

DU MÊME AUTEUR



De la grammatologie, 1967.
Positions, 1972.
Marges — de la philosophie, 1972.
Lecture de Droit de regard, 1985.

CHEZ D'AUTRES ÉDITEURS

L'origine de la géométrie, de Husserl. Traduction et introduction, P.U.F., 1962.
La voix et le phénomène, P.U.F., 1967.
L'écriture et la différence, Ed. du Seuil, 1967.
La dissémination, Ed. du Seuil, 1972.
L'archéologie du frivole, Ed. Gallée, 1973.
Glas, Ed. Gallée, 1974.
Épérons — Les styles de Nietzsche, Ed. Flammarion, 1978.
La vérité en peinture, Ed. Flammarion, 1978.
La carte postale — De Socrate à Freud et au-delà, Ed. Aubier/Flammarion, 1980.
L'oreille de l'autre. Textes et débats. V.L.B. Montréal, 1982.
D'un ton apocalyptique adopté naguère en philosophie, Ed. Gallée, 1983.
Otobiographies. L'enseignement de Nietzsche et la philosophie du nom propre, Ed. Gallée, 1984.
Parages, Ed. Gallée, 1986.
Schibboleth. Pour Paul Celan, Ed. Gallée, 1986.
Ulysse gramophone. Deux mots pour Joyce, Ed. Gallée, 1987.
Psyché. Intentions de l'autre, Ed. Gallée, 1987.
De l'esprit. Heidegger et la question, Ed. Gallée, 1987.
Feu la cendre, Ed. des Femmes, 1987.
Signeponge, Ed. du Seuil, 1988.
Mémoires — pour Paul de Man, Ed. Gallée, 1988.
Limited Inc., Ed. Gallée, 1990.
Du droit à la philosophie, Ed. Gallée, 1990.
Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl, P.U.F., 1990.
Mémoires d'aveugle. L'autoportrait et autres ruines. Louvre, Réunion des musées nationaux, 1990.

JACQUES DERRIDA

L'AUTRE CAP

suivi de

LA DÉMOCRATIE AJOURNÉE



LES ÉDITIONS DE MINUIT



AUJOURD'HUI

En me proposant généreusement de publier en livre — opuscule ou « plaquette » — ce qui fut d'abord un article de journal, Jérôme Lindon m'a donné à réfléchir l'alliance d'un hasard et d'une nécessité. Jusqu'alors je n'avais pas prêté une attention suffisante au fait qu'un article, « L'autre cap », visiblement assiégré par les questions du journal et du livre, de l'édition, de la presse et de la culture médiatique, avait certes été publié dans un journal (*Liberté*, *Revue européenne des livres*, octobre 1990, n° 5), mais dans un journal singulier qui tente d'échapper à la règle, puisqu'il est simultanément inséré, de façon inhabituelle, dans d'autres journaux européens (*Frankfurter Allgemeine Zeitung*, *l'Indice*, *El Pais*, *le Monde*) et simultanément en quatre langues.

Or il se trouve, de façon apparemment fortuite, qu'un autre article, « La démocratie ajournée », traitant au fond de problèmes

© 1991 by LES ÉDITIONS DE MINUIT
7, rue Bernard-Pallissy, 75006 Paris

En application de la loi du 11 mars 1957, il est interdit de reproduire intégralement
ou partiellement le présent ouvrage sans autorisation de l'éditeur
ou du Centre français du copyright, 6th rue Gabriel-Lamain, 75010 Paris.

ISBN 2-7073-1379-3

analogues, et d'abord de la presse et de l'édition, du journal, du livre et des médias (dans leur rapport à l'opinion publique, aux libertés, aux droits de l'homme, à la démocratie — et à l'Europe) avait été lui aussi publié l'année précédente dans un *autre* journal qui fut aussi le même, à savoir *le Monde*, et encore à part, dans le supplément d'un numéro singulier : le premier numéro du *Monde de la Révolution française* (janvier 1989) qui parut douze fois l'année du bicentenaire. Au-delà du partage des thèmes et en raison de cette *situation* (un journal *dans* le journal mais aussi un journal comme tiré à part), j'ai donc imaginé qu'il y avait quelque sens à replacer ces deux articles tels quels, côte à côte et sous le même jour. Le jour, justement, la question ou la réflexion du jour, la résonance du mot *aujourd'hui*, voilà ce que ces articles de journal gardent de plus commun — à leur date, au jour d'alors. Les hypothèses et les propositions ainsi risquées s'en trouvent-elles pour autant datées aujourd'hui, en pleine guerre dite « du Golfe », au moment où les problèmes du droit, de l'opinion publique et de la communication médiatique, entre autres, connaissent l'urgence

et la gravité que l'on sait ? Au lecteur d'en juger.
Aujourd'hui se trouve être le premier mot de « La démocratie ajournée ». Même si ce n'est pas le dernier, surtout pas, il entre peut-être en correspondance avec ce qui résonne étrangement dans l'apostrophe de Paul Valéry, citée à l'ouverture de « L'autre cap » et relancée de loin en loin : « Qu'allez-vous faire AUJOURD'HUI ? »

Le 29 janvier 1991

L'AUTRE CAP
Mémoires, réponses et responsabilités *

Un colloque s'emploie toujours à oublier le risque couru : d'être seulement l'un de ces spectacles à l'occasion desquels, en bonne compagnie, on juxtapose des discours ou des dissertations sur un sujet général. Par exemple, un spectacle *culturel*, justement, ou une représentation, à moins que cela ne reste un exercice sur ce qu'on appelle de ce mot si obscur, la « culture ». Et sur une question qui restera toujours d'actualité, l'Europe.

Si cette rencontre avait quelque chance d'échapper à la répétition, ce serait dans la mesure où quelque *imminence*, chance ou péril à la fois, ferait pression sur nous.

* Avant sa publication sous une forme abrégée dans *Liberté*, cette conférence fut prononcée à Turin, le 20 mai 1990, lors d'un colloque sur « L'identité culturelle européenne », sous la présidence de Gianni Vattimo, avec la participation de Maurice Aymard, Vladimir K. Bulkovsky, Agnès Heller, José Saramago, Fernando Savater, Vittorio Strada. Les notes ont évidemment été ajoutées après coup.

Quelle imminence ? Quelque chose d'unique est en cours en Europe, dans ce qui s'appelle encore l'Europe même si on ne sait plus très bien *ce qui s'appelle ainsi*. A quel concept, en effet, à quel individu réel, à quelle entité singulière assigner ce nom aujourd'hui ? Qui en dessinera les frontières ?

Se refusant aussi bien à l'analogie qu'à l'anticipation, ce qui s'annonce ainsi paraît sans précédent. Expérience angoissée de l'imminence, traversée de deux certitudes contradictoires : le très vieux sujet de l'identité culturelle en général (avant la guerre, on aurait peut-être parlé de l'identité « spirituelle »), le très vieux sujet de l'identité européenne a certes l'antiquité vénérable d'un thème épuisé. Mais ce « sujet » garde peut-être un corps vierge. Son nom ne masquerait-il pas quelque chose qui n'a pas encore de visage ? Nous nous demandons dans l'espoir, la crainte et le tremblement à quoi va ressembler ce visage. Ressemblera-t-il encore ? Et à celui de quelque *persona* que nous croyons connaître, Europe ? Et si sa non-ressemblance avait les traits de l'avenir, échappera-t-elle à la monstruosité ?

L'espoir, la crainte et le tremblement sont à

la mesure des signes qui nous arrivent de partout en Europe où, justement au titre de l'identité, culturelle ou non, les pires violences, celles que nous reconnaissons trop sans les avoir encore pensées, les crimes de la xénophobie, du racisme, de l'antisémitisme, du fanatisme religieux ou nationaliste, désormais se déchâinent, se mêlent, se mêlent entre eux mais se mêlent aussi, il n'y a rien de fortuit à cela, aux souffles, à la respiration, à l'« esprit » même de la promesse.

Je vous confierai pour commencer un sentiment. Déjà au sujet des caps — et des bords sur lesquels j'ai l'intention de me tenir. C'est le sentiment un peu accablé d'un vieil Européen. Plus précisément de quelqu'un qui, n'étant pas tout à fait européen par sa naissance, puisque je viens du rivage méridional de la Méditerranée, se tient aussi, de plus en plus avec l'âge, pour une sorte de mépris européen sur-accurturé, sur-colonisé (les mots latins de *culture* et de *colonisation* ont une racine commune, là où justement il s'agit de ce qui arrive aux racines). C'est peut-être le sentiment, en somme, de quelqu'un qui a dû, dès l'école de l'Algérie française, essayer de capitaliser la

vieillesse de l'Europe tout en gardant un peu de la jeunesse insensible et impassible de l'autre bord. En vérité, toutes les marques d'une ingénuité encore incapable de cette autre vieillesse dont la culture française l'avait très tôt séparé.

De ce sentiment de vieil Européen anachronique, juvénile et fatigué de son âge même, je ferai le *premier axiome* de ce petit discours. Et je dirai « nous » au lieu de « je », autre manière de passer subrepticement du sentiment à l'axiome.

Nous sommes plus jeunes que jamais, nous les Européens, puisqu'une certaine Europe n'existe pas encore. A-t-elle jamais existé ? Mais nous sommes de ces jeunes gens qui se lèvent, dès l'aube, vieux et fatigués. Nous sommes déjà épuisés. Cet *axiome de finitude* est un essaim ou un assaut de questions. De quel épuisement les jeunes vieux-Européens que nous sommes doivent-ils re-partir ? Doivent-ils re-commencer ? Ou bien, *départ* de l'Europe, se séparer d'une vieille Europe ? Ou bien repartir vers une Europe qui n'existe pas encore ? Ou bien repartir pour revenir vers une Europe des origines qu'il faudrait en

somme restaurer, retrouver, reconstituer au cours d'une grande fête de « retrouvailles » ?

« Retrouvailles » est aujourd'hui un mot officiel. Il appartient au code de la politique culturelle de la France en Europe. Les discours et documents ministériels en font grand usage. Ils commentent alors un propos de François Mitterrand : l'Europe, a dit le président de la République (peut-être même alors qu'il présidait aussi la Communauté européenne), « comme on rentre chez soi, rentre dans son histoire et dans sa géographie ». Qu'est-ce que cela veut dire ? Est-ce possible ? Souhaitable ? Est-ce cela même qui s'annonce *aujourd'hui* ?

Je ne tenterai même pas, pas encore, de répondre à ces questions. Mais je risquerai un *second axiome*. Je le crois préalable à la possibilité même de donner un sens à de telles assertions (par exemple, celle des « retrouvailles ») et à de telles questions. Malgré l'inclination et la conviction qui devraient me pousser ici à analyser généalogiquement les concepts d'identité ou de culture — comme le nom propre Europe —, je dois y renoncer. Le temps et le lieu ne s'y prêtent pas. Il me faut néanmoins formuler de façon un peu dogmatique,

c'est mon second axiome, une nécessité très sèche dont les conséquences peuvent affecter toute notre problématique : *le propre d'une culture, c'est de n'être pas identique à elle-même*. Non pas de n'avoir pas d'identité, mais de ne pouvoir s'identifier, dire « moi » ou « nous », de ne pouvoir prendre la forme du sujet que dans la non-identité à soi ou, si vous préférez, la différence *avec soi*. Il n'y a pas de culture ou d'identité culturelle sans cette différence *avec soi*. Syntaxe étrange et un peu violente : « avec soi » veut dire aussi « chez soi » (*avec*, c'est « chez », *apud hoc*). Dans ce cas, la différence à soi, ce qui diffère et s'écarte de soi-même, serait aussi *différence (d') avec soi*, différence à la fois interne et irréductible au « chez soi ». Elle rassemblerait et diviserait aussi irréductiblement le foyer du « chez soi ». En vérité, elle ne le rassemblerait, le rapportant à lui-même, que dans la mesure où elle l'ouvrirait à cet écart.

Cela peut se dire, inversement ou réciproquement, de toute identité ou de toute identification : il n'y a pas de rapport à soi, d'identification à soi sans culture, mais culture de soi *comme* culture de l'autre, culture du double

génitif et de la *différence à soi*. La grammaire du double génitif signale aussi qu'une culture n'a jamais une seule origine. La monogénéalogie serait toujours une mystification dans l'histoire de la culture.

L'Europe d'hier, de demain ou d'aujourd'hui n'aura-t-elle été qu'un exemple de cette loi ? Un exemple parmi d'autres ? Ou bien la possibilité exemplaire de cette loi ? Est-on plus fidèle à l'héritage d'une culture en cultivant la différence-à-soi (*avec soi*) qui constitue l'identité ou bien en s'en tenant à l'identité dans laquelle cette différence se maintient *rassemblée* ? Cette question peut propager les effets les plus inquiétants sur tous les discours et toutes les politiques de l'identité culturelle.

Dans ses « Notes sur la grandeur et décadence de l'Europe », Valéry semble provoquer un interlocuteur familier, à la fois proche et encore inconnu. Dans une sorte d'apostrophe, comme le coup d'envoi d'une question qui ne le laisserait plus en paix, il lui lance le mot d'« aujourd'hui ». « AUJOURD'HUI », le mot est écrit en lettres *capitales*, aujourd'hui s'agrandit comme le défi même. Le grand défi, le défi capital, c'est le jour d'*aujourd'hui* : « Eh

bien ! Qu'allez-vous faire ? Qu'allez-vous faire AUJOURD'HUI ? » (*Œuvres*, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, t. II, p. 931).

Pourquoi le *jour d'aujourd'hui* mériterait-il ces lettres capitales ? Parce que cela même que nous avons du mal à faire et à penser aujourd'hui, pour l'Europe, pour une Europe arrachée à l'auto-identification comme répétition de soi, c'est justement l'unicité de l'« aujourd'hui », un certain événement, un avènement singulier de l'Europe, ici maintenant. Y a-t-il un « aujourd'hui » tout neuf de l'Europe, et d'une nouveauté qui surtout ne ressemble pas à ce qu'on a appelé, autre programme connu, et des plus sinistres, une « Nouvelle Europe ? » Les pièges de ce type, et ce ne sont pas seulement des pièges de langage, nous les rencontrons à chaque pas, ils sont au programme. Y a-t-il donc un « aujourd'hui » tout neuf de l'Europe au-delà de tous les programmes épuisés, épuisants mais inoubliables (nous ne pouvons ni ne devons les oublier car ils ne nous oublient pas), de l'*eurocentrisme* et de l'*anti-eurocentrisme* ? Est-ce que j'abuse du « nous » en commençant par dire que, les connaissant maintenant par cœur, et par épuise-

ment, parce que ces programmes inoubliables sont épuisants et épuisés, nous ne voulons plus *aujourd'hui* ni de l'*eurocentrisme* ni de l'*anti-eurocentrisme* ? Au-delà de ces programmes trop connus, de quelle « identité culturelle » devons-nous répondre ? Répondre devant qui ? Devant quelle mémoire ? Pour quelle promesse ? Et « identité culturelle », est-ce un bon mot pour « aujourd'hui » ?

Un titre toujours est un cap. C'est une tête de chapitre, un en-tête aussi. En proposant ce titre, « L'autre cap », pour de brèves réflexions quasiment improvisées, je pensais d'abord, en avion, au langage de la navigation aérienne ou maritime. Sur mer ou dans les airs, un vaisseau « fait cap » : il « fait cap sur », par exemple sur un autre continent, vers une destination qui est la sienne mais dont il peut aussi changer. On dit dans ma langue « faire cap » mais aussi « changer de cap ». Le mot de « cap » (*caput, capitis*), qui signifie, vous le savez bien, la tête ou l'extrémité de l'extrême, le but et le bout, l'ultime, le dernier, la dernière extrémité, l'*eschaton* en général, voici qu'à la navigation il assigne le pôle, la fin, le *telos* d'un mouvement orienté, calculé, déli-

Béré, volontaire, ordonné : le plus souvent par *quelqu'un*. Car ce n'est pas une femme : en général, et surtout en temps de guerre, c'est un *homme* qui décide du cap, de la pointe avancée qu'il est lui-même, la proue, en tête du navire ou de l'avion qu'il pilote. L'eschatologie et la téléologie, c'est l'homme. C'est *lui* qui donne les ordres à l'équipage, il tient la barre ou le manche, bref, il se trouve à la tête, la tête qu'il est lui-même, de l'équipage et de la machine — et on le nomme souvent le *capitaine*.

L'expression « l'autre cap » peut aussi bien suggérer qu'une autre direction s'annonce ou qu'il faut changer de destination. Changer de direction, cela peut vouloir dire changer de but, décider d'un autre cap ou bien changer de capitaine, sinon, mais pourquoi pas, l'âge ou le sexe du capitaine, voire se rappeler qu'il y a un autre cap, le cap n'étant pas seulement le nôtre, mais l'autre, pas seulement celui que nous identifions, calculons, décidons mais le *cap de l'autre*, devant lequel nous devons répondre, que nous devons et *dont* nous devons *nous rappeler*, le cap de l'autre étant peut-être la première condition d'une identité

ou d'une identification qui ne soit pas égocentrisme destructeur — de soi et de l'autre.

Mais, au-delà de *notre cap*, il ne faut pas seulement se rappeler à *l'autre cap* et surtout au *cap de l'autre*, mais peut-être à *l'autre du cap*, c'est-à-dire à un rapport de l'identité à l'autre qui n'obéisse plus à la forme, au signe ou à la logique du cap, pas même de l'anti-cap — ou de la décapitation. Le vrai titre de ces réflexions, bien qu'un titre soit donc un cap ou une tête de chapitre, nous orienterait plutôt vers l'autre *du cap*. Par sélection, je déduirai la forme de toutes mes propositions d'une grammaire et d'une syntaxe du cap, d'une différence dans le genre, c'est-à-dire aussi du *capital* et de la *capitale*. Comment une « identité culturelle européenne » peut-elle répondre et répondre de façon responsable — responsable de soi, de l'autre et devant l'autre — à la double question *du capital* et *de la capitale* ?

L'Europe aujourd'hui, dans *l'aujourd'hui* que Valéry écrit en lettres capitales, se trouve à un moment de son histoire (*si elle en a une* et qui soit *une*, identifiable), de l'histoire de sa culture (si elle peut jamais s'identifier comme une, la même, et répondre d'elle-même dans

une mémoire de soi) où la question du cap paraît inéluctable. Quelle que soit la réponse, la question reste. Je dirais même qu'il le faut : elle devrait rester, au-delà même de toute réponse. Personne, aujourd'hui, ne pense d'ailleurs à éluder une telle question et non seulement depuis ce qui s'est engagé ou plutôt accéléré ces derniers mois à l'Est ou au centre de l'Europe. Cette question est aussi très vieille, aussi vieille que l'histoire de l'Europe mais l'expérience de *l'autre cap* ou de l'autre *du cap* se pose de façon absolument nouvelle, non pas nouvelle « comme toujours » mais nouvellement nouvelle. Et si c'était cela, l'Europe, l'ouverture à une histoire pour laquelle le changement de cap, le rapport à l'autre cap ou à l'autre du cap est ressenti comme toujours possible ? Ouverture et non-exclusion dont l'Europe aurait en quelque sorte la responsabilité même ? dont l'Europe *serait*, de façon constitutive, cette responsabilité même ? Comme si le concept même de responsabilité répondait, jusque dans son émancipation, d'un acte de naissance européen ?

Comme toute histoire, l'histoire d'une culture suppose sans doute un cap identifiable,

un *telos* vers lequel le mouvement, la mémoire et la promesse, l'identité, fût-ce comme différence à soi, rêve de se rassembler : *en prenant les devants* dans l'*anticipation* (*anticipatio, anticipare, antecapere*). Mais l'histoire suppose aussi que le cap ne soit pas *donné*, identifiable d'avance et une fois pour toutes. L'irruption du nouveau, l'unicité de l'autre *aujourd'hui* devrait être attendue *comme telle* (mais le *comme tel*, le phénomène, l'être *comme tel* de l'unique et de l'autre est-il jamais possible ?), elle devrait être anticipée *comme* l'imprévisible, l'*inanticipable*, le non-maîtrisable, le non-identifiable, bref, comme ce dont on n'a pas encore la mémoire. Mais notre vieille mémoire nous dit qu'il faut *aussi* anticiper et garder le cap, car, sous le motif, qui peut devenir slogan, de l'*inanticipable* ou de l'absolument nouveau, nous pouvons craindre de voir revenir le fantôme du pire, celui que nous avons déjà identifié. Nous ne connaissons que trop le « nouveau », en tout cas la vieille rhétorique, la démagogie, la psychagogie du « nouveau » — et parfois de l'« ordre nouveau » —, du surprenant, du vierge, de l'*inanticipable*. Nous devons donc nous méfier *et* de la mémoire

répétitive et du tout autre de l'absolument nouveau ; et de la capitalisation anamnésique et de l'exposition amnésique à ce qui ne serait absolument plus identifiable.

A l'instant, je faisais allusion au séisme qui secoue l'Europe dite centrale et l'Europe dite de l'Est, sous les noms si problématiques de *perestroïka*, *démocratisation*, *réunification*, entrée dans *l'économie de marché*, accès aux libéralismes politique et économique. Ce tremblement de terre qui par définition ne connaît pas de frontière, c'est sans doute la cause prochaine du sujet choisi pour ce débat sur l'« identité culturelle européenne ». Je voulais rappeler ce qui a *toujours* identifié l'Europe à un cap. Depuis toujours, et ce « toujours » dit quelque chose de tous les jours d'aujourd'hui dans la mémoire de l'Europe, dans la mémoire de soi comme culture de l'Europe. Dans sa géographie physique et dans ce qu'on a souvent appelé, comme le faisait Husserl par exemple, sa *géographie spirituelle*, l'Europe s'est toujours reconnue elle-même comme un cap, soit comme l'extrême avancée d'un continent, à l'ouest et au sud (la limite des terres, la pointe avancée d'un Finistère,

l'Europe de l'Atlantique ou des bords gréco-latino-ibériques de la Méditerranée), le point de départ pour la découverte, l'invention et la colonisation, soit comme le centre même de cette langue en forme de cap, l'Europe du milieu, resserrée, voire comprimée suivant un axe gréco-germain, au centre du centre du cap.

C'est d'ailleurs ainsi que Valéry *décrivait et définissait* l'Europe : comme un cap ; et, si cette *description* avait la forme d'une *définition*, c'est que le concept correspondait à la frontière. C'est toute l'histoire de cette géographie. Valéry observe, il regarde, il *envoysage* l'Europe, il y voit un visage, une *persona*, il la considère comme un chef, c'est-à-dire un cap. Cette tête a aussi des yeux, elle est tournée d'un certain côté, elle scrute l'horizon et veille dans une direction déterminée :

« De toutes ces réalisations, les plus nombreuses, les plus surprenantes, les plus fécondes ont été accomplies par une partie assez restreinte de l'humanité, et sur un territoire très petit relativement à l'ensemble des terres habitables.

L'Europe a été ce lieu privilégié ; l'Européen, l'esprit européen l'auteur de ces prodiges.

Qu'est-ce donc que cette Europe ? C'est une sorte de cap du vieux continent, un appendice occidental de l'Asie. Elle regarde naturellement vers l'Ouest. Au sud, elle borde une illustre mer dont le rôle, je devrais dire la fonction, a été merveilleusement efficace dans l'élaboration de cet esprit européen qui nous occupe. ¹ »

Un cap, un « petit cap » géographique, un « appendice » du corps et du « continent asiatique », voilà ce qu'est aux yeux de Valéry l'essence même de l'Europe, son *être réel*. Et dans le paradoxe à la fois provocant et classique de cette grammaire, la première question de l'être et du temps *aura été* téléologique, ou plutôt contre-téléologique : si telle est son *essence*, l'Europe deviendra-t-elle un jour ce qu'elle est (peu de chose, en somme, un petit cap ou un appendice) ou bien persistera-t-elle dans ce qui n'est pas son essence mais son *apparence*, à savoir, sous le cap, le « cerveau » ? Et le vrai *telos*, le meilleur, serait ici du côté non de l'essence mais de l'apparence. De cette question, Valéry aime à dire, justement, et comme en passant, qu'elle est « capitale » :

26

« Or, l'heure actuelle comporte cette question capitale : l'Europe va-t-elle garder sa prééminence dans tous les genres ?

L'Europe deviendra-t-elle *ce qu'elle est en réalité*, c'est-à-dire : un petit cap du continent asiatique ?

Ou bien l'Europe restera-t-elle *ce qu'elle paraît*, c'est-à-dire : la partie précieuse de l'univers terrestre, la perle de la sphère, le cerveau d'un vaste corps ? » ².

J'interromps un instant ma récapitulation de tous les caps ou têtes de chapitres pour noter qu'à cette table sont présents, en nombre largement dominant, des *hommes* et des citoyens de l'Europe de l'Ouest, écrivains ou philosophes, selon le modèle classique de l'intellectuel européen : un gardien tenu pour responsable de la mémoire et de la culture, un citoyen chargé d'une sorte de mission spirituelle de l'Europe. Il n'y a pas d'Anglais — bien que la langue anglo-américaine soit aujourd'hui la seconde langue universelle destinée à doubler tous les idiomes du monde ; et c'est un des problèmes essentiels de la culture aujourd'hui, de la culture européenne en parti-

27

culier dont l'anglo-américain est et n'est pas une langue (quand un intellectuel français se rend à Moscou, j'en ai fait l'expérience et elle nous est si commune, l'anglo-américain reste la langue médiatrice, comme elle l'est à cette table pour deux d'entre nous, Agnès Heller et Vladimir Bukovsky, qui ne viennent en fait ni de Hongrie ni d'URSS mais de grandes universités anglo-saxonnes). Nous sommes donc ici en large majorité des représentants masculins de la pointe continentale du cap européen, dans ce qui s'appelle la communauté européenne, avec une dominante méditerranéenne. Hasard ou nécessité, ces traits sont à la fois discriminants et signifiants. Ils paraissent au moins emblématiques et ce que j'hésite à avancer ici sous le titre du « cap », de l'autre cap et de l'autre *du cap*, viendrait s'inscrire, au moins obliquement, sous ce signe.

L'Europe n'est pas seulement un cap géographique qui s'est toujours donné la représentation ou la figure d'un cap spirituel, à la fois comme projet, tâche ou idée infinie, c'est-à-dire universelle : mémoire de soi qui se rassemble et s'accumule, se capitalise en soi et pour soi. L'Europe a aussi confondu son

image, son visage, sa figure et son lieu même, son avoir-lieu, avec celle d'une pointe avancée, dites d'un phallus si vous voulez, donc d'un cap encore pour la civilisation mondiale ou la culture humaine en général. L'idée d'une pointe avancée de *l'exemplarité* est l'idée de l'idée européenne, son *eidos*, à la fois comme *arkhè* — idée de commencement mais aussi de commandement (le cap comme la tête, lieu de mémoire capitalisante et de décision, encore le capitaine) — et comme *telos* — idée de la fin, d'une limite qui accomplit ou met un terme, au bout de l'achèvement, au but de l'aboutissement. La pointe avancée est à la fois commencement et fin, elle se divise comme commencement et fin ; c'est le lieu depuis lequel ou en vue duquel tout a lieu. (Quand Heidegger définit le lieu, *Ort*, il rappelle que dans son idiomme haut- ou vieil-allemand, *Ort* signifie la pointe de la lance, là où toutes les forces se joignent et se rassemblent à la limite ; et quand il dit de la question qu'elle est la piété de la pensée, il rappelle que *fromm*, *Frömmigkeit*, vient de *promos* : ce qui vient en premier, ce qui *conduit* ou guide l'avant-garde d'un combat³.)

C'est toujours dans la figure du cap *occidental* et de la pointe *finale* que l'Europe se détermine et se cultive ; c'est dans cette figure qu'elle s'identifie, elle-même, à elle-même, c'est ainsi qu'elle identifie sa propre identité culturelle, dans l'être-pour-soi de ce qu'elle a de plus propre, dans sa propre différence comme différence avec soi, différence à soi qui reste avec elle-même, auprès d'elle-même : oui, différence *avec soi*, *avec le soi* qui se garde et se rassemble dans sa propre différence, dans sa différence *d'avec* les autres, si on peut dire, comme différence à soi, différente *de soi* pour soi, dans la tentation, le risque ou la chance de garder chez soi la turbulence de l'*avec*, de l'apaiser en simple frontière intérieure — et bien gardée par de vigilantes sentinelles de l'être.

Je devrais interrompre moi-même ce rappel et changer de cap. Nous connaissons ce programme de réflexion ou de présentation de soi de l'Europe. Nous sommes vieux, je le répète. La vieille Europe semble avoir épuisé toutes les possibilités de discours et de contre-discours sur sa propre identification. La dialectique sous toutes ses formes essentielles, celles aussi qui

comprendent et incluent l'anti-dialectique, a toujours été au service de cette autobiographie de l'Europe, même quand elle a pu prendre l'allure de confessions. Car l'avoué, la culpabilisé, l'auto-accusation n'échappent pas plus au vieux programme que la célébration de soi. Peut-être l'identification en général, la formation et l'affirmation d'une identité, la présentation de soi, la présence à soi de l'identité (nationale ou non, culturelle ou non — mais l'identification est toujours culturelle, elle n'est jamais naturelle, elle est la sortie hors de soi en soi, la différence *avec soi* de la nature) a-t-elle toujours une forme capitale, la figure de proue de la pointe avancée et de la réserve capitalisante. Ce n'est donc pas seulement faute de temps que je vous épargnerai ici le déroulement d'un contre-programme opposé à ce programme archéo-téléologique de tout discours européen sur l'Europe. Je note seulement que de Hegel à Valéry, de Husserl à Heidegger, malgré toutes les différences qui séparent ces grands exemples entre eux (j'ai essayé de les marquer ailleurs, par exemple dans *De l'ess-prii*), ce discours *traditionnel* est *déjà* un discours de l'*Occident moderne*. Il date. Il est

le plus actuel, rien n'est plus actuel, mais déjà il date — et cette actualité laisse paraître la ride familièrement inquiétante, discrète mais impitoyable, le stigmate même d'une anachronie qui marque le jour de tous nos jours, nos gestes, nos discours, nos affects, les publics et les privés. Il date d'un moment où l'Europe se voit à l'horizon, c'est-à-dire depuis sa fin (et l'horizon, c'est, en grec, la limite), depuis l'imminence de sa fin. Ce vieux discours exemplaire et exemplariste sur l'Europe est déjà un *discours traditionnel de la modernité*. Il est aussi le discours de l'anamnèse à cause de ce goût de fin sinon de mort qui est le sien.

Or, ce discours de la tradition moderne, nous avons nous-mêmes à en répondre. Nous gardons, avec la mémoire capitalisante que nous en avons, la responsabilité de cet héritage. Cette responsabilité, nous ne l'avons pas choisie, elle s'impose à nous de façon d'autant plus impérative qu'elle est, en tant qu'autre, et depuis l'autre, la langue de notre langue. Cette responsabilité, ce devoir capital, comment l'assumer ? Comment répondre ? Et surtout comment assumer ici une responsabilité qui s'annonce comme contradictoire puisqu'elle nous

inscrit d'entrée de jeu dans une sorte d'obligation nécessairement double, de *double bind* ? L'injonction nous divise en effet, elle nous met toujours en faute ou en défaut car elle dédouble le *il faut* : il faut se faire les gardiens d'une idée de l'Europe, d'une différence de l'Europe mais d'une Europe qui consiste précisément à ne pas se fermer sur sa propre identité et à s'avancer exemplairement vers ce qui n'est pas elle, vers l'autre cap ou le cap de l'autre, voire, et c'est peut-être tout autre chose, l'autre *du cap* qui serait l'au-delà de cette tradition moderne, une autre structure de bord, un autre rivage.

Répondre fidèlement de cette mémoire et donc répondre rigoureusement à cette double injonction, cela devra-t-il consister à répéter ou à rompre, à continuer ou à s'opposer ? Ou bien à tenter d'*inventer un autre geste*, une longue geste en vérité qui suppose la mémoire précisément pour assigner l'identité depuis l'altérité, depuis l'autre cap et l'autre du cap, depuis un tout autre bord ?

Cette dernière hypothèse, vers laquelle je préférerai m'orienter, ce n'est pas seulement une hypothèse ou un appel, l'appel vers ce qui se donne en même temps comme contradic-

toire ou impossible. Non, je crois que *cela a lieu maintenant*. (Mais il faut aussi commencer à penser, pour cela, que ce « maintenant » ne soit ni présent, ni actuel, ni le présent de quelque actualité.) Non que cela arrive, soit arrivé déjà, non que cela soit déjà *présentement* donné. Je crois plutôt que cet événement a lieu comme ce qui vient, ce qui se cherche ou se promet *aujourd'hui*, en Europe, l'aujourd'hui d'une Europe dont les frontières ne sont pas données — ni le nom même, Europe n'étant ici qu'une appellation *paléonymique*. Je crois que, s'il y a de l'événement aujourd'hui, il a lieu là, dans cet acte de mémoire qui consiste à trahir un certain ordre du capital pour être fidèle à l'autre cap et à l'autre du cap. Et cela arrive à un moment pour lequel le mot de « crise », de crise de l'Europe ou de crise de l'esprit, n'est peut-être plus approprié.

La prise de conscience, la réflexion par laquelle, reprenant connaissance, on retrouve son « sens » (*Selbstbestimmung*), ce ressaisissement de l'identité culturelle européenne comme discours *capital*, ce moment de réveil s'est toujours déployé, dans la tradition de la modernité, au moment et comme le moment

même de ce qu'on appelait la *crise*. C'est le moment de la décision, le moment du *krinein*, l'instant dramatique de la décision encore im-possible et suspendue, imminente et menaçante. Crise de l'Europe comme crise de l'esprit, disent-ils tous, au moment où se dessinent les limites, les contours, l'*eidōs*, les fins et confins, la finitude de l'Europe, c'est-à-dire où le capital d'infinité et d'universalité qui se trouve en réserve dans l'idiome de ces limites se trouve entamé ou en péril.

Nous nous demanderons tout à l'heure en quoi consiste *aujourd'hui* la menace. Ce moment critique peut prendre plusieurs formes qui toutes, malgré des différences, parfois graves, spécifient une « logique » fondamentalement analogue. Il y eut la forme, au moins, du moment hégélien où le discours européen consomme avec le retour à soi de l'esprit dans le Savoir Absolu, en cette « fin-de-l'histoire » qui peut donner lieu aujourd'hui à des éloquences bavardes — par exemple l'é'était, je le rappelle, avant la guerre dire du Golfe : le Golfe, est-ce ou non le Cap, le négatif ou l'autre du Cap ?] celle d'un conseiller de la Maison-Blanche quand il annonce à grand bruit médiatique « la

fin-de-l'histoire », puisque le modèle essentiellement européen de l'économie de marché, des démocraties libérales, parlementaires et capitalistes serait, à l'en croire, en passe de devenir un modèle universellement reconnu, tous les Etats-nations de la planète s'appropriant à nous rejoindre dans le peloton de tête, tout près du cap, à la pointe capitale des démocraties avancées, là où le capital est à la pointe du progrès.

Il y eut aussi la forme husserlienne de la « crise des sciences européennes » ou la « crise de l'humanité européenne » : la téléologie qui conduit l'analyse de l'histoire et l'histoire même de cette crise, du recouvrement du motif transcendantal avec et depuis Descartes, est guidée par l'idée d'une communauté transcendante, à savoir la subjectivité d'un « nous » dont l'Europe serait à la fois le nom et la figure exemplaire. Cette téléologie transcendante aurait depuis l'origine de la philosophie montré le cap.

Il y eut au même moment, et quel moment, en 1935-1936, le discours heideggerien qui déplore l'*Entmachtung* de l'esprit. L'impuisse, le devenir-impuissant de l'esprit, ce qui le prive violemment de sa puissance, ce n'est rien d'autre que la destitution (*Entmachtung*)

de l'Occident européen. Alors même qu'il s'oppose au sub-objectivisme transcendantal ou à la tradition cartésiano-husserlienne comme à son symptôme, Heidegger n'en appelle pas moins à penser le péril essentiel comme péril de l'*Esprit* et de l'esprit comme chose de l'Occident européen, au centre opprimé de l'étau, dans la *Mitte* de l'Europe, entre l'Amérique et la Russie⁴.

Au même moment, je veux dire entre les deux guerres, de 1919 à 1939, Valéry définit la *crise de l'esprit* comme crise de l'Europe, de l'identité européenne, et plus précisément de la culture européenne. Avant choisi pour aujourd'hui la direction configurée du cap et du capital, je m'arrête un instant auprès de Valéry : pour plusieurs raisons qui touchent toutes à la pointe capitale, au point du capital.

Valéry est un esprit de la Méditerranée. En parlant du lac de la Méditerranée, que nommons-nous ? Comme tous les noms dont nous parlons, comme tous les noms en général, ceux-ci désignent à la fois une limite, une limite négative et une chance, la responsabilité consistant peut-être à faire du nom rappelé, de la mémoire du nom, de la limite idiomatique, une

chance, c'est-à-dire une ouverture de l'identité à son avenir même. Que tout l'œuvre de Valéry soit d'un Européen de la Méditerranée gréco-romaine, proche de l'Italie par sa naissance et sa mort, je le souligne sans doute parce que nous sommes ici, aujourd'hui, à Turin, en un lieu latin de la Méditerranée du Nord. Mais ce bord méditerranéen m'intéresse aussi, moi qui viens de l'autre bord, sinon de l'autre cap (d'un bord qui n'est principalement ni français, ni européen, ni latin, ni chrétien), à cause de ce mot « capital » qui m'achemine lentement vers le point le plus hésitant, tremblant, divisé, à la fois indécidable et décidé de mon propos.

Ce mot « capital » capitalise en effet, dans le corps de l'idiome, et dans le même corps, si je puis dire, deux genres de questions. Plus précisément : *une question à deux genres*.

1. Elle revient d'abord *au féminin* : question de *la capitale*. Nous sommes loin de pouvoir l'é luder aujourd'hui. Y a-t-il lieu, y a-t-il désormais *un lieu* pour une capitale de la culture européenne ? Peut-on projeter un centre au moins symbolique au cœur de cette Europe qui s'est longtemps considérée comme

la capitale de l'humanité ou de la planète et qui ne renonceraît aujourd'hui à ce rôle, certains le pensent, qu'au moment où la fable d'une planétarisation du modèle européen garde beaucoup de vraisemblance ? Sous cette forme, la question peut paraître brutale et périmée. Il n'y aura pas de capitale officielle de la culture européenne, bien sûr. Personne n'y songe, personne ne l'accepterait. Mais l'inéluçable question de la capitale n'en disparaît pas pour autant. Elle fait signe désormais vers les luttes pour l'hégémonie culturelle. A travers les pouvoirs établis et traditionnellement dominants de certains idiomes, de certaines industries culturelles, à travers l'extraordinaire croissance de nouveaux médias, des journaux et de l'édition, à travers l'Université, à travers les pouvoirs techno-scientifiques, à travers de nouvelles « capillarités », des compétitions parfois sourdes mais toujours féroces se sont déjà engagées. Elles le font désormais selon des modes nouveaux, dans une situation qui change vite et où les pulsions centralisatrices ne passent pas toujours par des Etats (car il peut même arriver, on peut l'espérer prudemment, que dans certains cas de vieilles structures étatiques

nous aident à lutter contre des empires privés et transnationaux). Pensons à la nouveauté de ces modes de domination culturelle, comme à des champs géographico-politiques qui s'offrent à la convoitise depuis la *perestroïka*, la destruction du mur de Berlin, les mouvements dits de démocratisation et tous les courants plus ou moins virtuels qui traversent l'Europe : c'est alors qu'on voit resurgir la question de la capitale, c'est-à-dire de la centralité hégémonique. Que ce centre ne puisse plus se stabiliser dans la forme traditionnelle de la métropole, cela nous oblige sans doute à prendre acte de ce qui arrive aujourd'hui à la ville. Mais cela n'efface pas, bien au contraire, la référence à toute capitale. Cette référence doit être traduite et déplacée à l'intérieur d'une problématique profondément transformée par les données techno-scientifiques et techno-économiques, celles qui affectent aussi, entre autres choses, la production, la transmission, la structure et les effets des discours mêmes dans lesquels on tente de formaliser ladite problématique, comme elles affectent la figure de ceux qui produisent ou tiennent publiquement ces discours — à savoir nous-mêmes ou ceux

qu'on appellerait autrefois tranquillement des intellectuels.

Première tension, première contradiction, double injonction : *d'une part*, l'identité culturelle européenne ne peut pas se disperser (et quand je dis « ne peut pas », cela devrait signifier aussi « ne doit pas » — et ce double régime est au cœur de la difficulté). Elle ne peut ni ne doit se disperser en une poussière de provinces, en une multiplicité d'idiomes enclavés ou de petits nationalismes jaloux et intraduisibles. Elle ne peut ni ne doit renoncer à des lieux de grande circulation, aux plus larges avenues de traduction et de communication, donc de médiatisation. Mais, *d'autre part*, elle ne peut ni ne doit accepter la capitale d'une autorité centralisatrice qui, à travers des appareils culturels transeuropéens, à travers des concentrations éditoriales, journalistiques, académiques, qu'elles soient étatiques ou non, contrôle et uniformise, soumettant les discours et les pratiques artistiques à une grille d'intelligibilité, à des normes philosophiques ou esthétiques, à des canaux de communication efficace et immédiate, à des recherches de taux d'audience ou de rentabilité commerciale. Car, en

reconstituant des lieux de consensus faciles, démagogiques et « vendables », à travers des réseaux médiatiques mobiles, omniprésents, et d'une extrême rapidité, en passant immédiatement toutes les frontières, c'est n'importe où et à tout moment qu'une telle normalisation installerait une capitale culturelle, un centre hégémonique, la centrale ou le central médiatique du nouvel *imperium* : *Remote control*, comme on dit pour la TV en anglais, ubiquité télécommandée, quasiment immédiate et absolue. On n'a plus besoin de lier désormais la capitale culturelle à une métropole, à un site ou à une cité géographico-politique, mais la question de la capitale reste entière; et d'autant plus envahissante que sa « politique » — qui peut-être n'en constitue plus une qui mérite ce nom —, ne se lie plus à la *polis* (ville, cité, acropole, quartier), voire au concept traditionnel de la *politeia* ou de la *res publica*. Nous nous avançons peut-être dans une zone ou dans une topologie qu'on n'appellera ni politique ni apolitique mais, afin d'user prudemment d'un vieux mot pour de nouveaux concepts, « quasi politique » : quasi-citation de Valéry, encore, qui sur-intruda ainsi : « Essais quasi politi-

ques », une série de textes consacrés à la crise de l'esprit comme crise de l'Europe.

Ni le monopole ni la dispersion, donc. Bien entendu, il y a là une aporie et nous ne devons pas nous le dissimuler. J'oserais suggérer que la morale, la politique, la responsabilité, *s'il y en a*, n'auront jamais commencé qu'avec l'expérience de l'aporie. Quand le passage est donné, quand un savoir d'avance livre la voie, la décision est déjà prise, autant dire qu'il n'y en a aucune à prendre : irresponsabilité, bonne conscience, on applique un programme. Peut-être, et ce serait l'objection, n'échappe-t-on jamais au programme. Alors il faut le reconnaître et cesser de parler avec autorité de responsabilité morale ou politique. La condition de possibilité de cette chose, la responsabilité, c'est une certaine *expérience de la possibilité de l'impossible* : l'épreuve de l'aporie à partir de laquelle inventer la seule *invention possible*, l'*invention impossible*⁵.

L'aporie prend ici la forme logique de la contradiction. Une contradiction d'autant plus grave que, si les mouvements dits de « démocratisation » se sont accélérés, c'est aussi dans une large mesure grâce à cette nouvelle puis-

sance techno-médiatique, à cette circulation pénétrante, rapide et irrésistible des images, des idées, comme on dit, des modèles, à cette extrême *capillarité* des discours. La capillarité : on n'a pas à tirer ce mot par les cheveux pour y reconnaître les trajets qui nous intéressent à l'instant, à ce point, à cette pointe où leur finesse devient microscopique ; *cablée, ciblée*, au plus près de la tête et du chef, c'est la circulation, la communication, l'irrigation presqu'immédiate. Ladite capillarité ne passe pas seulement les frontières nationales. On sait qu'un système totalitaire ne peut plus lutter efficacement contre un réseau téléphonique intérieur dont la densité passe un certain seuil et devient alors incontrôlable. Or aucune société « moderne » (et la modernité est un impératif pour le totalitarisme) ne peut renoncer longtemps à développer les services technico-économico-scientifiques du téléphone — c'est-à-dire les lieux de passage « démocratiques » appropriés pour opérer sa propre destruction. Le téléphone devient alors, pour le totalitarisme, la préfiguration invisible et la prescription impérieuse de sa propre ruine. Car, de surcroît, le téléphone ne laisse plus en place la

limite entre le public et le privé, à supposer qu'elle ait jamais été rigoureuse. Il amorce la formation d'une *opinion publique* là où les conditions habituelles de la « publicité » lui sont interdites, la presse « écrite » ou « parlée », l'édition sous toutes ses formes. Bref, les lignes téléphoniques et bientôt le visiophone sont inséparables des grands canaux de communication, de la télévision ou des téléscripteurs, et si c'est au nom de la libre discussion en vue du consensus, au nom de la démocratie traditionnelle que ces avenues médiatiques sont ouvertes, il ne saurait être question de lutter contre elles. Il serait anti-démocratique de parcelliser, marginaliser, cloisonner, interdire, interrompre.

Mais, ici comme ailleurs, l'injonction paraît double et contradictoire pour qui a le souci de l'identité culturelle européenne : s'il faut veiller à ce que l'hégémonie centralisatrice (la capitale) ne se reconstruit pas, il ne faut pas pour autant multiplier les frontières, c'est-à-dire les marches et les marges ; il faut ne pas cultiver pour elles-mêmes les différences minoritaires, les idiolectes intraduisibles, les antagonismes nationaux, les chauvinismes de l'idiome. La



responsabilité paraît consister aujourd'hui à ne renoncer à aucun de ces deux impératifs contradictoires. On doit donc chercher à *inventer* des gestes, des discours, des pratiques politico-institutionnelles qui inscrivent l'alliance de ces deux impératifs, de ces deux promesses, de ces deux contrats : la capitale et l'a-capitale, l'autre de la capitale. C'est difficile. Il est même impossible de concevoir une responsabilité qui consiste à répondre *de* deux lois ou à deux injonctions contradictoires. Certes. Mais il n'y a pas non plus de responsabilité qui ne soit l'expérience de l'impossible. Nous le disions à l'instant, quand une responsabilité s'exerce dans l'ordre du possible, elle suit une pente et elle déroule un programme. Elle fait de l'action la conséquence appliquée, la simple application d'un savoir ou d'un savoir-faire, elle fait de la morale et de la politique une technologie. Elle ne relève plus de la raison pratique ou de la décision. Elle commence à être irresponsable. En brûlant les étapes et en faisant l'économie des médiations, on dirait que l'identité culturelle européenne, comme l'identité ou l'identification en général, si elle doit être égale à *soi* et à *l'autre*, comme à la

mesure de sa propre différence démesurée « avec soi », appartient, donc *doit* appartenir, à cette *expérience de l'impossible*. Toutefois, on sera toujours en droit de se demander ce que peut être une morale ou une politique ne mesurant la responsabilité qu'à la règle de l'impossible : comme si ne faire que le possible revenait à quitter le domaine de l'éthique et de la politique ; comme si, inversement, pour prendre une authentique responsabilité il fallait se limiter à des décisions impossibles, impraticables, inapplicables. Si les deux termes d'une telle alternative traduisent à la fois une insoluble contradiction et un égal sérieux, l'aporie se réfléchit ou se capitalise en abyme et commande plus que jamais de penser autrement ou de penser enfin ce qui s'annonce ici sous la forme énigmatique du « possible » (de la possibilité — impossible — de l'impossible, etc.).

C'est dans cette direction (si on pourrait encore la dire et l'identifier) que nous nous demandions en quels termes nouveaux, et selon quelle autre topologie, se poserait aujourd'hui la question du *lieu* pour une capitale de la culture européenne, d'un lieu symbolique au moins qui ne soit ni strictement politique

(lié à l'implantation de quelque institution étatique ou parlementaire), ni centre de décision économique ou administratif, ni une ville choisie en raison de son site géographique, pour la taille de son aéroport ou une capacité d'accueil de ses infrastructures hôtelières à la mesure du volume d'un Parlement européen (c'est la fameuse compétition Bruxelles/Strasbourg). Directement ou non, l'hypothèse de cette capitale concerne toujours la langue : non seulement la prévalence d'une langue nationale ou d'un idiome, mais la prévalence d'un *concept* de la langue ou du langage, une idée de l'idiome qu'on met en œuvre.

En nous abstenant de donner ici aucun exemple, soulignons pour l'instant une généralité : dans cette lutte pour le contrôle de la culture, dans cette stratégie qui tente d'ordonner l'identité culturelle autour d'une capitale d'autant plus puissante qu'elle est mobile, européenne en un sens hyper- ou supra-national, l'hégémonie nationale n'est pas revendiquée, aujourd'hui pas plus que jamais, au nom d'une supériorité empirique, c'est-à-dire d'une simple particularité. C'est pourquoi le nationalisme, l'affirmation nationale, en tant que phé-

nomène essentiellement moderne, est toujours un philosopème. L'hégémonie nationale *se présente*, se réclame, elle prétend se justifier au nom d'un privilège dans la responsabilité et dans la mémoire de l'universel, donc du transnational, voire du trans-européen — et finalement du transcendantal ou de l'ontologique. Le schème logique de cet argument, le nef de cette auto-affirmation nationale, l'énoncé nucléaire du « moi » ou du « sujet » national, c'est, pour le dire séchement : « Je suis (nous sommes) d'autant plus national qu'eupéen, d'autant plus européen que trans-européen et international, personne n'est plus cosmopolite et authentiquement universel que celui, que ce "nous" qui vous parle. » Le nationalisme et le cosmopolitisme ont toujours fait bon ménage, si paradoxal que cela paraisse ; et, depuis Fichte, de nombreux exemples pourraient l'attester. Dans la logique de ce discours « capitaliste » et cosmopolitique, le propre de telle nation ou de tel idiome, ce serait d'être un cap pour l'Europe ; et le propre de l'Europe ce serait, analogiquement, de s'avancer comme un cap pour l'essence universelle de l'humanité. *S'avancer*, voilà le mot : il capitalise la plupart

des figures que nous observons ici. S'avancer, certes, c'est se *présenter*, s'introduire, se montrer, donc s'identifier et se nommer. S'avancer, c'est aussi s'élaner en avant, en regardant devant soi (« L'Europe regarde naturellement vers l'Ouest »), anticiper, prendre les devants, se lancer dans la mer ou dans l'aventure, prendre les devants en prenant l'initiative, parfois de façon offensive. S'avancer, c'est aussi prendre des risques, présumer parfois de ses forces, et faire des hypothèses, flairer là où justement on ne voit plus (le nez, le cap, la péninsule de Cyrano). L'Europe se tient pour une avancée — l'avant-garde de la géographie et de l'histoire. Elle s'avance comme une avancée, et à l'autre elle n'aura cessé de faire des avances : pour induire, séduire, produire, conduire, se propager, cultiver, aimer ou violer, aimer violer, coloniser, se coloniser elle-même.

Comme je parle français, et pour n'engager ici aucun *polemos* inter-national, je citerai le langage le plus commun de *toutes* les majorités de la République française. Sans exception elles revendiquent pour la France, c'est-à-dire pour Paris⁶ bien sûr, pour la capitale de toutes

les révolutions et pour le Paris d'aujourd'hui, un rôle d'avant-garde, par exemple dans l'idée de la culture démocratique, c'est-à-dire de la culture libre tout court, celle qui se fonde sur une idée des droits de l'homme, voire d'un droit international. Quoi qu'en disent aujourd'hui les Anglais, la France les aurait inventés, ces droits de l'homme parmi lesquels la « *liberté de pensée* » veut dire, « dans l'usage le plus ordinaire », je cite encore Valéry, « *liberté de publier*, ou bien *liberté d'enseigner* »⁷.

Je me réfère ici, par exemple, à tel document officiel émanant du ministère des Affaires étrangères (Secrétariat d'Etat aux Relations culturelles internationales). Ce texte de grande qualité définit de façon compétente et convaincante ce qui s'appelle « La construction culturelle européenne ». Or, pour le faire, il met d'abord en exergue une phrase du « Congrès de l'espace culturel européen » (Stuttgart, 18 juin 1988) qui associe les motifs de la conquête, de l'imposition et de l'esprit. (« *Esprit* » est d'ailleurs, à côté de « *Brite* » et « *Race* » (le mot anglais, qui veut dire aussi « course » ou « concurrence »), le nom propre de l'un des programmes de développement

technologique de la Communauté européenne.) Je souligne : « Il n'est pas d'ambition politique qui ne soit précédée d'une *conquête des esprits* : c'est à la *culture* qu'il revient d'imposer le sentiment d'une unité, d'une solidarité européenne. » Sur la page qui fait face à celle-ci, on souligne le « rôle déterminant » que la France joue dans la « prise de conscience collective ». Le même document cite en exergue une Communication en Conseil des ministres qui dit de la « culture française » qu'elle agit « en enseignant aux autres à regarder vers la France comme un pays de création qui aide à construire la modernité » et plus précisément (je souligne ici le lexique de la *réponse*, de la *responsabilité* et de l'*aujourd'hui*), « c'est d'*aujourd'hui* qu'elle [la France, la culture française] *répond* et c'est ce qu'on attend d'elle ». L'identité culturelle française serait donc *responsable* de l'*aujourd'hui* européen et donc, comme toujours, trans-européen, outre-européen. Elle serait responsable pour l'univers : et des droits de l'homme et du droit international — ce qui suppose en toute logique qu'elle soit la première à dénoncer les écarts entre le principe de ces droits (dont la

réaffirmation doit être et ne peut être qu'inconditionnelle) et les conditions concrètes de leur mise en œuvre, les limites déterminées de leur représentation, les détournements ou les inégalités de leur application en fonction des intérêts, des monopoles ou des hégémonies constituées. Toujours la tâche est à la fois urgente et infinie. On ne peut qu'y être *inégal*, d'interpréter, de « gouverner » cette *inadéquation* : c'est toute la politique, et toujours la politique *aujourd'hui*. Et c'est cette tâche *exemplaire* que s'assigne donc la France au principe du discours que nous venons de citer (« C'est d'*aujourd'hui* qu'elle [la France] *répond* et c'est ce qu'on attend d'elle. ») L'identité s'instituerait ainsi dans la responsabilité, c'est-à-dire, nous y reviendrons, dans une certaine expérience de la réponse qui porte ici toute l'énigme. Qu'est-ce que « répondre » ? Répondre à ? Répondre de ? Répondre pour ? Répondre devant ?

Le même texte rappelle aussi que la France doit « conserver sa position d'avant-garde ». « Avant-garde », le mot est toujours aussi « beau », qu'on le soustraie ou non à son code

stratégico-militaire (*promos*) de projectile ou de missile : il capitalise la figure de proue, la figure de la proue, de la pointe phallique avancée comme un bec, comme une plume ou comme un bec de plume, la forme du cap, donc, *et de la garde* ou de la mémoire; il ajoute la valeur de l'initiative avancée à celle de la recollection : responsabilité du gardien, vocation du souvent qui prend sur lui, de prendre les devants, surtout s'il s'agit par avance de garder, d'anticiper pour « conserver », comme dit le texte officiel, une « position d'avant-garde », donc de se conserver soi-même comme avant-garde qui s'avance pour conserver ce qui lui revient, à savoir de s'aventurer pour conserver ce qui lui revient encore, à savoir une « position d'avant-garde » — donc.

Il s'agit là de discours d'Etat, mais la vigilance ne doit pas s'exercer seulement à l'en-droit des discours d'Etat. Les projets européens les mieux intentionnés, apparemment et expressément pluralistes, démocratiques et tolérants, peuvent tenter, dans cette belle compétition pour « conquérir les esprits », d'imposer l'homogénéité d'un médium, de normes de discussion, de modèles discursifs.

Cela peut passer, certes, par des consortiums de journaux ou de revues, par de puissantes entreprises éditoriales européennes. Ces projets se multiplient aujourd'hui, et nous pourrions nous en réjouir, à la condition que notre attention ne s'y endorme pas; car il nous faut apprendre à détecter, pour y résister de nouvelles formes de prise de pouvoir culturel. Cela peut passer aussi par un nouvel espace universitaire et surtout par un discours philosophique. Sous prétexte de plaider pour la transparence (« transparence » est, avec « consensus », un des maîtres mots du discours « culturel » que j'évoquais à l'instant), pour l'univocité de la discussion démocratique, pour la communication dans l'espace public, pour l'« agir communicationnel », un tel discours tend à imposer un modèle de langage prétendument favorable à cette communication. Prétendant parler au nom de l'intelligibilité, du bon sens, du sens commun ou de la morale démocratique, ce discours tend par là même, comme naturellement, à discréditer tout ce qui complique ce modèle, à soupçonner ou à réprimer ce qui plie, surdétermine ou même questionne, en théorie et en pratique,

cette idée du langage. C'est avec ce souci, entre autres, qu'il faudrait étudier certaines normes théoriques qui dominent la philosophie analytique ou ce qu'on appelle à Francfort la « pragmatique transcendante ». Ces modèles se confondent aussi avec des pouvoirs institutionnels qui ne sont pas confinés à l'Angleterre et à l'Allemagne. Sous ces noms ou sous d'autres noms, ils sont présents et puissants ailleurs, y compris en France. Il s'agit là d'un espace commun, comme pourrait l'être un contrat implicite, à la presse, à l'édition, aux médias et à l'Université, à la philosophie de l'Université et à la philosophie à l'Université.

2. C'était la question du cap comme question de *la* capitale. On voit déjà comment elle peut se lier à une nouvelle question *du* capital, de ce qui lie *le* capital au thème de l'identité européenne. Pour le dire trop vite, je pense à la nécessité d'une nouvelle culture qui invente une autre manière de lire et d'analyser *le Capital*, le livre de Marx et le capital en général, d'en tenir compte en évitant à la fois la terrifiante dogmatique totali-

taire à laquelle certains d'entre nous ont su résister jusqu'ici *mais aussi, et simultanément*, le contre-dogmatisme qui s'installe aujourd'hui, à droite et à gauche, exploitant une nouvelle situation, l'arraisonant jusqu'à banir le mot de « capital », voire la critique de certains effets du capital ou du « marché » comme des résidus diaboliques de l'ancien dogmatisme. Ne faut-il pas avoir le courage et la lucidité d'une *nouvelle* critique des *noiveaux* effets du capital (dans des structures techno-sociales inédites) ? N'est-ce pas là une responsabilité qui *nous* incombe, et tout particulièrement à ceux qui n'ont jamais cédé à une certaine intimidation marxiste ? De même qu'il faut analyser et traiter avec conséquence — et c'est tout le problème de la responsabilité éthico-politique — les écarts entre le droit, la morale et la politique, ou entre l'idée inconditionnelle du droit (des hommes ou des Etats) et les conditions effectives de leur mise en oeuvre, entre la prétention structurellement universaliste de ces idées régulatrices et l'essence ou l'origine européenne de cette idée du droit (etc.), ne faut-il pas de même résister avec vigilance à l'exploitation néo-capitaliste

de l'effondrement d'une dogmatique anti-capitaliste dans les Etats qui l'ont incorporée ?

Pour l'instant, c'est au mot « capital », plus précisément à la teneur de son idiomme, que nous devons nous intéresser pour justifier la référence à Valéry. Comme le vocable « cap », mais aussi comme les mots « culture », de « colo », comme « colonie », « colonisation », et comme « civilisation », etc., le mot « capital » est un mot latin. L'accumulation sémantique que nous faisons valoir en ce moment organise une polysémie autour de la réserve centrale, elle-même capitale, d'un idiomme. En donnant à remarquer cette langue-ci, celle dans laquelle ceci se dit ici même, en tout cas de façon dominante, nous faisons converger l'attention vers un enjeu critique : la question des idiommes et de la traduction. Quelle philosophie de la traduction dominera en Europe ? Dans une Europe qui devrait désormais éviter aussi bien les crispations nationaliste de la différence linguistique que l'homogénéisation violente des langues à travers la neutralité d'un médium traducteur, prétendument transparent, métalinguistique, universel ?

L'an dernier, ici même, je m'en souviens,

un nom fut choisi pour un grand journal européen. A travers la présence rayonnante de cinq journaux déjà existants, déjà puissants, ce nouveau journal devrait associer cinq capitales de la culture européenne (Turin, l'Indice; Madrid, *El Pais*; Paris, *le Monde*; Francfort, *Frankfurter Allegemeine Zeitung*, et Londres, *Times Literary Supplement*). Il y aurait beaucoup à dire sur la nécessité de tant de projets analogues. Considérons seulement le titre choisi pour ce journal. C'est un titre latin. Il fut accepté aussi bien par les Allemands que par les Anglais. Le journal s'appelle désormais *Liber* (*Revue européenne des livres*). Les responsables du journal tiennent beaucoup, et à juste titre, à la riche polysémie de ce nom puisqu'ils en rappellent à chaque numéro l'économie elliptique. Cette polysémie rassemble le jeu de ses homonymies et dérivations dans les racines lexicales d'un terreau latin : « 1. *Liber, era, erum* : libre (socialement), de condition libre, affranchi, indépendant, libre (moralement); absolu, sans entrave, sans restriction. 2. *Liber, eri* : nom de Bacchus, vin. 3. *Liber, bri* : intérieur de l'écorce d'un arbre qui servait à écrire; écrit,

livre, traité ; recueil, catalogue, journal, pièce de théâtre. »

En jouant gravement, avec une ironie calculée, à rappeler la mémoire de la langue au moment de réveiller cette identité de la culture européenne, en faisant mine de la rassembler ainsi autour de la liberté, de la vigne et du livre, on renoue une alliance et on réaffirme *en même temps* un idiomme européo-méditerranéen. Si j'y ajoutais l'intraduisible homophone « libère », « libère-toi, toi et les autres », à savoir un ordre qui tutoie, un tutoiement impératif dans la forme d'un performatif jussive que qui n'est possible que dans le seul idiomme de « ma » propre langue, vous seriez encore plus sensibles au problème que je veux évoquer. Il concerne une irréductible expérience de la langue, celle qui la *lie* à la *liaison*, à l'engagement, à l'ordre ou à la promesse : avant et au-delà de tout énoncé théorico-constatif, ouvrant, embrassant ou comprenant ce dernier, l'affirmation de la langue, le « je m'adresse à toi, et je m'y engage, dans cette langue-ci, entends comme je parle dans la mienne, moi, et tu peux me parler dans ta langue, nous devons nous entendre, etc. »

défie tout métalangage, même si elle produit, précisément pour cela, par cela même, des effets de métalangage.

Pourquoi parler aujourd'hui, seulement aujourd'hui, et pourquoi nommer aujourd'hui l'« aujourd'hui » dans les marges de Valéry ? Si cela pouvait se justifier en toute rigueur, ce dont je doute, ce serait en raison de ce qui, dans tel texte de Valéry, porte les marques de l'urgence, plus proprement d'une *imminence* dont nous semblons vivre la répétition et dont nous devrions dès lors, et de façon d'autant plus impérative, ressaisir au contraire, sur fond d'analogie et de ressemblance, l'irréductible singularité. En quoi notre expérience de l'imminence, *aujourd'hui*, diffère-t-elle ? Et, pour en annoncer de loin l'analyse, comment se présenterait alors, au temps de Valéry, une imminence qui *ressemble* tant à la nôtre, si bien qu'à tort et par précipitation nous lui empruntons tant de schèmes discursifs ?

La liberté de l'esprit paraît en 1939, à la veille de la guerre. Valéry rappelle l'*imminence* d'un séisme qui n'allait pas seulement mettre en pièces, entre autres choses, ce qu'on appelait l'Europe. Il allait aussi détruire l'Europe au

nom d'une idée de l'Europe, d'une Jeune Europe qui tentait d'assurer son hégémonie. Les nations qu'on appelle démocrates occidentales ont à leur tour, au nom d'une autre idée de l'Europe, empêché une certaine unification européenne en détruisant le nazisme, allié pour un moment limité mais décisif à l'Union soviétique. L'imminence, en 1939, ce n'était pas seulement une terrifiante configuration culturelle de l'Europe construite à coup d'exclusions, d'annexions et d'exterminations. Cette imminence fut aussi celle d'une guerre et d'une victoire après lesquelles un partage de la culture européenne allait se figer, le temps d'une quasi-naturalisation des frontières dans laquelle les intellectuels de ma génération ont pratiquement passé leur vie d'adulte. Le jour d'*aujourd'hui*, avec la destruction du mur de Berlin, la perspective de la réunification de l'Allemagne, une *perestroïka* encore indécise et les mouvements si divers de « démocratisation », les aspirations légitimes mais parfois très ambiguës à la souveraineté nationale, c'est la réouverture, la dénaturalisation de ces parages monstrueux. C'est *aujourd'hui* le même sentiment d'imminence, d'espoir et de me-

nace, l'angoisse devant la possibilité d'autres guerres aux formes inconnues, le retour à de vieilles formes de fanatisme religieux, de nationalisme ou de racisme. C'est la plus grande incertitude au sujet des frontières de l'Europe même, de ses frontières géographico-politiques (au centre, à l'est et à l'ouest, au nord et au sud), de ses frontières dites « spirituelles » (autour de l'idée de la philosophie, de la raison, du monothéisme, des mémoires juive, grecque, chrétienne (catholique, protestante, orthodoxe), islamique, autour de Jérusalem, d'une Jérusalem elle-même divisée, déchirée, d'Athènes, de Rome, de Moscou, de Paris, et il faut dire : « etc. », et il faut diviser encore chacun des noms avec le plus respectueux des acharnements).

Dans *La liberté de l'esprit*, ce texte de l'imminence dont l'enjeu est bien le destin de la culture européenne, Valéry fait un appel déterminant au mot de *capital*, justement pour définir la culture — et la Méditerranée. Il évoque la navigation, l'échange, ce « même navire » qui apporterait « les marchandises et les dieux ; les idées et les procédés » (t. II, p. 1086). « Ainsi, dit-il, s'est constitué le trésor auquel notre culture

doit presque tout, au moins dans ses origines ; je puis dire que la Méditerranée a été une véritable machine à fabriquer de la civilisation. Mais tout ceci créait nécessairement de la liberté de l'esprit tout en créant des affaires. Nous trouvons donc étroitement associés sur les bords de la Méditerranée : *Esprit, culture et commerce* » (*ibid.*).

Après avoir étendu le principe de cette analyse aux villes des bords du Rhin (Bâle, Strasbourg, Cologne) jusqu'aux ports de la Hanse, qui sont aussi des « positions stratégiques de l'esprit » assurées par l'alliance de la banque, des arts et de l'imprimerie, Valéry met en œuvre la polysémie réglée du mot « capital ». Celui-ci compose, dirait-on, ses intérêts, il enrichit de plus-value les significations de mémoire, d'accumulation culturelle, de valeur économique ou fiduciaire. Valéry assume la rhétorique de ces tropes, les différentes figures du capital y renvoyant l'une à l'autre sans qu'on puisse les raver dans la propriété d'un sens littéral. Mais cette non-littéralité n'exclut pas la hiérarchie, elle n'horizontalise pas toute la série sémantique⁸.

Quel est le moment le plus intéressant dans

cette capitalisation sémantique ou rhétorique des valeurs de « capital » ? C'est, me semble-t-il, quand la nécessité régionale ou particulière du capital produit ou appelle la production toujours menacée de l'universel. Or la culture européenne est en péril quand cette universalité idéale, l'idéalité même de l'universel comme production du capital, se trouve menacée :

« Culture, civilisation, ce sont des noms assez vagues que l'on peut s'amuser à différencier, à opposer ou à conjuguer. Je ne m'y attarderai pas. Pour moi, je vous l'ai dit, il s'agit d'un capital qui se forme, qui s'emploie, qui se conserve, qui s'accroît, qui périclite comme tous les capitaux imaginables — dont le plus connu est, sans doute, ce que nous appelons *notre corps*... » (t. II, p. 1089. Valéry souligne).

« Comme tous les capitaux imaginables » : cette série analogique est rappelée pour justifier le lexique du capital et la rhétorique ainsi induite. Et si j'insiste à mon tour sur « notre corps », déjà souligné par Valéry comme au fond le plus *commun*, le plus familier des capitaux, celui qui lui donne son sens le plus

littéral ou le plus propre, se rassemblant, nous l'avons déjà vu, au plus près de la tête ou du cap, c'est pour marquer que le corps, comme corps dit propre, « notre corps », notre corps *sexué* ou divisé par la différence sexuelle, cela reste un des lieux incontournables du problème : par lui passe aussi la question de la langue, de l'idiome et du cap.

La diagnose de Valéry, c'est l'examen d'une crise, de la crise par excellence, si on peut dire, celle qui met en péril le capital comme capital de culture : « Je dis que le capital de notre culture est en péril » (t. II, p. 1090). En médecin, Valéry analyse le symptôme de la « fièvre ». Il situe le mal dans la structure même du capital. Celui-ci suppose la réalité de la chose, c'est-à-dire la culture matérielle, certes, mais aussi l'existence des hommes. La rhétorique valéryenne est ici à la fois culturelle, économique, technique, scientifique et militaire — stratégique :

« De quoi est composé ce capital *Culture ou Civilisation* ? Il est d'abord constitué par des *choses*, des objets matériels, — livres, tableaux, instruments, etc., qui ont leur durée probable,

66

leur fragilité, leur précarité de choses. Mais ce matériel ne suffit pas. Pas plus qu'un lingot d'or, un hectare de bonne terre, ou une machine ne sont des capitaux, en l'absence d'hommes *qui en ont besoin et qui savent s'en servir*. Notez ces deux conditions. Pour que le matériel de la culture soit un capital, il exige, lui aussi, l'existence d'hommes qui aient besoin de lui, et qui puissent s'en servir, — c'est-à-dire d'hommes qui aient soit de connaissance et de puissance de transformations intérieures, soit de développements de leur sensibilité ; et qui sachent, d'autre part, acquérir ou exercer ce qu'il faut d'habitudes, de discipline intellectuelle, de conventions et de pratiques pour utiliser l'arsenal de documents et d'instruments que les siècles ont accumulé.

Je dis que le capital de notre culture est en péril. » (t. II, p. 1089-90).

Le langage de la mémoire (mise en réserve, archive, documentation, accumulation) croise donc le langage économique aussi bien que le langage techno-scientifique de la polémologie (« connaissance », « instruments », « puissance », « arsenal », etc.). Le péril qui guette le capital menace essentielle-

67

ment l'« idéalité » du capital : notre « capital idéal », dit Valéry. L'idéalité tient à ce qui dans la capitalisation même se dé-limite, ex-cède les frontières de l'empiricité sensible ou de la particularité en général pour ouvrir sur l'infini et donner lieu à l'universel. La maxime de maximalité qui, nous l'avons vu, n'est autre que l'esprit même, assigne à l'homme européen son essence (« Cet ensemble de maxima est Europe. »)

Nous connaissons bien le programme de cette logique — ou cette *analogique*. Nous pourrions le formaliser en experts que nous sommes, nous, les vieux philosophes européens. C'est une logique, la logique même, que je ne veux pas ici critiquer. Je serais même prêt à y souscrire : mais d'une main seulement, car j'en garde une autre pour écrire ou chercher autre chose, peut-être hors d'Europe. Non pas seulement pour chercher, sur le mode de la recherche, de l'analyse, du savoir et de la philosophie, ce qui se trouve déjà hors d'Europe, mais pour ne pas fermer d'avance une frontière à l'à-venir de l'évènement, à ce qui *vient*, à ce qui vient peut-être et peut-être vient d'une tout autre rive.

Selon la logique capitale que nous voyons se confirmer ici, ce qui menace l'identité européenne ne menacerait pas essentiellement l'Europe mais, en l'Esprit, l'universalité dont elle répond, dont elle est la réserve, le capital ou la capitale. Ce qui met en crise le capital culturel comme *capital idéal* (« J'ai assisté à la disparition progressive d'êtres extrêmement précieux pour la formation régulière de notre capital idéal... »), c'est la disparition de ces hommes qui « savaient lire : vertu qui s'est perdue », ces hommes qui « savaient entendre et même écouter », qui « savaient voir », « relire », « réentendre » et « revoir » — en un mot, de ces hommes capables aussi de répétition et de mémoire, préparés à répondre, à répondre *devant*, à répondre *de* et à répondre *à* ce qu'ils avaient une première fois entendu, vu, lu, su. Par cette mémoire responsable, ce qui se constituait en « *valeur solide* » (Valéry souligne ces deux mots) produisait du même coup une plus-value absolue, à savoir l'accroissement d'un capital universel : « ... ce qu'ils tenaient à relire, à réentendre ou à revoir, se constituait, par ce retour, en *valeur solide*. Le capital universel s'en accroissait. » (t. II, p. 1091).

Avant approuvé ce discours tout en regardant ailleurs, je voudrais précipiter ma conclusion ; et la précipitation est aussi un mouvement du chef qui nous porte la tête en avant. Il s'agit bien de ce paradoxe capital de l'universalité. En lui se croisent toutes les antinomies pour lesquelles il semble que nous ne disposions pas de règle ou de solution générale. Nous *avons*, nous *devons* avoir seulement la sécheresse ingrate d'un axiome abstrait, à savoir que l'expérience de l'identité ou de l'identification culturelle ne peut être que l'endurance de ces antinomies. Quand nous disons : « il semble que nous ne disposions pas de règle ou de solution générale », ne *faut-il* pas sous-entendre en effet : « *il faut* que nous n'en disposions pas » ? Non seulement « il faut bien » mais absolument « il le faut », et cette exposition démunie est la forme négative de l'impératif en lequel une responsabilité, *s'il y en a*, garde une chance de s'affirmer. Disposer d'avance de la généralité d'une règle comme d'une solution à l'antinomie (c'est-à-dire à la *double loi contradictoire* et non à l'opposition de la loi et de son autre), en disposer comme d'une puissance ou d'une science données,

comme d'un *savoir* et d'un *pouvoir* qui précéderaient, pour la régler, la singularité de chaque décision, de chaque jugement, de chaque expérience de responsabilité en s'y appliquant comme à des cas, ce serait la définition la plus sûre, la plus rassurante de la *responsabilité comme irresponsabilité*, de la morale confondu avec le calcul juridique, de la politique organisée dans la techno-science. L'invention du nouveau qui ne passerait pas par l'endurance de l'antinomie serait une dangereuse mystification, l'immoralité *plus* la bonne conscience, et parfois la bonne conscience *comme* immoralité.

La valeur d'universalité capitalise ici toutes les antinomies, parce qu'elle doit se lier à celle d'*exemplarité* qui inscrit l'universel dans le corps propre d'une singularité, d'un idiomme ou d'une culture, que cette singularité soit ou non individuelle, sociale, nationale, étatique, fédérale ou confédérale. Qu'elle prenne une forme nationale ou non, raffinée, hospitalière ou agressivement xénophobe, l'auto-affirmation d'une identité prend toujours répondre à l'appel ou à l'assignation de l'universel. Cette loi ne souffre aucune exception. Aucune iden-



tité culturelle ne se présente comme le corps opaque d'un idiome intraduisible mais toujours, au contraire, comme l'irremplaçable *inscription* de l'universel dans le singulier. Le *témoignage unique* de l'essence humaine et du propre de l'homme. Chaque fois, c'est le discours de la *responsabilité* : j'ai, le « je » unique a la responsabilité de témoigner pour l'universalité. Chaque fois l'exemplarité de l'exemple est unique. C'est pourquoi elle se met en série et se laisse formaliser dans une loi. Parmi tous les exemples possibles, je ne citerai encore une fois que celui de Valéry, parce que je le trouve en somme aussi typique ou archétypique qu'un autre. Puis il a ici, pour moi qui vous parle, le mérite d'accuser en français le gallocentrisme même dans ce qu'il garde, ce sont les mots de Valéry, de plus « ridicule » et de plus « beau ». Nous sommes toujours dans le théâtre de l'imminence. C'est en 1939. Evoquant ce qu'il appelle le « titre » de la France, c'est-à-dire encore son capital, car la valeur d'un titre est celle d'un chef, d'un chapeau, un cap ou un capital, Valéry conclut ainsi un essai intitulé *Pensée et art français* :

72

« Je termine en vous résumant en deux mots mon impression personnelle de la France : notre particularité (et, parfois, notre ridicule, mais souvent notre plus beau titre), c'est de nous croire, de nous sentir universels — je veux dire : *hommes d'univers*... Observez le paradoxe : avoir pour spécialité le sens de l'universel ? »

Ce qui se trouve ainsi décrit, on l'aura noté, ce n'est pas une vérité ou une essence, encore moins une certitude : c'est une « impression personnelle » de Valéry, qui l'énonce comme telle, et une impression au sujet d'une *croissance* et d'un *sentiment* (« de nous croire, de nous sentir universels »). Mais ces phénomènes subjectifs (croissance, sentiment, impression à leur sujet de quelqu'un qui dit alors « nous ») n'en constitueraient pas moins les traits essentiels ou constitutifs de la conscience française dans sa « particularité ». Ce paradoxe est encore plus insolite que Valéry ne pouvait ou ne voulait le penser : il n'est pas réservé aux Français de se sentir « hommes d'univers ». Ni même sans doute aux Européens. Husserl le disait du philosophe européen : en tant qu'il se voue à la raison universelle, il est aussi le « fonctionnaire de l'humanité ».

73

A partir de ce paradoxe du paradoxe, par la propagation d'une fission en chaîne, toutes les propositions et toutes les injonctions se divisent, le cap se fend, le capital se désidentifie : il se rapporte à lui-même non seulement en se rassemblant dans la différence avec lui-même et avec l'autre cap, avec l'autre bord du cap, mais en s'ouvrant sans pouvoir plus se rassembler. Il s'ouvre, il a déjà commencé à s'ouvrir, et il faut en prendre acte, ce qui veut dire *affirmer en rappelant* et non pas seulement archiver ou enregistrer une nécessité qui de toute façon se trouve à l'œuvre. Il a commencé à s'ouvrir sur l'autre rive d'un autre cap, fût-il opposé, et dans la guerre même, et l'opposition fût-elle intérieure. Mais il a du même coup, *par là même*, commencé à deviner, à voir venir, à l'entendre aussi, l'autre du cap en général. Plus radicalement encore, plus gravement (mais c'est la gravité d'une chance légère et imperceptible qui n'est autre que l'expérience même de l'autre), il a commencé à s'ouvrir ou plutôt à se laisser ouvrir, ou, mieux encore, à être affecté d'ouverture sans s'ouvrir de lui-même sur un autre, sur un

autre que le cap ne peut même plus rapporter à lui-même comme *son* autre, *l'autre avec soi*.

Alors le *devoir* de répondre à l'appel de la mémoire européenne, de rappeler ce qui s'est promis sous le nom de l'Europe, de ré-identifier Europe, c'est un *devoir* sans commune mesure avec tout ce qu'on entend généralement sous ce nom mais dont on pourrait montrer que tout autre devoir peut-être le suppose en silence.

Ce *devoir* dicte aussi d'ouvrir l'Europe, depuis le cap qui se divise parce qu'il est aussi un rivage : de l'ouvrir sur ce qui n'est pas, n'a jamais été et ne sera jamais l'Europe.

Le *même devoir* dicte aussi non seulement d'accueillir l'étranger pour l'intégrer, mais aussi pour reconnaître et accepter son altérité : deux concepts de l'hospitalité qui divisent aujourd'hui notre conscience européenne et nationale.

Le *même devoir* dicte de *critiquer* (« en-théorie-et-en-pratique », inlassablement) un dogmatisme totalitaire qui, sous prétexte de mettre fin au capital, a détruit la démocratie et l'héritage européen, mais aussi de critiquer une

religion du capital qui installe son dogmatisme sous de nouveaux visages que nous devons aussi apprendre à identifier — et c'est l'avenir même, il n'y en aura pas autrement.

Le même devoir dicte de cultiver la vertu de cette critique, de l'idée critique, de la tradition critique, mais aussi de la soumettre, au-delà de la critique et de la question, à une généalogie déconstructrice qui la pense et la déborde sans la compromettre.

Le même devoir dicte d'assumer l'héritage européen, et *uniquement* européen, d'une idée de la démocratie, mais aussi de reconnaître que celle-ci, comme celle du droit international, n'est jamais donnée, que son statut n'est même pas celui d'une idée régulatrice au sens kantien, plutôt quelque chose qui reste à penser et à venir : non pas qui arrivera certainement demain, non pas la démocratie (nationale et internationale, étatique ou trans-étatique) *future*, mais une démocratie qui doit avoir la structure de la promesse — *et donc la mémoire de ce qui porte l'avenir ici maintenant.*

Le même devoir dicte de respecter la différence, l'idiome, la minorité, la singularité, mais aussi l'universalité du droit formel, le désir de

traduction, l'accord et l'univocité, la loi de la majorité, l'opposition au racisme, au nationalisme, à la xénophobie.

Le même devoir commande de tolérer et de respecter tout ce qui ne se place pas sous l'autorité de la raison. Il peut s'agir de la foi, des différentes formes de la foi. Il peut s'agir aussi de pensées, questionnantes ou non, et qui, tentant de penser la raison et l'histoire de la raison, excèdent nécessairement son ordre, sans devenir pour autant de ce simple fait irrationnelles, encore moins irrationalistes ; car elles peuvent tâcher aussi cependant de rester fidèles à l'idéal des Lumières, de l'*Aufklärung* ou de l'*Illuminismo*, tout en reconnaissant ses limites, pour travailler aux Lumières de ce temps, de ce temps qui est le nôtre — *aujourd'hui*. Aujourd'hui, aujourd'hui encore (« Qu'allez-vous faire AUJOURD'HUI ? »).

Ce même devoir appelle certes une responsabilité, la responsabilité de penser, de parler et d'agir conformément à ce double impératif contradictoire — et d'une contradiction qui ne doit pas être seulement une antinomie apparente ou illusoire (ni même une illusion transcendante dans une dialectique de type kan-

rien) mais effective et, à l'expérience, interminable. Mais il appelle aussi au respect de ce qui refuse une certaine responsabilité, et par exemple de répondre devant n'importe quel tribunal institué. Nous savons que c'est en tenant aussi le discours de la responsabilité que le plus sinistre jdanovisme a pu s'exercer à l'endroit d'intellectuels accusés d'irresponsabilité devant la Société ou l'Histoire alors « représentées », *présentement*, par tel ou tel état déterminé, c'est-à-dire présent, de la société ou de l'histoire, tel ou tel Etat tout court.

Je m'arrête parce qu'il est tard, on pourrait multiplier les exemples de ce double devoir. Ce qu'il faudrait faire, surtout, c'est discerner les formes inédites qu'il prend aujourd'hui en Europe. Et non seulement accepter mais revendiquer ici cette épreuve de l'antinomie (sous les espèces, par exemple, de la double contrainte, de l'indécidable, de la contradiction performative, etc.). Ce qu'il faudrait, c'est en reconnaître et la forme typique ou récurrente et la singularisation inépuisable — sans lesquels jamais il n'y aura ni événement, ni décision, ni responsabilité, ni morale, ni politique. Ces

conditions ne peuvent avoir qu'une *forme* négative (sans X il n'y aurait pas Y). On ne peut être assuré que de cette forme négative. Dès qu'on la convertirait en certitude positive (« à telle condition, il y aura sûrement eu événement, décision, responsabilité, morale ou politique »), on pourrait être sûr de commencer à se tromper, voire à tromper l'autre.

Nous parlons ici sous ces noms (événement, décision, responsabilité, morale politique — Europe !) de « choses » qui ne peuvent qu'excéder (et qui *doivent* le faire) l'ordre de la détermination théorique, du savoir, de la certitude, du jugement, de l'énoncé en forme de « Ceci est cela », plus généralement et plus essentiellement l'ordre du *présent* ou de la *présentation*. Chaque fois qu'on les réduit à ce qu'elles doivent ainsi excéder, on donne à l'erreur, à l'inconscience, à l'impensé, à l'irresponsabilité, le visage si présentable de la bonne conscience (dont il faut dire aussi qu'un certain masque grave et sans sourire de la mauvaise conscience déclarée n'affiche souvent qu'une ruse supplémentaire : la bonne conscience a, par définition, des ressources inépuisables, on pourra toujours les exploiter).

Un dernier mot. Le paradoxe du paradoxe, comme la fission en chaîne qu'il étend à notre discours, devrait nous pousser à la fois à prendre très au sérieux le vieux nom d'Europe et à ne le prendre, prudemment, légèrement, qu'entre guillemets, comme le meilleur paléonyme, dans une certaine situation, pour ce que nous (nous) rappelons ou ce que nous (nous) promettons. Pour les mêmes raisons, j'en userais ainsi du mot « capital » : la capitale ou le capital. Et, naturellement, des mots « identité » et « culture ».

Je suis européen, je suis sans doute un intellectuel européen, j'aime le rappeler, j'aime à me le rappeler, et pourquoi m'en défendrai-je ? Au nom de quoi ? Mais je ne suis pas, ni ne me sens *de part en part* européen. Par quoi je veux dire, j'y tiens ou je *dois* dire : je ne veux pas et ne dois pas être européen *de part en part*. L'appartenance « à part entière » et le « de part en part » devraient être incompatibles. Mon identité culturelle, celle au nom de laquelle je parle, n'est pas seulement européenne, elle n'est pas identique à elle-même, et je ne suis pas « culturel » de part en part.

Si je déclarais pour conclure que je me sens

européen *entre autres choses*, serait-ce être par là, en cette déclaration même, plus ou moins européen ? Les deux sans doute. Qu'on en tire les conséquences. Aux autres, en tout cas, et à moi *parmi eux*, d'en décider.

NOTES

1. *La Crise de l'esprit, Note* (ou *L'Européen*), in *Essais quasi politiques, Œuvres*, la Pléiade, t. I, p. 1004). (Qu'on me permette de l'indiquer au passage : quant à ce qui concerne ici l'Europe et l'Esprit, qu'il s'agisse notamment de Valéry et de Husserl, plus implicitement de Hegel et de Heidegger, cette conférence précise et supposait donc, dans une certaine mesure, des réflexions publiées dans d'autres ouvrages, et plus visiblement dans *De l'esprit. Heidegger et la question*, Gallimard, 1987. La longue note que ce livre consacre en particulier à Valéry (p. 97) ne fait ici, somme toute, que se prolonger un peu. Elle amorçait une « analyse comparative de ces trois discours, ceux de Valéry, de Husserl et de Heidegger, sur la crise ou la destitution de l'esprit comme esprit de l'Europe », et elle avait déjà été appelée par une question de Valéry : « Le phénomène de la mise en exploitation du globe, le phénomène de l'égalisation des techniques et le phénomène démocratique, qui font prévoir une *de-minutio capitis* de l'Europe, doivent-ils être pris comme décisions absolues du destin ? Ou avons-nous quelque liberté contre cette menaçante conjuration des choses ? », *La Crise de l'esprit, Deuxième Lettre*, t. I, p. 1000).

A la question « Mais qui donc est européen ? », c'est-à-dire à la question de notre « distinction » et de ce qui « nous a distingués le plus profondément du reste de l'humanité », Valéry répond en suivant d'abord l'histoire de ce qu'il appelle la « capitale » ou la « *Ville par excellence* », à savoir Rome, après Jérusalem et Athènes. Il conclut ces quelques pages en définissant l'*Homo europæus* par d'autres traits distinctifs que la race, la langue et les moeurs. Il le définit encore par l'esprit, mais l'essence de celui-ci se manifeste, elle livre son image phénoménale à une détermination économique-métaphysique (à la fois subjective et objective) de l'être comme besoin et désir, travail et volonté. L'Europe est le nom de ce qui porte le sujet désirant ou volontaire à son *maximum* objectivable. Le capital appartient à la série de ses manifestations phénoménales.

« Dans l'ordre de la puissance, et dans l'ordre de la connaissance précise, l'Europe pèse encore aujourd'hui beaucoup plus que le reste du globe. Je me trompe, ce n'est pas l'Europe qui l'emporte, c'est l'Esprit européen dont l'Amérique est une création formidable. [Voir à ce sujet "L'Amérique, projection de l'esprit européen", II, p. 987 sq.]

« Partout où l'Esprit européen domine, on voit apparaître le maximum de *besoins*, le maximum de *travail*, le maximum de *capital*, le maximum de *rendement*, le maximum d'*ambition*, le maximum de *puissance*, le maximum de *modification de la nature extérieure*, le maximum de *relations* et d'*échanges*.

Cet ensemble de maxima est Europe, ou image de l'Europe.

D'autre part, les conditions de cette formation, et de cette inégalité étonnante, tiennent évidemment à la qualité des individus, à la qualité moyenne de l'*Homo europæus*. Il est remarquable que l'homme d'Europe n'est pas défini par la race, ni par la langue, ni par les coutumes, mais par les désirs et par l'amplitude de la volonté... Etc. » (t. I, p. 1014).

On l'aura remarqué, à poser ainsi la question de ce qui *distingue* l'Europe et l'*appelle* depuis son absolue singularité, Valéry sait bien qu'il doit traiter du *nom* de l'Europe, du nom *Europe*, comme d'un nom absolument propre. Il s'agit, dans cette référence indéplaçable, d'un individu dont l'identité est personnelle, peut-être plus personnelle que toutes les personnes européennes : car celles-ci participent de cet esprit absolu qui les rend possibles. D'où la forme de la définition ou de la description : « Cet ensemble de maxima est Europe... » et non l'Europe.

2. Tome I, p. 995. J'aurai dû me limiter à proposer ici, au passage ou au bout du compte, un programme de lecture (recensement, indexation raisonnée, interprétation) des usages du lexique *capitalistique* et de ses enjeux dans le texte de Valéry. Qu'il s'agisse d'histoire ou de savoir historique, de l'événement ou du concept, il faudrait toujours ressaisir le « moment capital » (II, p. 915). La « notion d'événement, qui est fondamentalement », n'aurait pas été pensée ou « repensée » (II,

p. 920) par l'historien, précisément parce que « ce moment capital des définitions et des conventions nettes et spéciales qui viennent remplacer les significations d'origine confuse et statistique n'est pas arrivé pour l'histoire » (II, p. 915). Autrement dit, ce qui n'est pas encore arrivé à l'histoire, comme science, c'est l'événement capital d'un concept, d'une possibilité de penser qui lui permettrait d'abord de penser l'événement comme tel. Plus loin, c'est encore l'expression d'« événement capital » qui décrit l'apparition d'une unité configurale et identifiante, d'une coordination ou d'un système de correspondance dans le progrès et l'organisation de la connaissance sensible. Valéry souligne : « L'œil, et le tact, et les actes se coordonnent en une table à plusieurs entrées, qui est le monde sensible, et il arrive — événement capital ! — qu'un certain système de correspondances soit nécessaire et suffisant pour ajuster uniformément toutes les sensations colorées à toutes les sensations de la peau et des muscles » (II, p. 922). Cet événement n'est pas seulement capital, il est l'événement du *capital* même, à savoir de ce qu'on appelle la *tête*.

Et de surcroît, ou par conséquent, au-delà du seul *savoir* historique, ce discours touche immédiatement et du même coup à la *chose* historique, au tissu même des événements, d'abord du point de vue de l'Europe. Ce qui aurait échappé aux historiens, c'est ce qui serait en somme *arrivé à l'événement*. L'« événement considérable » qui, en raison de sa « singularité essentielle », aurait échappé aux historiens comme à « ses contem-

porains », c'est la saturation de la terre habitable et que, « par les maléfices de l'écriture », tout est mis en relation avec tout ; c'est que « *le temps du monde fini commence* ». La politique et l'histoire ne peuvent plus spéculer sur la localisation ou sur l'« isolement des événements ». Il n'y a plus de crise locale ou de guerre locale. La « décadence de l'Europe » (II, p. 927) appartient à ce « temps du monde fini » qu'elle a précipité elle-même en s'exportant et en européanisant, déniaisant, instruisant, armant, ce sont les mots de Valéry, les non-Européens qui n'aspiraient qu'à « demeurer dans leur état ». Cette dernière expression donne au moins le ton. Ce que semble condamner alors l'anti-colonialisme ou, si l'on préfère, l'hypercolonialisme européo-capitaliste de Valéry le *Grand-Européen*, ce n'est pas tant le colonialisme, plutôt la concurrence interne qui aura divisé les colonialismes européens et disséminé le « capital immense de savoir » constitué par « les efforts des meilleures têtes de l'Europe » : « Or, la politique européenne *locale*, dominant et rendant absurde la politique européenne *universalisée*, a conduit les Européens concurrents à exporter les procédés et les engins qui faisaient de l'Europe la suzeraine du monde. Les Européens se sont disputé le profit de déniaiser, d'instruire et d'armer des peuples immenses, immobilisés dans leurs traditions, et qui ne demandaient qu'à demeurer dans leur état. [...] Il n'y aura rien eu de plus sot dans toute l'histoire que la concurrence européenne en matière politique et économique, comparée, combinée et confrontée avec

l'unité et l'alliance européenne en matière scientifique. Pendant que les efforts des meilleures têtes de l'Europe constituaient un *capital* [Je souligne J. D.] immense de savoir utilisable, la tradition naïve de la politique historique de convoitise et d'arrière-pensée se poursuivait, et cet esprit de *Petits-Européens* livrait, par une sorte de trahison, à ceux mêmes qu'on entendait dominer, les méthodes et les instruments de puissance [...] L'Europe n'aura pas eu la politique de sa pensée » (II, p. 926).

Jamais autant qu'aujourd'hui (je date cet aujourd'hui, celui de cette note, du troisième jour de la guerre dite du Golfe *) l'équivocité de ce discours n'aura

* Penseur de la fiction, de la convention, du relais, de la télécommunication, Valéry fut d'avance aussi celui de la guerre d'aujourd'hui, quand « le temps du monde fini commence » : « Desormais, quand une bataille se livrera en quelque lieu du monde, rien ne sera plus simple que d'en faire entendre le canon à toute la terre. Les tonnerres de Verdun seraient *reçus* aux antipodes. On pourra même apercevoir quelque chose des combats, et des hommes tomber à six mille milles de soi-même, trois centèmes de seconde après le coup. » Tels sont les premiers mots d'un texte bref intitulé « Hypothèse », titre d'une pensée qui s'avance comme une hypothèse au sujet du caractère hypothétique de tout, du Moi comme du Tout, dès lors que, et dès l'origine, la convention et le relais y installent le régime du simulateur. Derniers mots de cette « Hypothèse » : « Notre vie en tant qu'elle dépend de ce qui vient à l'esprit, qui semble venir de l'esprit et s'imposer à elle après s'être imposée à lui, n'est-elle pas commandée par une quantité énorme et désordonnée de *conventions* dont la plupart sont implicites ? Nous serions bien en peine de les exprimer et de

paru aussi malléable, du meilleur au pire. Surtout si l'on songe que cela fut inscrit, après coup, en Avant-propos aux *Regards sur le monde actuel*, et au premier texte de cet ensemble, « Notes sur la grandeur et décadence de l'Europe », qui, juste avant de poser la question de l'« AUJOURD'HUI » (« Qu'allez-vous faire AUJOURD'HUI ? »), aura condamné ce que la politique de l'Europe aura fait de son « capital de lois » :

« L'Europe sera punie de sa politique; elle sera privée de vins et de bière et de liqueurs. Et d'autres choses... L'Europe aspire visiblement à être dirigée par une commission américaine. Toute sa politique s'y dirige. Ne sachant nous défaire de notre histoire, nous en serons déchargés par des peuples heureux qui n'en ont point ou presque point. Ce sont des peuples heureux qui nous imposeront leur bonheur. L'Europe s'était distinguée nettement de toutes les parties du monde. Non point par sa politique, mais malgré cette politique, et plutôt contre elle, elle

les expliquer. La société, les langages, les lois, les *mœurs*, les arts, la politique, tout ce qui est fiduciaire dans le monde, tout effet inégal à sa cause exige des conventions, c'est-à-dire des *relais*, — par le détour desquels une réalité seconde s'installe, se compose avec la réalité sensible et instantanée, la recouvre, la domine, — se déchire parfois pour laisser apparaître l'effrayante simplicité de la vie élémentaire. Dans nos désirs, dans nos regrets, dans nos recherches, dans nos émotions et passions, et jusque dans l'effort que nous faisons pour nous connaître, nous sommes le jouet de choses absentes, — qui n'ont même pas besoin d'exister pour agir » (II, p. 942-945, Valéry souligne).

avait développé à l'extrême la liberté de son esprit, combiné sa passion de comprendre à sa volonté de rigueur, inventé une curiosité précise et active, créé, par la recherche obstinée de résultats qui se pussent comparer exactement et ajouter les uns aux autres, un *capital de lois* et de procédés très puissants. Sa politique, cependant, resta telle quelle; n'empruntant, des richesses et des ressources singulières dont je vient de parler, que ce qu'il fallait pour fortifier cette politique primitive et lui donner des armes plus redoutables et plus barbares » (II, p. 930. Je souligne).

3. Sur *fromm* et *promos*, le « pieux » qui vient aussi au premier rang, à l'avant-garde d'un combat, cf. Heidegger, « Die Frage nach der Technik », in *Vorträge und Aufsätze*, p. 38, tr. fr. *Essais et conférences*, Gallimard, p. 46; et les remarques que j'y consacre dans *De l'esprit*, p. 149; sur *Ort*, le lieu et la pointe de la lance, cf. en particulier Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, p. 37, tr. fr. *Acheminement vers la parole*, p. 41.

4. Je me permets de renvoyer encore ici à *De l'esprit*. Heidegger et la question.

5. C'est l'impossible possibilité d'une « logique » que j'essaie de formuler (mais par définition elle n'est jamais absolument formalisable) dans *Psyché. Invention de l'autre* (Gallilée, 1987) en particulier dans le premier essai de ce recueil.

6. Valéry le Méditerranéen, Valéry l'Européen, vout lut être, de façon tout aussi exemplaire, le penseur de Paris. Il n'y a rien de surprenant à cela, et c'est cette logique que nous analysons ici. Dans *Présence de Paris*, en 1937, la tâche la plus noble et la plus sérieuse ne revient pas seulement à « penser PARIS » mais à penser l'identité de cette capitale (dont Valéry écrit vingt-six fois en cinq pages le nom en grandes capitales) et son identité avec « l'esprit même », « la conscience d'une mission spirituelle permanente » : « Il m'apparaît que penser PARIS se compare, ou se confond, à penser l'esprit même » (*Présence de Paris*, II, p. 1012). Valéry avait auparavant formé un projet qui ne s'accomplira qu'en s'inversant, selon la logique même de l'être, le *logos* de l'esprit absolu (et) de la capitale. L'esprit et la capitale se présentent ou se représentent l'un en l'autre. L'habitant de la capitale est alors « pensé » par l'habitat plus tôt qu'il ne le pense. Premier temps : « Voici me maître et me décon-rager cet absurde désir : penser PARIS ». Or, après quatre belles pages vient le moment ultime de la prise de conscience et du renversement : « Penser PARIS?... Plus on y songe, plus se sent-on, tout au contraire, pensé par PARIS. » Peu auparavant, la « figure » de la figure avait guidé l'analyse de cette capitale des capita-les. On la *dévisage* en effet. On y distingue le visage, la tête et le front : « Il est la tête réelle de la France où elle assemble ses moyens de perception et de réaction les plus sensibles. Par sa beauté et sa lumière, il donne à la France un visage sur lequel par moments vient

briller toute l'intelligence du pays. Quand de fortes émoions saisissent notre peuple, le sang monte à ce front et le sentiment tout-puissant de la fierté l'illumine » (p. 1015).

La logique « exemplariste » que nous tentons ici de reconnaître avait d'ailleurs poussé Valéry, dix ans auparavant, dans *Fonction de Paris* (1927), à présenter cette capitale non seulement comme une métropole cosmopolitique, destinée qu'elle partage avec d'autres grandes villes *occidentales* (« Toute grande ville d'Europe ou d'Amérique est cosmopolite », p. 1007), mais comme la capitale des capitales. Cette capitale « se distingue » entre toutes les capitales. D'ailleurs, « distinction » sera le maître mot de ce discours. Paris *se distingue* à deux titres qui se capitalisent. *D'une part*, elle est la capitale du pays dans *tous* les domaines, et non seulement, comme dans d'autres pays, capitale politique *ou* économique *ou* culturelle (« Être à soi seul la capitale politique, littéraire, scientifique, financière, commerciale, voluptuaire et somptuaire d'un grand pays ; en représenter toute l'histoire ; en absorber et en concentrer toute la substance pensante aussi bien que tout le crédit et presque toutes les facultés et disponibilités d'argent, et tout ceci, *bon et mauvais* pour la nation qu'elle couronne, c'est par quoi *se distingue*, entre toutes les villes géantes, la ville de Paris » (p. 1008, je souligne). *D'autre part*, ainsi distinguée, capitale *exemplaire*, notre capitale n'est plus seulement la capitale d'un pays, mais la « tête de l'Europe » et donc du monde, capitale de la société humaine en

général, mieux, de la « sociabilité humaine » : « Ce Paris, dont le caractère résulte d'une très longue expérience, d'une infinité de vicissitudes historiques ; qui, dans un espace de trois cents ans, a été deux ou trois fois la tête de l'Europe, trois fois conquis par l'ennemi, le théâtre d'une demi-douzaine de révolutions politiques, le créateur d'un nombre admirable de renommées, le destructeur d'une quantité de naïseries ; et qui appelle continuellement à soi la fleur et la lie de la race, s'est fait la métropole de diverses libertés et la capitale de la sociabilité humaine » (p. 1009. Je souligne).

Nous ne devons négliger ni l'ambiguïté insistante de cette évaluation ni les potentialités abyssales de cette équivoque. En 1927, *Fonction de Paris* disait de la capitale tout ce qui est à la fois « bon et mauvais pour la nation qu'elle couronne », donc pour la tête, et associait aux « immenses avantages » les « graves dangers de cette concentration » : à la « fleur » s'associe, comme un fatal parasite, la « lie de la race ». Ce qui distingue, ce qui se distingue est toujours le plus menacé, le meilleur au plus proche du pire. Le privilège est par définition une délicatesse en danger. Le danger vient de l'étranger, non plus seulement de l'étranger européen mais d'un étranger qui vient contaminer de plus loin, plus précisément d'autres rives, d'un dehors de l'Europe — et qui menace l'esprit même, l'« esprit de Paris » en tant qu'il incarne l'esprit même. Peu après avoir parlé de la « lie de la race », Valéry conclut en effet : « L'accroissement de la crédulité dans le

monde, qui est dû à la fatigue de l'idée nette, à l'accession de populations exotiques à la vie civilisée, menace ce qui distinguait l'esprit de Paris. Nous l'avons connu capitale de la qualité, et capitale de la critique. Tout fait craindre pour ces couronnes que des siècles de délicates expériences, d'éclaircissements et de choix avaient ouvertes. » (Je souligne). Dix ans plus tard, à la veille de la guerre, Valéry rappelle les effets négatifs de la « concentration » capitale, il y associe de façon plus ou moins délibérée la valeur de « jalousie » et se sert, c'est en 1937, de l'expression de « camp de concentration », un camp qui « consume » « tout Français qui se distingue ». Je souligne : « PARIS, pourtant, se distingue fort nettement des autres monstres à millions de têtes, les NEW YORK, les LONDRES, les PEKING. [...] nos BABYLONES [...] C'est qu'il n'en est point où, depuis des siècles, l'élite, en tous genres, d'un peuple ait été si jalousement concentrée, où toute valeur ait dû venir se faire reconnaître, subir l'épreuve des comparaisons, affronter la critique, la jalousie. [...] Ce commerce très précieux ne pouvait guère s'insinuer que dans un lieu où, depuis des siècles, l'élite en tous genres d'un grand peuple a été jalousement appelée et gardée. Tout Français qui se distingue est voué à ce camp de concentration. PARIS l'évoque, l'attire, l'exige et, parfois, le consume » (p. 1014-1015).

7. « La liberté de l'esprit » II, p. 1093. Quelques pages plus loin, au passage et de façon un peu elliptique, Valéry fait une remarque qui me paraît ici de

grande portée, pourvu qu'on la suive avec conséquence, et peut-être au-delà de ce qu'y sous-entend Valéry. Celui-ci détermine en effet la *liberté* comme

réponse :

« ...l'idée de liberté n'est pas *première* chez nous ; elle n'est jamais évoquée, qu'elle ne soit provoquée ; je veux dire qu'elle est toujours une *réponse* » (II, p. 1095).

8. La logique de ce texte est aussi une *analogique*. Elle tient en vérité tout entière à une analogie dissymétrique entre l'esprit et la valeur. L'esprit est une valeur, certes, parmi d'autres, comme l'or, le blé ou le pétrole, mais c'est aussi la source de toute valeur, donc la valeur excédante, la plus-value absolue et donc sublime du sans-prix. L'esprit est l'une des catégories de l'analogie et la condition hors série, le transcendantal, le transcatégorial de toute l'économie. C'est un exemple et un exemple exemplaire, l'exemple par excellence. Il n'y en a pas d'autre. Comme Valéry le dit très bien d'une autre manière, je me contente de rassembler quelques citations autour de ce qu'il appelle lui-même, comme en passant, « le point capital » : « C'est un signe des temps [...] qu'il soit même urgent, d'intéresser les esprits au sort de l'Esprit, c'est-à-dire à leur propre sort. [...] Ils ont eu confiance dans l'esprit, mais quel esprit, et qu'entendaient-ils par ce mot ?... Ce mot est innumbrable, puisqu'il évoque la source et la valeur de tous les autres. » Des lors, présent, immanement à tout ce qu'il n'est pas, à toutes les valeurs qui ne le valent pas,

il peut entrer sans risque dans l'analogie, dans le parallélisme de l'économie et l'économie du parallélisme, entre le capital et le capital. Il est « cela même », le « point capital », la chose même qui se partage entre les deux registres ou les deux régimes de l'analogie. Par exemple :

« J'ai parlé, il me semble, de la baisse et de l'effondrement qui se fait sous nos yeux, des valeurs de notre vie ; et par ce mot "valeur" je rapprochais dans une même expression, sous un même signe, les valeurs d'ordre matériel et les valeurs d'ordre spirituel.

J'ai dit "valeur" et c'est bien cela même dont je veux parler ; c'est le point capital sur lequel je voudrais attirer votre attention.

Nous sommes aujourd'hui en présence d'une véritable et gigantesque transmutation de valeurs (pour employer l'expression excellente de Nietzsche) et en intitulant cette conférence "liberté de l'esprit", j'ai fait simplement allusion à une de ces valeurs essentielles qui semblent à présent subir le sort des valeurs matérielles.

J'ai donc dit "valeur" et je dis qu'il y a une valeur nommée "esprit", comme il y a une valeur *pétrole*, *blé* ou *or*.

J'ai dit *valeur*, parce qu'il y a appréciation, jugement d'importance, et qu'il y a aussi discussion sur le prix auquel on est disposé à payer cette valeur : *l'esprit*.



[...] La malheureuse valeur *esprit* ne cesse guère de baisser. [...] Vous voyez comme j'emprunte le langage de la Bourse. [...] J'ai donc souvent été frappé des analogies qui apparaissent, sans qu'on les sollicite le moins du monde, entre la vie de l'esprit et ses manifestations, et la vie économique et les siennes. [...] Dans l'une et l'autre affaire, dans la vie économique comme dans la vie spirituelle, vous trouverez avant tout les mêmes notions de *production* et de *consommation*.

[...] D'ailleurs, on peut, des deux côtés, considérer également le capital et le travail ; *une civilisation est un capital* dont l'accroissement peut se poursuivre pendant des siècles comme celui de certains capitaux, et qui absorbe en lui ses intérêts composés » (II, p. 1077-1082).

Valéry souligne ; et il se défend de proposer ici une « simple comparaison, plus ou moins poétique » ou de passer, par « de simples artifices rhétoriques », de l'économie matérielle à l'économie spirituelle. Pour s'en défendre, il doit confirmer le caractère à la fois originare et transcategorial du concept d'esprit qui, rendant possible l'analogie, ne lui appartient pas tout à fait. Pas plus que le *logos*, en somme, n'est simplement inclus dans l'analogie à laquelle pourtant il participe. Et précisément, au-delà de la simple rhétorique, l'esprit est *logos*, parole ou verbe, explique littéralement Valéry. Ce spiritualisme original se présente bien comme un logocentrisme. Plus rigoureusement

encore : comme un logocentrisme qui a son lieu de naissance dans le bassin de la Méditerranée. Une fois de plus, il vaut mieux citer. Valéry vient de se défendre d'être passé, par un artifice de rhétorique, de l'économie matérielle à l'économie spirituelle, et il souligne :

« En réalité, ce serait bien tout le contraire, si on voulait y réfléchir. *C'est l'esprit qui a commencé*, et il ne pouvait pas en être autrement. C'est le commerce des esprits qui est nécessairement le premier commerce du monde, le premier, celui qui a commencé, celui qui est nécessairement initial, car avant de troquer les choses, il faut bien que l'on troque des signes, et il faut par conséquent que l'on instrue des signes. Il n'y a pas de marché, il n'y a pas d'échange sans langage ; le premier instrument de tout trafic, c'est le langage, on peut redire ici (en lui donnant un sens convenablement altéré) la fameuse parole : *"Au commencement était le Verbe."* Il a bien fallu que le Verbe précédât l'acte même du trafic. Mais le verbe n'est pas autre chose que l'un des noms les plus précis de ce que j'ai appelé *l'esprit*. L'esprit et le verbe sont presque synonymes dans bien des emplois. Le terme qui se traduit par *Verbe* dans la Vulgate, c'est le grec "*logos*", qui veut dire à la fois *calcul, raisonnement, parole, discours, connaissance*, en même temps qu'expression. Par conséquent, en disant que le *verbe* coïncide avec l'esprit, je ne crois pas dire une hérésie, — même dans l'ordre linguistique. »

Rien de surprenant des lors à ce que le « logique » et l'historique soient ici homologues et indissociables : « Non seulement il est logiquement nécessaire qu'il en soit ainsi, mais encore ceci peut s'établir historiquement. » Les « régions du globe » qui ont favorisé le commerce sont aussi celles où les productions des « valeurs de l'esprit » ont été « les plus précoces, les plus fécondes et les plus diverses », celles où la « *liberté de l'esprit* a été le plus largement accordée ». Et le mot de « *marché* » revient régulièrement (au moins trois fois en deux pages, I, p. 1005-1006) quand il s'agit de définir l'Europe, « notre Europe, qui commence par un marché méditerranéen », l'Europe, « ce lieu privilégié », « l'esprit européen » « auteur de ces prodiges ». Le meilleur exemple, le seul en vérité, le plus irremplaçable, est celui du bassin de la Méditerranée : l'« exemple » qu'il a « offert » est unique en effet, exemplaire et incomparable. Ce n'est donc pas un exemple parmi d'autres et c'est pourquoi le *logos* et l'histoire ne se séparent plus, puisque cet exemple aura été « le plus frappant et le plus démonstratif » (II, p. 1084-1085).

9. Tome II, p. 1058. Il ne faut pas s'en étonner, c'est précisément dans ce contexte que, au sujet de la philosophie, Valéry articule entre elles avec force deux propositions qu'on disjoint souvent : le *trait national* et le *trait formel* sont irréductibles et indissociables en philosophie, dans le discours comme dans la langue philosophique. L'argumentation de ces quelques pages est très retorse, elle mériterait plus qu'une note. Il

s'agit toujours d'« envisager la France, un rôle ou une fonction de la France dans la constitution du *capital* de l'esprit humain » (II, p. 1047-1048). Je souligne). Pour aller au plus schématique, disons que si, d'une part, Valéry donne la forme de la concession et de l'*hypothèse*, du « il n'est pas impossible que » ou du « cela est fort possible », à la proposition concernant le *trait national* qui marquerait toute philosophie, c'est justement en regardant exemplairement vers la philosophie française qu'il souligne le *trait formel* et pose avec vigueur une *thèse* à son sujet. Cette thèse, on pourrait l'appeler formaliste si on ne craignait de durcir un peu les choses en fournissant un argument facile à tous ceux qui confondent l'attention à la forme, à la langue, à l'écriture, à la rhétorique ou au « texte » avec un formalisme subjectif et un renoncement au concept. On doit pouvoir prendre en compte le trait national et le trait formel sans nationalisme ni formalisme — et même *pour* élaborer une stratégie de résistance raffinée à leur endroit. Si intéressante qu'elle soit, la stratégie valéryenne me paraît incapable d'éviter les deux écueils. L'*hypothèse* nationale se précipite inévitablement en *thèse* du subjectivisme nationaliste. La thèse formaliste n'est là que pour servir cette précipitation.

Premier temps, l'hypothèse : « La pensée abstraite, ou "pure", comme la pensée technique, s'exerce à effacer ce qui vient au penseur de sa nation ou de sa race, puisqu'elles visent à créer des valeurs indépendantes du lieu ou des personnes. Il n'est pas impossible, sans doute, de discerner, ou de croire discerner,

dans une métaphysique ou une morale, ce qui s'y trouve appartiendrait proprement à une race ou à une nation : il arrive même que rien ne paraisse mieux définir telle race ou telle nation que la philosophie qu'elle a produite. On prétend que certaines idées, quoique exprimées en toute universalité, sont presque inconcevables hors de leur climat d'origine. Elles dépérissent à l'étranger comme plantes détachées ou y font figure de monstres. Cela est fort possible » (II, p. 1055).

Deuxième temps, la thèse. Avant de rappeler, et de souligner, que la thèse se présente comme un « sentiment » et s'ouvre par une parenthèse d'« excuse », souvenons-nous de la date de ces pages : 1939. En cette veillée d'armes ou l'éloquence nationaliste et raciste déferle, plus violente que jamais, sur l'Europe, Valéry modère en hypothèse ses propositions sur la philosophie, la race et la nation. Il s'excuse aussi quand, pour parler de son « sentiment » et de la philosophie comme « affaire de forme », il lie essentiellement cette forme à la langue nationale, singulièrement et exemplairement à la langue française :

« A mon avis, (sentiment dont je m'excuse), la philosophie est une affaire de forme. Elle n'est point du tout la science, et doit, peut-être, se dégager de toute liaison inconditionnelle avec la science. Etre *ancilla scientiæ* ne vaut pas mieux pour elle que d'être *ancilla theologiæ*. [...] Je ne dis point que j'aie raison : ce qui n'aurait, du reste, aucun sens. Je

100

dis [...] que l'être qui parle et se parle ce langage ne peut ni en excéder les moyens ni se soustraire aux suggestions et associations que ledit langage importe insidieusement en lui. Si je suis français, au point même de ma pensée où cette pensée se construit et se parle à soi-même, elle se forme en français, et selon les possibilités et dans l'appareil du français » (*ibid.*).

Suivent une analyse, une interprétation et une évaluation desdites possibilités dans lesquelles je ne m'engagerai pas ici. En ce qui concerne plus strictement la philosophie, je citerai la seule conclusion — pour ce qu'elle peut donner aujourd'hui à penser, avec et contre son auteur : « Le succès d'une philosophie en France est à ce prix. Je ne veux pas dire qu'il ne puisse se produire des systèmes d'idées qui ne soient pas conformes à ce principe : je veux dire qu'ils n'y sont pas réellement et comme *organiquement* adoptés. Je trouve, d'ailleurs, en politique et dans les arts, des réactions françaises analogues » (II, p. 1056, je souligne, J.D.).

101

LA DÉMOCRATIE AJOURNÉE *

— *Aujourd'hui, qu'est-ce que l'opinion publique ?*

— Aujourd'hui ? La silhouette d'un fantôme, la hantise de la conscience démocratique. Le fantôme a des droits et des pouvoirs. Mais comment arrêter des exigences contradictoires ? Pourquoi la démocratie parlementaire doit-elle se garder de ce qui ressemble pourtant à la source de sa légitimité ? Oui, vous avez raison de préciser : aujourd'hui, au jour d'aujourd'hui. Quant au *rythme*, au *médium* et d'abord à l'*histoire* de l'opinion publique, il s'agit de la question du *jour*.

1. L'opinion prête aux « opinions publiques » le vice ou la vertu de l'imprévisibilité : « mobiles et changeantes », « difficiles à gou-

* Version intégrale d'un entretien (avec Olivier Salvadori et Nicolas Weill) publié sous une forme abrégée dans *le Monde de la Révolution française*, n° 1 (mensuel, janvier 1989).

verner », disait déjà la *Lettre à d'Alambert*. Comme les « des », elles défient à la fois « la force et la raison ». En fait et en droit, l'opinion peut changer *de jour en jour*. Littéralement *éphémère*, elle n'a pas de statut parce qu'elle n'est pas tenue à la stabilité, pas même à la constance dans l'instabilité, car elle a parfois des « temps longs ». Une première ambiguïté tient à ce *rythme* : si elle avait un lieu propre (mais c'est toute la question), l'opinion publique serait le forum d'une discussion permanente et transparente. Elle s'opposerait à des pouvoirs non démocratiques, mais aussi à sa propre représentation politique. Celle-ci ne lui sera jamais adéquate, elle respire, délirante et décide à d'autres rythmes. On peut aussi redouter la tyrannie de mouvements d'opinion. La vitesse, le « au jour le jour », même dans la « longue durée », affecte parfois la rigueur de la discussion, le temps de la « prise de conscience », avec des retards paradoxaux de l'opinion sur des instances représentatives. Au sujet de la peine de mort, on croit ainsi savoir (mais surtout par des sondages !) que les majorités ne seraient pas *aujourd'hui* les mêmes 1. au Parlement, 2. lors

d'une consultation par référendum, 3. à l'occasion de « sondages d'opinion » ou d'enquêtes sociologiques. Discordances ou différences de rythme, les exemples ne manquent pas. Pour reconnaître le droit de vote des immigrés dans les élections locales, la campagne lancée par SOS Racisme doit informer et convaincre une opinion qui *ensuite* serait entendue par la majorité parlementaire ; mais le président de la République, alors candidat, avait *déjà* annoncé son « opinion » personnelle à ce sujet, et mieux, donné son avis sur l'état actuel, en vérité sur le retard de l'opinion et même du Parlement, ce qui n'est pas sans effet sur l'un et l'autre. Topologie déroutante. Comment identifier ici l'opinion publique ? A-t-elle lieu ? Où se donne-t-elle à voir, et *comme telle* ? L'errance de son corps propre, c'est aussi l'ubiquité d'un spectre. Il n'est *présent comme tel en aucun de ces espaces*. Débordant la représentation électorale, l'opinion publique n'est en droit ni la *volonté générale*, ni la *nation*, ni l'*idéologie*, ni la somme des opinions *privées* analysées selon des techniques sociologiques ou les institutions modernes de sondage. Elle ne parle pas à la première personne,

elle n'est ni objet ni sujet (« nous », « on »), on la cite, on la fait parler, on la ventriloque (« pays réel », « majorité silencieuse », « *moral majority* » de Nixon, « *main-stream* » de Bush, etc.), mais cette « moyenne » garde parfois le pouvoir de résister à ces moyens « propres à diriger l'opinion publique », à cet « art de la changer » que n'ont, dit encore Rousseau « ni la raison, ni la vertu, ni les lois ».

2. Or, ce dieu d'une politique négative ne peut donner signe de vie, au grand jour, sans un certain *médium*. Le rythme *quotidien*, qui lui est essentiel, suppose la diffusion massive de quelque chose comme un *journal*. Ce pouvoir techno-économique permet à l'opinion de se constituer et de se reconnaître comme *opinion publique*. Bien que ces catégories paraissent aujourd'hui peu adéquates, le journal est censé assurer un lieu de visibilité publique propre à *informer, former, réfléchir* ou *exprimer*, donc à *représenter* une opinion qui trouverait là le milieu de sa liberté. Cette corrélation entre le *quotidien* — écrit ou audiovisuel — et l'histoire de l'opinion publique déborde largement ce qu'on appelle la « presse

d'opinion ». Précieux et dangereux, de plus en plus « affinés », les sondages s'ajustent à un rythme qui ne sera jamais celui des représentations politiques ou syndicales. Or, ils viennent au jour dans la presse qui en dévient souvent l'initiative et le pouvoir. On sait enfin, et le journal *produit* la nouveauté de cette nouvelle autant qu'il la *rapporte*, que l'opinion publique n'est plus *de nos jours* ce qu'elle a été hier et depuis les débuts de son histoire.

3. Car le phénomène n'a jamais été *naturel*, c'est-à-dire universel. Pas plus d'ailleurs que la quotidienneté comme catégorie majeure du rythme social. Avant de s'interroger sur la « réalité » supposée de l'opinion publique *aujourd'hui*, comme sur la cinématographie de sa silhouette, il faut rappeler que le fantôme a une *histoire* : européenne, récente et fortement scandée. Le discours sur l'opinion, certes, est vieux comme le monde : *doxa* ou « opinion » (ce n'est pas exactement la même chose) ont sans doute des équivalents dans des cultures non occidentales. Mais l'histoire de l'opinion *publique* paraît liée, elle, au discours politique de l'Europe. C'est un *artefact* moderne (les prémisses des Révolutions américaine et fran-

cause fournissent ici le repère le plus visible), même si un « temps fort » a été préparé par la tradition d'une philosophie politique. Sous ce nom ou sous un autre, je ne crois pas qu'on ait parlé de l'opinion publique en la prenant au sérieux sans le modèle de la démocratie parlementaire et tant qu'un appareil de lois (en France : de l'article XI de la Déclaration des droits de l'homme à la loi de 1881 sur la liberté de la presse) n'a pas permis ou promis la formation, l'expression et surtout la « publication », justement, de cette opinion *en dehors* des représentations politiques ou corporatives.

Si elle n'est pas électorale en son moment propre, l'opinion, comme son nom l'indique, est appelée à se prononcer par un *jugement*. Ce n'est jamais un savoir, mais une évaluation engagée, un acte volontaire. Il a toujours la forme du « jugement » (oui ou non) qui doit exercer un pouvoir de contrôle et d'orientation *sur* cette démocratie parlementaire. Mais, du point de vue de la décision proprement politique, cette puissance considérable reste toujours « en puissance ». Et dans des frontières invisibles. Elle n'a lieu ni dedans ni dehors.

108

Elle se situe hors de la représentation statutaire, mais ce dehors ne peut être reconnu comme celui d'une *opinion publique indépendante* que dans des démocraties parlementaires et des structures représentatives : *en vue d'un vote possible* et d'une intervention *dans* ou *sur* la représentation. Moment paradigmatique : les Cahiers de Doléances. Lieu d'un électoral potentiel, l'opinion publique est une assemblée de citoyens appelés à *décider*, *par un jugement*, sur des sujets qui sont de la compétence des représentations légales, *mais aussi* sur des sujets qui leur échappent, au moins provisoirement, dans une zone qui s'étend aujourd'hui et se différencie de façon accélérée, posant ainsi de graves questions : sur le fonctionnement actuel de la démocratie libérale, sinon sur ses principes. Rappelez-vous les manifestations en faveur de l'« école privée », les « coordinations » d'étudiants ou d'infirmières, les débats autour du RU 486, du sida, de la toxicomanie ou des préservatifs, et même du film de Scorsese (je parle ici de la parole, de la déclaration ou de la manifestation, cet élément de l'opinion, et non des bombes destinées à y mettre fin). Mais tout ce qui n'est pas de

109

l'ordre du jugement, de la décision, et surtout de la représentation, échappe à *la fois* aux institutions démocratiques actuelles et à l'opinion publique comme telle. Ce couple est conjugué par la possibilité de l'évaluation sous la forme du *jugement qui décide* (oui ou non) et se produit dans une *représentation*. Les enquêtes d'opinion essaient d'échapper à cette loi, d'une part en débordant les thèmes électoraux et les décisions immédiatement politiques, d'autre part en multipliant les évaluations en pourcentages (plus ou moins) plutôt qu'en alternative (oui ou non). Mais un discours ne concerne l'opinion publique *comme telle* que s'il anticipe sur un débat législatif et si le « plus ou moins » annonce un « oui ou non ». Que devient alors cette réserve d'expérience, d'évaluation et même de détermination (les « modes », les « goûts », les « mœurs ») qui ne relève pas du jugement (oui ou non) et de la représentation, à tous les sens de ce mot ? C'est là qu'on peut interroger l'autorité de l'opinion — non pas dans ses contenus, mais dans sa forme de jugement pré-électoral — et même la distinction privé/public dont la rigueur sera toujours menacée par le langage, à

lui seul, et dès la moindre marque. Quelle place publique — et donc politique — faire à ce type de questions ?

Un « gouvernement d'opinion » peut jouer de l'opinion, l'invoquer ou l'invoquer contre les représentations instituées. Mais cela ne peut se faire et se dire qu'en démocratie au moins formelle. Une dictature populaire ou un régime totalitaire ne sont pas des gouvernements d'opinion (et ce qui aujourd'hui voit le jour en URSS, c'est peut-être tout simplement une opinion publique). Les nouveaux moyens de se « tenir à jour », de prendre le pouls de l'opinion à un rythme quasi journalier autorisent et obligent un certain pouvoir (par exemple celui d'un chef d'Etat ou même d'un gouvernement démocratique) à tenir compte d'une évolution avant et au-delà de son expression au Parlement, dans les partis et les syndicats, à déceler des déplacements de majorité avant des élections et même avant un référendum. Non que l'opinion soit le réservoir amorphe d'une spontanéité sauvage qui déborderait les organisations (partis, syndicats, etc.). Ni passives ni actives, les récentes « coordinations » d'étudiants ou d'infirmières

ne furent pas plus « manipulées » qu'elles ne relèvent d'une spontanéité inorganisée. D'autres catégories sont donc nécessaires pour conduire l'analyse — et l'action politique — au-delà de cette alternative sommaire. Il en va de même pour les rapports avec les institutions et surtout avec la presse : l'opinion publique ne s'exprime pas, si on entend par là qu'elle existe dans quelque for intérieur *avant* de se manifester au grand jour, comme telle, dans sa phénoménalité. Elle est phénoménale. Elle n'est pas plus *produite* ou *formée*, voire *influencée* ou *infléchie*, que simplement *réfléchie* ou *présentée* par la presse. Ces interprétations naïves ou grossières s'enracinent dans un puissant discours philosophique. Faire preuve de responsabilité, n'est-ce pas d'abord essayer de les reconsidérer ? Tâche philosophique et politique, théorique et pratique, tâche difficile mais aussi dangereuse car elle risque de toucher au concept même de représentation, à l'« idée des représentants » que Rousseau disait « moderne ». Mais un démocrate n'a-t-il pas la responsabilité de penser les axiomes ou les fondements de la démocratie ? d'en analyser sans répit les déterminations historiques,

celles qui, en 1989, peuvent être délimitées et celles qui ne le peuvent pas ?

Car il s'agit bien de l'avvenir de la démocratie. La dimension de l'espace « public » accède sans doute à sa modernité philosophique avec les Lumières, les Révolutions française ou américaine ou des discours comme ceux de Kant qui lie l'*Aufklärung* — le progrès des Lumières et du jour — à la liberté de faire un usage *public* de la raison dans tous les domaines (bien que la raison ne se réduise pas à l'« opinion » qu'elle doit aussi critiquer). Dans cette modernité post-révolutionnaire, la mutation techno-économique des médias marque une autre scansion. Dès la fin de la Première Guerre mondiale, surtout en Allemagne, les crises que la radio pouvait introduire dans l'espace traditionnel d'une démocratie parlementaire ont donné lieu à de graves débats (cf. *La critique de l'opinion publique* de Tönnies, en 1922, ou les travaux de C. Schmitt, dont l'influence est encore vivante, qu'on le cite ou non, à droite et à gauche, dans toutes les analyses de l'espace public, par exemple chez Habermas. On ne peut pas s'y engager ici et n'oubliez pas les contraintes de la presse : elles

ne sont pas seulement quantitatives, elles imposent des modèles de lisibilité. Tous les enjeux que nous discutons en ce moment même se concentrent dans ce que je dois confier ici à l'ellipse d'un télégramme. Peut-on parler sérieusement de la presse dans la presse ? Oui et non, en contrebande). Ces débats ne sont pas périmés : pensez aux effets *immédiatement* internationaux de la télévision de demain sur une opinion publique qu'on tenait d'abord pour nationale. Pensez aux transformations qu'introduit une technique des sondages qui peut littéralement accompagner, mieux, produire l'événement télévisuel (« L'heure de vérité » !). Cette technique peut certes, comme la presse, donner la parole à des minorités privées de représentation institutionnelle, corriger des erreurs et des injustices ; mais cette « démocratisation » ne représente jamais légitimement et sans filtrage, répons-le, une « opinion publique ». La « liberté de la presse » est le bien le plus précieux de la démocratie, mais, dans la mesure du moins où l'on n'a pas fait droit, effectivement, dans les lois et dans les mœurs, aux questions que nous venons de poser, cette « liberté » fondamenta-

taie reste à inventer. *Chaque jour*. Au moins. Et la démocratie avec elle.

— *Quel système inventer, donc, pour que la presse formellement libre ne fonctionne pas comme censure ?*

— C'est dans le chapitre « De la censure » que le *Contrat social* traite justement de cette « espèce de loi » qu'est le « jugement » de l'opinion publique. Mais peut-on se fier ici à l'opposition *forme/contentu* ? Suffit-il de donner un contenu à la forme pour faire progresser la liberté de la presse, c'est-à-dire d'un droit qui n'ira jamais sans devoir et sans la reconnaissance d'une liberté « devant la presse » ? Il faut maintenir la rigueur formelle, sans laquelle aucun droit n'est protégé, et donc inventer des dispositifs plus fins, une législation plus différenciée, mieux ajustée aux mutations technologiques du « libre-marché ». Tâche infinie : non seulement parce qu'il y aura toujours plus ou mieux à faire, mais en raison d'une *contradiction principale*. Une démocratie doit veiller, certes, à ce que la censure (au sens légal : cette « critique qui dispose de la force »

publique, dit Kant) ne regagne pas le terrain perdu. Il faut aussi lutter contre les effets de « censure » au sens large, contre une « nouvelle censure », si je puis dire, qui menace les sociétés libérales, contre les accumulations, les concentrations, les monopoles, bref, tous les phénomènes quantitatifs qui peuvent marginaliser ou réduire au silence ce qui ne se mesure pas à leur échelle. Mais on ne peut pas non plus plaider *simplement* pour la pluralité, la dispersion, le fractionnement, la mobilité des lieux de filtrage ou des sujets qui en disposent. Car des forces socio-économiques pourraient encore abuser de ces marginalisations et de cette absence de forum général. Comment ouvrir l'avenue de grands débats, accessibles à la majorité, tout en enrichissant la multiplicité et la qualité des discours publics, des instances d'évaluation, des « scènes » ou lieux de visibilité, etc. ? Gageure, aporie ? Impossible et nécessaire, cette invention ne peut s'annoncer qu'à partir d'un autre impératif : l'unité ou la « centralité » du forum démocratique ne doit pas se confondre avec celle de la masse, de la concentration, de l'homogénéité ou du monopole. Or la « nouvelle censure », c'est la force

de sa ruse, combine concentration et fractionnalisation, accumulation et privatisation. Elle dépolitise. Plus sensible dans l'« audiovisuel », cette terrible logique ne s'y confine pas. Elle est à l'œuvre dès qu'une interprétation, c'est-à-dire une évaluation sélective, informe un « fait ». Aucune information n'y échappe.

C'est trop évident dans ce qu'on appelle la presse « culturelle » (arts, littérature, philosophie, etc.) et dans ces évaluations « fines » surdéterminées, surcodées, qui n'induisent pas *immédiatement* l'opinion publique comme jugement politique ou décision électorale. Chaque fois qu'une institution médiatique commande des phénomènes de marché à une échelle massive, elle confisque et censure aussi massivement, elle dogmatise, quels que soient son électionisme réel ou son libéralisme de façade, ses vertus ou ses vices, qu'elle captive ou ennuie, qu'on la trouve distinguée, vulgaire, ou les deux à la fois. Quand un seul juge, quoi qu'on pense de tel ou tel de ses talents, se voit confié ici ou là un monopole d'évaluation, de filtrage, d'exposition au grand jour, il détermine les ventes dans les supermarchés de la culture. Une œuvre alors est reléguée loin de

la cour, vers la nuit d'un enclos *quasiment privé*, si elle ne remplit pas les conditions de visibilité dans ce grand petit miroir qui fascine en déformant, filtre et détourne vers lui tant d'énergie, interrompt la conversation, plie le corps et le regard social à une nouvelle physiologie, projette enfin à l'étranger les dernières icônes de la culture nationale. Aujourd'hui, à cette échelle, un livre doit se vendre et, distinguons, se lire à plus de dix mille exemplaires pour être autre chose qu'une correspondance confidentielle et *quasiment* privée. Résultat : les recherches dites « difficiles », rebelles à la stéréotypie de l'image ou de la narration, peu soumises aux normes de la culture ainsi représentée dans sa « moyenne » (au singulier, l'« opinion » signifie toujours la « moyenne ») sont exclues de la scène : occultées, privées du jour. *Par suite, on les juge* de plus en plus « obscures » « difficiles », voire « illisibles » et elles *deviennent* ainsi ce qu'on dit qu'elles sont et veut qu'elles soient : inaccessibles. Le cycle s'accélère. Quoi qu'on dise de la qualité de nos médias « culturels », est-ce par hasard si notre pays est en Europe l'un de ceux où on lit le moins ? si nos bibliothèques sont dans un état

désastreux, presque inavouable ? et si, problème indissociable, l'École et l'Université, lieux privilégiés pour la « formation du jugement », endurent de telles souffrances ?

Mais ne simplifions pas, là encore. Peut-être faut-il aussi compter avec d'autres rythmes et d'autres trajets. Peut-être ne faut-il pas se laisser fasciner par l'immédiateté quantitative. Comme l'École, la presse participe à la qualité de la démocratisation. L'accès à la moyenne est souvent un progrès. Certains journaux peuvent, selon les cas, pour le meilleur *ou* pour le pire, accentuer *ou* dénoncer des évaluations officielles (par exemple celles des corps académiques). Enfin, la puissance médiatique est-elle illimitée ? Elle se trouve aussi évaluée de jour en jour par un public qui n'est pas toujours silencieux. Hétérogène, elle peut parfois se critiquer elle-même, d'un lieu à l'autre de son grand corps. N'est-elle pas finalement jugée sur un temps plus long et selon des critères qui lui restent nécessairement indéchiffrables ? Si elle contribue à des succès de masse qu'on oublie le mois suivant, ne court-elle pas aussi à l'oubli ? Les avancées intempêtes qui échappent à sa grille de lisibilité peuvent un

jour s'imposer sans contestation possible. Pour le cheminement à venir d'une oeuvre, on le sait, la qualité de dix lecteurs joue parfois un rôle plus déterminant que l'actualité de dix mille acheteurs. Nos grandes machines médiatiques, que feraient-elles de Rimbaud ou de Lautréamont, de Nietzsche ou de Proust, d'un Kafka ou d'un Joyce de 1989 ? Ils furent d'abord sauvés par une poignée de lecteurs (taux d'écoute minimal), mais lesquels ! Peut-être cette analogie souffre-t-elle déjà d'anachronisme, hélas, car l'histoire *intrinsèque* de ces aventures fut sans doute liée à son *dehors* et, qu'on le dénie ou non, à une structure désormais périmée de l'« espace public ». Mais le faible tirage garde une chance : *quasiment* privé, il a néanmoins accès à l'espace public. Entre les deux, le *samizdat*. Compte tenu de ces rythmes et de ces différences qualitatives, la porosité d'une frontière entre le « privé » et le « public » paraît plus incalculable que jamais. Chaque événement traite avec la loi, comme les contrebandiers et les résistants. Le passage n'est jamais assuré. L'opinion publique n'est pas une moyenne incalculable, mais il y a peut-être de l'incalculable. Simplement

120

l'incalculable, *s'il y en a*, ne se *présente* jamais, il n'est pas, il n'est jamais le thème de quelque objectivation scientifique ou philosophique.

Le seul choix n'est donc pas : concentration ou dispersion. L'alternative serait plutôt entre l'*unilatéral* ou le *multilatéral* dans les rapports des médias au « public », aux « publics ». La *responsabilité*, à savoir la liberté de la presse et devant la presse, dépendra toujours de l'effectivité d'un « droit de réponse » qui permet au citoyen d'être plus que la traction (privée, en somme, et de plus en plus) d'un « public » passif et consommateur, nécessairement lésé par là même. Y a-t-il démocratie sans réciprocité ?

— *Comment donner au droit de réponse une telle extension ?*

— La France est un des rares pays qui reconnaissent le *droit de rectification* (de la part des pouvoirs publics auquel il est réservé) et, plus largement, le *droit de réponse*. C'est un droit fondamental. Mais on ne peut l'exercer (en droit strict, je ne parle pas de la morale ou de la politique) que dans des conditions très restrictives. L'erreur ou la falsification, l'omis-

121

sion, la violence interprétative, la simplification abusive, la rhétorique de l'insinuation, la sottise aussi, restent le plus souvent sans réponse publique et immédiate, à la radio, à la télévision ou dans les journaux. Et bien sûr, massivement, dans les livres. Même quand les difficultés juridiques ou techniques ne découragent pas d'avance, une réponse est en général neutralisée par la place, le cadrage et les délais. Tant que le droit de réponse ne recevra pas toute son extension et toute son effectivité (encore la tâche infinie), la démocratie en sera d'autant limitée. Seulement dans la presse ? Certes, mais la presse est partout *aujourd'hui* : elle (se) donne en tout cas (pour) le jour même. Elle donne jour à l'espace public, à sa publicité. Elle donne jour au jour même. *Donc le droit de réponse existe à peine*. Pourquoi feint-on si souvent (fiction de la démocratie) d'ignorer la violence de cette dissymétrie, et ce qui en elle peut ou ne peut pas se laisser réduire ? Pourquoi l'hypocrisie, la dénégation ou l'aveuglement devant ce trop d'évidence ? Pourquoi ce trop d'évidence est-il à la fois clair comme le jour et la face la plus nocturne des démocraties telles qu'elles sont, *présentement* ?

122

Attendu que la bonne volonté (indispensable) ne suffira pas à changer les choses, qui ne relèvent plus d'une logique de la simple « conscience » et d'un concept juridique, c'est-à-dire inadéquat, de la responsabilité, attendu que les dispositifs techniques et la légalité formelle (indispensables et perfectibles) ne viendront jamais à bout de cette démesure, attendu que s'agissant de la réponse et de la responsabilité, de l'adresse et de la destination, etc., les concepts philosophiques dont nous avons hérité n'y ont jamais suffi, on ne se rappellera la Révolution française que si on en appelle à quelques autres. Mémoire d'une promesse, cet appel cherche un nouveau ton. Il ne sera sans doute plus « révolutionnaire » et il doit prendre son temps, au-delà de la « *journal* révolutionnaire ». Rien ne le lui garantit et je ne peux en dire plus en une page.

« Encore un effort. »

Et encore un mot, si vous le permettez, celui-là même que vous m'avez donné pour commencer, *aujourd'hui*. Déjà les jours sont comptés : à une *autre vitesse*, le jour s'annonce où le *jour* touche à sa fin. Le jour s'annonce où le jour (la visibilité de l'image et la publicité du

123

public mais aussi l'unité de rythme quotidien, mais aussi la phénoménalité du politique, mais aussi peut-être et du même coup son essence même) ne sera plus la *ratio essendi*, la raison ou la raison des effets télématheoriques dont nous venons de parler.

Le jour a-t-il jamais été la mesure de toutes choses, comme on feint de le croire ?

Dans sa première édition, cette opinion, j'ose à peine dire cette fiction, reste la chose du monde la mieux partagée.