la « *vita activa* », a écrit Arendt), et la quête d'une place dans le monde et dans les débats qui l'agitent. Dans ce trou béant, dans cet intervalle, se trouve le risque que l'on prend dans les engagements publics, dans l'assomption de sa propre solitude, dans une inquiétude toujours présente, qui est méthode vitale, douloureuse, de recherche de la vérité en prenant des risques. Il s'agit de revendiquer sa place de personne politiquement incorrecte, capable d'énergie dans les combats, de vulnérabilité dans le partage de la souffrance des exclus, des marginalisés, et d'espoir dans les défaites mêmes.

On trouve des intellectuels qui changent de vérité, selon les époques, selon les circonstances et les avantages qu'elles procurent, cédant aux idéologies à la mode, basculant dans les compromissions et satisfaits qu'ils sont d'eux-mêmes et du monde dans lequel ils vivent. Il existe aussi des intellectuels libres, déployant leur pensée dans l'indépendance, risquant un diagnostic quant aux causes des phénomènes observés, se désolant devant les insignifiances, la montée en puissance de la société de consommation, débusquant les totalitarismes de toutes formes, la réduction de l'espace public, la dégradation des libertés dans les démocraties, dénonçant les violences, les conflits, du conflit israélo-palestinien qui pourrait depuis un demi-siècle à celui qui se développe entre l'Iran et les puissances détentrices d'ogives nucléaires. Est-ce sortir de l'anthropologie et basculer dans la politique que de se prononcer sur tout cela? Est-ce contaminer la science que de prendre position? Pour ainsi dénoncer, sans doute faut-il ne pas hésiter à reconnaître qu'il ne peut pas y avoir une science de la vie sociale qui échappe à la politique. Pas de refuge imaginaire dans une intériorité qui serait censée protéger des vents de l'histoire.

L'engagement comme savoir sur soi-même, sur les autres et sur le monde trace l'approche de la liberté de penser. L'intellectuel doit néanmoins toujours être conscient de ses zones d'ombre, de ses enfermements idéologiques, de ses

contradictions dans lesquelles il se laisse souvent enfermer. Sans doute doit-il aussi se moquer d'être étiqueté de droite ou de gauche, de nationaliste ou de fédéraliste, de pro-palestinien ou d'anti-israélien, en assumant de penser en toute liberté. Il lui faut contribuer à construire des théories pour comprendre les nouvelles formes de domination tout en les combattant : l'expérience ne nous a-t-elle pas appris que théorie, praxis et engagement se dynamisent l'un l'autre.

Sans doute vous arrivera-t-il de réaliser qu'il est de plus en plus difficile de faire des synthèses, de penser chaque partie au sein d'un ensemble. Cela explique sans doute pourquoi nous sommes parfois tentés de demander à la fiction de proposer d'impossibles, d'incompatibles synthèses -- mais les synthèses incompatibles, n'est-ce pas justement ce que Mauss disait que la société demande aux artistes, aux chamans et autres déviants symboliques, aux intellectuels dans le style des anthropologues qui ne sont peut-être, au fond, rien d'autre que des déviants, ou des tricksters, dans une société comme la nôtre.

TEXTE À LIRE

(textes à consulter en ligne : des titres seront fournis en classe)

EXERCICE :

Avez-vous tendance à prendre position lorsqu'il y a des débats publics ? Comment le faites-vous ?

ENTRE L'UTILITARISME ET L'ANTI-UTILITARISME

Compte tenu de la diversité de vos thèmes de recherche et de l'incontournable nécessité de les approcher dans un cadre interdisciplinaire, je m'efforcerai de prendre des exemples qui appartiennent aux trois domaines qui sont les plus représentés dans vos travaux : le clinique (l'intervention), le psychologique (le domaine de la personne), et le social (le champ de la société).

Malgré la bonne volonté des chercheurs qui souhaitent que les résultats de leurs recherches servent à solutionner certains des problèmes qui se posent dans les sociétés, il arrive encore trop souvent que les décisions des planificateurs, des gestionnaires et des professionnels se prennent sur la base de critères qui n'ont rien à voir avec les résultats des recherches. Dans ce contexte, il nous faut réfléchir aux conditions qui doivent être présentes pour qu'une recherche puisse de fait influencer le processus de prise de décision en matière d'organisation des services et de programmes de même qu'en matière d'intervention et de clinique. On ne peut oublier que le refus ou la négligence à prendre en compte les résultats des recherches se retrouvent même dans les cas où la recherche a été demandée par les instances publiques et gouvernementales.

Dans l'examen de cette question, nous situerons nos réflexions entre une critique des perspectives utilitaristes (voir les travaux du MAUSS) et les nécessités aujourd'hui imposées aux chercheurs de produire des connaissances qui soient utiles pour la communauté.

Nous nous pencherons sur le cas de quelques recherches dans lesquelles j'ai été engagé et qui ont donné lieu, du moins je le crois, à une meilleure connaissance des problèmes sous étude. Mais lorsqu'il s'est agi d'appliquer les résultats, on a assisté à des blocages plus ou moins intentionnels de la part des "responsables" en place. Nous tirerons des exemples fournis quelques conclusions relativement aux conditions qui favorisent ou handicapent l'application des résultats de la recherche.

Je pensais illustrer les trois possibilités logiques : l'ignorance, l'indifférence et l'adoption, en référence à trois projets :

- L'ignorance des résultats de recherche

Notre étude sur les problèmes de santé mentale en Abitibi a donné lieu à la publication de *Comprendre pour soigner autrement. Repères pour régionaliser les services de santé mentale*, Montréal : Les Presses de l'Université de Montréal, 1990 (par Ellen Corin, G. Bibeau, J.C. Martin et R. Laplante). Ce livre est sorti au moment même où le Comité tripartite de la Région de l'Abitibi-Témisgamingue commençait à préparer son Plan régional d'organisation des services en matière de santé mentale.

En réalité, les membres de ce Comité se sont très peu référés à ce livre lors de leurs discussions.

- *La relative indifférence*

Malgré l'écho important qui a été fait à *Dérives montréalaises*. Montréal : Boréal, 1995 (par G. Bibeau et M. Perreault), la question des interventions auprès des toxicomanes n'a pas de fait été reformulée dans le sens suggéré dans ce livre. Les équipes impliquées dans la santé communautaire, dans le travail de rue surtout, n'en ont pas moins repris à leur compte plusieurs des approches esquissées dans le livre.

- *L'adoption des résultats*

Nous examinerons l'usage que les arbitres et juges en Santé et sécurité du travail ont fait d'un texte rédigé par une équipe pluridisciplinaire et portant sur la question du "burnout". Le texte qui a influencé le milieu des accidents de travail et des maladies professionnelles est : *Les aspects diagnostiques, cliniques et juridiques du burnout*, Montréal : GIRAME et CSN, 1988 (par G. Bibeau et al.).

Nous nous efforcerons dans nos discussions de mieux comprendre comment il se fait que les résultats de certaines recherches sont acceptés pour guider l'action alors que d'autres sont rejetés.

TEXTES À LIRE :

Lire l'un ou l'autre des grands philosophes utilitaristes : je vous les présenterai en classe.

Kymlicka, Will *Les théories de la justice. Libéraux, utilitaristes, libertariens, marxistes, communautariens, féministes,...* Montréal : Boréal 1999 (ch. 1 : L'utilitarisme, pp 17-59)

Marc Augé, *Connaissance et reconnaissance : Sens et fin de l'anthropologie* (ch. V), in *Le sens des autres*, Paris : Fayard, 1994, pp. 123-147

EXERCICE

Quelle différence faites-vous entre l'utilitarisme, l'opérationnalisme et l'application ? Pourquoi la recherche dans les sciences humaines gagne-t-elle à avoir des visées utilitaires, opérationnelles et appliquées ? Est-il encore opportun de distinguer entre les producteurs de la connaissance et les utilisateurs des résultats des recherches ? Comment dépasser la juxtaposition entre deux communautés ?

LES INSTITUTIONS DE RECHERCHE FACE À L'ID

Nous avons assisté, ces dernières années, à une reconfiguration de l'ensemble des organismes, centres, groupes et programmes au sein desquels se font aujourd'hui la recherche et l'intervention; l'expression de nouvelle « logique institutionnelle » dont on parle de nos jours connote l'idée qu'une même logique doit organiser les relations entre les diverses composantes de ce réseau complexe qui est formé d'organismes subventionnaires, de centres de recherches et d'utilisateurs des résultats de recherche.

On a encore communément recours, il est vrai, aux distinctions classiques entre disciplines fondamentales et disciplines professionnelles, entre recherche théorique et travaux à visée d'action. Mais il semble bien que le paysage global dans lequel le travail intellectuel se fait de nos jours se soit profondément modifié. Les gouvernements imposent des priorités en sorte que la recherche dite orientée devient de plus en plus envahissante; la Recherche/Développement est en voie de constituer la norme qu'il faut suivre, et l'on évoque sur toutes les scènes la « knowledge-based society ». Les institutions de formation et les centres de recherche sont forcés de se restructurer de manière à s'ajuster à la nouvelle logique : les exigences de travail inter-groupes et inter-institutions ; le lien des projets aux objectifs gouvernementaux ...

Nous allons examiner durant cette séance les textes de présentation des principaux programmes de financement de la recherche au Québec mis en œuvre par le FRSQ, FQRSC, et au Canada : ICRS, CRSHC. Nous nous attacherons à une analyse approfondie des termes employés dans la formulation de la philosophie qui est à la base des programmes mis de l'avant dans ces organismes. On pourra peut-être (si le temps le permet) comparer plus globalement les orientations de différents organismes subventionnaires, comparaison qui s'impose d'autant plus que certains planificateurs gouvernementaux pensent sérieusement à intégrer de plus en plus les organismes à vocation social et médical. Une telle fusion favoriserait-elle l'interdisciplinarité ou conduirait-elle, plus ou moins rapidement, au phagocytage du social par le médical? Nous essaierons de répondre ensemble à cette question.

Quelle ID est mise en œuvre dans ces organismes subventionnaires? Quand on parle d'ID, la plupart des gens (et c'est malheureusement le cas parmi les meilleurs chercheurs) pensent spontanément qu'il s'agit d'une entreprise de collage de techniques ou, au mieux, d'une juxtaposition d'approches méthodologiques. On ne peut nier le fait que certaines équipes de chercheurs font de réels efforts pour s'ouvrir au pluralisme mais les vrais succès restent encore trop rares. Après avoir décrit ce qui semble se passer dans la recherche québécoise contemporaine, je présenterai succinctement quelques projets de recherche et d'intervention parmi lesquels nous en choisirons trois. Les participants au Séminaire seront divisés en trois équipes qui examineront indépendamment le projet choisi. Un(e) des membres de chaque équipe sera invité(e) à faire la présentation en classe et à animer la discussion.

J'envisage de me centrer plus particulièrement, pour mes propres réflexions, sur une proposition de projet de recherche qui a été faite (il y a quelques années) sur le sujet du burnout. Dans ce projet les chercheurs pratiquaient une fausse interdisciplinarité dans la mesure où ils se limitaient à simplement ajouter des variables dites contextuelles (milieu de travail) à des variables psychologiques et sociales, comme s'il suffisait de juxtaposer des données de différente nature pour créer la multiplicité des approches. Pour chacune des catégories de données que l'on souhaitait recueillir, on disait qu'on allait recourir à des instruments validés et fiables. Tout cela semble très beau mais en réalité on est ici confronté au simplisme de la pensée et on passe totalement à côté de ce qu'est la véritable (l'usage de ce mot n'implique pas que l'on sache vraiment ce qu'elle est) collaboration entre les disciplines.

Dans la seconde partie de la séance, nous discuterons des projets qui auront été discutés en équipe. L'exercice consistera à se demander si l'équipe de recherche a pratiqué une forme quelconque de multi-méta-inter-trans-ou archi-disciplinarité? Il faudra, au cours de ces discussions, établir des liens explicites avec le contenu des Blocs 1, 2 et 3.

TEXTES À LIRE

Consulter les sites du FRSQ et d'un des instituts des IRSC.

QUESTION

Croyez-vous que les chercheurs ont encore le droit de choisir leur sujet de recherche? Assistons-nous à une commodification du langage utilisé par les chercheurs?

LA DIFFUSION DES RÉSULTATS DES RECHERCHES

Nous examinerons ici le contenu de quelques revues scientifiques du Québec en nous interrogeant sur les thèmes privilégiés, en essayant d'identifier si les revues sont sous la coupe de certains centres ou laboratoires de recherche et en nous demandant si l'écriture et le style constituent des variables importantes dans le processus de diffusion du savoir scientifique.

La liste des revues (on peut penser, par exemple, à *Santé mentale au Québec*, *Pratiques sociales*, *Ruptures*, *Psychotropes*) sera fournie en classe et un certain nombre de ces revues seront examinées du point de vue de leur contenu. Un modèle d'analyse sera proposé.

TEXTES À LIRE

Vous choisirez une revue dont vous examinerez la production durant au moins une année complète.

QUESTION

Pensez-vous que les chercheurs se préoccupent de la question de l'application des résultats de leurs recherches?

Nous voilà parvenus au terme de notre parcours. Nous sommes cependant loin du terme de la connaissance et du savoir puisqu'ils sont l'un et l'autre comme un mirage, situé toujours plus loin, inatteignable. L'interdisciplinarité est elle aussi un mirage qui doit nous attirer, nous fasciner et nous séduire malgré le fait qu'elle nous échappera sans doute toujours.

IL NOUS RESTE À PENSER À NOTRE MINI-COLLOQUE. Voici quelques thèmes : il nous faut en choisir un.

MINI-COLLOQUE : SUGGESTION DE THÈMES DONT NOUS DÉBATTRONS.