

ACTA UNIVERSITATIS CAROLINAE
Interpretationes
STUDIA PHILOSOPHICA EUROPEANA
VOL. II / NO. 2 / 2012

ACTA UNIVERSITATIS CAROLINAE

Interpretationes

STUDIA
PHILOSOPHICA
EUROPEANA
VOL. II / NO. 2 / 2012

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE
NAKLADATELSTVÍ KAROLINUM
2014

Guest editor – Editeur invité – Gastherausgeber

Evgeny Blinov

Editorial Board – Comité d'édition – Redaktionsrat

Sophie Adler, Kyla Bruff, Fabio Bruschi (rédacteur en chef), Julie Combes, Élise Coquereau, Melina Duarte, Léo Fabius, Blerina Hankollari, Petr Kocourek, Viola Giulia Milocco, Ellen Moysan, Hannah Monsrud Sandvik, Semyon Tanguy-André, Daniel Weber, Philipp Zymner

Scientific Board – Comité scientifique – Wissenschaftlicher Beirat

Shin Abiko (University of Hosei, Tokio), Arnaud François (Université de Toulouse II – Le Mirail), Jean-Christophe Goddard (Université de Toulouse II – Le Mirail), Marc Maesschalck (Université Catholique de Louvain-la-Neuve), Pierre Montebello (Université de Toulouse II – Le Mirail), Débora Morato Pinto (Universidade Federal de São Carlos), Thomas Nenon (University of Memphis), Karel Novotný (Univerzita Karlova v Praze, Fakulta humanitních studií), Alexander Schnell (Université de Paris IV – Sorbonne), László Tengelyi (Bergische Universität Wuppertal)

The referies – Les rapporteurs – Die Gutachter

Guillaume Sibertin-Blanc (Université de Toulouse II – Le Mirail), Arnaud François (Université de Toulouse II – Le Mirail) et Antoine Janvier (Université de Liège)

CONTENTS / TABLE DES MATIÈRES / INHALTVERZEICHNIS

PRÉFACE	7
De l'ordre des mots aux mots d'ordre : la naissance de la politique de la langue en France à l'époque de la Grande Révolution EVGENY BLINOV	9
Existe-t-il un « espace identitaire acadien en France » ? Aperçu de la construction discursive d'une identité acadienne diasporique ISABELLE LEBLANC	23
Impérialisme linguistique, impérialisme territorial. De la politique des langues à la politique territoriale CHARLOTTE LORIS	41
La dialectique des dialectes. Idéologie et discours linguistique, dans la standardisation de la langue albanaise ANI RUSI	55
Franz Rosenzweig et l'exception hébraïque MAËLLE LE LIGNE	67
Trois erreurs épistémologiques du « communisme linguistique » de Chomsky BLERINA HANKOLLARI	79
Le phonocentrisme en procès CHRISTIAN KAMGAIN DJOKO	95
Littérature et émancipation politique à travers la <i>déterritorialisation</i> POLYANA TIDRE	103
LES AUTEURS	121

PRÉFACE

Le quatrième numéro de la revue *Interpretationes* est consacré au problème de la politique de la langue et, plus généralement, de l'influence des facteurs sociaux sur la linguistique. Depuis au moins un siècle, la politique de la langue s'est imposée comme un pivot de la construction étatique, tandis que celle-ci est placée dans le cadre de l'État-nation. Des longs débats autour du plurilinguisme, du statut des langues régionales, de la grammaticalisation et de la normalisation langagières, du fonctionnement des langues véhiculaires dans le monde globalisant, ouvrent un vaste domaine de recherche qui traverse la philosophie politique, la sociolinguistique et les études sur les constructions identitaires collectives. En même temps, les enjeux théoriques de la politisation de la langue ont été analysés dans les travaux de philosophes, sociologues et linguistes comme Gilles Deleuze, Félix Guattari, Jacques Derrida, Pierre Bourdieu, Michel de Certeau, Renée Balibar, Louis-Jean Calvet, Claude Hagège.

Les articles publiés dans le présent numéro ont le but d'explorer les aspects divers de ces recherches aussi bien que leur portée pratique sur des exemples concrets de la situation langagière dans différents pays. Ils démontrent que l'analyse des rapports entre la politique et la langue reste un problème relevant de la philosophie française contemporaine et demande une vaste synthèse interdisciplinaire.

Une partie de ces articles sont issus des présentations faites lors de la journée d'études « *Politiques des langues. Arts, pouvoirs, sociétés* » organisée avec le soutien du programme *Erasmus Mundus Europhilosophie* à l'Université Catholique de Louvain-la-Neuve le 25 février 2011. Ainsi les textes d'Evgeny Blinov, Blerina Hankollari, Maëlle Le Ligné, Ani Rusi et Polyana Tidre représentent les versions corrigées et étendues des leurs interventions.

Nous aimerons remercier les experts qui ont bien voulu de collaborer pour ce numéro, notamment Guillaume Sibertin-Blanc, Arnaud François et Antoine Janvier.

**DE L'ORDRE DES MOTS AUX MOTS D'ORDRE :
LA NAISSANCE DE LA POLITIQUE
DE LA LANGUE EN FRANCE À L'ÉPOQUE
DE LA GRANDE RÉVOLUTION**

EVGENY BLINOV

Abstract

The present article explores the very origins of the politics of language as an important part of the revolutionary ideology that will later become the significant property of the self-representation of nation-states. The basic notions of this kind of politics could be found in the discourses of eminent revolutionary politicians like Bertrand Barère and Henri Gregoire. The question of unification of a “national idiom” becomes the paramount preoccupation of the government during the period of Jacobin dictatorship when it was considered as a primary source of the spiritual and intellectual cohesion of French people. As such, it was closely tied to vivid discussions about compulsory and free public education, whose aim was to cultivate in children the republican values of “liberty, equality and brotherhood”. In order to scrutinize this process the author turns to Foucauldian theory of norms and panopticism in the disciplinary societies, as well as to Deleuze and Guattari’s concept of the propagation of order-words. In this sense, the author claims, we could speak about the “birth” of the politics of language during the Great Revolution that established the essential political institutions of contemporary European society.

1. 8 pluviôse an II de la République : Invitation au supplice

Le 28 janvier 1794, soit le 8 pluviôse an II de la Révolution, Bertrand Barère, dit autrefois « de Vieuzac », ancien avocat du parlement de Toulouse et membre de l’*Académie de jeux floraux*, désormais l’un des membres principaux du *Comité de Salut Public*, remet à celui-ci son rapport « Sur les idiomes ». Avec sa réputation d’avocat de la Terreur surnommé l’« Anacréon de la guillotine », les accusés ne pouvaient compter que sur une fin rapide, quoique bien

spectaculaire.¹ Le comité proclame Barère, « a bien entendu le complot de l'ignorance et du despotisme », les ennemis de la République réunissent leurs forces aux frontières de l'Hexagone, mais ils tentent d'utiliser leurs anciens moyens du « dommage et de l'erreur » pour corrompre la « bonne campagne »². Quels sont ces vils instruments des anciens aristocrates et des prêtres ? Ce sont des « idiomes étrangers », l'héritage de l'ancienne malédiction de Babel, mis au service des tyrans unis. Peut-on parler de véritable naissance de la politique de la langue dans le même sens que Foucault parle de la naissance de la biopolitique ? On indique déjà sur la carte les places des batailles à venir : il y a du bas Breton à l'Est, l'Allemand à l'Ouest, le Basque au Sud-Ouest et l'Italien en Corse. Mais en plus des légions ennemies qui s'entassent dans les quatre départements limitrophes, il existe bien une cinquième colonne, composée à l'intérieur de l'État des « petites gens » ignorants. Ainsi, pour sécuriser les frontières et réunir la nation il faudra bien établir l'identité de la langue :

Citoyens, c'est ainsi que naquit la Vendée ; son berceau fut l'ignorance des lois, son accroissement fut dans les moyens employés pour empêcher la révolution d'y pénétrer, et alors, les dieux d'ignorance, les prêtres réfractaires, les nobles conspirateurs, les praticiens avides et les administrateurs faibles ou complices ouvrirent une plaie hideuse au sein de la France : écrasons, donc, l'ignorance, établissons des instituteurs de la langue française dans les campagnes !³

Ce n'est pas la première fois que l'unification langagière a été considérée comme un moyen permettant la centralisation de l'État (il suffit de nommer la célèbre ordonnance Villers-Cotterêts),⁴ ni la première tentative d'établir l'instruction publique dans les campagnes (bien que le mot « instituteur » ait été littéralement forgé par la Révolution, comme le fait remarquer Renée Balibar).⁵ Mais c'est

¹ Sur Barère v. une réédition de sa biographie classique : Launay Robert, *Barère l'anacréon de la guillotine*, Paris, Tallandier, 1989 ; Gershoy Leo, *Bertrand Barère: A Reluctant Terrorist*, Princeton, Princeton University Press, 1962 ; Thomas Jean-Pierre, *Bertrand Barère, la voix de la révolution*, Paris, Desjonqueres, 1988.

² De Certeau Michel, Dominique Julia, Revel Jacques, *Une politique de la langue*, Paris, Gallimard, 1975, p. 324.

³ De Certeau, *op. cit.*, p. 326.

⁴ Brunot François, *Histoire de la langue française*, Vol. II, Paris, Armand Colin, 1967, pp. 28–32 ; Peyre Henri, *La Royauté et les langues provinciales*, Paris, Les presses modernes, 1933 ; Bell David Abraham, *The Cult of Nation in France. Inventing Nationalism*, London, Harvard University Press, 2001, pp. 171–173 ; Blanc Agnès, *La langue du roi est le français : Essai sur la construction juridique d'un principe d'unicité de langue de l'Etat royal*, Paris, Hartmann, 2010.

⁵ Balibar Renée, Laporte Dominique Gilbert, *Le Français national : Politique et pratiques de la langue nationale sous la Révolution française*, Paris, Hachette, 1974, p. 122.

la première fois que la langue nationale est présentée comme une sorte de poussée d'Archimède de la construction étatique aussi bien que comme le synonyme de l'identité de la nation.⁶ Pour en donner un contre-exemple : l'Allemand, selon Barère, sert de base à « l'empire du langage et l'intelligence » entre les Prussiens, les Autrichiens et les habitants des départements du Rhin et « incite les ennemis de la France ». En même temps, il est « peu fait pour les gens libres » et ainsi sert avec dévouement le « gouvernement féodal et militaire ». On voit se croiser deux grands axes de l'idéologie révolutionnaire : celui du messianisme des Lumières et celui du nationalisme français. Anéantir les ennemis de la France signifie désormais anéantir les ennemis de la Liberté : « Le fédéralisme et la superstition parlent bas breton ; l'émigration et la haine de la république parlent allemand ; la contre-révolution parle l'italien, et le fanatisme parle le basque. Cassons ces instruments de dommage et de l'erreur »⁷. La ligne de l'accusation est ainsi bien claire : les tyrans avaient besoin « d'isoler les peuples, de séparer les pays, de diviser les intérêts et d'empêcher les communications » au moyen de la diversité langagière. C'est ainsi qu'est née la dichotomie entre la « nation unie » et l'« empire séparé » qui représente l'un des paradoxes les plus aigus de l'universalisme révolutionnaire. Barère suit bien la piste marquée par les tenants de la supériorité du Français ; cette opinion est assez répandue au dix-huitième siècle et partagée généralement sur le continent (il est assez symptomatique que le célèbre ouvrage de Rivarol sur ce sujet ait été couronné par l'Académie Royale de Prusse). En un sens, il pose le fondement pour justifier l'expansion langagière en dehors de la France sous le prétexte de la propagation des valeurs des Lumières. Le titre de notre article fait référence à une célèbre controverse de la « grammaire générale » de l'Âge classique, celle de l'ordre naturel des mots.⁸ Comme le remarque Rivarol, la syntaxe du Français demeure « incorruptible » et lui seul est capable de présenter l'ordre naturel des idées : « ce qui est n'est pas clair, n'est pas français »⁹.

Mais ce que nous intéresse pour l'instant, c'est la manière dont Barère argumente la nécessité de l'identité langagière pour « révolutionner » la France. Ce qui

⁶ Sur le mécanisme de la « production de la langue légitime » v. Bourdieu Pierre, *Langage et pouvoir symbolique*, Paris, Éditions points, pp. 67–98.

⁷ De Certeau, *op. cit.*, p. 326.

⁸ Sur la « grammaire générale » v. Foucault Michel, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966, pp. 137–166.

⁹ Sur Rivarol et l'universalisme du français v. Brunot François, *Histoire de la langue française*, Vol. VIII (I), Paris, Armand Colin, 1967, pp. 848–864 et 889–902. Sur l'« ordre naturel » v. Hagège Claude, *L'Homme de paroles*, Paris, Odile Jacob, pp. 204–249 ; Ricken Ulrich, *Grammaire et philosophie au siècle des Lumières : Controverses sur l'ordre naturel et la clarté du français*, Lille, Presses Universitaires du Septentrion, 1978.

est n'est pas clair et univoque, n'est pas révolutionnaire. On ne trouvera guère de meilleur exemple pour la thèse de Deleuze et Guattari selon laquelle les sociétés disciplinaires sont réglées par les mots d'ordre et le développement de leurs institutions et proprement liées à l'extension de celles-ci.¹⁰ Et c'est exactement pour cette raison que le premier souci de Barère était l'expansion au moyen de la « traduction orale » des décrets révolutionnaires. On voit bien que la réforme législative et économique en dépit du système féodal nécessite des techniques langagières adéquates. C'est la langue nationale « identique » qui sert d'opérateur principal de la transformation d'une société de souveraineté en une société disciplinaire.

L'instauration de ce nouveau dispositif du pouvoir sous-entend en premier lieu un nouveau type de surveillance. Pour Barère, le seul moyen de garantir le fameux « panoptisme » foucauldien est de fournir à chaque citoyen une langue « pour le surveiller il faut le connaître, il faut surtout connaître la langue »¹¹. Ce qui compose également la nouveauté principale de ce document, ce sont aussi les moyens proposés pour la réalisation de son objectif. Il prévoit quatre mesures principales :

1. Envoi d'un instituteur de français dans chaque campagne, y compris dans les régions presque exclusivement non-francophones.
2. Exclusion des prêtres et des membres des « castes privilégiées » du nombre de ses instituteurs.
3. Octroi du droit à l'éducation élémentaire à « tous les jeunes citoyens des deux sexes ». Consolidation du budget et placement de la « popularisation de la langue française » sous le contrôle des clubs et sociétés révolutionnaires dits « patriotiques ».

La propagation du Français sera rendue possible grâce à l'instauration de la nouvelle institution propre à la société disciplinaire, celle de l'école élémentaire, obligatoire et standardisée. Tandis que l'administration royale ne se préoccupait que de la francisation des élites locales en laissant partout des « garnisons du français », selon l'expression employée par Ferdinand Brunot, la normalisation révolutionnaire est conçue dès sa création comme totale et englobante.¹² La Convention Jacobine a pris conscience que la victoire contre les royalistes n'était pas suffisante pour permettre de s'emparer de l'appareil du pouvoir central, et qu'il serait

¹⁰ Cf. Deleuze Gilles, *Pourparlers*, Paris, Éditions de Minuit, 2003, p. 243 ; Cf. Deleuze Gilles, Guattari Félix, *Mille Plateaux*, Paris, Éditions de Minuit, 1980, pp. 96–97.

¹¹ On peut constater que la surveillance langagière de ce genre en tant que condition essentielle de la démocratie est à nouveau mise en jeu dans le discours vis-à-vis de l'émigration croissante en mettant particulièrement l'accent sur la scolarisation obligatoire.

¹² Bell, *op. cit.*, pp. 171–173.

plus judicieux à cet effet de renverser le réseau des rapports sociaux au sein de la campagne. Peut-être que cette bataille n'a pu être gagnée que grâce au perfectionnement du mécanisme de la « machine politique » et dans ce genre *d'upgrade*, c'est bien l'identité de la langue qui joue un rôle crucial. La nouvelle « orthopédie sociale » est un nouveau type de mobilisation.¹³

Est-ce qu'une entreprise de cette sorte avait des chances de réussir à l'époque ? N'oublions pas que nous ne sommes encore qu'au début de l'année 1794, et que l'éducation primaire obligatoire ne sera imposée qu'avec la III^{ème} République, c'est-à-dire presque un siècle plus tard.¹⁴ Notre tâche consiste à montrer dans les grandes lignes comment la politique de la langue était mise en jeu dans le discours politique et philosophique qualifié de « moderne ».

2. Défis méthodologiques : le choix des armes

Nous inscrirons notre orientation méthodologique en invoquant la théorie des sociétés disciplinaires et du panoptisme, aussi bien que l'analyse deleuzienne des dynamiques territoriales et des mots d'ordre. Ce sont principalement les analyses des rapports de pouvoirs effectués par Michel Foucault, Gilles Deleuze et Félix Guattari qui inspirent notre recherche. Nous croyons que c'est leur projet, généralement indiqué comme « poststructuraliste » (que l'on peut également qualifier de « néo-nietzschéen » et même « néo-physicaliste ») qui permet de combler le vide méthodologique qui caractérise jusqu'à présent les recherches sur la politique de langue.

Sur le plan chronologique, cet intérêt vivant, loin d'avoir été épuisé jusqu'à nos jours, a été manifestement indiqué au milieu des années soixante-dix et, donc, il coïncide avec l'essor des recherches poststructuralistes dans le domaine politique. En France, il est principalement associé à la polémique autour de la politique présumée de la « terreur linguistique » de Convention Jacobine et de la célèbre « enquête de Grégoire » qui en donne la justification théorique. Les positions qui ont été prises à ce sujet étaient fort diverses et représentaient tout le spectre des

¹³ L'image des élèves de l'école républicaine comme des « petits soldats » était particulièrement chère aux fonctionnaires de la Troisième République. L'idée des formes « les bataillons scolaires » était la conséquence directe du traumatisme « post-Sedan ». Cf. Ozouf Mona, *L'École, l'Église et la République. 1871-1914*, Paris, Seuil, 1992, pp. 115-116.

¹⁴ Souvent considérées comme un retour aux idéaux de la Révolution, les réformes de Jules Ferry ont été néanmoins effectuées dans un contexte différent : Balibar Etienne, Macherey Pierre, « Présentation » in Balibar, Laporte, *op. cit.*, pp. 20-24 ; Ozouf Mona, *op. cit.*, pp. 21-54 ; v. aussi Chanut Jean-François, *L'école républicaine et les petites patries*, Aubier Montaigne, 1996.

opinions politiques de l'époque. à côté d'une présentation historique neutre, du style de celle de l'école des Annales (Michel De Certeau et ses collaborateurs), l'on trouve les appels de la « kulturkampf » néo-républicaine des protecteurs du Français (Henri Gobard et le mouvement anti-américaniste)¹⁵ aussi bien que le « discours émancipateur » dans toutes ses variations : celui l'école althussérienne (l'analyse de l'« appareil scolaire » comme appareils idéologiques d'État chez Renée Balibar et Dominique Laporte)¹⁶ ou celui des revendications régionalistes (Robert Lanfont et l'occitanisme)¹⁷ et du dévoilement de l'« impérialisme linguistique » naissant (Louis Calvet, surtout dans sa première période)¹⁸. Tout en reconnaissant la fécondité de cette dispute, qui a donné naissance à la linguistique politique française, nous croyons qu'aucune de ces approches ne nous permettra de saisir la portée de la politique de la langue sur l'instauration des pratiques disciplinaires dans toute leur intégralité.

Notre parcours nous conduit à la « rencontre » de la « microphysique du pouvoir » foucauldienne avec la géo-philosophie deleuzoguattarienne et ses analyses moléculaires. Malgré certains passages importants dans *Surveiller et Punir* et la *Volonté de savoir*, Foucault lui-même n'a jamais abordé le sujet d'une manière directe, ce qui nous permet de dire que la méthode d'analyse que l'on a employée n'avait pas encore été appliquée aux sujets sociolinguistiques.¹⁹ Au sens foucauldien, l'école publique, en imposant entre autres les règles de la normativité grammaticale, a acquis dans des sociétés disciplinaires une fonction similaire à celle de la prison et de l'hôpital. Les écoles publiques vont jouer le rôle de normalisateur primordial, la *prison*, l'*hôpital* et l'*armée* n'étant que des mécanismes auxiliaires. L'école et ses manuels de grammaire apparaissent comme la « discipline des disciplines » qui « in-signe » les codes les plus élémentaires. Mais l'originalité des recherches foucauliennes fut toujours noircie pour la « bonne conscience » académique par le caractère scandaleux de ses conclusions : Foucault feint de ne pas avoir remarqué la Grande

¹⁵ Étiemble René, *Parlez-vous français ?*, Paris, Gallimard, 1964 ; Gobard Henri, *L'aliénation linguistique : une analyse tétraglossique*, Paris, Flammarion, 1976 ; Hagège Claude, *Le français et les siècles*, Paris, Odile Jacob, 1987.

¹⁶ Balibar Laporte, *op. cit.*. V. aussi Balibar Renée, *Les Français Fictifs*, Paris, Hachette, 1974 ; Balibar Renée, Laporte Dominique, *L'institution du français*, Paris, P.U.F., 1985.

¹⁷ Lafont Robert, *La revendication occitane*, Paris, Flammarion, 1992 ; *L'état et la langue*, Cabris, Éd. Sulliver, 2008 ; Tautil Gérard, *Robert Lafont et l'occitanisme politique*, Fédérop, 2011. V. aussi Kirsh Peter F., Kremnitz Georg, Schlieben-Lange Brigitte, *Petite histoire sociale de la langue occitane*, Traubaire Editions, 2002.

¹⁸ Calvet Louis-Jean, *Linguistique et colonialisme*, Paris, Payot, 1974, pp. 211–242.

¹⁹ Foucault Michel, *Surveiller et punir*, Paris, Gallimard 1975 ; Id., *La volonté du savoir*, Paris, Gallimard, 1976.

Révolution.²⁰ Une possibilité séduisante s'ouvre à nous : effectuer une analyse des importants rapports révolutionnaires avec l'aide de cet « historien maudit » pour lequel 1789 n'a jamais eu lieu. à l'opposé de Foucault, Deleuze et Guattari ont rendu hommage sur la recherche croissante de la politique de la langue : les vecteurs divers pour ce genre de recherche ont été indiqués dans *Kafka et littérature mineure*, dans 4^{ème} et 5^{ème} plateaux de *Mille Plateaux* ainsi que dans plusieurs articles qui composent le recueil *Critique et Clinique*.²¹ Néanmoins, ce projet n'a pas été suffisamment étudié jusqu'à présent pour ne rien dire d'un éventuel usage pour enquêtes de terrain. Comme le projet révolutionnaire de l'unification langagière ne restait finalement qu'un « projet suspendu », l'on doit analyser une ébauche du programme politique au moyen de la « méthode suspendue », tâche que seule une science mineure est capable d'accomplir. On va chercher un bon équilibre entre l'analyse des sources dans la manière foucauldienne et l'adaptation de l'approche de l'« histoire générale » de Deleuze et Guattari qui est plus générale que la philosophie d'Hegel et plus particulière que les recherches les plus méticuleuses de l'école des Annales. Cette nouvelle conceptualisation nous permettra de tracer une ligne transversale du discours du pouvoir et des pratiques qui en découlent avec celle de la réflexion théorique.

Comme le dit Deleuze, l'on peut aborder l'analyse des sociétés disciplinaires parce qu'elles représentent « ce que nous cessons d'être »²². Au fur et à mesure qu'on s'éloigne des anciennes formations, l'on constate qu'une nouvelle perspective s'ouvre.²³ Sommes-nous déjà dans les « sociétés du contrôle », y a-t-il encore des chaînes à perdre, reste-t-il encore un monde à gagner ? Pour répondre à cette question, il nous faudra retourner *ab ovo*, c'est-à-dire à l'époque de la Grande Révolution française. Comme le pèlerinage vers cette Terre Sainte du discours politique moderne avec des compagnons de route si redoutables n'augure rien de bon pour nous, consolons-nous au moins d'être resté fidèle à l'ancienne maxime du siècle éclairé : *Sapere aude – Aie le courage de te servir de ton propre entendement !*

²⁰ Dans la préface pour la réédition de son ouvrage classique, écrit en 1982, Mona Ozouf fait une allusion transparente à Foucault en évoquant la « répartition qu'on appelle si justement les disciplines » sans toutefois jamais mentionner son nom (Ozouf Mona, *op. cit.*, pp. 9-10).

²¹ Deleuze Gilles, Guattari Félix, *Kafka : pour une littérature mineure*, Paris, Éditions de Minuit, 1976, surtout pp. 29-50 ; Id., *Mille Plateaux*, Paris, Éditions de Minuit, 1980, pp. 95-184 ; Deleuze Gilles, *Critique et clinique*, Paris, Éditions de Minuit, 1993, pp. 18-33, 71-74, 81-88, 115-125, 135-143.

²² Deleuze Gilles, *Pourparlers*, Paris, Les Éditions de Minuit, 2003, p. 241.

²³ Dans ce sens, la réflexion sur la « souveraineté » à l'époque prérévolutionnaire de Rousseau à Sieyès nous semble assez symptomatique : v. Baker Keith Michael, « Souveraineté », in *Dictionnaire critique de la Révolution Française ; Idées*, Paris, Flammarion, 2007, pp. 483-505.

3. L'Abbé Grégoire et la naissance de la politique de la langue

Le discours de Barère était un réquisitoire passionné contre les ennemis de la République, mais son cercle des accusés s'était limité aux « idiomes étrangers ». L'assemblée générale bolchevique l'aurait certainement accusé de « déviation de droite ». Un ressortissant des Pyrénées, qui avait salué les accents des différentes provinces et protégé la « bonne campagne » de la corruption, était principalement sous une influence rousseauiste : non sans raison l'Académie Toulousaine l'avait admis parmi ses membres pour son *Éloge à Jean-Jacques Rousseau, citoyen de Genève*. Un autre rapport, beaucoup plus célèbre que celui de Barère, fut prononcé quelque cinq mois après. Le rapporteur était le fameux abbé Grégoire, l'une des figures les plus contradictoires de la Grande Révolution.²⁴ Il s'inscrit bien dans la tendance générale de l'intensification des répressions de la Convention Jacobine au cours de l'année 1794 : le rapport d'Henri Grégoire intitulé *Sur la nécessité et les moyens d'anéantir les patois et d'universaliser l'usage de la langue française* fut écouté par le comité de Salut Public le 16 prairial an II (2 juin 1794), soit une semaine avant la déclaration de la Grande Terreur. Pour lui la diversité linguistique est synonyme de l'affaiblissement de la « volonté générale » qui empêche d'effectuer un « amalgame politique » :

On peut assurer sans exagération qu'au moins six millions de Français, surtout dans les campagnes, ignorent la langue nationale ; qu'un nombre égal est à peu près incapable de soutenir une conversation suivie, qu'un dernier résultat, le nombre de ceux qui la parlent n'excède pas trois millions, et probablement le nombre de ceux qui l'écrivent correctement encore moins. Ainsi, avec trente patois différents, nous sommes encore, pour le langage, à la tour de Babel, tandis que, pour la liberté, nous formons l'avant-garde des nations.²⁵

La nouvelle alchimie politique ne cherche plus à trouver « une langue universelle », cette « pierre philosophique » des grammairiens, pour reprendre le mot

²⁴ La littérature récente sur Grégoire est très riche, les titres des certains ouvrages sont assez significatifs : Hourdin Georges, *L'abbé Grégoire, évêque et démocrate*, Paris, Desclée de Brouwer, 1989 ; Hermon-Belot Rita, *L'Abbé Grégoire : la politique et la vérité*, Paris, Seuil, 2000 ; Ezran Maurice, *L'abbé Grégoire, défenseur des juifs et des noirs : Révolution et tolérance*, Paris, L'Hartmann, 2000 ; Popkin Richard (dir.), *The Abbé Grégoire and His World*, Springer, 2000 ; Boulad-Ayoub Josiane, *L'Abbé Grégoire apologiste de la république*. Honoré Champion, 2005 ; Dubray Jean, *La Pensée De L'abbé Grégoire : Despotisme Et Liberté*, Voltaire Foundation, 2008. Pour une image beaucoup moins élogieuse v. la récente monographie américaine : Goldstein Sepinwall Alissa, *L'abbé Grégoire et la Révolution française*, Perséides, 2008. Concernant les controverses concernant son traitement des « minorités », notamment sur les juifs cf. pp. 98-136 ; sur les noirs cf. pp. 138-146, pp. 269-292 ; sur les femmes cf. pp. 148-164.

²⁵ De Certeau, *op. cit.*, p. 334.

ironique de Grégoire. Cet « amalgame politique » vise la transformation organique de la société au niveau moléculaire, en éliminant tous les « éléments » allogènes. Les « patois », en tant que cible d'attaque, marquent la transition de la guerre contre les ennemis extérieurs à la chasse aux sorcières jacobine : le temps d'épurer les rangs est arrivé. Il faut bien souligner qu'« extirper les patois » en tant que mot d'ordre révolutionnaire ne valait que du 2 juin jusqu'au 27 juillet 1794 ou qu'au moment de la chute de Robespierre.²⁶ Néanmoins, même avec la machine paranoïaque jacobine travaillant à plein régime, les propos de Grégoire n'ont pas été retenus et ainsi ils demeurent comme l'une des utopies de la centralisation radicale.²⁷ Pourtant, la possibilité même de questionnement de cette sorte sert déjà d'indice de la naissance de la politique de la langue au sens propre. Ferdinand Brunot, dans sa monumentale *Histoire de la langue française* la relie explicitement aux activités de Grégoire : « Il est un de ceux auxquels on doit ce qui n'a jamais plus été perdu complètement de vue : une politique de la langue »²⁸. Le radicalisme du rapport de Grégoire semble contredire sa mission initiale : faire des recherches sur les parlers locaux afin de s'en servir mieux pour la propagation des idées révolutionnaires. Bien que dans le renversement des rôles carnavalesques, si courant à cette époque de bouleversements, un avocat nominal puisse vite se changer en accusateur et le procureur en accusé. Élu en 1789, député du clergé aux États Généraux, il est devenu l'une des figures principales du Comité de l'Instruction Publique. Le projet essentiel de ce Comité consistait en la traduction de *La Déclaration Universelle des droits de l'homme* en plusieurs idiomes locaux. Grégoire, intéressé par cette question en raison de charge cléricale (il était curé d'Embermenil en Lorraine, à côté des nombreux Protestants germanophones), avait préparé une enquête visant les divers aspects du fonctionnement des « patois » dans la vie publique. L'idée même que les dialectes locaux étaient source de préjugés était déjà bien articulée à l'époque, ainsi l'article « Patois » dans l'*Encyclopédie* précise que le patois est un « langage corrompu tel qu'il se parle presque dans toutes les provinces... On ne parle la langue que dans la capitale »²⁹.

Cette qualification péjorative par rapport aux « patois » correspond bien à la tendance générale de « dégasconner la langue », menée depuis un siècle par l'Académie française. Par exemple, la production typique de l'imprimerie toulousaine

²⁶ Cf. Deleuze Gilles, Guattari Félix, *Mille Plateaux*, *op. cit.*, pp. 105–106.

²⁷ La question de savoir à quel point les projets jacobins servent d'exemple pour les réformes de la Troisième République reste très discutée. Renée Balibar appuie cette hypothèse par l'idée d'un « idéalisme jacobin » propre aux universitaires de l'époque. Cf. Balibar, Laporte, *op. cit.*, pp. 81–92.

²⁸ Brunot François, *Histoire de la langue française*, Vol. IX (I), Paris, Armand Colin, 1927, p. 13.

²⁹ De Certeau, *op. cit.*, p. 49.

à l'époque – *Les Gasconismes corrigées* de Desgrouais.³⁰ Néanmoins, cette « dégasconisation » ne concernait que l'administration et certains collègues élitistes, dans la communication avec le reste de la population régnait, selon l'expression de Michel de Certeau, un certain « fatalisme » linguistique. De plus, les prêtres catholiques, dans le cadre de la campagne antiprotestante, étaient souvent encouragés à exercer leurs offices en « patois » locaux. L'idéologie des Lumières largement répandue dans le clergé l'obligeait à s'interroger sur le rôle du patois dans ses relations avec la paroisse. La question était de savoir si les idiomes locaux étaient un moyen propice à formuler des idées nouvelles et si le « perfectionnement » de la langue, dont parlait Grégoire, était possible à l'intérieur des patois ou si, comme il le soulignait dans son rapport, la propagation « universelle » du Français était nécessaire.

La célèbre enquête de Grégoire fut envoyée le 13 août 1790 dans les différents départements à destination des amis personnels de Grégoire, ses collègues de l'Assemblée constituante aussi bien que des nombreuses Sociétés des Amis de la Constitution. En outre, elle fut publiée dans le *Patriote Français*, grande revue de l'époque, et reprise par le *Nouvelliste national*, journal politique toulousain qui couvrait une grande partie du Sud-Ouest. Au total, il s'agit de 43 questions qui tentent de construire une nomenclature la plus complexe possible. L'enquête commence par des questions purement linguistiques :

1. L'usage de la langue française, est-il obligatoire, universel dans votre contrée ? Y parle-t-on un ou plusieurs patois ?
2. Ce patois a-t-il une origine ancienne et connue ?
3. A-t-il beaucoup de termes radicaux, beaucoup de termes composés ?³¹

Après s'être renseigné sur les dérivés des langues anciennes et sur les divergences avec l'« idiome national », il passe graduellement au champ d'usage des « patois » dans la vie publique, la littérature, l'église aussi bien que les « métiers » et l'« agriculture ». La tâche de l'enquête est formulée sans équivoque dans les questions vingt-huit et vingt-neuf : *quelle serait l'importance religieuse et politique de détruire entièrement ce patois ? Quels en seront les moyens ?*

Entre 1790 et 1792, Grégoire a reçu 49 réponses (dont 36 ne nous sont pas parvenues).³² Comme l'ont remarqué plusieurs commentateurs, la manière arrogante dont Grégoire avait traité les patois causa une grande perplexité parmi ces correspondants. Ils ont souvent essayé de discuter avec notre « curé patriotique » en tentant de lui démontrer que les « patois », comme le gascon, conve-

³⁰ *Ibid.*, p. 377.

³¹ De Certeau, *op. cit.*, p. 13.

³² Gazier Augustin (dir.), *Lettres à Grégoire sur les patois de France, 1790-1794*, Genève, Slatkin, 1969. Les autres réponses conservées se trouvent dans les archives : v. De Certeau, *op. cit.*, p. 359.

naient parfaitement pour « exprimer les nuances et les objets intellectuels » sans parler des « locutions très énergiques » pouvant certainement enrichir « l’idiome national ». Et surtout ils ne comprenaient pas le but principal de l’enquête – la « destruction entière du patois ». Ainsi, le mot d’ordre de Grégoire dans son rapport postérieur réside dans la dissonance aiguë avec le corpus des données qu’il possédait :

Je voudrais que toutes les municipalités admissent dans leurs discussions l’usage exclusif de la langue nationale ; je voudrais de la langue nationale ; je voudrais qu’une police sage fit rectifier cette foule d’enseignes qui outragent la grammaire et fournissent aux étrangers l’occasion d’aiguiser l’épigramme ; je voudrais qu’un plan systématique répudiât les dénominations absurdes des places, rues, quais et autres lieux publics... Encourageons tout ce qui peut être avantageux à la patrie ; que dès ce moment l’idiome de la liberté soit à l’ordre du jour, et que le zèle des citoyens proscrive à jamais les jargons, qui sont les derniers vestiges de la féodalité détruite.³³

Qualifier de « jargons » les « idiomes locaux » atteste qu’on les juge inappropriés pour traduire les « idées de liberté ». Dorénavant, la traduction est la haute trahison de la révolution. On voit déjà à quel point la centralisation contredit les aspirations des provinces et l’on pressent le Thermidor à venir. Ainsi, Grégoire renouvelle le geste d’Amro-Ben-Alas qui, ordonnant à ses lieutenants de brûler la bibliothèque d’Alexandrie, estimait que si les livres contiennent des vérités, elles figurent déjà dans le Coran, et s’il s’agit de mensonges ils méritent d’être brûlés. Si l’on peut traduire exactement en « patois » le *Catéchisme révolutionnaire*, cela n’ajoute rien de nouveau et est donc inutile, si l’on en est incapable, donc, les patois sont corrompus et dangereux. Telle est la nouvelle « économie politique » de la langue.

Il y a une rupture épistémologique profonde entre les vœux de Grégoire et les attestations de ses correspondants d’autrefois, et c’est exactement cela qui rend son rapport si important sur le plan théorique. à travers la politique de la langue, il impose la nouvelle logique des sociétés disciplinaires. Il n’est pas étonnant que la plupart de répondants aient été incapables de comprendre la question ainsi posée, et les recherches des dernières décennies démontrent que Grégoire, dans son zèle d’unification langagière, était très en avance sur son temps. David Bell, dans sa recherche méticuleuse sur la genèse du nationalisme français, le formule avec une impassibilité pleine de bon sens à l’anglaise : « ... *surely the French new if they understand each other* »³⁴. Sans doute, la plupart des paysans aveyronnais ou dordognais

³³ De Certeau, *op. cit.*, p. 346.

³⁴ Bell, *op. cit.*, p. 179.

possédaient certainement un minimum fonctionnel de connaissance de la langue française pour leurs tâches quotidiennes (les curés et les « amis de la Constitution » en province, avaient également des connaissances en patois).³⁵ Cependant ce français, « à peine balbutié », était largement insuffisant pour les tâches de transformation de la société selon les aspirations de Grégoire. Son projet était une entreprise énorme de normalisation, la tentative de construire une « nomenclature uniforme » sur la base d'un coup de génie révolutionnaire. L'unification langagière visait des transformations profondes de la société parmi lesquelles :

1. *La réforme administrative* (les patois sont enfermés dans les anciennes divisions féodales).
2. *La nouvelle mobilité* (la suppression douanière entre les provinces, sous l'Ancien régime, les travaux publics pour construire des routes).
3. *L'échange libre et transparent* (uniformisation de la nomenclature des poids et des mesures, imposition du système métrique).
4. *La coopération du travail, l'avènement de l'ère industrielle* – (« uniformisation de l'idiome technique » comme dans l'agriculture féodale chaque opération a été dénommée en patois. Seule une « nomenclature unitaire » sera possible la production industrielle et la migration de la force de travail).³⁶

Dans son rapport sur les patois, Grégoire avait déjà ébauché un programme de développement capitaliste. Tandis que l'Ancien Régime ne se préoccupait que de rendre ses sujets dociles, les adhérents les plus clairvoyants de la Révolution pensaient déjà à la manière de les rendre utiles. Bien que l'accent mis sur l'aspect linguistique du programme soit précoce et jugé trop radical, ce même par la Convention Jacobine, nous pouvons toutefois l'indiquer comme point de repère. La terreur linguistique n'a jamais eu lieu. Néanmoins, plusieurs processus effectués à l'époque ont beaucoup stimulé l'unification de la langue nationale : il s'agit de la

³⁵ Afin d'expliquer des nombreux malentendus engendrés par le rapport de Grégoire, Bell recourt à la théorie du complot en mentionnant des partisans régionalistes aussi bien que des adhérents de la centralisation républicaine. Les premiers dénonçaient la « colonisation intérieure » du Français, les seconds justifiaient la politique du monolinguisme officiel en tant que pivot d'un modèle républicain. Cf. Bell, *op. cit.*, pp. 178–180 ; V. aussi Schlieben-Lange Brigitte, *Idéologie, révolution et uniformité de la langue*, Madraga, 1996 ; Guilhaumou Jacques, *La langue politique et la Révolution Française*, Paris, Meridens Klincksieck, 1989.

³⁶ Ainsi les théoriciens marxistes se demandaient si les pratiques linguistiques intervenaient au niveau de la superstructure ou celui de la base, c'est-à-dire des rapports de production. Pierre Macherey et Etienne Balibar insistent sur leur fonction double en tant que moyen de l'idéologie bourgeoise et en tant que prémisses primordiales de la production capitaliste : « Au niveau de la base par ce que la "socialisation progressive" de la production, dont les conditions matérielles résultent de la concentration et de la mécanisation des moyens de production, et de la division du travail correspondante, fait de la "communication" entre les travailleurs, et les représentants du capital, "organisateur" de la production, une condition permanente du déroulement du procès de travail » (Macherey, Balibar, *op. cit.*, p. 13).

sécularisation croissante de l'éducation, la chute des barrières administratives et, sans doute, la mobilisation sans précédent dans l'armée révolutionnaire.³⁷

Conclusion

Afin d'ébaucher la ligne générale pour de recherches à venir, il faut bien souligner que l'entreprise de Grégoire ne se limitait pas au rôle de machine de guerre jacobine. à la suite de Foucault, nous voudrions remettre en question l'« hypothèse répressive » dans le domaine de la politique de la langue et montrer le caractère essentiellement « productif » du pouvoir. Le corpus de Grégoire a visé la description complexe des patois dans leur portée politique et sociale et a dépassé largement le projet de la « grammaire générale » de l'Âge Classique. Foucault a remarqué que les pratiquants de la *scientia sexualis* du dix-neuvième siècle avaient « entomologisé » les perversions et en avaient fait des « espèces ».³⁸ Grégoire à son tour « taxidermise » les patois en les plaçant dans son musée des anciens préjugés, mais chacun opère dans sa cellule propre. Dans son « enquête », les patois transgressent le seuil de la description et deviennent objet de savoir. Des études comparées avec leur mythologie romantique ne tarderont pas à apparaître.

En même temps, en tant qu'ancien fonctionnaire ecclésiastique, il Grégoire était capable de palper la matière souple, que Deleuze et Guattari appellent le « tissu moléculaire » des rapports de pouvoir dans le domaine langagier. Il se rendait compte qu'il ne s'agissait pas simplement d'imposer la langue nationale depuis les centres administratifs, mais plutôt de gérer le réseau entier des « micropouvoirs », anciennement contrôlé par l'Église catholique ad *majorem gloriam rei*. On peut dire qu'on trouve déjà dans son rapport une idée de la micropolitique de la langue, ce qui fait de la « clergie révolutionnaire » un médiateur essentiel dans le triomphe de la sécularisation et nous permet de greffer la politique de la langue sur les études du nationalisme. L'« État-nation » dépasse un ancien dualisme du pouvoir mondain et ecclésiastique en privant ce dernier du droit de jugement en dernier ressort les questions de morale. Le processus de la création de « religion civile » invoqué par Rousseau, est ainsi éteint dans son aboutissement. Désormais, ce sont les intérêts de la « Patrie » qui servent de critères de ce qui est bon ou mauvais. La nation devient la religion moderne

³⁷ Cf. « *En général, dans nos bataillons on parle français, et cette masse de républicains qui en aura contracté l'usage le répandra dans ses foyers* » (De Certeau, *op. cit.*, p. 343). Sur l'armée et l'uniformité de la langue v. aussi Balibar Laporte, *op. cit.*, pp. 114–118.

³⁸ Foucault Michel, *La volonté du savoir*, Paris, Gallimard, 1976, pp. 69–98.

et qui, à l'exception d'un abbé, pourrait le souligner plus explicitement ? *Cujus regio, ejus religio* : le peuple souverain proclame la « Patrie » comme la divinité supérieure. Soyez fidèles à la Terre : Mère-Patrie chantera en sa langue la dernière berceuse à ses enfants tombés sur le champ d'honneur. On nous dit que les techniques disciplinaires produisent une « âme moderne ». Sans doute, est-on en train de forger l'« âme française », l'« âme allemande » ou l'« âme russe » qui exercent leurs pouvoirs sur le corps politique du langage. L'âme, comme prison du corps, et la nation comme prison de la langue...

**EXISTE-T-IL UN « ESPACE IDENTITAIRE
ACADIEN EN FRANCE » ?
APERÇU DE LA CONSTRUCTION DISCURSIVE
D'UNE IDENTITÉ ACADIENNE DIASPORIQUE**

ISABELLE LEBLANC

Abstract

This article examines the construction of meaning around the notion of 'acadian' in France. Acadians are francophone Canadians who do not share the same identity construction as French speakers in Québec. Acadians are ethnically linked to France because of the colonial process where French people crossed the Atlantic to establish settlements in North America. The history of Acadians involves their colonial abandonment by France followed by a forced Deportation by the British forces in 1755. This collective experience distinguishes their history from other Francophones within Canada. The relationship between Acadians and their identity construction within and outside of France is one that is complex. This article examines how France acknowledges its shared past with Acadians and how Acadians represent France in their own identity discourse.

Nos arrière-petits-enfants s'y croiseront [en France] en grand nombre avec ceux venus d'Amérique, et tous sauront qu'ils sont issus d'une même race, qu'ils ont les mêmes racines. Ils parleront la même langue – et par-dessus ce passé commun, ils se reconnaîtront et se tendront la main.

Jeanne Ducluzeau

Tu dois savoir que les Acadiens sont différents de nous. Venus de l'étranger, ils restent étrangers ; ils ont fréquenté les sauvages du Canada à qui ils ont emprunté des coutumes et des usages qui ne sont pas les nôtres ; ils parlent notre langue avec des intonations qui ne sont pas d'ici.

Mathieu Quéménéur

Introduction

L'identité est une notion polysémique et existentielle qui se matérialise dans nos sociétés à partir de la relation entretenue par chaque individu avec soi-même en plus des relations tissées par cet individu avec une ou des communautés (Ferret, 1998). Il existe plusieurs interprétations philosophiques différentes quant aux sens multiples à attribuer au terme « identité », mais ce qui nous intéresse dans ce travail est d'examiner l'identité acadienne telle qu'elle se construit en France tout en observant le recoupement entre langue et identité (Loubier, 2008).

Depuis l'époque coloniale jusqu'à aujourd'hui, il est bien évident que la langue française est un trait identitaire partagé par les Acadiens et les Français, mais

il faut se garder de confondre, ou de fondre, ces deux réalités sociales que sont la langue et la culture. Un même système linguistique ne fait pas nécessairement référence à une même culture. Cela est si vrai que les variétés d'une même langue (ex. : français de France, français d'Afrique et français du Québec) se réfèrent à des systèmes de représentations et à des contenus culturels très différents (Loubier, 2008 : p. 68).

C'est ainsi que l'identité acadienne et les caractéristiques du français parlé en Acadie ne peuvent pas être assimilées à la culture française de manière homogène, car l'expérience acadienne et ses expressions culturelles dépendent d'un système de représentations qui reflète la réalité entourant la vie en tant que minoritaire francophone au Canada, notamment à travers ses nombreux défis sociolinguistiques liés au contexte de domination anglaise sur le plan démographique et linguistique. Ce faisant, le rapport à la langue française et les représentations linguistiques qui s'ensuivent ne peuvent pas être les mêmes en Acadie qu'en France.

En partant d'une lecture critique d'un ouvrage collectif dirigé par André Magord (2010) dans lequel Bernard Chérubini propose un regard anthropologique de l'« espace identitaire acadien en France » pour interroger « où commence et où s'arrête cette Acadie française au sens de diaspora acadienne » (Chérubini, 2010 : p. 177) en lien avec la « terre de l'ancêtre qui a donné le patronyme du premier pionnier identifié comme étant le fondateur d'une famille souche » (Chérubini, 2010 : p. 176), nous chercherons à creuser le sens même d'identité acadienne au sein de cet espace. La France fait souvent l'objet d'un culte lié à l'ascendance des origines acadiennes, mais cette origine commune ne veut pas pour autant dire qu'une identité commune est partagée. Afin de problématiser la notion « d'identité » nous nous intéresserons à la transformation identitaire qui marque le passage du Français à l'Acadien et qui fait que cette recherche s'inscrit dans une démarche qui cherche à mettre en valeur comment l'identité est définie et comprise à travers

différentes positions discursives (Lin, 2007). Ainsi, le fait de parler d'un « espace identitaire acadien en France » renvoie à la construction d'un discours sur ce qui est et qui n'est pas « acadien » dans une perspective française et nous chercherons à examiner ce que cela veut dire.

Notre première partie sera donc consacrée au survol historique permettant de mieux cerner la construction discursive de l'Acadie à partir de l'expérience coloniale française. Ensuite, nous passerons à une réflexion sur l'affirmation identitaire acadienne en confrontant la notion de la diaspora à celle de territoire dans un contexte de renaissance identitaire. Enfin, nous ferons un bilan de ce que signifie un « espace identitaire acadien en France » pour voir si cet espace cherche à articuler la singularité acadienne par rapport à l'identité française ou si ces frontières identitaires demeurent floues. La France, pays où les origines, la langue et l'histoire sont partagées avec l'Acadie font de ce pays une référence incontournable dans toute compréhension du développement de l'identité sociolinguistique acadienne, sans pour autant que ce pays soit le seul à avoir façonné cette identité.

I. La France en Acadie

1.1 La « mise au monde » de l'Acadie par la France

Il est vrai, comme l'a dit le général de Gaulle quand il était de passage au Canada dans les années 1960, que la France a en quelque sorte « mis au monde » l'Acadie de par sa découverte géographique et par l'effort de colonisation. Cependant, il ne faut pas pour autant oublier que le traité d'Utrecht en 1713 marque la perte d'une grande partie de l'Acadie par la France, l'Acadie passant sous la souveraineté anglaise. Ce faisant, l'identité acadienne ne peut pas être comprise qu'à travers l'influence française, car la domination anglaise a aussi contribué à façonner son destin depuis 1713. Cela ne veut pas pour autant dire que la France lui reste étrangère dans la mesure où la langue, la religion et l'histoire lient ces deux peuples. Cela dit, ces points communs participent également à la difficulté de penser l'Acadie en France lors du retour des Acadiens après 1755, car les particularités acadiennes sont souvent masquées en faveur d'une assimilation à l'identité française jusqu'à oublier que l'Acadie, certes francophone, n'est pas pour autant restée française.

La France a accueilli environ 3000 Acadiens à partir de septembre 1758 (dans le contexte de la Déportation) ; il est alors intéressant d'examiner comment s'articulent les différences entre ces rapatriés de la Nouvelle-France et les habitants

français dans le discours. C'est pourquoi nous pensons nécessaire de poser la question : Que signifie le « fait acadien » en France ? Est-ce une référence à la « mise au monde » de l'Acadie par les Français explorateurs ? Est-ce une référence aux Acadiens, c'est-à-dire les rapatriés qui se nomment Acadiens pour revendiquer une appartenance à une communauté distincte liée au territoire nord-américain ? Nous reviendrons à ce questionnement dans la dernière partie de cet article.

Marc Lescarbot publie en 1609 un ouvrage intitulé *Histoire de la Nouvelle-France*, qui a « créé un premier discours sur l'Acadie, voire tracé, pour les générations à venir, les fondements idéologiques mythiques de la colonie naissante » (Bourque : p. 142). Pour Lescarbot, l'Acadie est une sorte de prolongement de la France en outre-mer ce que Stephen Clarke nuance en écrivant que « l'Acadie, parce que américaine, partage avec tous les pays du Nouveau-Monde deux traits fondamentaux : elle est extension de la cité européenne ; elle est produit d'une nouvelle réalité » (1989 : p. 324). La prise en compte de la nouvelle réalité américaine n'est pas toujours mise de l'avant dans le discours sur l'Acadie. Il faudra attendre beaucoup plus longtemps, lors de la prise de conscience nationale acadienne au XIXe siècle, pour que cette nouvelle réalité soit revendiquée comme singularité. Avant cette période, le discours sur l'Acadie s'ancre davantage dans le passé colonial français.

1.2 La construction discursive de l'Acadie

La construction discursive du « fait acadien en France » est bel et bien façonnée par une nostalgie d'un passé colonial en Acadie, lieu de la première tentative de colonisation française en Amérique du Nord dont la découverte remonte à 1645 (Mouhot, 2009 : p. 15). Comme le souligne Robert Viau, qui se spécialise sur la littérature française portant sur le thème acadien : « l'Acadie en France ne peut se concevoir que si l'on débute par la France en Acadie » (Viau, 2010 : p. 153), car les représentations françaises sont souvent ancrées dans une vision de l'Acadie comme ancienne colonie avec ses descendants qui ont su conserver la langue française dans un contexte hostile à l'égard de celle-ci. C'est ainsi que la filiation ethnique entre les Acadiens et les Français est souvent rappelée pour parler des liens qui les unissent.

La narration identitaire est également souvent marquée par le temps et l'espace et les échanges symboliques entre la France et l'Acadie participent à renforcer les liens historiques à une mémoire commune ce qui permet d'unir ces deux peuples dans le discours d'une manière qui est conceptualisée comme étant « naturelle » (Leroux, 2011). C'est presque comme si l'Acadie demeurait rattachée à la France, ne serait-ce que dans l'imaginaire. Autrement dit :

le message est clair : si tu retraces tes origines ancestrales à l'Ouest de la France, peu importe ta filiation nationale actuelle, tu partages un héritage commun qui se caractérise par une expérience coloniale qui prend son sens dans la souffrance. Le colonialisme, dans ce contexte, signifie le partage en commun d'une souffrance collective (Traduction par Isabelle LeBlanc. Voir texte original, Leroux, 2011 : pp. 383–384).

En effet, les Français voient un reflet d'eux-mêmes dans les Acadiens qui sont considérés comme des personnes braves qui ont beaucoup souffert en voulant défendre la langue de la mère patrie et en ne cédant pas à la volonté anglaise de leur faire signer un serment d'allégeance. Aux yeux de la France, les Acadiens furent des sujets loyaux ; dès lors il n'y a pas de motivation nécessaire à creuser les différences culturelles qui, de toute façon, ne changent pas les liens de sang qui les unissent. La volonté de défendre une pureté française originelle de la part des deux peuples fait violence aux transformations sociales propres à l'Acadie.

1.3 Pureté de sang et pureté de langue

Dans le discours identitaire en Acadie, la revendication d'une pureté liée à la France est aussi inscrite dans le discours. Pascal Poirier cherche à établir cette pureté en évoquant que « des 67 chefs de famille recensés en Acadie en 1671, un seulement était marié à une *filles du pays* et donc l'Acadie était peuplée de *Français pur-sang* » (tel que cité dans LeBlanc, 2010 : p. 26). Ronnie-Gilles LeBlanc a trouvé qu'environ 10% de la population totale acadienne en 1755 était de descendance mixte, c'est-à-dire qui était issue d'une union entre une personne acadienne et une personne autochtone (LeBlanc, 2010 : p. 26).

L'idéologie de la pureté des origines écarte cette dimension mixte de l'Acadien et cherche à produire ce dernier comme un sujet immuablement français et non pas comme une personne ayant connu « [...] de nombreux processus d'hybridation liés à l'interconnexion globale » (Traduction par Isabelle LeBlanc. Texte original en anglais, voir Leroux. 2011 : p. 387). Selon Cécile Canut, la pureté et l'origine d'une langue sont deux notions indissociables qui connaissent une « instrumentalisation par des discours antérieurs imposés et réappropriés » (tel que cité dans Cerquiglini, 2007 : p. 200). En effet, les écrits portant sur l'expérience acadienne en France touchent principalement aux thèmes de l'origine ethnique, la langue et « l'imitation des sauvages » par les Acadiens (Mouhot, 2009 : p. 226).

Nous pouvons alors constater que certaines représentations de la part des Français quant au mode de vie des « Français d'Amérique » ou « Acadiens », sont associées à la sauvagerie, ce qui peut transparaître dans le discours tenu quant

à une certaine différence associée à cette population. D'ailleurs, Jean-François Mouhot observe que l'ethnonyme « acadien » est surtout utilisé après la Déportation pour désigner ces réfugiés rapatriés en France dont on observe rapidement que les coutumes ne sont pas identiques aux pratiques françaises (Mouhot, 2009 : p. 25). Avant cette période, la dénomination en Nouvelle-France fut davantage celle de « Français neutres », ce qui était aussi le terme favorisé par la France sur le plan diplomatique étant donné leur lutte territoriale avec les Anglais en Amérique du Nord qui ne prit fin qu'en 1763 avec le Traité de Paris qui scella la « suprématie anglaise en Amérique du Nord » (Ali-Khodja, 1990 : p. 25). La différenciation entre les Acadiens et les Français dans le discours identitaire s'est donc faite davantage après la Déportation quand le retour forcé des Acadiens a confronté ces deux peuples ethniquement liés à leurs différences culturelles, malgré des similitudes linguistiques attestées.

En ce qui concerne les caractéristiques linguistiques, Claude Poirier a identifié l'Acadie parmi les trois principaux foyers du français en Amérique du Nord (Boudreau, 2009 : 442) tout en soulignant que « l'acadien est [...] une variété de français différente de celles qu'on trouve aujourd'hui en France et originale à maints égards par rapport au québécois avec lequel il est plus immédiatement apparenté » (Poirier, 1994 : 262).

La différence et l'originalité du français parlé en Acadie sont le plus souvent définies par l'usage d'archaïsmes et le mélange des langues. Annette Boudreau (2009) remarque qu'alors que des valeurs autant positives que négatives peuvent être attribuées à ces traits distinctifs du parler acadien, il y a une tendance qui se dégage qui est celle d'associer une valeur positive à l'usage des archaïsmes (ce qui rattache l'acadien à des formes anciennes retrouvées en France) et d'attribuer une valeur négative au mélange (le *chiac* étant parfois stigmatisé comme variété de français vue l'influence évidente de l'anglais dans les formes utilisées). De plus, les analyses d'articles de presse d'Annette Boudreau (2009) permettent également d'attester que le *chiac* n'est pas un phénomène d'urbanisation qui daterait des années 1930 et 1940, mais que le mélange des langues dans le parler acadien remonterait à bien plus loin dans l'histoire acadienne.

Il faut savoir que les premiers colons venus en France parlaient français et qu'une unité assez homogène de cette variété aurait été conservée jusqu'à la période britannique (1713). Après cette période, la langue française perdure en Acadie, mais elle subit nécessairement des influences et des transferts propres à son espace d'évolution sous la domination anglaise (qui fluctue selon les régions acadiennes). Dans la prochaine section, nous verrons comment la langue est l'un des piliers de la construction identitaire acadienne.

II. L’Affirmation identitaire acadienne

2.1 L’identité collective acadienne

La race, la religion et la langue se présentent comme des traits culturels fondamentaux dans la définition ethnique de l’identité. L’identité acadienne est donc fondée sur la langue française qui est considérée depuis la fin du XIXe siècle comme l’un des piliers, avec la foi catholique, de l’affirmation identitaire d’une « nation » acadienne (Boudreau, 2008 : p. 109). Cela dit, « partout, l’anglais était la langue du pouvoir et de l’argent, et l’espace symbolique lui-même était britannique » (Frenette, 2008 : p. 154). Dans ce contexte, la francité acadienne a continué d’évoluer dans un contexte minoritaire. La prochaine citation tirée d’un ouvrage d’Yves Frenette aborde le rôle joué par la France dans cette nouvelle affirmation identitaire acadienne qui passe par la langue française :

Outre les empreintes laissées par plus de 150 ans de présence coloniale dans le nord-est de l’Amérique, notamment sur le plan linguistique, a-t-elle continué, après 1760, à jouer un rôle dans les élaborations identitaires des descendants des premiers Acadiens et des premiers Canadiens ? La réponse est affirmative. En Acadie, on attribue même en partie la renaissance des dernières décennies du XIXe siècle à l’influence d’Edme Rameau de Saint-Père, dont les livres *La France aux colonies*, paru en 1859, et *Une colonie féodale en Amérique*, publié en 1877, furent avidement lus par les membres de l’élite acadienne, qui mirent en pratique le programme de ‘relèvement national’ proposé par l’historien français. Il faut toutefois préciser que les influences françaises constituèrent rarement des transpositions, elles étaient plutôt des adaptations. [...] L’originalité des francophones du Canada aura été de faire une synthèse à partir d’influences diverses (Frenette, 2008 : p. 157). L’influence française se propagea aussi par l’intermédiaire d’immigrants. Même s’ils n’étaient pas nombreux – environ 150 000 de 1760 à 1980 –, leur apport à la vitalité culturelle des francophonies canadiennes n’en fut pas moins capital, puisqu’ils occupaient une place centrale dans certaines sphères, notamment la religion, l’éducation et les arts (Frenette, 2008 : p. 159).

Nous voyons bien que les Acadiens continuent à se tourner vers la France, mais pas seulement. Dans ce contexte, Joseph Yvon Thériault considère que « l’Acadie est [...] la création, l’invention d’un mouvement social qui se dessine au milieu du XIXe siècle et qui, sur les débris de l’ancienne Acadie française et l’élaboration mythique d’un peuple créera littéralement l’identité acadienne » (tel que cité dans Mouhot, 2009, p. 34). Nous remarquons alors un glissement important de l’Acadie française à une Acadie qui s’approprie davantage de son histoire et de son

attachement à un territoire autre que la France. Ainsi, la construction identitaire acadienne devient indissociable de son vécu en Amérique du Nord.

2.2 Le mythe de l'acadianité

Le problème identitaire de l'acadianité n'est donc explicitement posé qu'en 1881, lors de la première convention nationale des Acadiens à Memramcook. Avec l'organisation de cette convention nationale, la collectivité acadienne cherche à fonder un projet social à long terme et c'est ainsi que s'élabore un discours identitaire qui est « lui-même fondé sur la langue, la religion, l'origine, les traditions et les coutumes du peuple acadien et surtout, sur son histoire qu'on dit unique » (Bourque, 2010, p. 48).

Cependant, il y a plusieurs ambiguïtés en ce qui concerne l'appartenance acadienne, notamment avec le discours national souvent construit par une élite acadienne qui cherche à « masquer les contradictions internes d'ordre social et régional » (Vernex, 1979 : p. 134). C'est ainsi que

le sentiment d'appartenance acadien est vécu de façon contradictoire selon l'origine sociale et géographique des individus. Pour les uns l'Acadie est une origine, pour les autres c'est un projet de pays, pour la plupart c'est un concept flou sans assise territoriale profondément ressentie (Vernex, 1979 : p. 136).

Michel Roy a publié un essai en 1978 intitulé *L'Acadie perdue* dans lequel il cherche à déconstruire le concept d'acadianité (Bourque, 2010), dans un effort de montrer les failles dans l'interprétation historiographique du passé acadien, étant donné que « les Acadiens ne furent pas déportés sur le motif d'une problématique d'acadianité, mais comme population dont le destin ne pouvait pas se dissocier de la démarche coloniale française » (cité dans Bourque, 2010 : p. 152). De plus, Roy poursuit sa déconstruction du passé acadien en avançant que la renaissance acadienne n'est pas possible sans un rapprochement avec le Québec. Il existe donc au sein de l'Acadie des partisans pour une identité francophone canadienne, mais pas strictement acadienne.

D'un autre côté, la mémoire collective acadienne est toujours marquée par « l'impératif de la survivance face à un environnement anglophone peu tolérant, voire franchement hostile, et par une idéologie nationale fondant une identité sur le culte de l'ascendance (l'origine) et sur la mission divine de la défense de la foi catholique et de la langue française » (Vernex, 1979 : p. 125). La France demeure alors présente à travers la culture des origines, cependant, le nationalisme

constitue l'idéologie dominante qui caractérise la renaissance acadienne, étant donné que :

L'existence précaire de l'ethnie et la faiblesse réelle de son élite faisaient en sorte que toute idéologie devait se rattacher à la survivance. [...] Minoritaire et démunie, la collectivité acadienne devait être économe de ses forces. Chez les Acadiens, l'évolution sociale et idéologique du XIXe siècle [se fait sur] une base d'unanimité (Clarke, 1989 : p. 331).

Selon Jean-Claude Vernex, les Acadiens n'auraient pas suffisamment cherché à développer une « conscience territoriale affirmée » (Vernex, 1979 : p. 125). Cependant, avec l'avènement d'une vague de la mondialisation au XXe siècle est-ce que cette déterritorialisation de l'identité acadienne alimente des possibilités de reconnaissance dans le monde ? La diaspora acadienne est une réalité affirmée depuis l'avènement de la Déportation, mais qu'en est-il de cette diaspora dans le contexte contemporain de l'affirmation identitaire ?

2.3 La diaspora vs le territoire

L'Acadie du Nouveau-Brunswick, unique province officiellement bilingue du Canada, « est la seule à disposer d'une densité démographique suffisante, environ 235 000 habitants, soit à peu près un tiers de la population de la province, pour continuer à viser un projet de société dans son ensemble » (Magord, 2010 : p. 18). La dispersion des Acadiens dans d'autres provinces et d'autres régions dans le monde fait en sorte que :

la diaspora demeure une référence forte, partie prenante de l'histoire et du monde acadien, et d'autre part, il faudrait s'en tenir à distance afin de ne pas entretenir de confusion entre la vision de cette dernière, "folklorisante", et celle d'un projet politique acadien de société distincte. (Magord, 2010 : p. 18).

Il est vrai que depuis le Grand Dérangement, l'Acadie est caractérisée par plusieurs migrations et donc la notion de 'diaspora' lui revient pleinement vu la dispersion forcée du peuple acadien. Cette diaspora a même des retombées sur la langue acadienne, car :

le nombre de contacts sociaux et linguistiques des différents groupes de réfugiés s'est multiplié dans le temps et dans l'espace, ce qui n'est pas sans importance pour l'histoire interne de cet idiome. Le sort qu'a connu l'acadien dans la diaspora a été très variable. Mis à part l'assimilation totale des Acadiens dans l'Ouest de la France, chaque

région abritant une population de souche acadienne (Louisiane, Terre-Neuve, Îles-de-la-Madeleine) a son propre profil sociolinguistique et linguistique. [...] Ces évolutions purement linguistiques se sont accompagnées de l'émergence de nouvelles identités sociales et culturelles dans les nouveaux environnements [...] (Neumann-Holzschuh, 2009 : p. 109).

La diaspora acadienne est également interpellée à travers des retrouvailles dont la première grande rencontre date de 1994 avec le premier Congrès Mondial acadien. Ce fut de grandes retrouvailles pour les Acadiens venus de différentes régions du monde qui se sont réunis pour la première fois depuis la déportation (Magord, 2010 : p. 203). Plusieurs volets ont été organisés lors du congrès mondial à travers des spectacles, des réunions de famille ou même des colloques. Cependant, la notion d'ethnicité demeure au centre de ce congrès. En effet, le « [...] retour à l'Acadie mythique, à l'Acadie ethnique, à l'Acadie du sang est présenté comme ouverture au monde. [...] Comme si les Acadiens devaient, pour s'ouvrir à la modernité, renouer avec leur ethnicité » (tel que cité dans Magord, 2010 : p. 204).

Contrairement à cette vision ethnicisée de la diaspora acadienne, Chedly Belkhodja et André Magord considèrent que :

[...] La diaspora peut être définie comme un nouvel imaginaire de la mondialisation. D'une part, cet imaginaire accentue la notion de liberté au cœur de la tradition libérale, en ce sens que l'ouverture des frontières offre à l'individu le sentiment d'habiter un monde tout à fait nouveau et accessible [...] D'autre part, la mondialisation introduit la redécouverte de soi, de sa culture, de ses origines. Par conséquent, elle permet aux sociétés, mais aussi aux individus, de se connaître à nouveau. Le sens ne transite plus uniquement par l'État-nation, mais par d'autres lieux, tels la localité, la communauté et les réseaux transnationaux.

Ainsi, la diaspora acadienne pourrait être associée davantage à sa quête d'autonomie qu'à son passé mythique. Dans la prochaine section, nous allons voir comment s'articule cette diaspora acadienne en France.

III. L'Acadie en France

Si vous êtes des descendants acadiens, le sang français coule encore dans vos veines, conservez le français ainsi que votre langue. N'ayez pas peur d'une langue que des génies n'ont pas eu honte de parler avant vous.

(La langue française sur l'Île du Prince Édouard, *Le Moniteur acadien*, 20 novembre 1884)

3.1 Acadiens ou Français ?

Robert Viau, qui s'intéresse aux « expériences vécues et les relations d'altérité dans un espace diasporique » (2010 : p. 24) remarque que « l'Acadie demeure souvent, aux yeux des écrivains français, une colonie rattachée à la France, et les Acadiens, des Français en Amérique » (Viau, 2010 : p. 155). Autrement dit, il y a encore confusion entre langue et nation, ce qui fait passer « sous silence la 'différence' acadienne, les décennies d'isolement et l'expérience nord-américaine » (Viau, 2010 : p. 155). Il faut donc reconnaître que la structure coloniale semble se perpétuer dans le discours identitaire acadien, en France comme au Canada, de sorte à rendre l'identité acadienne subordonnée à l'identité française dans certains discours.

3.2 Le fait acadien en France aujourd'hui

Il y a finalement peu de visibilité de la francophonie acadienne en France à l'exception de quelques lieux commémoratifs qui sont plutôt axés sur l'histoire française en lien avec l'Acadie que sur l'identité acadienne en tant que singularité. Les Amitiés acadiennes, association fondée en 1976, a comme mission principale de développer les relations culturelles et amicales entre Acadiens et Français tout en donnant une voix audible aux Acadiens en France. Cette voix est le plus souvent folklorique, même si de plus en plus la scène musicale acadienne en France se modernise et, à travers les artistes contemporains et leurs textes chantés, les enjeux identitaires acadiens sont de plus en plus mis de l'avant. Cela dit, il y a toujours une grande confusion qui règne en France entre les francophones de l'Acadie et ceux du Québec.

L'expérience acadienne de la Déportation et le poème d'Évangéline de Longfellow font davantage connaître les Acadiens en France à partir de 1847. On assiste ainsi à une récupération idéologique avec par exemple, en 1911, Aristide Bollaert qui évoque « l'existence d'un petit peuple qui au milieu du XVIIIe siècle a su périr victime de son amour pour la grande patrie française » (Magord, 2010, p. 155).

Les Acadiens sont vus comme des Français en Amérique et en 1927 Léon Wilde publie des romans qui confondent langue et nation tout en ne touchant pas à la spécificité acadienne, au lieu choisissant un rattachement à la France : « l'extraordinaire et touchant héroïsme de nos frères de l'Acadie, de ces sublimes fils de France qui, écrasés par la lourde botte de l'Angleterre, demeurèrent quand même fidèles à leur foi catholique et au culte de leur patrie d'origine » (Magord, 2010 : p. 156).

Dans les années 1970, on assiste au phénomène Maillet avec Antonine qui fait des liens entre les caractéristiques du parler acadien et la langue de Rabelais, ce que les Français accueillent bien puisque ça leur renvoie une image d'antan de leur langue. Mais en plus de cela, le fait de remporter le prix Goncourt permet à Antonine Maillet de donner une visibilité à l'existence d'une minorité francophone en Amérique et elle demeure une figure importante en France en ce qui concerne l'Acadie.

Nous voyons bien que l'Acadie existe en France, mais quelle forme prend cette existence ? André Magord cherche quelque peu à éviter de s'embourber dans le débat entourant la complexité identitaire, en préférant parler de l'Acadie en terme du « fait acadien » ou « d'espace identitaire » au lieu d'explicitement parler de « l'identité acadienne en France », ce qui s'explique par l'interprétation qu'il donne selon laquelle, pour la France, « l'identité acadienne n'est reliée ni à une langue distincte, ni à une culture spécifique » (2010 : p. 199). Cette interprétation, qui permet d'adresser le « fait acadien en France » tout en évacuant la complexité identitaire des Acadiens, nous semble problématique dans la mesure où l'identité acadienne n'est pas reconnue de manière distincte, étant davantage conçue comme une identité régionale française, ce qui, à notre avis, est une conception réductrice de l'identité acadienne diasporique qui ne doit pas être comprise qu'à travers un lien territorial et historique avec la France.

Il faut dire qu'André Magord reconnaît la préoccupation quotidienne des Acadiens à s'exprimer dans leur langue maternelle pour revendiquer pleinement leur identité, mais, selon lui, cette dernière ne doit pas être prise en compte dans la construction d'un « espace identitaire acadien en France », car dans ce pays, où la langue française est dominante et officielle, le rapport acadien à la langue serait perçu comme étant trop « subjectif » pour prendre en compte dans son étude. Cette interprétation peut être critiquée à partir de la pensée de Pierre Bourdieu qui considère que la volonté d'écarter les éléments subjectifs (comme le sentiment d'appartenance) en faveur d'éléments strictement objectifs (comme le territoire) dans le cadre d'une recherche, divise la réalité à partir des représentations mêmes des chercheurs (cité dans Calvet, 1999 : p. 180). Ce faisant, nous ne sommes pas d'accord avec le choix de Magord de complètement écarter les enjeux identitaires acadiens actuels considérés trop subjectifs.

Magord reconnaît tout de même que « les limites du projet acadien en France redeviennent ainsi plus clairement celles qui sont inhérentes à la société française qui ne valorise pas la diversité ethnoculturelle sur un plan national et où demeure une problématique postcolonialiste non résolue » (p. 206). Allant plus loin dans sa critique de la société française, Marcel Detienne, anthropologue comparatiste, va

jusqu'à dire dans un entretien portant sur l'étranger que « la France est une nation xénophobe. Elle a été le premier pays occidental à créer la carte d'identité nationale obligatoire. Il n'y a d'abord que la France pour penser ensemble identification policière de l'individu et appartenance à la nation » (2011 : p. 23). Mais comment définir cette appartenance à la nation ? Est-ce qu'un Acadien serait considéré plus « français » qu'un immigrant afghan parlant le français par exemple ? Le symbolisme de l'origine commune peut être très puissant et dans certaines études, comme celle menée par Selim Abou sur l'identité culturelle, on y mentionne la force des liens de sang dans la construction d'un discours sur le partage de valeurs communes (Abou, 1981 : p. 33).

Cette résistance à la valorisation de la diversité ethnoculturelle au sein de son territoire national offre des éléments de compréhension quant à la résistance de penser l'Acadie autrement qu'à travers ses origines françaises, aussi lointaines soient-elles. Ce récit sur l'homogénéité ethnique à partir des origines communes ne prend pas en compte le développement identitaire acadien au sein d'un espace nord-américain dans lequel se sont forgés un mode de vie, un rapport à la langue et des repères identitaires qui ne sont pas les mêmes qu'en France.

Quand le général de Gaulle, en janvier 1968, reçoit quatre représentants acadiens au palais de l'Élysée et déclare que « rien n'est donc plus naturel et ne peut être plus fécond que de rétablir entre nous des rapports de Français à Français » (p. 124), il ne reconnaît toujours pas une singularité d'existence à l'identité acadienne. Il s'inscrit dans la nostalgie coloniale d'une France en Amérique, ce qui fait en sorte qu'il n'hésite pas à assimiler les Acadiens à la nation française, comme si ce qu'il retenait, c'est que les Acadiens étaient d'abord des Français, ce qui est en soi un anachronisme : l'expérience coloniale précédant l'unification de l'identité nationale en France. Tout compte fait, le discours acadien en France semble surtout valoriser une image du passé sans trop s'intéresser au présent. Plus précisément, il semblerait que l'Acadien demeure un « Français d'Amérique » dans une partie de l'imaginaire français.

3.3 Le tourisme culturel et la mise en spectacle de l'Acadie en France

L'Acadie est souvent représentée par ses composantes historiques et généalogiques avec un fort attachement au lien de « cousinage ». Bernard Chérubini (2010) souligne que « le fait acadien en France doit être saisi à travers la grande diversité de ses initiatives locales, soit une Acadie discursive à plusieurs voix et voies » (p. 24) qui se dévoile à travers quatre types d'espaces :

Les festivals avec participation acadienne : Festival interceltique de Lorient, Francofolies de La Rochelle, les Nuits acadiennes de Saint-Germain-des-Prés, etc.

Des espaces muséographiques : Maison de l'Acadie à La Chaussée, la ferme n°10 à Archigny, le musée de la citadelle de Belle-Île-en-Mer, la Maison Champlain à Brouage, etc.

Des rassemblements de familles souches : activité généalogique.

Des sites historiques variés : villages, maisons, ports de départ et d'arrivée associés à la présence acadienne en France.

L'espace identitaire acadien en France est construit sur les traces du passé acadien qui s'est érigé en patrimoine ethnologique qui interpelle les deux côtés de l'Atlantique, de sorte que l'expérience touristique est transformée en expérience culturelle (p. 174). Cependant, il nous semble que cette expérience culturelle est assez restreinte dans la mesure où elle demeure largement ancrée dans un passé qui fige l'Acadien dans ce qu'il représente dans l'imaginaire français. Il est vrai que les artistes acadiens contemporains comme Marie-Jo Thériot permettent d'offrir une voix moins folklorisante à l'Acadie, mais le plus grand succès dans l'exportation musicale acadienne en France demeure les groupes qui interpellent encore le passé, notamment le groupe de la Baie Sainte Marie, Grand Dérangement, dont le nom évoque l'histoire des ancêtres acadiens, ce qui peut aussi rappeler le public français de leurs propres ancêtres ayant colonisé l'Amérique.

Il est alors intéressant de noter que le fait acadien en France s'inscrit dans « [...] une multiplication des événements de commémorations, des lieux de mémoire, des festivals des rassemblements de familles souches dans les paroisses » ce qui alimente le sentiment d'appartenance à l'histoire des « ancêtres pionniers » (Magord, 2010 : p. 196).

Mais cette construction de la mémoire est faite à travers une mise en spectacle de l'Acadie qui ne reflète pas nécessairement sa réalité actuelle de sorte que « d'une certaine manière, c'est précisément la nature ambiguë du spectacle, sa production d'un imaginaire de ce que fut le passé qui permet à cette mise en spectacle d'évoquer une appartenance collective alors qu'un tel consensus n'a jamais existé » (Traduction par Isabelle LeBlanc. Texte original en anglais, voir Leroux, 2010 : p. 11). En effet, on a l'impression que ces différents espaces acadiens en France contribuent à nouer le sentiment d'affiliation avec l'Acadie et cela peut s'avérer positif, notamment à travers les collaborations institutionnelles qui s'ensuivent, comme les ententes interuniversitaires qui encouragent les voyages outre-mer pour des études en français. Mais il faut se demander si cet espace acadien est réel ou imaginé.

Cette tendance à réfléchir l'Acadie à travers les liens généalogiques avec la France est aussi une manière de penser la France à travers ses aventures coloniales en Amérique. Cependant, il semble tout de même y avoir un effort considérable

de la part des chercheurs français qui s'intéressent à l'Acadie de « se libérer de son homogénéité cristallisée dans le mythe [et] d'accéder à une représentation organisée à partir de l'articulation des singularités » (Magord, 2010 : p. 205). N'empêche que nous ne pensons pas que l'articulation de ces singularités ait encore trouvé sa voix en France, du moins elle est très peu audible dans le discours sur l'Acadie.

Conclusion

L'existence d'un « espace identitaire acadien en France » demeure floue dans la mesure où la récupération du fait acadien par les Français semble subordonnée à leur propre narration de leur passé colonial. Ce faisant, la formulation nous semble boiteuse comme elle laisse sous-entendre que l'identité acadienne a sa place en France, alors que nous avons bien vu que l'ouverture ethnoculturelle française demeure très limitée et ce manque d'ouverture ne fait pas d'exception à l'égard de l'Acadie. Au contraire, nous y voyons une volonté de s'appropriier une histoire collective complexe en la réduisant à sa composante française, alors que l'expérience coloniale des Acadiens ne se limite pas à l'origine des premiers colons.

Il existe une sorte d'effort d'essentialiser l'identité à travers les origines, alors que nous avons voulu démontrer que les colons français subissaient des transformations à travers ces déplacements en outremer et les réalités en Amérique du Nord qui les transformaient de sorte que leur appartenance à la France n'était pas immuable. Cette représentation ancrée selon laquelle les hommes n'auraient qu'une langue, un territoire et une identité est complètement faussée et non représentative des nombreuses influences qu'ont subies les populations européennes au Nouveau-Monde. Certes les Acadiens ont un héritage français, mais cet héritage n'est pas nécessairement le socle de leur identité comme tant de discours laissent sous-entendre. De toute façon, l'Acadien et le Français ne sont pas des sujets identiques, malgré leur similarité et il ne faut pas chercher à nier cette pluralité et ces différences, car l'échange entre les deux peuples en serait enrichi si une plus grande valorisation pouvait être placée sur la singularité du parler acadien et de sa culture, sans pour autant chercher à stigmatiser cette population. Claude Poirier considère que l'Acadie ne peut pas être considérée aujourd'hui comme une région par rapport à la France ou par rapport à sa métropole (Poirier, 1994), car elle a bel et bien une existence autonome.

Nous sommes de l'avis que la notion du « fait acadien en France » et d'un « espace identitaire acadien en France » sont intéressantes, mais il ne faut pas s'en satisfaire sans chercher à les problématiser, car les discours construisent des

savoirs et ces savoirs ne sont jamais neutres. Ce faisant, le savoir acadien construit en France doit être alimenté par les connaissances et les réalités acadiennes des provinces maritimes du Canada, sans quoi les personnes qui se disent Acadiens aujourd'hui risquent de ne pas trouver leur place dans un espace acadien français qui interpelle une version de l'Acadie que d'autres cherchent à dépasser.

Bien entendu, le sujet est complexe et nous n'avons pas pu aborder toutes les perspectives de manière exhaustive dans ce bref état de la question. Il serait nécessaire de poursuivre un questionnement encore plus centré sur une réflexion sociolinguistique pour faire valoir les différents systèmes de représentations en lien avec la langue et pour voir si certaines régions en France partagent les représentations linguistiques retrouvées en Acadie.

Bibliographie

- Abou Selim, *L'identité culturelle : relations interethniques et problèmes d'acculturation*, Paris, Éditions Anthropos, 1981.
- Ali-Khodja Mourad, « Espace identitaire et connaissance sociologique : lectures de l'identité acadienne », *Sociétés*, N° 30, 1990.
- Ali-Khodja M., Boudreau A., *Lectures de l'Acadie. Une anthologie des textes en sciences humaines et sociales, 1960–1994*, Montréal, Fides, 2009.
- Bouchard Chantal, *La langue et le nombril. Une histoire sociolinguistique du Québec*. Montréal, Fides, 2002.
- Boudreau Annette, « Le français parlé en Acadie : idéologies, représentations et pratiques », *La langue française dans sa diversité*, Gouvernement du Québec, pp. 59–73, 2008.
- Boudreau Annette, « La construction des représentations linguistiques : le cas de l'Acadie », in Mireille Tremblay, (dir.), *Canadian Journal of Linguistics/Revue canadienne de linguistique*, no. 54 (3), pp. 439–459, 2009.
- Bourque Denis, « Le mythe de l'acadianité d'après Michel Roy : le concept de l'identité acadienne et sa déconstruction systématique dans l'Acadie perdue », in Monika Boehringer, Kristy Bell et Hans R. Runte (dir.), *Entre textes et images : Constructions identitaires en Acadie et au Québec*, Institut d'études acadiennes, pp. 139–159, 2009.
- Calvet Louis-Jean, *Pour une écologie des langues du monde*, Paris, Plon, 1999.
- Canut Cécile, *Une langue sans qualité*, Limoges, Éditions Lambert-Lucas, 2007.
- Cerquiglini Bernard, *Une langue orpheline*, Paris, Éditions Minuit, 2007.
- Chérubini Bernard, « Un regard anthropologique sur l'espace identitaire acadien des lieux touristiques et des événements festifs en France et en Acadie » in Magord André (dir.), *Le fait acadien en France : histoire et temps présent*, La Crèche, GESTE éditions/histoire, 2010.
- Clarke Patrick D., « L'Acadie, ou le culte de l'histoire », *Revue de la Bibliothèque nationale*, 33, pp. 6–16, 1989.

- Clarke Patrick D., « L'Acadie du silence : Pour une anthropologie de l'identité acadienne », in S. Langlois, J. Létourneau (dir.), *Aspects de la nouvelle francophonie canadienne*, Québec, Presses de l'Université Laval, pp. 19–58, 2004.
- Detienne Marcel, « L'étranger, c'est banalement le voisin », Entretien par Catherine Portevin, *Télérama horizons*, Numéro hors série, Avril 2011, 2009.
- Ducluzeau Jeanne, *Anne d'Acadie, roman historique*, Moncton, Éditions d'Acadie, 1995.
- Duval L., *Mémoire sur les Acadiens présenté à NN. SS. du clergé de France assemblés à Paris au mois de juillet 1775*, L. Clouzot, Niort, 1867.
- Ferret Stéphane, *L'identité*, Paris, Flammarion, 1998.
- Flikeid Karin, « Origines et évolution du français acadien à la lumière de la diversité contemporaine », in Raymond Mougeon et Édouard Beniak (dir.), *Les origines du français québécois*, Québec, Presses de l'Université Laval, pp. 275–326, 1994.
- Frenette Yves, « De la complexité identitaire des francophones du Canada », in Serge Joyal et Paul-André Linteau (dir.), *France Canada Québec : 400 ans de relations d'exception*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, pp. 147–164, 2008.
- Hautecoeur Jean-Paul, *L'Acadie du discours. Pour une sociologie de la culture acadienne*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 1975.
- Lamontagne Denise, « Voir et revoir le mythe des origines de deux héros acadiens : Mgr Marcel-François Richard et Acadieman », in Monika Boehringer, Kristy Bell et Hans R. Runte (dir.), *Entre textes et images : Constructions identitaires en Acadie et au Québec*, Moncton, Institut d'études acadiennes, pp. 161–187, 2010.
- Leblanc R.-G., « Les origines françaises du peuple acadien avant 1714 », in Magord, André (dir.), *Le fait acadien en France : histoire et temps présent*, La Crèche, GESTE éditions/histoire, 2010.
- Leroux Darryl, « Québec in France : towards an understanding of the trans-Atlantic French-Québec subject », *Social Identities*, 17 : 3, pp. 373–391, 2011.
- Leroux Darryl, « The Spectacle of Champlain : Commemorating Québec », *Borderlands*, vol. 9, no. 1, pp. 1–27, 2010.
- Lin Angel, *Problematising Identity: Everyday Struggles in Language, Culture, and Education*, New York, Routledge, 2007.
- Loubier Chritiane, *Langues au pouvoir : politique et symbolique*, Paris, L'Harmattan, 2008.
- Magord André, Belkhodja Chedly, « L'Acadie à l'heure de la diaspora ? », *Francophonies D'Amérique*, no. 19, 2005, pp. 45–54, 2008.
- Magord André (dir.), *Le fait acadien en France : histoire et temps présent*, La Crèche, GESTE éditions/histoire, 2010.
- Mouhot Jean-François, *Les réfugiés Acadiens en France. 1758–1785. L'impossible réintégration ?*, Québec, Septentrion, 2009.
- Neumann-Holzschuh I., « La diaspora acadienne dans une perspective linguistique », in U. Moser (dir.), *Acadians and Cajuns : Politique et culture de minorité ethniques en Amérique du Nord*, Innsbruck, Innsbruck University Press, 2009.
- Paveau Marie-Anne, Rosier L., *La langue française, Passions et Polémiques*, Paris, Vuibert, 2008.

- Poirier C., « La langue parlée en Nouvelle-France : vers une convergence des explications », in Mougeon R. et Beniak É. (dir.), *Les origines du français québécois*, Sainte-Foy, Les presses de l'université Laval, pp. 167–180, 1994.
- Poirier Pascal, *Origine des Acadiens*, Montréal, Eusèbe Sénécal, 1974.
- Poirier Pascal, *Le parler franco acadien et ses origines*, Québec, Imprimerie franciscaine missionnaire, 1928.
- Quéméneur Mathieu, *L'Acadien*, Sarreguemines, Éditions Pierron, 1990.
- Thériault Joseph Yvon, *L'identité à l'épreuve de la modernité. Écrits politiques sur l'Acadie et les francophonies canadiennes minoritaires*, Moncton, Éditions d'Acadie, 1995.
- Truc Gêrôme, « Une désillusion narrative ? De Bourdieu à Ricœur en sociologie », *Tracés. Revue de Sciences humaines*, 8, 2005, mis en ligne le 03 février 2009, consulté le 05 août 2011. URL : <http://traces.revues.org/2173>.
- Vernex Jean-Claude, « Espace et appartenance : l'exemple des Acadiens au Nouveau-Brunswick », *Cahiers de Géographie du Québec*, vol. 23, no. 58, pp. 125–142, 1979.
- Viau Robert « La France en Acadie/L'Acadie en France ou Quand la littérature abolit les frontières », in Magord, André (dir.), *Le fait acadien en France : histoire et temps présent*, GESTE éditions/histoire, 2010.

**IMPÉRIALISME LINGUISTIQUE, IMPÉRIALISME
TERRITORIAL. DE LA POLITIQUE DES
LANGUES À LA POLITIQUE TERRITORIALE**

CHARLOTTE LORIS

Abstract

This article questions the complex relations between territorial and linguistic imperialisms from a philosophical and historical standpoint. It argues that a language has a specific power that allows a land to be unified or dominated by a centralized power. Drawing on the analyses of the post-colonial studies and the de-colonial movement, as well as on historical examples, this article inquires about the specific power of words. The analysis tempts to show how a linguistic geopolitics is invented by such a use of languages. Hence, it questions the complex links between, on the one hand, language and imperialism, and on the other hand, colonialism and minorities. The aim of this text is thus to highlight the powers of language to create territories, drawing new maps and consequently forging new nation states. Indeed, a language is not only formed by a territory and a history, but it also forms and transforms the geography and the history of a land. Even more: a language informs and forms a territory by saying and referencing it.

La France, comme beaucoup d'États du vieux continent, devient un État-nation grâce à une politique d'unification du territoire qui passe par une politique d'unification de la langue. La politique de francisation commence au XVII^e siècle avec le projet de François I^{er} qui s'accompagne du travail des poètes de Cour comme du Bellay, et par l'édit de Villers-Cotterêts¹ qui stipule l'exclusivité du français dans les documents publics. Au début de la Troisième République, parler une autre langue que le français est fortement réprimé. Et ce sont les instituteurs qui se chargent de faire oublier les langues régionales, comme le breton ou le corse, aux

¹ Cet édit a été publié en 1539.

enfants. Mais après un long bannissement de ces langues, perçues comme ennemis de l'unité nationale et républicaine, ces dernières réapparaissent et connaissent un essor fulgurant pendant les années 1980, que ce soit dans les écoles ou les municipalités avec, entre autres, l'émergence de chaires de langues régionales.

Si l'on peut comprendre l'importance de l'unité de la langue dans la constitution d'un État-nation – la différence linguistique étant un argument crucial dans les revendications d'autonomie ou d'indépendance territoriales – plus étonnant est le fait que dans le cas des politiques territoriales expansionnistes de type impérial, la langue garde cette place privilégiée dans la domination d'un territoire. Pourquoi la langue vient-elle se mêler de politique territoriale ? Comment l'imposition d'une langue devient synonyme de domination et de soumission d'un territoire ? En quoi la force physique n'est-elle pas suffisante et doit-elle être redoublée par le pouvoir des mots ? Et de quelle nature est ce pouvoir ?

Il semble que la langue possède un pouvoir de soumission insoupçonné, ce que révèle le fait qu'une politique territoriale soit dépendante d'une politique linguistique. C'est un des caractères de la langue – objet social, institution de l'ordre du collectif, du méta-individuel – que de soumettre l'individu à ses conventions internes, car si l'on ne se soumet pas à la loi de la langue, on ne peut la parler. Et cette soumission prend la forme d'un apprentissage. Or nous nous intéresserons ici au rapport de la langue et plus particulièrement de la politique des langues – c'est-à-dire de l'imposition programmée et justifiée d'une langue à un peuple, sur un territoire donné – à l'impérialisme qui est « the practice, the theory, and the attitudes of dominating metropolitan centre ruling a distant territory » et à son corollaire, le colonialisme, « which is almost always a consequence of imperialism, is the implanting of settlements on distant territory »².

Afin d'éclairer le rapport entre politiques des langues et politiques territoriales, nous étudierons trois axes qui instaurent et expliquent ces rapports et leurs dynamiques. D'abord, nous montrerons la logique de l'imposition d'une langue (impériale) sur un territoire occupé et en quoi la politique des langues devient synonyme de politique territoriale dans le cadre d'une politique expansionniste. Puis, nous formulerons des hypothèses pour tenter de dégager les causes de cette synonymie et la nature du pouvoir inhérent à la langue. Enfin, nous essayerons de déterminer les conséquences d'un tel impérialisme linguistique, c'est-à-dire l'existence d'une géopolitique des langues, d'une géopolitique proprement linguistique.

L'appropriation d'un territoire ou sa colonisation – et ce sous toutes ces formes –, inclut toujours une politique linguistique censée, d'un côté, imposer la

² Saïd Edward Wadie, *Culture and Imperialism*, London, Vintage Books, 1994, p. 8.

langue des colons et qui tend, de l'autre, à faire disparaître celle des colonisés. La politique des langues semble ainsi devenir synonyme de politique territoriale, car l'une et l'autre deviennent inséparables dans ce cas particulier. Il semble aller de soi que pour dominer un territoire et le contrôler efficacement il faille y imposer sa langue. Le fait que la langue de la métropole soit enseignée, parlée, qu'elle ait un caractère obligatoire dans le traitement des affaires publiques, que chacun soit forcé de la parler pour travailler dans les administrations, et dans les hauts rangs des secteurs public et privé, que la langue du colon devienne une marque de prestige, de réussite sociale, quand elle est parlée par le colonisé, est un des traits les plus marquants de la domination coloniale – phénomène inséparable du processus impérial.

Ainsi, les principaux empires coloniaux que sont la Grande-Bretagne et la France, au cours des XIX^e et XX^e siècles, rivalisent d'écoles, de missions, d'universités : de politiques de langues pour imposer l'anglais ou le français un peu partout dans le monde afin de se rallier l'élite et de soumettre le pays occupé. C'est pourquoi il y a une importante politique d'anglicisation en Inde au sein d'universités anglophones créées à cet effet. La doctrine coloniale anglaise consiste ainsi, avec l'*indirect rule*, à s'assurer le soutien des élites (maradja, dynastes locaux,...) afin de dominer la population. Et cela passe par la transmission et l'apprentissage de la langue anglaise. De même, en Algérie, la langue française est promue par l'école. Mais cette politique de francisation concerne avant tout les élites, peu d'Algériens allant à l'école. Cependant, le français étant la langue de l'administration, du pouvoir, on l'apprend pour se faire une place dans la société algérienne.

Si dans ces deux cas les populations ne sont pas complètement converties à l'anglais ou au français, on peut cependant se rappeler des exemples de ce que l'on nomme « la première colonisation », c'est-à-dire la colonisation portugaise et espagnole de l'Amérique du Sud, qui est parvenue à imposer ces deux langues à tout un continent et ce jusqu'à ce jour. C'est le constat que dresse Anibal Quijano, décrivant la domination coloniale qui s'étend sur trois siècles en Amérique latine. Il fait une liste des facteurs de cette domination au premier rang desquels se trouve la langue : « la domination coloniale ibérique exercée pendant un peu plus de 300 ans ; par l'utilisation majoritaire de langues d'origine principalement latine (...) »³. La domination du territoire est donc ici directement liée à l'imposition de langues étrangères, celles des colons.

Mais, cette importance de la langue dans la soumission d'un territoire est parfois plus floue et plus complexe. Pourquoi l'Union soviétique impose-t-elle aux

³ Quijano Anibal, « La revanche des Indiens ? Le contexte général en Amérique latine. Réponses aux questions de Y. Moulouier Boutang », *Multitudes*, 2009/1, no. 35, pp. 97-102, p. 97.

pays turcophones d'Asie centrale, lorsqu'ils deviennent une part de cet empire, d'adopter l'alphabet cyrillique pour écrire leur langue ? Phénomène d'autant plus étrange que la plupart de ces pays venaient de préférer l'alphabet latin à l'alphabet arabe suivant ainsi l'exemple kémaliste. En moins d'un siècle, ces pays vont ainsi passer de l'alphabet latin à l'alphabet cyrillique pour finalement préférer, dans la plupart des cas, le retour à l'alphabet arabe ou turc après l'effondrement de l'Union Soviétique. En quoi l'alphabet acquiert-il une telle importance ? C'est sans doute dans des cas « extrêmes », comme ce dernier, que l'on pourra saisir l'importance de la politique de la langue – qui inclut la langue écrite et donc l'alphabet – dans la domination d'un territoire et dans le phénomène qu'est l'impérialisme en général.

Enfin, il faut se pencher sur un phénomène non moins étonnant, qui n'est plus l'imposition d'une langue ou d'un alphabet après coup, après avoir envahi un territoire, mais l'imposition d'une présence linguistique qui précède la présence physique. Ainsi, dans la course aux empires, qui oppose la France et le Royaume-Uni, ce dernier tente d'ouvrir le plus d'écoles, de missions et d'universités dans ce qui est alors appelé le Levant afin de justifier leur future présence. En effet, dans le contexte du « grand jeu »⁴ de la fin du XIX^e et du début du XX^e siècle, les grandes puissances européennes attendent la mort programmée de « l'homme malade de l'Europe » qu'est l'Empire Ottoman. En imposant une influence linguistique, la France et l'Angleterre s'apprentent au démembrement de cet empire. Lors des accords Sykes-Picot⁵, qui ne sont qu'un préliminaire à l'institution des mandats par la SDN sur le Machrek, la France et l'Angleterre font valoir le fait que dans telle région les élites sont anglophones et que dans telle autre elles sont francophones. Elles s'appuient ainsi sur la langue parlée par les élites pour revendiquer le protectorat – nouvelle forme de colonisation – sur tel ou tel territoire.

Mais en quoi la langue est-elle un argument de possession territoriale lorsqu'elle est imposée ? En quoi partager une langue imposée dans un rapport de domination permet-il de revendiquer la possession d'un territoire ? Le pouvoir de la langue devient ici immense : il faudra tenter d'en comprendre les causes et d'en définir la nature.

Mais, si la domination territoriale s'accompagne inéluctablement d'une domination linguistique, si celle-ci est synonyme de celle-là ou en est la cause – cela dépend des cas – cette soumission ne passe pas uniquement par l'obligation de l'apprentissage et de la pratique de la langue du colon, mais passe aussi par l'interdiction de parler sa langue propre. Ainsi, le fait de parler une langue « autre », une

⁴ Laurens Henry, *Le grand jeu : Orient arabe et rivalités internationales*, Paris, Armand Colin, 1991.

⁵ Accords secrets signés en 1916 et prévoyant le partage du Moyen-Orient à la fin de la guerre.

langue qui n'est pas celle du colon est perçu comme un acte politique, comme une tentative de résistance, comme un acte de rébellion. La langue semble ainsi dangereuse, et porteuse de revendications nationalistes, indépendantistes ou irrédentistes. Ainsi, le créole ne doit pas être parlé à l'école, sous peine de punition et même de châtement corporel. Et les mêmes institutions qui sont chargées de l'apprentissage de la langue nouvelle – l'école, la mission – sont aussi des outils de répression des langues autochtones. Ainsi, F. Fanon note qu'« aux Antilles (...) la langue officiellement parlée est le français ; les instituteurs surveillent étroitement les enfants pour que le créole ne soit pas utilisé »⁶. Et cette surveillance est redoublée par la surveillance des parents, « la bourgeoisie aux Antilles n'emploie pas le créole, sauf dans des rapports avec des domestiques. à l'école, le jeune Martiniquais apprend à mépriser le patois. On parle de *créolismes*. Certaines familles interdisent l'usage du créole (...) »⁷.

Cependant, cette volonté de faire disparaître la langue des colonisés ne s'arrête pas là. La dépossession de la langue en usage dans le pays colonisé passe aussi par le fait de rebaptiser les villes, les lieux – par une modification des toponymes. Ainsi, la langue des « damnés de la terre »⁸ ne vit même plus à travers le paysage, on essaie de lui ôter toute légitimité. Le port de pêche algérien de Skikda est ainsi débaptisé et renommé Fort-de-France puis Philippeville. Ne s'agit-il pas ici de déposséder les habitants des colonies de leur territoire, de son passé, de sa charge identitaire et de leur histoire ? Car il semble que par l'invention de toponymes francisés, on assiste à une (re)création de toutes pièces de certains territoires. Changer les toponymes, c'est faire disparaître l'histoire locale de ces lieux, c'est confisquer symboliquement leur territoire aux colonisés.

Mais, la domination d'un territoire par une langue ne s'arrête pas là. Si elle passe par une politique linguistique d'imposition de la langue de la métropole et par l'interdiction de celle du colonisé, c'est-à-dire par l'imposition après-coup d'une langue autre, elle peut aussi passer par l'invention d'une langue nouvelle. Il ne suffit donc pas, dans certains cas, d'habiter, de dominer le territoire, de le soumettre par la pratique d'une langue étrangère imposée de l'extérieur, ni même de changer les toponymes – de rebaptiser une ville, un pays, une région. La domination d'un territoire par une langue passe parfois par la création d'une langue qui ne sera parlée que dans ce territoire. Avec comme exemple le plus flagrant, le cas de l'hébreu moderne, langue qui est créée afin de légitimer l'installation de sionistes en Palestine, mais aussi pour survivre en Palestine, car être à même de dire un

⁶ Fanon Frantz, *Peau Noire, masques blancs*, Paris, Seuil, 1971, p. 22.

⁷ *Ibid.*, p. 15

⁸ Fanon F., *Les damnés de la terre*, Paris, Maspero, 1961.

territoire c'est symétriquement être capable de le maîtriser et donc de l'habiter. Car, tout ce que l'on ne peut pas nommer n'a, pour ainsi dire, pas d'existence pour nous et nous n'avons donc aucune emprise sur ce qui reste du domaine de l'indicible.

L'hébreu moderne est ainsi un mélange de plusieurs langues européennes, d'hébreu ancien et d'arabe. En effet, les termes désignant des inventions récentes sont empruntés aux langues européennes parce que l'hébreu ancien ne les possédait pas en raison de son éloignement temporel et de son caractère religieux. C'est une langue morte, figée, qui n'a qu'un usage strictement religieux. Ben Yehouda, érudit russe, rénove donc l'hébreu ancien en lui donnant une grammaire plus stricte, mais surtout en enrichissant son vocabulaire pour que cette langue soit adaptée à la fois à la vie moderne et séculière, mais aussi au territoire que les sionistes s'approprient à habiter. Il utilise donc des formes arabes et espagnoles, qui sont prononcées de façon gutturale, ce qui diffère de l'accent russe ou polonais et crée un hébreu orientalisé qui est forgé à partir de ce qu'il trouve sur place. C'est-à-dire qu'il emprunte des mots aux langues méditerranéennes pour dire le territoire méditerranéen, ce que l'hébreu ancien ne permettait pas. C'est sans doute dans ce cas que l'on voit le mieux le rapport entre politique territoriale et politique de la langue puisque cette langue a été créée à la fois pour justifier le sionisme, mais aussi pour s'approprier ce territoire à travers la langue. En effet, l'hébreu moderne a, d'une part, valeur d'argument dans le cadre de la revendication du territoire que les sionistes investissent, et c'est, d'autre part, un moyen pour dire ce territoire et pour vivre avec. Car, la langue étant censée être un sédiment, étant censée mémoriser l'histoire d'un peuple, elle doit prouver l'appartenance de la terre d'Israël au peuple juif. La langue est un témoin de cette propriété. Comment dans ce contexte justifier le fait que l'hébreu ancien ne contient aucun mot propre à décrire la faune et la flore méditerranéennes et même certains lieux ancestraux de la terre revendiquée ? Il faut donc injecter des mots pour dire la faune et la flore typique d'Israël, mais aussi sa géographie afin de montrer la continuité entre les temps bibliques et le XX^e siècle...

Que signifie exactement cette création d'une langue pour un territoire revendiqué ? En quoi cet exemple paradigmatique permet-il d'enrichir notre compréhension de l'interaction entre politique des langues et politiques territoriales ? Comment permet-il d'éclairer sous un angle nouveau le pouvoir de la langue ?

Nous avons repéré, dans ce premier mouvement, un aller-retour constant entre pouvoir de la langue sur le territoire et du territoire sur la langue. La langue permet de forger le territoire comme elle est forgée par le territoire. Une interdépendance fondamentale est ici mise en lumière à travers le cas particulier de

l'expansion impérialiste. Il faut maintenant tenter de comprendre et de définir ce pouvoir spécifique de la langue. Et l'on doit, à cette fin, tenter de comprendre ce qu'il y a de crucial dans la langue qui est à l'origine de cette compétition, de cet acharnement concernant son imposition à travers les empires coloniaux. Pourquoi cherche-t-on à imposer sa langue ? Et pourquoi ne peut-on pas laisser le peuple dont on contrôle le territoire parler sa propre langue ? Quel est le pouvoir inhérent aux mots ?

Il apparaît d'abord que si la langue revêt une telle importance c'est qu'elle n'est pas qu'un simple moyen de communication. Elle est en effet bien plus : la langue devient synonyme de culture, de civilisation, c'est la mémoire de l'histoire d'un peuple donné, et ce parce qu'elle est un sédiment. Imposer sa langue c'est donc, en ce sens, imposer son mode de pensée.

L'importance de la langue dans la colonisation et l'impérialisme vient donc du fait que la langue est porteuse du passé d'une civilisation, de son histoire et de sa culture. C'est donc le moyen de transmission de ces dernières, mais c'est aussi le moyen d'imposition d'un mode de penser. « Parler, c'est être à même d'employer une certaine syntaxe, c'est posséder la morphologie de telle ou telle langue, mais c'est surtout assumer une culture, supporter le poids d'une civilisation »⁹. C'est pourquoi « tout peuple colonisé (...) se situe par vis-à-vis du langage de la nation civilisatrice c'est-à-dire de la culture métropolitaine »¹⁰. La politique des langues mise en place par les empires coloniaux va donc être justifiée par le discours civilisateur des colons puisque « parler une langue c'est assumer un monde, une culture »¹¹.

Mais si la langue a ce pouvoir de soumission à un mode de penser, doublé d'un prétendu pouvoir civilisateur, c'est peut-être parce que toute langue est en elle-même intrinsèquement toujours porteuse d'une certaine vision du monde, d'une certaine conception du monde comme l'énonce l'hypothèse de Sapir-Whorf qui lie intimement le langage et la pensée. Ainsi, imposer sa langue tout en interdisant la langue de l'Autre n'est ni anodin ni indifférent. Ce n'est pas qu'une question de rayonnement géopolitique, c'est bien plus. Il s'agit alors véritablement d'acculturer les populations colonisées, de leur imposer une vision du monde, une culture et une civilisation autres, en tentant d'effacer les leurs propres par la mise à mort de la langue qui les soutient. C'est donc annihiler le passé de l'Autre, sa culture et ainsi contrer toute tentative de résistance et de revendication identitaire. Car celui qui partage une même langue partage d'emblée un même passé, une même histoire,

⁹ Fanon F., *Peau noire, masques blancs*, op. cit., p. 13.

¹⁰ *Ibid.*, p. 14.

¹¹ *Ibid.*, p. 30.

une même culture et fondamentalement une même façon de penser et de voir le monde. Imposer sa langue n'est donc pas imposer un moyen de communication commun, un outil de compréhension ; non, imposer sa langue c'est imposer sa façon de penser, sa culture, son épistémologie, etc.

Mais la langue, en imposant sa culture, sa civilisation, n'agit pas seulement dans la sphère culturelle au sens strict. Elle envahit aussi l'organisation politique. Car la langue est révélatrice d'un mode de vie, d'une certaine organisation des institutions politiques et juridiques. En effet, une langue ne s'importe et ne s'impose pas que comme un moyen de communication, elle n'aurait que peu d'intérêt dans ce cas. Elle écrase le pays dominé parce qu'elle est bien plus. Elle impose son mode de pensée, de fonctionnement, ses traditions et exporte ses institutions, notamment juridiques... Et ce parce que la langue est une nomenclature, il n'y a donc pas de choses indépendamment des mots : les mots ne viennent pas se coller aux choses après coup comme des étiquettes. Au contraire, le langage découpe le monde, les mots permettent de voir les choses qu'ils nomment, ils les créent pour ainsi dire. Car quelque chose que nous ne nommons pas n'existe pas pour nous. Les mots découpant les choses ont donc une action sur elles¹².

C'est pourquoi E. W. Saïd affirme que « the connection between imperial politics and culture is astonishingly direct »¹³. Et qu'il constate, reprenant les termes du poète anglais Blake que « The Foundation of Empire is Art and Science. Remove them or Degrade them and the Empire is No more »¹⁴. Il faut comprendre ici que lorsque l'on parle de culture, d'art et de science, il ne s'agit que de discours, c'est-à-dire qu'il s'agit d'une matière langagière. Le projet d'E. W. Saïd dans *L'Orientalisme* puis dans *Culture et Impérialisme* consiste à montrer le lien entre cette forme que prend la langue – le discours littéraire, politique et scientifique – et la domination impériale de l'Europe de l'Ouest sur l'Orient.

De même, si les élites adoptent la langue des colons, c'est parce que c'est le seul moyen d'accéder à la vie politique et de travailler dans la fonction publique ou d'atteindre un haut poste dans le secteur privé. C'est pourquoi l'homme de couleur, décrit par Fanon, rivalise d'éloquence avec le colon pour mieux s'intégrer et pour mieux être accepté, mais aussi parce qu'il est en quelque sorte victime de cette propagande si bien orchestrée, selon laquelle on est plus proche de la civilisation, de la culture – mais ce regard est purement raciste et européocentré – en parlant cette langue.

¹² Saussure Ferdinand de, *Cours de linguistique générale*, Paris, Payot, 2001.

¹³ Saïd E. W., *Culture and Imperialism*, op. cit., p. 7.

¹⁴ *Ibid.*, pp. 12-13, citation de *Selected Poetry and Prose of Blake*, Northrop Frye (dir.), New York, Random House, 1953, p. 447.

La langue, de par sa nature, a donc un pouvoir hégémonique. Elle permet d'imposer une unité culturelle et politique, elle tend à unifier l'organisation des sociétés qui la parlent, à unifier son empire colonial autour d'une culture, d'un modèle social, de croyances communes, mais aussi d'un modèle économique et d'un mode de vie commun.

En outre, et plus fondamentalement, la langue permet d'habiter un territoire : elle ne permet pas simplement de formuler ce territoire, car elle l'informe et le forme en le formulant. Elle permet donc de créer un nouveau territoire et/ou de le rendre viable. Elle acquiert ce que l'on pourrait analogiquement nommer un pouvoir performatif¹⁵. L'Occident se fait donc démiurge, par l'imposition de sa langue dans ses colonies, comme par ses discours sur le reste du monde. Imposer sa langue c'est habiter un territoire, c'est le déposséder de sa mémoire, de son passé pour le rendre sien. C'est pourquoi on change les toponymes et que l'on peut modifier une langue, voire en inventer une nouvelle pour que cette dernière formule correctement ce territoire. Elle permet donc de l'habiter, sans oublier que si formuler une chose c'est aussi la former, elle est alors aussi créatrice d'un territoire. L'hébreu moderne intégrant des réalités avec lesquelles les sionistes doivent cohabiter leur permet de dire ces réalités, mais aussi d'acquérir un pouvoir sur ces dernières, car le fait de les nommer, de les dire, permet de les penser, de les intégrer dans notre vie et de les maîtriser. On a ainsi des « procédures d'appropriation du monde par le langage »¹⁶ et de « géographie imaginaire et des frontières spectaculaires qu'elle trace »¹⁷.

De la même façon que

l'Europe articule l'Orient ; cette mise en forme est la prérogative, non d'un montreur de marionnettes, mais d'un authentique créateur dont le pouvoir de donner vie représente, anime, constitue l'espace d'au-delà des frontières familières, espace qui, autrement, serait silencieux et dangereux¹⁸.

Les empires coloniaux mettent en forme leurs territoires, les découpent par la langue et par les discours formulés dans cette dernière. La langue devient même dans l'imaginaire européen du XIX^e siècle, qui est foncièrement orientaliste, « une méthode pour avoir prise sur ce qui apparaît comme une menace »¹⁹. Elle tend

¹⁵ Austin John Langshaw, *Quand dire c'est faire*, Paris, Poche, 1991.

¹⁶ Legendre Pierre, *Ce que l'Occident ne voit pas de l'Occident*, Paris, Mille et une nuits, Fayard, 2004, p. 29.

¹⁷ Saïd E. W., *L'Orientalisme*, Paris, Seuil, 2005, p. 90.

¹⁸ *Ibid.*, p. 75.

¹⁹ *Ibid.*, p. 95.

ainsi à rendre familier par le langage ce qui est fondamentalement autre, différent. Elle formule, forme et informe simultanément²⁰.

Il ne faut donc pas tenter de trouver d'équivalences entre la langue et ce qu'elle désigne, car la langue est aussi idéologique et revêt un pouvoir de falsification, de mythification²¹. Ainsi, ce qu'est l'Orient n'est finalement que ce qu'on en dit, que le « savoir » accumulé dans les mots, mots qui ne changent pas et désignent des vérités figées, qui ne peuvent pas évoluer. Et cela peut être dit de tout ce qui est considéré comme Autre par les puissances impériales de la première comme de la seconde colonisation. Le langage apparaît dès lors, dans une perspective nietzschéenne, comme outil imprécis, trop grossier, parce que commun, partagé par tout un groupe parlant une même langue. Il ne peut pas être modifié et ses mailles doivent être assez larges pour inclure tous les membres de cette communauté en son sein. Mais, parce que le langage est général, il ne permet donc pas d'atteindre le réel tel qu'il est réellement²². En effet, le langage est bien plutôt tautologique et déteint sur toute chose en lui donnant sa propre apparence. Nous n'exprimons ainsi plus ce que nous voyons ou ce que nous ressentons, mais ce que le langage dit. Car le langage déteint sur notre façon de penser qui est, dès lors, réduite à n'être qu'une pâle copie de la réalité puisque nous sommes sans cesse soumis à la logique grammatico-linguistique²³ et que nous n'adoptons pas la logique ontologique.

Mais, si nous préférons le logique à l'ontologique ce n'est pas seulement par choix, c'est aussi par nécessité. Car, nous ne pourrions habiter un monde que nous ne pourrions maîtriser, c'est-à-dire un monde qui serait plus un chaos qu'un cosmos et dans lequel tout serait sans cesse perçu comme nouveau, où tout répondrait toujours à une logique nouvelle et que, par conséquent, notre langage ne pourrait pas dire. C'est pourquoi nous voyons le monde à travers le prisme du langage qui, s'il schématise et simplifie le réel, nous permet cependant d'habiter le monde en transformant la connaissance et la compréhension, mais aussi la pensée à n'être que des copies du langage. Il y a donc un appauvrissement du réel au profit de l'utilité et une égalisation des différences au profit de la connaissance et donc de la maîtrise²⁴.

²⁰ *Ibid.*, p. 89 : « nous n'avons pas besoin de chercher une correspondance entre le langage utilisé pour dépeindre l'Orient et l'Orient lui-même ; ce n'est pas tellement parce que ce langage est imprécis, mais parce qu'il ne cherche pas à être précis ».

²¹ *Idem.*

²² Nietzsche F., *Volonté de puissance*, Livre premier, § 296.

²³ *Ibid.*, § 98.

²⁴ *Ibid.*, § 122, 193 et livre deuxième, § 534.

On a donc mis en lumière, par une suite d'hypothèses et d'analyses, le pouvoir mythique, symbolique, mais surtout plus pragmatiquement mnémotechnique – concernant l'histoire, la culture, les rites, – de la langue. La langue est un véritable conservatoire, un véritable réservoir. C'est pourquoi elle est si importante et tellement liée à la domination d'un territoire. Elle permet en effet à travers son usage – qui peut paraître anodin dans un premier temps –, d'imposer tout à la fois une façon de penser, de voir le monde, mais aussi un mode de vie, d'organisation sociale et politique : une culture, une civilisation. C'est ainsi qu'« un homme qui possède le langage possède par contrecoup le monde exprimé et impliqué par ce langage »²⁵.

Les langues sont ici à saisir non seulement comme des véhicules des visions du monde historiquement situées, mais aussi (comme) des ressources épistémologiques à exploiter pour analyser la situation d'un monde dont la vérité ne peut plus être réduite au potentiel d'une seule langue ou culture, quelle qu'en soit l'aura²⁶.

On peut alors conclure qu'une politique d'expansion territoriale – impérialiste et coloniale – ne peut se passer d'une politique de la langue, qu'il n'est pas possible de dominer un territoire sans y imposer sa langue. C'est en quoi l'on peut parler d'une géopolitique des langues, terme qui permet de mettre en lumière l'importance des langues dans le phénomène d'impérialisme et de post-colonialisme et qui explicite le poids de la langue parlée dans un pays au sein de la géopolitique contemporaine.

Ainsi, dans les échanges économiques et culturels, on constate des liens particuliers entre les pays qui parlent une même langue. C'est-à-dire – en général – entre anciennes métropoles et colonies. C'est le cas de la France et de ce que l'on appelle l'Afrique francophone, qui ont des partenariats économiques et culturels privilégiés, au sein d'organisation telle que la Francophonie, par exemple. Et ces liens sont renforcés par les politiques culturelles des ambassades qui organisent des événements pour les fêtes nationales françaises, montent des expositions d'artistes francophones, ... Ces affinités économiques et culturelles – qui permettent aux anciens empires de survivre de façon informelle – sont doublées de soutiens politiques. Et cela est vrai aussi d'empires plus anciens qui ont réussi à imposer leurs langues définitivement dans les territoires qu'ils dominaient. Ainsi des pays d'Amérique du Sud dont les langues officielles sont toutes des langues européennes. L'influence

²⁵ Fanon F., *Peau noire, masques blancs*, op. cit., p. 14.

²⁶ Kavwahirehi Kasereka, « De la géopolitique de la connaissance et autres stratégies de décolonisation du savoir », in *African Journal of Philosophy / Revue Africaine de Philosophie*, XXII, 2008, pp. 7–24, p. 9.

politique, économique et territoriale recoupe donc l'influence linguistique. Car la langue – et la vision du monde qu'elle apporte – reste et crée des liens, même après la décolonisation, entre anciennes colonies et métropoles. La langue apparaît donc comme un lien intense entre différents États qui, partageant la même langue, partagent plus qu'un moyen de communication : une vision du monde, un mode de pensée, une culture, une civilisation communes qui les lient. C'est ainsi qu'Edward W. Saïd constate que « the old divisions between colonizer and colonized have re-emerged in what is often referred to as North-South relationship »²⁷ et éclaircit plus loin ce point notant que : « Westerners may have physically left their old colonies in Africa and Asia, but they retained them not only as markets but as locales on the ideological map over which they continued to rule morally and intellectually »²⁸.

Mais c'est parce que l'imposition violente et forcée d'une langue est synonyme de perte de son identité, de son passé, de sa culture, que l'on trouve des politiques inverses pour rétablir les langues presque mortes pendant une période de domination. Ainsi, l'Ukraine après avoir fait partie de l'Empire russe et de l'Union soviétique, a adopté une politique d'ukrainisation forcée depuis qu'elle est un État-nation indépendant.

De même, lorsque les pays turcophones d'Asie centrale se libèrent de la domination soviétique, ils abandonnent l'alphabet cyrillique pour retourner à l'alphabet arabe et, ainsi, affirmer leur différence qui est à la fois historique, culturelle, nationale et religieuse. Car, il ne faut pas oublier l'importance des langues dans la constitution des nationalismes et des États-nations. C'est pour cela sans doute que l'Irlande depuis son indépendance tente de valoriser l'irlandais et a une politique de subventions pour favoriser l'essor de sa langue nationale, après plusieurs siècles de domination anglaise. De même, on ne peut que constater que l'imposition des langues européennes, dans les pays colonisés, est à l'origine d'une perte du passé des populations autochtones, d'une disparition totale ou partielle de leur culture et d'une profonde acculturation. En imposant leur langue, et donc leur culture, leur civilisation et leur histoire, les colons ont détruit les cultures des pays qu'ils occupaient. En effet, si la langue est le réservoir du passé, de l'histoire, des traditions, de la culture d'un groupe humain partageant une même langue, la disparition d'une langue a alors souvent entraîné la disparition de la culture et des valeurs de ce même groupe. Ainsi, certains rites, certaines croyances, certains modes de vie traditionnels n'ont pas survécu à l'impérialisme occidental, car en détruisant

²⁷ Saïd E. W., *Culture and Imperialism*, op. cit., p. 18.

²⁸ *Ibid.*, p. 27.

les langues les ont fait mourir en même temps. Ainsi des « (...) langues aymara, quechua, nahuatl et maya, dans l'Anahuac et le Tanwantinsuyu : avec l'arrivée des Espagnols, ces langues et les pensées dans ces langues ont pour ainsi dire "quitté" l'histoire »²⁹. Et c'est même plus que ça, c'est un problème d'identité qui s'est posé. Qui sommes-nous, nous qui parlons la langue de l'Autre, la langue de l'opprimeur, de l'envahisseur et qui ne connaissons même plus notre propre langue ? Nous qui avons désormais totalement adopté un mode de vie et de pensée étranger à ceux qu'avaient nos ancêtres ? Nous dont la langue natale n'est plus qu'une partie du folklore ?³⁰ En effet, certains concepts sont intraduisibles d'une langue à une autre et sont donc ainsi condamnés à disparaître. Comment dès lors que nous sommes acculturés, revendiquer le fait que nous sommes un peuple différent et revendiquer le droit à être un État à part entière, que nous voulons nous constituer en État nation indépendant ? Comment faire passer notre réalité dans celle des langues impériales qui dominent aujourd'hui la plupart du monde et les institutions internationales ? Comment, aussi, revendiquer ses droits dans un pays qui n'est plus régi par notre langue ? Cas des Aborigènes d'Australie, qui avec la colonisation de populations anglophones se voient imposer l'anglais comme langue officielle, et de fait comme langue juridique. Cette imposition d'une langue autre passant aussi par des institutions différentes, un droit d'inspiration anglosaxonne par exemple, ce qui interdit aux peuples aborigènes de faire reconnaître leur territoire, et ce parce que leur conception du territoire est intraduisible dans des concepts anglosaxons – c'est-à-dire dans la langue anglaise³¹. C'est peut-être parce que les liens entre les colonies et leurs métropoles n'étaient pas seulement économiques et politiques, mais aussi langagiers et culturels qu'après la disparition de la domination politique effective, et après l'abolition de la présence physique des colons et des métropoles, il existe encore un impérialisme informel grandement relayé par la langue.

Finalement, nous serions aujourd'hui pris dans la toile de quelques langues, de quelques catégories et de quelques penseurs³². On peut ainsi établir une

²⁹ Mignolo Walter, « Le salaire de la peur : la fracture hégémonique, la rhétorique de la modernité et la logique de la colonialité », in Candido Mendes (dir.), *Hégémonie et Civilisation de la Peur*, Actes du Colloque International de l'Académie de la Latinité, pp. 226–269, p. 256.

³⁰ *Ibid.*, p. 258 : « Une hiérarchie linguistique entre langues européennes et langues non européennes, où les premières se confondent avec la production de connaissances et la communication et les secondes, subalternes, sont représentées comme de simples créatrices de folklore ou de culture. »

³¹ Cette idée a été développée par Glowczewski Barbara, « Décoloniser l'anthropologie : agencements et réseaux existentiels des peuples autochtones », 3e Forum International de Philosophie Politique et Sociale, Toulouse, juillet 2011.

³² Mignolo W., *op. cit.*, p. 229 : « Comment nous sommes-nous laissés prendre dans la toile de quelques langues, de quelques catégories de pensée, et d'un nombre limité de penseurs ? ».

(...) généalogie du langage. Le grec et le latin comme langues de fondation, puis l'italien, l'espagnol et le portugais comme langue de la première modernité, quand la théologie chrétienne était hégémonique ; et l'allemand, l'anglais et le français comme langue de la seconde modernité, celle de la philosophie séculaire³³.

Et cela semble justifier le fait que l'on parle aujourd'hui de colonialité de l'être, de la connaissance et du pouvoir, car ces trois pôles de la vie humaine sont interdépendants du langage. En imposant un nombre limité de langues, et en interdisant d'autres, on réduit la diversité des modes de pensée, d'être et de vie. Ainsi, l'impérialisme aurait « dans son totalitarisme (...) déplacer, remplacer et éradiquer les catégories de savoir qui n'ont pas leurs racines dans le grec et le latin, et n'ont pas été plus élaborées en italien, espagnol, allemand, français ou anglais »³⁴.

Nous sommes partis du constat que politique territoriale et politique des langues sont intimement liées lorsque l'on en vient à l'expansionnisme impérialiste – et aux formes de colonisation qui y sont liées. La domination d'un territoire semble toujours doublée de l'imposition de la langue du conquérant. Mais pourquoi ? Qu'est-ce que la langue apporte à la domination d'un territoire ? Qu'a-t-elle de particulier, que permet-elle ? Si la langue est tellement importante dans les politiques d'expansion territoriale, n'est-ce pas parce qu'à travers la langue, qui ne se réduit pas à un simple moyen de communication, la puissance dominante impose un mode de pensée, une façon de voir le monde, une culture, un mode de vie et d'organisation sociale et politique. Des importations qui se doublent d'une dépossession, d'une modification de l'histoire, de la culture, de la singularité du peuple dont on domine le territoire.

On a ainsi tenté de montrer, en proposant plusieurs hypothèses, en quoi politique territoriale et linguistique sont dans ce cas, plus qu'ailleurs, intimement liées. Que le pouvoir des mots, de la langue est extrêmement fort et intransigeant, c'est un pouvoir dominant extrêmement puissant. Il est la clé d'un impérialisme culturel, social, politique et économique. Il a une puissance hégémonique énorme qui peut être en premier lieu insoupçonnée. Or accepter de parler une langue, c'est accepter toute la culture, l'histoire, les valeurs qui lui sont associées. D'où l'expression de l'écrivain algérien Kateb Yacine qui décrit son entrée à l'école française comme le fait de se jeter dans « la gueule du loup »³⁵.

³³ *Ibid.*, p. 227.

³⁴ *Idem.*

³⁵ Yacine Kateb, *Nedjma*, Paris, Poche, 1996, p. 235.

**LA DIALECTIQUE DES DIALECTES.
IDÉOLOGIE ET DISCOURS LINGUISTIQUE,
DANS LA STANDARDISATION DE LA LANGUE
ALBANAISE**

ANI RUSI

Abstract

Throughout this article, we will expose how the Albanian communist regime achieves the standardization of the Albanian language in order to use it as a tool for legitimating its power and homogenizing society. In such a project, as we will see, the support of linguists will be essential in order to scientifically justify a choice that otherwise would be considered arbitrary. This choice is that of the dialect, which will be taken as a model for the new “National Literary Language”. Albanian linguists, complying with the Stalinist doctrine defended by the regime in power, try to show that such a choice, far from being arbitrary, was in fact the only scientifically legitimate one. Through the submission of the whole scientific community to its will, the Stalinist regime of Albania took advantage of the reputation of scientific discourse in order to justify its choice.

Depuis l’année 1959, quand le linguiste américain Einar Haugen, dans un article sur la situation linguistique en Norvège, a fait connaître le terme *language planning*, le concept de « politique linguistique » et celui de « planification linguistique » font partie de notre vocabulaire. Selon Louis-Jean Calvet, on appelle « politique linguistique » la totalité « des choix conscients faits dans le domaine des rapports entre la langue et la vie sociale, et plus particulièrement entre langue et vie nationale »¹. Tandis que la planification linguistique c’est la recherche et l’application d’une politique linguistique. En fouillant dans l’histoire des États modernes,

¹ Louis-Jean Calvet, *La Guerre des Langues, et les politiques linguistiques*, Paris, Éd. Hachette 1999, pp. 154–155.

on s'aperçoit qu'un des principaux buts de la politique linguistique a été celui de la standardisation de la langue, une étape celle-ci, presque nécessaire pour la création d'un état puissant, capable d'établir et d'exercer son pouvoir à travers l'utilisation d'une langue intelligible et acceptée (de gré ou de force) par tous ses citoyens, et aussi pour la formation d'une nation ou d'un peuple conscient de sa propre identité. La création d'un standard linguistique était également d'une importance capitale pour la nation albanaise, qui, avec un État assez jeune, et divisé en différentes communautés religieuses, cherchait à s'affirmer comme une entité à part au sein des autres nations balkaniques, ayant comme seul trait distinctif sa propre langue. Ceci était aussi le but des écrivains et penseurs nationalistes albanais, de la fin du XIX et du début du XX siècle, ce n'est pas étonnant donc, qu'ils ont tant œuvré sur la langue albanaise (leur plus grand succès fut en 1908 l'unification de l'alphabet albanais, au Congrès de Monastir).

Mais pour arriver à unifier puis à standardiser la langue albanaise la seule volonté de ces intellectuels était insuffisante et la présence d'un État puissant semblait indispensable. Or, depuis l'indépendance (1912) et jusqu'à la fin de la Deuxième Guerre Mondiale, les gouvernements qui se succédèrent en Albanie, pour de différentes raisons, eurent un pouvoir limité et une vie assez courte et par conséquent n'ont pas pu atteindre cet objectif. Ainsi, ce devoir historique revint au gouvernement communiste, qui, avec Enver Hoxha à sa tête, fut peut-être le premier régime qui réussit à établir solidement son pouvoir dans le pays, et cela pendant une période assez longue. Ce régime parvint, en l'espace de quelques décennies, non pas seulement à standardiser la langue albanaise, mais aussi à laisser sa marque « totalitariste » sur elle.

Cet article aura comme but de démontrer comment le régime communiste a réussi à standardiser la langue albanaise, de la façon à ce qu'elle lui sert d'outil de légitimation de son pouvoir et d'uniformisation de la société, ce qui est vital pour tout régime totalitaire. Dans une telle entreprise, comme on va le remarquer, l'aide des linguistes sera fondamentale, dans la justification scientifique d'un choix qui en fait sera complètement arbitraire, et notamment celui du dialecte qui sera pris comme modèle de la nouvelle « langue littéraire nationale ». Les linguistes albanais, en se conformant à la doctrine stalinienne défendue par le régime en place, vont essayer de démontrer en effet qu'un tel choix, loin d'être arbitraire c'était le seul scientifiquement légitime. En soumettant tout une communauté scientifique à sa volonté, le régime stalinien albanais a pu se servir du prestige du discours scientifique pour justifier ce choix. Dans la première partie de l'exposé, je traiterai des mesures concrètes, sur le terrain, qui ont été prises pour arriver à normaliser la langue albanaise. Tandis que dans une deuxième partie, l'accent sera donné

au discours idéologique et scientifique qui a été employé pour la légitimation de cette tâche. Je montrerai, donc, comment les « linguistes d'État » en Albanie, ont aidé le gouvernement communiste à atteindre ses buts sur le plan des politiques linguistiques.

Selon Bourdieu, une langue officielle « par opposition au dialecte, a bénéficié des conditions institutionnelles nécessaires à sa codification et à son imposition généralisées. Ainsi reconnue et connue (plus ou moins complètement) sur tout le ressort d'une certaine autorité politique, elle contribue en retour à renforcer l'autorité qui fonde sa domination : elle assure en effet entre tous les membres de la communauté linguistique ... un minimum de communication qui est la condition de la production économique et même de la domination symbolique »². Effectivement, pour les communistes albanais aussi, la création d'une telle langue officielle semblait indispensable pour consolider leurs régimes, et pour arriver à cela ils ont choisi d'élever au rang de langue officielle le dialecte qui pouvait mieux exprimer et établir leur *pouvoir symbolique* sur le pays.

Les gouvernements d'avant la Deuxième Guerre Mondiale, faute d'un albanais unifié, permettaient en administration, en école ou dans la presse, l'utilisation de deux variantes de langue littéraire. La variante guègue (basé sur le dialecte de l'Albanie du Nord) cultivée et écrite depuis des siècles en grande partie par des écrivains catholiques de la ville de Shkodra, surtout des prêtres franciscains. Et la variante tosqe (basé dans le dialecte de l'Albanie du Sud), qui depuis le Mouvement de la Renaissance Nationale avait connu un élan considérable, et que même si n'était pas aussi ancienne que la première jouissait de l'avantage de ne pas être confinée à une seule communauté religieuse ou à une seule ville (voir l'image 1 à la fin du texte). Avant la guerre, bien qu'une variante linguistique ou l'autre fussent utilisées tour à tour plus fréquemment par l'administration, les livres d'école et les journaux étaient publiés dans les deux dialectes. Il faut mentionner aussi le fait que pendant cette période il y eut des démarches pour créer une langue unifiée sur la base du dialecte d'Elbasan, lequel bien qu'il était fondamentalement un dialecte guègue, était un parler de l'Albanie Centrale et par conséquent théoriquement intelligible par tous les albanophones. Or après la Guerre ces démarches ne furent point prises en compte par le nouveau régime.

Après la Deuxième Guerre Mondiale, avec l'arrivée au pouvoir des communistes, cette situation changeât complètement en faveur de la variante tosqe, jusqu'à ce qu'en 1972, celle-ci fût définitivement prise comme base de la nouvelle langue nationale unifiée.

² Bourdieu Pierre, *Langage et Pouvoir Symbolique*, Paris, Éditions Fayard, p. 70.

Quelles sont les raisons qui ont fait que le nouveau régime ait choisi le tosqe, comme base du nouveau standard linguistique ? En vérité elles sont multiples, mais les principales sont :

- 1) Le fait que la majorité des dirigeants communistes venaient du Sud (voir l'image 2 à la fin du texte). Pendant les années 1939–1944, le futur politique de l'Albanie s'est décidé presque entièrement dans le Sud du pays, puisque la résistance était formée du Mouvement de Libération Nationale (mouvement communiste) et du Front National (mouvement nationaliste) qui avaient été créés et avaient leurs centres au Sud. Les dirigeants du Mouvement de Libération Nationale qui après accédèrent au pouvoir étaient des hommes du sud, et aussi la langue des ordres militaires et des tracts était en tosqe de façon qu'elle puisse être comprise par la population des territoires libérés. Il est alors clair que les politiciens albanais d'après-guerre, qui venaient principalement du Sud, ont choisi comme base du nouveau standard linguistique leur variante littéraire.
- 2) L'incompatibilité idéologique du communisme avec le catholicisme, qui a fait que les dirigeants communistes attaquent avec violence la littérature guègue et la variante linguistique qui la véhiculait. Cette littérature comme je l'ai déjà mentionné était formée en majorité par des écrivains catholiques et surtout par des prêtres de la ville de Shkodra et par conséquent était incompatible avec le communisme. Comme nous rappelle aussi le linguiste Ardian Vehbiu : « la variante littéraire de Shkodra fut attaquée parce qu'elle était considérée comme chaire même du langage catholique, et par conséquent incompatible et même hostile à l'idéologie communiste qui inspirait les nouvelles élites »³. Par conséquent, quand les communistes sont arrivés au pouvoir et ont commencé à mettre en œuvre leurs plans à long terme pour la construction d'une Albanie monolithique, la variante littéraire guègue perdit peu à peu sa vitalité initiale. Les principaux représentants de la culture catholique guègue, furent considérés comme « réactionnaires » ou « ennemies du peuple », ce qui eut comme conséquence que leurs œuvres ont été retirées de la circulation et parfois même éliminées. Les centres culturels et religieux des catholiques à Shkodra, furent détruits complètement, tandis que les élites religieuses furent emprisonnées ou exécutées.
- 3) Pendant le mouvement politique et culturel de la Renaissance Nationale⁴, lequel forgeât l'identité nationale albanaise, la variante linguistique tosqe

³ Ardian Vehbiu, *Fraktalet e Shqipërisë, rrëgjimi i gjeometrive të standardit*, Bot. Çabej, p. 45.

⁴ La *Renaissance Nationale Albanaise*, est un mouvement intellectuel et littéraire, d'idéologie nationaliste, qui a eu lieu, en Albanie et dans la diaspora albanaise, du 1870 jusqu'en 1912. Ce mouvement a défini les traits distinctifs de ce qu'on appelle aujourd'hui « la nation albanaise », et a été le principal moteur de l'indépendance de l'Albanie de l'Empire Ottoman.

connut un grand élan et fut apprécié par tout le peuple albanais, car ses écrivains et penseurs appartenaient à de différentes confessions, et par conséquent étaient identifiables avec toute la population albanaise. Tandis que la littérature guègue étant formée, avec quelques exceptions (comme les écrivains d'Elbasan), par des catholiques de Shkodra, restait inaccessible pour la majorité écrasante de la population guègue, qui n'appartenait pas à la zone dialectale de Shkodra et étaient de religion musulmane.

- 4) En imposant plus ou moins leur variante linguistique comme base de la nouvelle langue nationale, les dirigeants communistes donnaient ainsi à leur pouvoir politique une justification d'un ordre supérieur. Avec leur puissante propagande, ils faisaient les éloges du tosqe comme étant la seule partie de la langue albanaise capable de véhiculer le progrès culturel et politique. Cette politique de glorification du tosqe, fut accompagné d'une campagne de dénigrement du guègue, qualifiant ce dernier, comme une relique du passé féodal, porteur d'une mentalité rétrograde, et par conséquent obstacle à la domination totale du socialisme dans le pays.

Mais exactement quelles politiques linguistiques furent prises par le régime communiste ?

Un travail organisé et systématique pour la création de l'albanais standard a été fait dès les premières années d'après-guerre, quand la standardisation et l'enrichissement lexical de la langue albanaise se sont posés comme une exigence urgente de la vie politique. Avec une vitesse qui ne peut être caractéristique que d'un État hyper centralisé, et en avançant toujours plus vers la codification, on a rédigé plusieurs guides orthographiques (dans les années 1949–1950 ; 1953–1954 ; 1956) en s'approchant ainsi toujours plus, à la réalisation de l'unification de la langue. Le Congrès Orthographique du 1953 a donné des solutions à un tas de problèmes de l'orthographe albanaise. Les guides orthographiques qui ont été rédigés immédiatement après, ont plus ou moins codifié et cristallisé les deux variantes littéraires. Après un travail intensif, dans lequel ont participé linguistes, écrivains, enseignants d'école, etc., on a rédigé le guide orthographique du 1956, lequel tenait en compte les deux variantes. Et après en 1967, fut publié en forme de projet le premier guide orthographique qui faisait l'unification définitive et totale de la langue albanaise, en prenant comme base la variante tosqe. Mais ce fut qu'en novembre du 1972 que le Congrès Orthographique sanctionnât définitivement la création du standard linguistique albanais en s'appuyant presque entièrement sur les solutions données par le guide orthographique du 1967 et en accomplissant ainsi le devoir qui avait été assigné par le Parti.

Les académiciens albanais qui ont défini l'unification de la langue albanaise cherchaient à montrer cela comme une évolution naturelle de la langue et ça

à travers les phases successives que nous avons mentionnées antérieurement. Or en réalité, « sur le terrain », la planification menée par le régime était beaucoup plus violente. Comme nous raconte, le professeur A. Vehbiu :

En 1972, quand le Congrès Orthographique fut réuni, le guègue littéraire était désormais à son dernier souffle de vie : n'étant pas étudié dans les écoles, pas codifié dans des livres de grammaires et des dictionnaires, privé de ses contextes publics naturels où il pouvait se développer, il ne représentait pratiquement plus aucun problème pour les élites totalitaires tosqes.⁵

Et en effet, immédiatement après la guerre, les communistes ont fait savoir leur volonté d'imposer la variante tosqe comme base pour la nouvelle langue unifiée. Les faits nous montrent assez bien qu'en 1951 le Ministère de l'Instruction Publique a pris la décision que l'enseignement dans les écoles élémentaires du Nord soit donné entièrement en tosqe, tandis qu'en 1954 le guègue commença à être supprimé de la presse. Mais dans leurs plans pour l'homogénéisation de l'Albanie, les dirigeants communistes ne pouvaient pas ne pas attaquer aussi les principaux représentants de la littérature guègue. Ainsi dès le 1945 jusqu'à 1972, la politique linguistique en Albanie, en éliminant totalement la littérature guègue, dépouilla cette partie de la langue albanaise de son prestige, en faisant que la population guègue ait presque honte de son propre dialecte.

Comme je l'ai déjà mentionné dans l'introduction de cet article, une série de justifications d'ordre idéologico-scientifiques ont été employées pour légitimer cette standardisation forcée. Les linguistes qui ont été les artisans de cette normalisation étaient bien des fidèles du régime en place, et pour cette raison leur discours s'accordait entièrement à celui de la doctrine stalinienne en vigueur. C'est pour ce motif que c'était les thèses de Staline sur la linguistique qui ont guidé les linguistes albanais dans leur tâche pour l'application de la politique linguistique de l'État. Procédons à une courte analyse de ce discours, en le comparant à celui stalinien, pour pouvoir mieux comprendre dans quel degré la doctrine a influencé le discours scientifique des linguistes albanais.

Une des critiques qui a été adressée par les linguistes staliniens au marrisme en URSS, c'était que sa théorie en effet n'avait guère d'utilité pour résoudre les problèmes linguistiques que le régime trouvait sur le terrain. Pour le dire autrement, cette théorie n'aidait pas à la planification linguistique qui servait au gouvernement soviétique. Nicholas Marr⁶ en effet ne se penchait pas du tout sur la question

⁵ Ardian Vehbiu, *op. cit.*, pp. 9-10.

⁶ Nicholas Marr (1865-1934) et son école linguistique (communément appelé *marrisme*), étaient considérées comme les principaux représentants de la linguistique marxiste en URSS jusqu'en 1950,

de la planification linguistique, et était même contraire à toute intervention étatique sur ce plan. C'est pour cette raison qu'il fallait définitivement remplacer cette doctrine, et de cela se chargea en premier lieu Staline lui-même dans son article « Le Marxisme et les problèmes de linguistique », apparu dans la « Pravda » en 1950. Il est évident que je n'ai aucune intention ici de traiter cet article, ou des critiques que les linguistes staliniens ou Staline lui-même adressaient à l'œuvre de Marr. Mais je voudrais juste souligner que de même que la linguistique stalinienne critiquait celle marriste pour cette passivité concernant les politiques linguistiques, de la même façon les linguistes albanais, et surtout l'idéologue de la standardisation de la langue albanaise Androkli Kostallari, critiquait farouchement ce qu'il appelait les « attitudes sceptiques et pessimistes concernant la possibilité d'une langue littéraire albanaise unique », comme il nous le raconte :

Ces attitudes se sont incorporées, entre autres, aussi dans la théorie de l'attente infinie, en laissant ainsi à l'histoire décider tout jusqu'à la fusion totale des dialectes [...] ces conceptions étaient répandues chez nous avant la libération, mais elles sont apparues ci et là même dans les premières années d'après-guerre, surtout pendant la deuxième Conférence linguistique en 1952, où elles sont apparues comme un anachronisme. La nouvelle science albanaise s'est depuis longtemps délivrée d'elles, en s'appropriant et en appliquant toujours plus profondément la méthodologie matérialiste historique.⁷

Comme on peut bien le remarquer, toute conception qui pouvait freiner la politique linguistique du régime était considérée comme dépassée (et parfois même petite-bourgeoise ou réactionnaire) en étant ainsi complètement écartée de la science linguistique albanaise, qui désormais n'acceptait que *la méthodologie matérialiste historique*. Or quelles sont les idées de la linguistique albanaise concernant la standardisation de la langue ? Comme je l'ai déjà mentionné plus haut, tel que le régime albanaise était profondément stalinien, la linguistique albanaise s'efforçait d'intégrer dans son sein les idées de la linguistique stalinienne pour justifier sa politique linguistique. L'analogie entre l'idée de la dialectique entre les langues que soutenait Staline, et celle entre les deux dialectes principaux de la langue albanaise qui devaient contribuer à la création de la langue littéraire albanaise, est assez claire. Ainsi Staline, affirmait que la dictature du prolétariat mènerait les peuples à la création d'« une

quand ils furent violemment attaqués par Staline. Marr soutenait la thèse selon laquelle, dans une société communiste les langues avaient tendance à se fondre l'une avec l'autre jusqu'à la création d'une langue unique mondiale. Selon lui, une telle fusion devait se faire de manière naturelle, sans que l'État intervienne en elle. Ce dernier fut un des grands points de désaccord avec la linguistique stalinienne, dont traite mon article.

⁷ Androkli Kostallari, *Gjuha e sotme letrare shqipe dhe disa probleme themelore të drejtshkrimt të saj*, Akademia e Shkencave e RP të Shqipërisë, Instituti i Gjuhësisë dhe i Letërsisë, p. 15.

seule langue commune au moment où le prolétariat triomphera dans le monde entier et où le socialisme entrera dans les mœurs, voilà précisément où est l'essence dialectique de la conception léniniste du problème des cultures nationales »⁸. Il est évident que même si formellement Staline soutenait, d'ailleurs comme le faisait Lénine, l'épanouissement des langues nationales en URSS, il tâchait aussi de pousser en avant la dictature du prolétariat, et de contribuer à cette fusion en *une seule langue commune*, à travers la favorisation de l'implantation des colons russes dans les autres États de l'URSS, la généralisation de l'utilisation de la langue russe comme langue d'administration et de travail, mais aussi les déportations de masse en Sibérie pour des populations entières qui n'approuvait pas cette politique. De la même manière, la linguistique albanaise soutenait que cette dialectique qui mènerait à un mélange entre les deux dialectes et à la formation de la nouvelle langue littéraire nationale était une tendance naturelle de l'évolution de la langue albanaise depuis l'époque de la Renaissance Nationale. Mais une tendance dont ils devaient tout de même se charger de donner un coup de pouce. Cela nous est montré très clairement, dans le rapport principal du Congrès du 1972, par Androkli Kostallari, qui affirme :

Notre société dirigée par la conception matérialiste historique s'est efforcée que son influence subjective sur la langue réponde aux tendances objectives du développement de sa structure. Dans le cas contraire, cette influence ne faciliterait pas, mais au contraire empêcherait le processus de la langue. C'est exactement pour cette raison que notre société immédiatement après la guerre fit de la question de la langue littéraire le problème principal de la linguistique albanaise. Elle s'est fixé comme tâche *de découvrir les lois et les tendances objectives* de l'évolution de la langue littéraire, qui sont étroitement liées avec le développement de la société même, avec le but *d'accélérer* les rythmes de l'effectuation de ces lois.⁹

Comme on peut bien le remarquer, le but était celui de pousser le plus possible ce qui était désormais devenu une évidence, et donc la suprématie du dialecte tolosque qui depuis la fin de la guerre s'était imposée comme la seule variante linguistique et littéraire socialement valide. Cela, en faisant que le subjectif et l'objectif se fondent dans une dialectique, qui mènerait à une effectuation accélérée de ces tendances évolutionnaires naturelles. La linguistique albanaise avait désigné ces buts depuis ses débuts, et rien ne pouvait l'empêcher de les réaliser. Ainsi dès le 28 janvier 1947, le chef de la section de Langue et Littérature Albanaise dans l'Institut des Études s'exprimait ainsi :

⁸ Discours tenu par J. Staline en 1930, lors du XVIe Congrès du Parti communiste.

⁹ Androkli Kostallari, *op. cit.* pp. 31–32.

Langue nationale commune, doit être celle des masses qui représentent la partie la plus progressive de notre pays. La route que notre peuple a entreprise avec sa guerre doit être la route que doit suivre aussi la langue dans son développement. Le développement de la langue dans une autre direction ou dans une direction contraire n'est pas possible. Ceci est le critère sain que nous devons toujours tenir en compte dans notre travail.¹⁰

Deux ans après la fin de la guerre et l'arrivée au pouvoir des communistes, il est facile de comprendre quelles étaient ces « masses qui représentent la partie la plus progressive du pays ». Les scientifiques sur le terrain recueillaient des données empiriques qui visaient à montrer que la population de la partie méridionale du pays était celle plus cultivée et que c'est pour cette raison que dans la dialectique de la création de la langue littéraire nationale le tosqe était plus représenté que son équivalent septentrional. Des statistiques officielles montraient comment, après la guerre, le sud du pays avait un nombre sensiblement plus grand de personnes scolarisées que le nord. En effet :

Les linguistes et les instituteurs albanais qui ont donné la base théorique à la standardisation de la langue albanaise en Albanie cherchaient en général à concilier les directives de la politique linguistique officielle du régime totalitaire de Tirana, avec les résultats des analyses linguistiques et sociolinguistiques. Ils avaient comme but de prouver qu'après le 1945, la politique linguistique en Albanie avait suivi, et même aidé, les tendances naturelles évolutionnaires de l'albanais écrit.¹¹

Une telle évolution de la langue albanaise visait à être dialectique. Le rapport entre les dialectes n'était pas une simple fusion où les deux côtés participeraient dans la même mesure dans la création de la langue littéraire nationale. Bien au contraire, comme on peut le remarquer une partie s'impose à l'autre, et ne prend de celle-ci que ce que lui faut pour s'élever à un stade supérieur, donc à celui de *langue littéraire nationale*. Cette conception est très proche de celle que Staline se fait de la dialectique qui est à l'œuvre pendant le *croisement des langues* :

Il serait absolument faux de croire que le croisement de deux langues, par exemple, en produit une nouvelle, une troisième, qui ne ressemble à aucune des langues croisées et se distingue qualitativement de chacune d'elles. En réalité, l'une des langues sort généralement victorieuse du croisement, conserve son système grammatical, conserve le fonds essentiel de son vocabulaire et continue d'évoluer suivant les lois internes de son développement, tandis que l'autre langue perd peu à peu sa qualité et s'éteint graduellement. Par conséquent, le croisement ne produit pas une langue nouvelle, une troisième langue,

¹⁰ *Buletini i Institutit të Shkencave*, Viti I, 1947, pp. 18–19.

¹¹ A. Vehbiu, *Fraktalet e Shqipësisë*. Bot. Çabej, p. 21.

mais conserve l'une des langues, son système grammatical et le fonds essentiel de son vocabulaire, et lui permet donc d'évoluer suivant les lois internes de son développement. Il est vrai qu'il se produit alors un certain enrichissement du vocabulaire de la langue victorieuse aux dépens de la langue vaincue, mais cela, loin de l'affaiblir, la fortifie.¹²

La seule différence ici, c'est qu'en Albanie, ce *croisement* se déroulait sur le plan dialectal, c'est-à-dire à l'intérieure d'une même langue, et pas entre différentes langues nationales, comme écrivait Staline. La nouvelle langue littéraire albanaise qui devait ressortir de cette dialectique devait évidemment avoir dans sa base le dialecte « victorieux », qui tout en conservant sa grammaire et ses lois internes au détriment de celles du dialecte perdant (il faut souligner ainsi que l'infinitif du guègue, ou la nasalité caractéristique de sa phonétique disparaissent complètement dans le nouveau standard albanais), se nourrit du fond lexical de ce dernier. Ainsi un grand nombre de locutions d'origine guègue entrent dans le standard linguistique sanctionné en 1972, mais avant d'y accéder leur prononciation est soigneusement tosquisée par les linguistes officiels.

Cette dialectique linguistique d'origine stalinienne que j'ai à peine exposée nous est aussi présentée par Androkli Kostallari qui nous montre à travers un diagramme (voir à la fin de ce texte l'image 3) comment deux cercles (l'un à droite et l'autre à gauche) indiquant respectivement la variante linguistique du nord et celle du sud, entre en contact dans un cercle plus grand qui forme la langue littéraire nationale. Comme on peut le remarquer, le cercle à gauche qui représente le tosque, en constitue une portion plus significative que son antithèse. Même si dans ce diagramme aussi la variante guègue occupe un espace considérable, dans la réalité cette proportion est beaucoup moindre, et se limite presque que dans un apport lexical.

Ainsi, la linguistique albanaise pendant l'époque communiste intégrait dans son discours les enseignements de la doctrine stalinienne que le régime communiste en Albanie a défendue jusqu'à sa fin, tout en essayant de mettre en pratique les politiques linguistiques de ce dernier. Le régime s'est servi du pouvoir que le discours scientifique a de nous prescrire ce qui est vrai, et ce qui ne l'est pas, pour nous convaincre de la justesse d'un choix qui au fond c'était tout à fait arbitraire. Cela il le fit en assujettissant toute la communauté scientifique à sa doctrine et à sa volonté. Le fait que les scientifiques utilisent un discours d'origine idéologique et écartent toute hypothèse qui pourrait le contredire nous démontre ici qu'ils ont accepté la primauté du discours idéologique et politique sur le leur. Dans un pays totalitaire, c'est le

¹² Staline Joseph, *Le Marxisme et les problèmes de linguistique*, Édition électronique réalisée par Vincent Gouysse à partir de l'ouvrage publié en 1975 aux Éditions en langues étrangères, Pékin, www.marxismes.fr, p. 13.

régime qui contrôle l'entrée à la communauté scientifique. Pour accéder au discours scientifique, il faut préalablement qu'on ait passé par l'endoctrinement qui est assuré par le Parti ou l'école. Ou à l'inverse si on veut garder son poste de scientifique il faut bien accepter le discours de la doctrine et la volonté du régime. C'est donc le pourquoi les affirmations de la doctrine ou les choix du Parti doivent être impérativement justifiés comme scientifiques. On peut dire qu'à travers cette standardisation de la langue, les linguistes albanais ont considérablement contribué à la domination symbolique de l'élite communiste sur la population. Et, pour conclure, je voudrais souligner ici que cette domination elle est double, car on pas seulement à faire avec la langue du pouvoir, mais avec la langue d'un pouvoir qui en plus, est scientifiquement légitimé. Sans ces scientifiques qui ont soumis leur profession au pouvoir politique en place, en sacrifiant ainsi leur discours qui jouit d'une grande reconnaissance sociale, il est sûr que rien ne serait tel qu'on le connaît. Sans leur acceptation active de l'idéologie et leur apport concret dans la réalisation des politiques linguistiques que le régime soutenait, on ne serait pas arrivés au stade où même le dictateur Enver Hoxha avoua que : « L'Albanie n'est désormais plus celle d'avant, ... ni sa langue, ni son régime, ni sa politique, ni son idéologie »¹³.



Image 1

¹³ Enver Hoxha, *Për revolucionarizimin e mëtejshëm të shkollës sonë*, Shtëpia Botuese e Librit Shkollor, 1968, p. 37.

Map V-1.
Origin of Albanian
Communist leaders^a

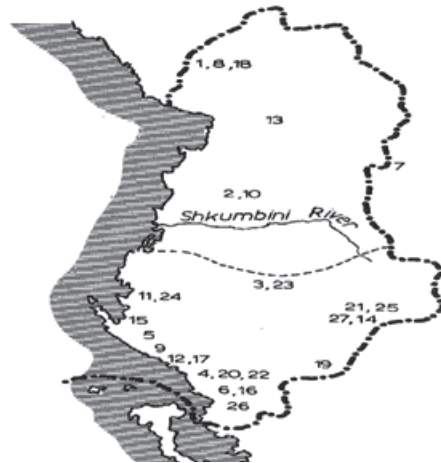
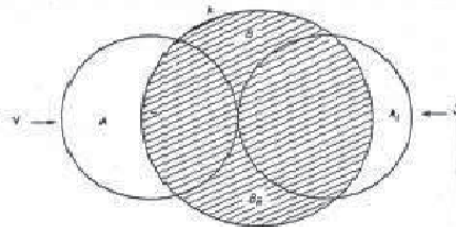


Image 2

Diagramme de Kostallari



K - Langue littéraire nationale (le standard)

V - La variante littéraire et dialectale du nord

J - La variante littéraire et dialectale du sud

A et A1 - éléments de deux variantes littéraires dialectales, qui n'ont pas été inclus dans la langue littéraire nationale.

B et B1 - éléments supra-dialectaux formés à l'intérieur de la langue littéraire nationale (le standard)

Image 3

FRANZ ROSENZWEIG ET L'EXCEPTION HÉBRAÏQUE

MAËLLE LE LIGNÉ

Abstract

Investigating the notion of “people” as a living entity and existential and religious reality, Franz Rosenzweig, at the beginning of twentieth century, deals with living language as a fundamental question. Indeed, the tragic hero’s quitting of his solitude, keeping silent, becomes possible only with the possibility to say “Thou”, that is, stepping towards the other, and then saying “We”, that is to take responsibility for a becoming, a collective destiny. In this sense, the Jewish people constitute a political and ontological exception which contradicts the Hegelian idea of a universal history, in the name of a particular cyclical temporality which is their own. In the same way, the Hebrew language, a language forever alive, is a linguistic exception. Peoples of the world are suffering because of an historical existence wounded by war’s violence and the State’s oppression. The Chosen People, in their own right, enjoy an already present future, animated by an intrinsic and sacred life principle. It is in order to benefit from a desired eternity that the peoples of the fight for the territories of a divided world. Nevertheless, situating their struggle in a temporal dimension, these peoples are sentencing themselves to a conservative introverted assertion, nationalism, and accordingly to the finitude of their existences. This destiny is illustrated by particular linguistic practices that aim to make a particular language sacred, to essentialized it, and at last, make it die slowly and convert it into a museum piece. The introverted assertion of one’s identity, the refusal of the language’s natural mutation and of the true translation, is proof of the refusal of the exteriority, of the Redemption and of peace. Hebrew is a linguistic exception in the sense that it is the refusal of this tenseness. It is not a material reality, but a spiritual one. It is the meaning of the opening to the other; the meaning of life as a dialogue and acceptance of otherness. Indeed, every man finds the meaning of this sacred language when he accepts the risk to take care of other’s existence, no matter what meaning he uses, even if he remains silent.

Introduction

La situation historique de Franz Rosenzweig, intellectuel allemand pris dans le feu de la Première Guerre mondiale, l’engage à s’interroger sur ce qui fonde

et constitue le principe de cohésion d'un peuple, ainsi que sur les causes fondamentales de la montée des nationalismes, et ce depuis l'écriture de sa thèse de doctorat *Hegel et l'état*. L'auteur pose assez vite un constat amer concernant la philosophie de l'histoire hégélienne, non parce qu'il en critique la cohérence et la véracité, mais bien plutôt parce qu'il la voit se réaliser sous ses yeux, dans les affrontements qui déchirent l'Europe et qui inaugurent tristement le XXe siècle. C'est le modèle de l'État-nation qu'il s'agira pour Rosenzweig de mettre en crise, en cherchant dans la foi et l'espoir messianiques, émanant du système qu'il constitue dans *L'étoile de la Rédemption*¹, des principes de vie permettant de penser la figure du peuple comme une entité politiquement solide et autonome. Le peuple ne sera aucunement la matière de base, ou la version archaïque de l'État nation, mais bien plutôt l'instrument critique permettant de remettre en cause celui-ci comme un géant aux pieds d'argile, livré pieds et poings liés à la violence de la guerre et asservi à ses propres projets de conquête. Ce peuple, capable de trouver en lui-même les ressources de sa cohésion et de son existence durable et vivante, est posé comme une résultante directe du dernier mouvement de *L'étoile* comme le chœur chantant de la Rédemption, ayant succédé au récit de la Création et au dialogue avec l'Autre de la Révélation. Si la Révélation constitue le moment d'ouverture à l'altérité par lequel le Je devient capable de dire Tu, mis en demeure d'assumer sa responsabilité et sa finitude devant l'appel de Dieu, la Rédemption répond quant à elle à l'exigence de partager cette reconnaissance par le Nous se prononçant d'un commun élan. Par conséquent, la trace ou le signe le plus immédiat de l'existence d'un peuple comme communauté unie ne sera-t-elle pas l'usage commun d'une langue ? Ainsi, comment penser tout à la fois la plasticité inéluctable des langues du monde et la cohésion propre au concept de peuple tel qu'il est pensé par Rosenzweig ? Quelles seraient par ailleurs les conséquences d'une intervention politique sur la langue, dissociant son destin de celui du peuple qui en est le berceau ?

I. L'exception hébraïque

La langue d'un peuple prend racine et entretient une relation intime avec le principe de vie interne à celui-ci. Par conséquent, elle peut être saisie comme une manifestation de cette vie même et de son évolution. En effet, si le peuple est une

¹ Rosenzweig Franz, *L'étoile de la Rédemption*, Trad. A. Derczanski et J.-L. Schlegel, Paris, Seuil, La couleur des idées, 2003.

entité mortelle, alors la langue elle-même doit mourir avec le peuple au sein duquel elle s'est vue naître. Le thème de la mortalité linguistique constitue un élément fort de la philosophie politique de Rosenzweig. La langue est comme le témoin de l'histoire d'un peuple. Elle est le miroir de son existence et accompagne son destin, ses époques, ses métamorphoses. La langue est donc à la charge de ceux qui la parlent réellement et n'a pas d'autre raison d'être que cette existence concrète. « [...] c'est seulement parce qu'elle reflète fidèlement les époques changeantes du peuple qui s'accroît au fil des âges et de ses destinées parmi les peuples que la langue mérite d'être appelée la part la plus vivante du peuple, et même sa vie proprement dite »². Ainsi, la langue est tout à la fois le témoin extérieur de la vie effective du peuple et tout à la fois son principe vital interne. Les peuples sont des entités finies, tout comme la langue qui leur est propre.

Pourtant, pour Rosenzweig, l'analyse de la mortalité des langues semble avoir pour fonction principale la mise en évidence d'une exception à cette perte inéluctable des langues actuelles. En effet, parce que le peuple juif est peuple élu et par conséquent éternel, l'hébreu sera l'unique langue sainte, inaltérable. Tout en étant présente au quotidien, celle-ci ne serait l'objet d'aucune modification ni altération, elle n'aurait donc nul besoin d'être défendue ou protégée. La langue sainte est marquée du sceau de l'élection. Il faut remarquer que chez Rosenzweig l'exception hébraïque qui est une exception linguistique, coïncide fidèlement, avec l'exception juive dont la nature est politique, métaphysique et historique.

En effet, dans le chapitre « Les peuples du monde : politique messianique »³, Rosenzweig trace une ligne de démarcation entre ceux qu'il nomme « les peuples du monde » et le peuple juif. En effet, les peuples du monde sont engagés dans un processus historique indéfini, essentiellement marqué par sa violence. Extérieurement, ces peuples réalisent effectivement l'intuition hégélienne de l'histoire universelle à travers la défense de leurs territoires et de leurs frontières striant le monde. Intérieurement, c'est le glaive de la loi qui avec violence, combat l'évolution des mœurs et coutumes du peuple en instaurant un droit garanti par la figure de l'État. Le peuple juif quant à lui est indépendant à l'égard de toute territorialité. Il est animé du principe de vie intrinsèque qu'est la vie dans la Rédemption comme un à venir d'ores et déjà présent. Nu de toute structure étatique il jouit d'une éternité toujours déjà effective : il est le peuple élu par excellence.

² *Ibid.*, p. 420.

³ *Ibid.*, p. 457.

Cette exception juive trouve sa traduction sur le plan linguistique. Si la vie de la langue dépend intimement de la vie du peuple en laquelle elle réside, alors, l'exception juive sera corrélative de l'exception hébraïque :

Pour les peuples, la langue est porteuse et annonciatrice de la vie temporelle qui va et se transforme, et qui marque donc combien elle est éphémère ; pour le peuple éternel au contraire, la langue le refoule dans sa vie la plus personnelle, par delà la vie apparente, c'est-à-dire dans la vie qui ne coule que dans les veines de sa vie corporelle elle-même et qui est par là même perpétuelle.⁴

II. Les figures linguistiques du nationalisme

Pourtant, ce que remarque notre auteur, c'est bien l'ambivalence de l'idée d'élection. Celle-ci en son origine métaphysique caractérise le peuple juif en son éternité et en sa stabilité. Mais en sa mobilisation politique et idéologique, l'idée de peuple élu se trouve à la source des dérives nationalistes guidant l'histoire des peuples du monde. C'est en effet la sécularisation et la politisation de cette notion qui fondent les principes régissant le modèle de l'État nation, auquel précisément, échappe par principe le peuple juif : peuple nomade, étranger en toute patrie. Si, selon notre auteur, toutes les guerres sont aujourd'hui des guerres saintes, c'est bien parce que la forme État incarne de manière faussée l'instance rédemptrice des peuples mondiaux incapes à trouver le principe de leur existence en eux-mêmes. Le désir pour chaque nation, de s'attribuer les caractéristiques de l'élection, l'engage en une conquête violente, guerrière, afin d'affirmer sa souveraineté et de son hégémonie. Stéphane Mosès, dans l'article « Politique et religion chez Franz Rosenzweig », explique ainsi :

Avec la Révolution française apparaissent à la fois les nationalismes modernes, vécus comme des mouvements d'essence quasi religieuse, et les grands messianismes politiques, qui transposent dans le langage politique les catégories de l'utopie religieuse. [...] L'histoire apparaît dès lors comme la scène d'un vaste drame théologique et toutes les guerres modernes, celles des XIXe et XXe siècles, sont en leur fond des guerres de religion.⁵

Parce que chaque nation cherche pour elle l'éternité, alors chaque nation cherche la stabilité dans le repli, le conservatisme, la défense féroce de son territoire, le nationalisme.

⁴ *Ibid.*, p. 422.

⁵ Mosès Stéphane, « Politique et religion chez Franz Rosenzweig », in *Politique et religion, Actes du XXe Colloque des intellectuels juifs de langue française*, Paris, Gallimard, Idées, 1981, p. 294.

Ainsi, les notions de Révélation et de Rédemption s'en trouvent profondément perverties. De principes d'ouvertures, de communauté et de vie en leur sens originel, elles se voient traduites en principes de fermeture, de crispation et finalement de mort en leur sens politisé et sécularisé. En effet, les peuples du monde souhaitant atteindre une éternité faussée, car pensée comme repli sur soi, s'engagent d'autant plus dans des guerres de défense et de conquête. Ce faisant, ils se livrent aveuglément au jeu de l'histoire au terme de laquelle leur disparition se dessinera comme inéluctable. Ainsi, ces peuples du monde se trouvent nécessairement pris dans le temps de leur histoire : la lutte pour leur éternité et celle de leur langue ne peut être que vaine. « Les peuples ont donc probablement raison de lutter pour leur propre langue ; mais ils devraient savoir qu'ils ne luttent pas dans ce cas pour leur éternité, mais que ce qu'ils gagnent dans ce combat, c'est toujours autre chose que de l'éternité : du temps »⁶.

Dès lors, le désir pour un peuple mortel d'atteindre une éternité illusoire se double de cette volonté d'éterniser et de sacrifier la langue. Cette ambition ne peut manquer de conduire à des pratiques protectionnistes, à un repli de la langue sur elle-même. Ainsi, le pouvoir est solidaire de pratiques linguistiques déterminées telles que la crispation identitaire sur une langue le refus de la traduction. Or, ce rapport au langage va de pair avec le refus de la relation, de l'altérité, donc de la Révélation comme dialogue.

Rosenzweig théorise donc de quelle manière derrière des pratiques effectives de langage peuvent se développer de manière latente, le spectre du nationalisme. Une opération de transversalité va donc être effectuée entre pratiques sémiotiques et mode d'organisation politique. Le résultat de cette analyse en est le suivant : la montée des nationalismes serait due à la politisation de la notion théologique d'élection propre au peuple juif.

Pourtant, cette politisation du théologique se manifeste par une forme exacerbée d'amour de soi qui fonde la cohésion d'un peuple autour du refus de toute extériorité, y compris, paradoxalement, de toute transcendance. Elle se traduit donc également par le refus pour un peuple d'assumer sa finitude. La notion d'élection originelle, assumée par le peuple juif, entretenant une relation verticale à Dieu, se trouve déplacée sur le mode d'une organisation horizontale, par laquelle une nation donnée tente de se poser comme unique et souveraine, d'étendre ses frontières à l'infini des surfaces terrestres et maritimes⁷. Or, s'il reste un témoin de la mortalité de tout peuple, c'est bien la langue. La montée des nationalismes

⁶ Rosenzweig F., *L'étoile de la Rédemption*, op. cit., III, 1, p. 420.

⁷ Rosenzweig F., « Globus. Études sur la théorie de l'espace dans l'histoire universelle », in *Confluences, politique, histoire, judaïsme*, Paris, Vrin, Textes philosophiques, 2003.

trace donc bien une ligne de rencontre avec des pratiques linguistiques, tentant d'effacer ces dernières traces de finitude. La crispation d'un peuple sur son identité s'accompagne donc d'une sacralisation de la langue, d'un repli sur sa particularité. Marc Crépon, dans *Le malin génie des langues*⁸, remarque que pour Rosenzweig, le nationalisme se manifeste concrètement par une série de traits caractéristiques tels que les procès faits aux mauvais usages ou usages trop communs de la langue, le refus de toute mutation due à ces usages et notamment à ces usages communs, la valorisation du poète comme artisan seul digne de manier l'outil linguistique devenu sacré. C'est donc bien par un contrôle de l'utilisation de la langue nationale ainsi que sa mise au rang de patrimoine intouchable que le nationalisme se manifeste de la façon la plus prégnante.

Pourtant, si ce repli de la langue sur ses origines constitue une véritable perversion de l'idée d'élection c'est qu'il supprime la possibilité même de l'ouverture à l'altérité, élément fondateur de toute pensée de la Rédemption. Un problème concret exemplifie cette situation : celui de la traduction de la Bible. En effet, pour Rosenzweig c'est à partir de la Bible que peut apparaître l'essence même de la traduction comme Rédemption. L'universalité du texte sacré permettrait de transcender les particularismes linguistiques. Ce livre est celui qui appartient à tout peuple, qu'aucun ne peut s'approprier. Or la Rédemption est ce projet d'une universalisation du sens, du passage à un plan de signification voire à une langue universelle. L'ouverture de la langue à l'étranger, c'est-à-dire le premier pas vers la Rédemption, est à la charge du traducteur. La bonne traduction est en effet celle qui, plutôt que de rester crispée sur la langue de départ (ce que serait une traduction trop littérale) ou sur la langue d'arrivée (comme refus de colorer la langue d'arrivée par le ton propre à la langue de départ), importe l'esprit de la langue dans lequel le texte a été composé⁹. Il faut noter l'importance de ce concept « d'esprit de la langue » chez Rosenzweig, concept profondément solidaire du moment de la Rédemption. Cet esprit c'est celui de la langue d'avant Babel, celui qui fonde l'unité par delà la multiplicité des idiomes. Il fait donc signe vers cette universelle communauté de parole : le chœur comme mode linguistique propre à la Rédemption. Cette Révélation d'une unité universelle des langues doit également être saisie dans sa portée politique : l'espoir d'un dépassement des frontières, toujours provisoires. Mais cette espérance se fonde sur une condition de possibilité : la suppression de l'affirmation des particularismes des peuples par la propriété illusoire

⁸ Crépon Marc, *Le malin génie des langues (Nietzsche, Heidegger, Rosenzweig)*, Paris, Vrin, Problèmes et controverses, 2000.

⁹ *Ibid.*, Chapitre IX, « Traduction et rédemption. La question du nationalisme dans l'œuvre de Rosenzweig », p. 152.

d'une langue. Le refus de la traduction, qui est refus par un peuple de l'ouverture à la langue étrangère, fausse traduction comme simple transcription ou assimilation, est donc corrélatif de la position de frontières, linguistiques et politiques, donc d'une certaine pensée de l'État comme État nation.

Il faut comprendre que la manière dont Rosenzweig tisse un réseau entre pratiques linguistiques et climat politique tient son unité de l'idée de signes. Ce que Marc Crépon nomme le « messianisme politique et linguistique », c'est bien cette solidification des signes, cette réification, sous la forme matérielle de l'écriture, du texte intouchable, de la définition définitivement figée. Au refus du dialogue par un peuple correspond donc tout à la fois une position théologique et métaphysique, mais également certaines pratiques linguistiques, et une position géopolitique spécifique. En effet, au refus de la fonction de traduction correspond le refus du dialogue, avec l'étranger, avec mon prochain, avec Dieu. Car le dialogue est toujours double traduction en tant que je traduis ma parole pour qu'elle soit recevable par mon auditeur, tandis que celui-ci traduit à son tour ma parole pour lui. La traduction est donc l'essence même de tout dialogue.

Qui parle traduit, allant de son point de vue vers ce qu'il escompte que l'autre entend, et pas quelque autre en général, qui ne serait pas là, sur place, mais : celui-là très précisément qu'il voit devant lui et qui, selon les cas, lève ou baisse les yeux. Qui entend traduit en son entendement des paroles qui résonnent à son ouïe – pour le dire concrètement, donc : en la langue de sa propre bouche.¹⁰

Le refus de la traduction, le plus souvent dissimulé par la simple transcription que Rosenzweig rapproche de l'assimilation, protège ainsi le capital d'une langue, de tout commerce avec les langues étrangères.

Ce mode d'être linguistique va de pair avec une sécularisation des catégories d'existence que sont la Révélation et la Rédemption. Là où Révélation et Rédemption renvoyaient à des modes d'existence véritables, là où la Révélation se comprenait comme authentique dialogue et la Rédemption comme sentiment de l'ouverture à l'autre, ne restent que des signifiants vides. La Révélation qui est révélation du miracle comme parole accordée à l'homme, se vide de son contenu et ne renvoie qu'à une langue fossilisée, conservée comme objet de patrimoine, c'est-à-dire à des signes vides. Ainsi, la montée des nationalismes a également pour caractéristique la valorisation de l'écriture comme monument de conservation de la langue à travers quelques ouvrages consacrés comme « classiques », désormais soumis à une exégèse infinie. Autrement dit, la langue se décharge de ce

¹⁰ Rosenzweig F., *L'écriture, le verbe et autres essais*, trad. Jean-Luc Evrard, Paris, P.U.F., 1998, p. 55.

qui constitue chez Franz Rosenzweig le signifié fondamental : la vie de son peuple. Le signifiant n'a pour vocation que de pouvoir revenir, resurgir sous la même forme conservée de manière antiquaire. Il ne peut pas être enrichi, car la langue est fermée sur elle-même. En évoquant ces « langues des peuples [qui] subissent la loi d'une autopurification permanente et, à l'occasion, le destin d'une autopurification en catastrophe »¹¹, Rosenzweig pense la montée du nationalisme comme le passage d'une langue vivante, sujette à transformation, ouverte sur les autres lors de la traduction, vers une langue morte, dont les signifiants se voient vidés de leur signifié : la Révélation comme principe de vie et d'espoir. Par conséquent apparaît le privilège que notre auteur accorde à l'oralité plutôt qu'à l'écriture. Là où l'écriture fige, réifie la langue et ainsi souvent, la fait mourir, l'oralité est ce qui lui permet de se perpétuer dans la vie, en se métamorphosant et en évoluant au contact de l'autre.

III. L'hébreu ou la langue muette

Un problème se présente alors : celui du privilège accordé par l'auteur à l'hébreu comme langue sainte. Rosenzweig n'accomplit-il pas lui-même un mouvement de repli sur cette langue considérée par lui comme sacrée ? Quel est le statut de cette exception qu'il lui accorde ? Comment évaluer les tentatives, balbutiantes à son époque de constitution d'un hébreu moderne, dans le but d'en faire une langue nationale dans le cadre des pensées sionistes ? On peut se demander pour nous, dans le cadre d'une réflexion contemporaine : l'hébreu moderne est-il devenu une de ces « langues du monde » évoquées par Rosenzweig, porteuses intrinsèquement d'une crainte et d'une violence de type nationaliste ? Pourquoi un hébreu biblique continue-t-il d'être enseigné à côté de l'hébreu moderne si ce n'est pour des raisons philologiques, antiques ou religieuses ? En réponse à ces questions, nous pourrions en effet faire nôtre l'objection que Eugen Rosenstock oppose à Rosenzweig dans une lettre du 19 novembre 1916 : « Pas plus que Willamovitz n'a pu sauver de la mort la philologie classique, vous ne réussirez à sauver la langue hébraïque dans sa signification métaphysique, et ceci précisément parce qu'elle est sur le point de redevenir une langue vivante, c'est-à-dire l'héritage d'un peuple enraciné dans une terre »¹².

¹¹ *Ibid.*, « Néo-hébreu ? », p. 27.

¹² Lettre du 19/11/1916 de Eugen Rosenstock à Franz Rosenzweig, citée par Stéphane Mosès, *L'ange de l'histoire, Rosenzweig, Benjamin, Scholem*, Paris, Seuil, La Couleur des idées, 1992, p. 53.

Ce qu'il s'agit de mettre ici en évidence, c'est bien que l'on peut interpréter le texte de Rosenzweig dans le sens suivant : le véritable hébreu, celui qui doit être considéré comme la langue du peuple élu, soit comme la seule langue éternelle, nue de toute idéologie nationaliste, est une langue éternellement vivante parce qu'elle est avant tout une langue muette. Selon Rosenzweig, la langue sainte est en usage pour le Juif, lors de la Révélation dans le dialogue avec Dieu, mais elle est aussi celle par laquelle l'homme juif s'adresse à son prochain. Or, ces dialogues sont essentiellement des dialogues muets en tant que dialogues d'amour.

Que la langue soit autant divine que terrestre et que l'homme s'adresse à son voisin par l'authentique langue des origines, c'est cela le « naturel » d'un peuple. Or, l'auteur remarque ceci : que le peuple juif comme peuple de la diaspora a eu à emprunter les langues des pays qu'il traversait. Depuis des siècles, le peuple Juif emprunte la langue du lieu où il s'installe¹³. Et pourtant, parlant ces langues qui sont des langues nationales, il parlait toujours hébreu. En effet, la langue sainte n'est pas une langue au sens matériel du terme, elle n'est pas, nous dit notre auteur « une langue de tous les jours », mais elle est une langue pour parler avec Dieu et avec son frère. Qu'est ce que cela signifie ? Qu'à côté de la langue de tous les jours, de la langue utilitaire qui peut être une langue nationale quelle qu'elle soit, existe la langue muette, éternelle, car nue de toute matérialité, la langue du regard et de l'ouverture à l'autre. De même que le peuple juif est toujours étranger, car le principe de vie de ce peuple ne réside pas dans un territoire, mais dans la foi, de même

la sainteté de la langue sainte [...] interdit à sa vie de s'enraciner dans le sol de sa propre langue ; une attestation du fait que sa vie linguistique se sent toujours en terre étrangère et que sa patrie linguistique personnelle se sait ailleurs, dans le domaine de la langue sainte, inaccessible au langage quotidien [...].¹⁴

Il n'est pas nécessaire d'ouvrir la bouche pour parler la langue sainte : celle-ci est lourde d'un sens, dont elle est puissante sans avoir besoin d'un signifiant pour s'extérioriser. La langue sainte est une langue silencieuse, en ce sens elle a à voir avec les mots-origines, tapis au fond de chaque langue particulière, même dans son usage le plus quotidien. La langue sainte est un discours spirituel, elle détient une force d'évocation, absolument pur de toute matérialisation du signe.

[...] il n'y a rien de plus juif au sens le plus profond qu'une ultime méfiance envers la puissance du verbe et une confiance intime en la force du silence. [...] c'est dans le silence justement et dans les signes silencieux du discours que le juif sent que son

¹³ Rosenzweig F., *L'étoile de la Rédemption*, op. cit., III, I, pp. 420–421.

¹⁴ *Ibid.*, p. 422.

langage de tous les jours est encore chez lui dans la langue sainte de ses heures de fêtes.¹⁵

Les langues particulières meurent lorsqu'elles sont sclérosées dans une écriture sans oralité, c'est-à-dire lorsque la matérialité est vidée de sa vie, le signifiant de son signifié. La langue Sainte au contraire, parce qu'elle est tapie au fond de toute parole, comme le sens originel du dialogue, comme adresse à autrui, doit être comprise comme signifié sans signifiant, pure vie de la parole. Elle est donc éternelle tant qu'il y a des hommes. Elle est la marque sans cesse efficiente de la Création comme don d'amour fait par Dieu à l'homme fini et qui est aussi don de la langue, don de pouvoir dire Je, Tu et enfin Nous. La langue sainte que Rosenzweig nomme « hébreu » n'est donc pas une langue particulière parmi d'autres, qui aurait reçu le privilège de l'éternité à travers l'élection. Elle est au contraire cet « esprit de la langue » qui se manifeste dans la possibilité même de la traduction, mais aussi et surtout dans la possibilité du dialogue. Tout homme, quel que soit son idiome maternel parle et porte cette langue sainte dès lors qu'il accepte l'ouverture à l'altérité, à son Frère et à Dieu comme l'absolument Autre. Cette théorie de la langue sainte somme sens originel présent dans toute langue particulière, mène Rosenzweig à porter un regard critique sur les tentatives de reconstitution de l'hébreu comme langue nationale. En effet, la constitution de l'hébreu moderne ou néo-hébreu, se fonde sur une pensée de la langue sainte comme langue morte qu'il s'agirait de faire revivre sous les traits d'une langue particulière, matérielle et donc mortelle. Elle se livre donc à la tentation du nationalisme.

Ce que met en évidence la langue sainte et qui recoupe ce que Rosenzweig appelle « l'esprit de la langue » comme caractère universel des langues, c'est que les peuples ne sont en aucun cas propriétaires de leur langue. Que celle-ci soit le principe de vie de chacun des peuples ne les autorise pas à nier l'acte d'amour primordial par lequel la parole a été donnée à l'homme, sous la forme d'un langage unique. Par conséquent, tout protectionnisme qui tendrait à isoler une langue de l'étranger ne conduit qu'à une perversion de l'idée d'élection, de même que le processus de partition nationaliste de la terre originellement une, que présente le cours de l'histoire universelle. Cette « politique messianique », qui, à travers la sécularisation et l'universalisation de l'idée de peuple élu, est bien celle qui tente de donner à un peuple une parcelle d'éternité, à travers la possession d'un territoire. Cependant, elle doit pour cela nier la forme de temporalité propre aux scansion du temps métaphysique pour s'inscrire dans le cours du temps historique et politique. En ce

¹⁵ *Ibid.*, III, I, p. 422.

sens, l'exception juive constituerait un modèle critique à l'encontre du schème de l'État-nation et caractériserait l'essence même de l'idée de peuple en général. De même, l'exception hébraïque n'est pas avant tout une affirmation péremptoire de la supériorité de l'hébreu, mais bien plutôt un modèle par contraste qui a valeur d'avertissement. Dès lors que le dialogue avec l'absolument Autre n'est plus ouvert au fondement même de la parole, alors c'est une violence idéologique sans bornes qui s'installe de manière latente et vient habiter un peuple au plus profond de son être.

Car toute liberté et toute absence de contrainte dans la vie repose sur le constat que l'homme peut dire tout ce qu'il pense et qu'il sait qu'il le peut ; là où il perd cette possibilité, et où il croit, par exemple, devoir se taire dans son tourment parce qu'au « poète » seul il a été donné de dire ce qu'il endure, là ce ne sont pas seulement les capacités linguistiques d'un peuple qui sont réduites à néant, mais encore son naturel qui est irrévocablement détruit.¹⁶

¹⁶ *Ibid.*, p. 422.

TROIS ERREURS ÉPISTÉMOLOGIQUES DU « COMMUNISME LINGUISTIQUE » DE CHOMSKY

BLERINA HANKOLLARI

Abstract

The purpose of this article is to address the problems of Noam Chomsky's linguistic project through Pierre Bourdieu's sociological analysis. Chomsky, among others, was one of the key theoretical "targets" of the sociolinguistic analysis and critique of Bourdieu. It is important to develop Bourdieu's critique of universal grammar, of its definition and its philosophical status, inasmuch as it underlines the universalizing effects and techniques it produces. We will then proceed with a detailed analysis of the theoretical foundations of Bourdieu's critique such as the concepts of legitimate discourse, social conditions of discursive performativity, symbolic power, epistemological and political effects of the generative approach of language. The Chomskyan theoretical conception and pragmatic linguistics will be subtracted from a detailed analysis that involves the identification of epistemological errors due to the adaptation of the scholastic point of view, named scholastic fallacy, the effects of which are clearly political.

Chomsky, fondateur de la linguistique générative, a marché sur les pas de philosophes comme Platon, Descartes et les néo-cartésiens. D'après les cartésiens, c'est la pensée qui produit le langage et non pas l'inverse. La pensée est un ensemble de conditions formelles déterminant le développement du langage et le processus de l'actualisation de la compétence sous forme de performance linguistique dans un contexte social spécifique. Descartes a introduit le *Sujet* dans l'histoire de la philosophie, le dotant d'un contenu d'idées innées. Influencé par une telle tradition métaphysique en philosophie, Chomsky munit le *Sujet* d'une structure de langage innée. L'activité contextuelle, l'expérience du sujet correspondent à cette structure. Il essaye de surmonter la grande séparation corps-esprit établie par Descartes par un argument de nature biologique issu de sa théorie de la connaissance du langage et de la

maturation de la compétence en tant que processus de développement durant lequel peu à peu la grammaire universelle s'actualise dans un usage correct du langage englobant finalement toutes les phrases produites. Descartes a parlé d'un langage englobement humain soutenant la thèse des privilèges innés de l'humain. Ainsi, à la réflexion sur le langage est ajoutée une forte prémisse anthropologique.

Avant d'analyser les problématiques de la linguistique de Chomsky, il est nécessaire de souligner le fait qu'il fait une nette distinction entre le langage inné et son usage par le sujet. La compétence linguistique s'acquiert par une connaissance « inconsciente » du langage. Ce dernier est actualisé dans des contextes et situations linguistiques infinis. Ces deux positions chomskyennes sont dues aux deux concepts essentiels de la théorie de la connaissance du langage : le premier est celui de la *compétence linguistique* et le second celui de la *performance linguistique*. La compétence linguistique munit le sujet parlant de toutes les capacités nécessaires pour pouvoir générer toutes les phrases grammaticalement correctes. La performance linguistique est l'actualisation de cette capacité en des actions proprement linguistiques. C'est la forme qui détermine toutes les possibilités d'actualisation et non pas l'inverse. La théorie de la grammaire transformationnelle générative prétend à une synthèse rationnelle du développement linguistique et celui cognitif de l'homme. Chomsky a toujours cherché des « universels linguistiques », des structures communes à toutes les langues, inhérentes à l'esprit humain et à l'apprentissage du langage. Les prétentions scientifiques d'une linguistique chomskyenne sont profondément parcourues d'une rationalité métaphysique. Le sujet moderne est un sujet de langage.

La *grammaire universelle* (GU) est l'ensemble de toutes les règles et de tous les principes qui déterminent les propriétés formelles de la production langagière. Elle est un système de conditions et de règles de toutes les langues humaines données à l'avance de tout discours performatif. GU est définie comme l'essence du langage humain, invariable et interchangeable pour tout sujet. La grammaire universelle est l'état initial et final de la connaissance du langage. Les principes grammaticaux servent de garantie universelle aux règles analytiques de la linguistique. Illustrons les règles analytiques par un simple schéma structurel :

La structure de la surface : P [SN{A wise man}SN / SV {is honest}SV] P¹

La structure en profondeur : P [SN[A man P[SN[A man]SN / SV[is wise]SV] P] SN / SV [is honest]SV] P²

¹ Symboles et abréviations : P – Phrase ; SV – Syntagme verbal ; SN – Syntagme nominal

² L'interprétation sémantique, pour Chomsky, trouve son propre fondement dans l'interprétation syntaxique, plus précisément dans la relation qui s'établit entre la structure de la surface et celle en profondeur. L'interprétation sémantique est subjuguée aux structures syntaxiques.

Influencé par la physique classique, Chomsky soutient la thèse que seul le microcosme peut dicter des lois au macrocosme. Seules les structures cognitives formellement universelles peuvent dicter des lois au milieu linguistique. Pour Chomsky, dire que l'entropie d'un système est déterminée par l'extérieur n'est qu'une explication sans fondement de type empiriste. Les principes du langage sont inhérents à la nature humaine. Le sujet linguistique et sa connaissance du langage sont *a-historiques*, tout est prédéterminé. Dans le rapport sujet-objet, le pôle du sujet se différencie brusquement de celui de l'objet. Le milieu est conçu en tant qu'adaptation immédiate aux conditions prédéterminées du sujet. La maturation n'est que le processus du développement réduit à l'actualisation immédiate de ces principes formels dans l'usage du langage. Pour cette raison, la structure innée en tant que *noyau fixe* et prédéterminé ne peut pas se modifier durant ce processus de développement. Les phases transitoires du processus de développement ne font pas appel à des structures transitoires. Par contre, elles font appel à des états. La structure innée est pourtant l'état initial et celui final. La grammaire universelle rend explicite le savoir implicite du locuteur. L'axiome de l'intelligence reçoit ainsi une définition tout à fait particulière.

La théorie de Chomsky repose sur deux types d'universels : l'universel formel et celui substantiel, les deux se présentant en tant que propriétés essentielles de la connaissance du langage. Ces propriétés universelles s'appliquent à tous les cas particuliers linguistiques déterminant ainsi certaines qualités formelles et substantielles de la grammaire. Mais quelles sont ces qualités substantielles ? Comment peut-on parler de l'universel substantiel ? Est-ce que cela se comprend par le fondement biologique de la capacité innée du langage ? Si la réponse est positive, alors peut-on parler d'une position anthropologiquement forte chez Chomsky ? à l'approche chomskyenne s'ajoute un aspect biologique, typique d'une métaphysique légitimée par une épistémologie innéiste qui est celle d'un anthropologisme métaphysique.

En étudiant les langages formels, Chomsky établit une hiérarchie par ordre d'abstraction. Il y a dans la hiérarchie déductive des langages formels qui visent la modélisation de la syntaxe. Massimo Piatellini, dans le commentaire du quatrième chapitre du livre intitulé *Théories du langage, théorie de l'apprentissage* affirme que :

Ce chapitre contient essentiellement le plaidoyer de Chomsky pour l'« esprit cartésien » à partir de la présupposition que les structures cognitives et linguistiques, bien qu'encore « inexplicables », sont en principe « explicables », en tant qu'expression d'un programme génétique universel de l'espèce humaine³.

³ Piatelli-Palmarini Massimo, « Commentaire », in *Théorie du langage, théories de l'apprentissage. Le débat entre Jean Piaget et Noam Chomsky*, Paris, Éditions du Seuil, 1979, p. 167.

Dans son livre *Langage et pouvoir symbolique*, Bourdieu reprend les deux termes *langue* (système de signes et de règles autosuffisants) et *parole* (actualisation par le locuteur de ce système) pour pouvoir critiquer leur polarisation. Bourdieu affirme que Chomsky parle de compétence linguistique en tant que connaissance du langage manifestée par le locuteur idéal en raison d'une structure idéale, apriorique qui garantit la disposition de la capacité linguistique au sein de la communauté linguistique homogène, et de performance linguistique en tant qu'usage effectif du langage dans des situations concrètes. Ce locuteur idéal est une illusion de « communisme linguistique », la théorie de la connaissance du langage est abstraite et totalement isolée de la pragmatique et politique de la parole. La capacité linguistique, en tant qu'elle est prédéterminée par des conditions formelles *a priori* du sujet, est la condition de possibilité de toute production langagière.

La critique de Bourdieu envers Chomsky met en évidence, par le biais d'une stratégie historicisante de la tradition des théories linguistiques, la conception du langage en tant que trésor universel. Auguste Comte, dans *Système de politique positive*, soutient la thèse d'un « communisme linguistique ». D'après lui, le langage est le trésor universel dont la communauté possède naturellement, sans aucune exception de possession. Ce « communisme linguistique » repose sur le principe de la participation universelle et mystique de la communauté, ce que Bourdieu va appeler plus tard appropriation symbolique du langage. Le locuteur-auditeur idéal est inséré dans une communauté linguistique homogène, à l'abri de tout usage grammatical non pertinent. La langue comme « trésor universel » de la communauté s'accompagne d'une conception individualisante de ce « trésor » dans chaque individu, ou bien comme participation de chaque individu, membre de la communauté linguistique, à ce bien public que l'on possède en tant que libres et égaux en droits. Par cette fiction de la loi, Chomsky cache les conditions économiques et sociales de l'appropriation du langage comme compétence et performance. Ce que Bourdieu définit comme discours légitime, comme tout ce qui est la limite vers laquelle se dirigent tous les énoncés performatifs, Chomsky le conçoit comme la totalité des normes universelles de la pratique linguistique. Les normes universalisables de l'acquisition de la compétence se trouvent aux fondements de la constitution du discours légitime dans l'unité du marché linguistique dominant où s'établit la définition de ce qui est légitime et illégitime, où est marquée une forte différence entre ce qui est parlé d'un côté et ce qui est écoutable *et* écrivable de l'autre. Le discours légitime fait exister parce que dominant dans le marché linguistique, alors que les universaux du langage sont les conditions de possibilité de tout discours possible.

La distinction entre le *langage* et la *parole* marque une forte rupture épistémologique : la compétence linguistique se confond avec celle de la parole. Les

locuteurs idéaux, c'est nous tous dotés d'une capacité innée de générer toutes les phrases possibles dans tous les contextes possibles. L'approche théorique de Chomsky parle d'une politique faible de la compétence linguistique dans le contexte social. Il faut entendre par politique faible l'administration des capacités linguistiques, l'auto-administration auto-suffisante du sujet parlant, de sa liberté naturelle de posséder le langage comme sa propre capacité. Philosophiquement parlant, le « communisme linguistique » a ses racines dans une métaphysique cognitive.

Le problème est qu'il ne faut pas compter, de manière réaliste, avoir un modèle explicatif détaillé de l'espèce naturelle « être humain », non pour des raisons de pure complexité, mais parce que nous sommes particulièrement opaques à nous-mêmes, au sens où nous sommes dépourvus de la capacité de nous comprendre les uns les autres comme nous comprenons les atomes d'hydrogène.⁴

Dans *Langage et pouvoir symbolique*, Bourdieu dénonce les effets de l'illusion du « communisme linguistique » chez Auguste Comte et Saussure. Les deux auteurs conçoivent le langage comme un trésor public auquel tous les membres d'une communauté linguistique ont accès d'égal à égal. L'homogénéisation des modes de production et de la distribution de la production linguistique sont, d'après Comte, les conditions de possibilité de l'institution d'une communauté où le langage se naturalise, s'universalise, dont les membres « *concourent spontanément à sa conversation* »⁵. Cette illusion linguistique hante toute la théorie linguistique structuraliste de Saussure qui n'a pas besoin de retourner vers les conditions économiques et sociales de la communauté, mais, parlant de « trésor intérieur » déposé par la pratique de la parole dans les sujets de la même communauté, il opère une transformation philosophique au concept du trésor universel et public en tant que tel. Le trésor public se constitue de tous les trésors individuels des membres de la communauté. De telles positions théoriques gagnent une performativité politique et discursive sous forme de politiques standardisantes au niveau de la syntaxe, de la sémantique et de l'orthographe. La langue standard se charge d'une mission universelle manifestant sa force expressive inépuisable qui prétend combler toutes les lacunes de l'ordre de l'expérience linguistique concrète. La langue normative se proclame idéale, la forme la plus élevée et la plus transparente de la langue, génétiquement liée à la nature monolithique d'une communauté. Le « communisme linguistique » est une politique de l'« édification linguistique ».

⁴ Chomsky Noam, *Nouveaux horizons dans l'étude du langage et de l'esprit*, trad. par Richard Crevier révisée par Alain Kihm, Paris, Stock, 2005, p. 20.

⁵ Comte Auguste, *Système de politique positive*, t. II, Statique sociale, 5e éd., Paris, Siège de la société positiviste, 1929, p. 254 (souligné par Pierre Bourdieu).

La critique de Bourdieu porte aussi sur l'approche formaliste de la linguistique dont l'usage est la cause principale de la cécité vis-à-vis du pouvoir qui modèle les rapports linguistiques au sein de la communauté sociolinguistique. On peut parler de politique de compétence linguistique en deçà de toute structure apriorique, là où les rapports de pouvoir au sein de la communauté hétérogène linguistique laissent envisager une forme d'appropriation collective de la compétence *et* de la performance linguistique. L'expertise sociologique soutient la thèse que ce type de privilège innéiste du sujet représente l'impossibilité du Sujet d'être et de devenir tel.

La grammaire universelle de Chomsky est un produit de la raison scolastique à la critique de laquelle Bourdieu consacre le premier chapitre des *Méditations pascaliennes*, l'ouvrage où il a synthétisé les grandes orientations de sa recherche. La raison scolastique a, avant tout, une dimension historique, qui date du Moyen Âge, époque dans laquelle l'intellectuel exerçait son activité réflexive dans une temporalité spécifique, celle de la distance, de la suppression de l'urgence sociale et politique. La chosification du « temps » est une des conséquences du rapport établi avec une extériorité distante et étrangère. Au Moyen Âge apparaissent aussi les conséquences de l'institutionnalisation de la *skholè* dans l'ordre scolaire. La philosophie n'était plus une mode de vie, mais une activité purement théorique et abstraite. Elle s'exprimait dans un langage de plus en plus technique et spécialisé. Le processus de l'autonomisation de la *skholè* philosophique sous forme d'institution d'enseignement ressurgit pendant la Renaissance italienne où la religion, les sciences et la philosophie se différencient encore plus les unes des autres. Leur autonomisation respective n'exclut pas le fait qu'au cours de l'histoire, une parmi elles a beaucoup plus influencé les autres, comme c'est le cas de l'influence de la disposition scolastique de la philosophie sur la recherche scientifique des sciences sociales. La reconstruction historique de la formation et de l'autonomisation des divers champs sociaux a une valeur indiscutable pour le diagnostic des problèmes de la recherche des sciences sociales, du pouvoir symbolique des institutions d'enseignement, du rôle de l'État et de sa bureaucratie, de la conception sociale inconsciemment construite sur le rapport entre l'intellect et le corps.

Les champs scolastiques se transforment en une parodie de la réflexion des sciences sociales sur la pensée, l'histoire, le statut du sujet moderne : la parodie de « l'arroseur arrosé ». Les illusions scolastiques historiquement inculquées et dans les structures objectives socio-économiques et dans les corps dressés (*habitus*) établissent une rupture profonde entre causes et effets. La vision scolastique, réduite et réductrice, refoule la réalité de ce rapport réciproque, pour donner l'apparence d'une autre réalité, celle d'une équivocité des causes et des effets : soit les structures

objectives du monde social sont le principe, la cause ultime qui absorbe rationnellement les agents sociaux en tant qu'éléments indispensables à l'intérieur du système, soit l'agent est transformé en un sujet qui, par sa pensée libérée de toutes contraintes ou conditions de type historique, social et économique, se sait le principe et la cause ultime de tout ce qui est (doit être) de l'ordre du monde social. Alors que Bourdieu essaye de comprendre ces rapports dans une réciprocité de principe où la structure objective est à la fois cause et effet des habitus et de même l'agent social est cause et effet de la structure objective, la reconnaissance est une transparence illusoire de la conscience en tant qu'elle n'implique pas une connaissance libérée de toute inclusion dans l'implicite social. La transparence illusoire de la conscience est plus qu'autre chose une erreur de type épistémologique.⁶

Pour pouvoir préparer le terrain de ce qui va donner par la suite une analyse des erreurs scolastiques, il faut que nous réfléchissions à ce qui se passe à l'intérieur du champ scientifique scolastique. Le sujet connaissant opère sans pour autant être conscient des conditions de son travail scientifique dont la réflexion est nécessaire pour soumettre la position épistémologique à un contrôle permanent. Un premier pré-supposé est dû à la position qu'il occupe dans l'espace social ainsi qu'à sa trajectoire particulière, déterminant aussi son propre habitus⁷. Dans un

⁶ Bourdieu, en décrivant et analysant la structure du champ littéraire, a très bien élaboré la suppression d'un « auteur » absolu de la logique du champ social. Dans *Les règles de l'art* il parle du fait que l'auteur refuse « la structure pyramidale » du texte ou bien la hiérarchie narrative pour ne plus se consacrer en un Dieu absolu, mais tout au contraire, pour devenir un Dieu spinoziste, une présence qui laisse la voie libre à une multitude de perspectives de s'ouvrir et de se déployer. Pour pouvoir sortir d'un espace scolastique, il est indispensable d'instituer le philosophe, l'écrivain, le professeur, le savant et le scientifique en des personnages sociaux qui s'engagent dans le champ social. Et de suite, à tous ces personnages, une tâche très importante se présente, celle d'écrire, parler, enseigner ou bien d'analyser et étudier rien d'autre que le « médiocre », comme d'ailleurs Gustave Flaubert le dit très bien : « Bien écrire le médiocre ! ». Une des notions qui pourrait servir davantage à une simple analogie, à côté de cette nouvelle conception flaubertienne de l'espace du texte littéraire, est celle de « l'espace agrégatif » de Panofsky qui se définit justement comme un espace sans position centrale, sans centre de gravité, un espace qui ne permet aucune possibilité de structure pyramidale.

⁷ Dans *L'esquisse pour une auto-analyse*, Bourdieu évoque la position qu'il occupait dans les différents moments de sa trajectoire sociale dans l'espace social et dans le champ scientifique ne pas oubliant le passage par les *grandes écoles*, à l'*Ecole Normale Supérieure* comme étudiant et au *Collège de France* en tant que chargé de cours. Je ne vais pas entrer dans les détails de la trajectoire personnelle de Bourdieu. Je vais me limiter à expliquer le principe d'une auto-analyse. L'analyse réflexive de la position qu'un agent ou bien un savant occupe dans l'espace social est indispensable pour pouvoir faire du point de vue particulier un point objectivé qui va avec l'objectivation du sujet de l'objectivation. Objectiver le sujet de l'objectivation et ne pas subjectiviser le choix de l'objet de l'étude. Une question alors peut se poser : comment à partir d'un point de vue objectivé dans l'espace social (*Standpunkt*), le savant peut-il arriver à objectiver tous les points de vue de l'espace social et l'espace social en tant que tel (parce qu'un espace social n'est pas réductible à la somme algébrique des points de vue qui y sont produits) ? Bourdieu répond en évoquant ici Leibniz et

deuxième moment, Bourdieu parle de la *doxa* qui ne se présuppose pas en tant que telle dans le champ scientifique, mais qui se donne sous des non-apparences de ce-qui-va-de-soi, une *doxa* qui est, dans un troisième moment, génériquement associée à la *skholè*, à l'*orthodoxie* ou bien au *dogme* qui fournit l'espace scolastique de justifications d'existence. Et si on fait attention à l'ordre de ces présupposés, on peut remarquer qu'ils deviennent de plus en plus génériques.

Si l'*illusio* est la condition du *modus operandi* du champ social, les illusions risquent de se coaguler en *opus operatum*. Toute possible rupture épistémologique se traduit en une rupture sociale. Et alors les illusions se représentent en tant que reconnaissance absolue qui ne se remet pas du tout en question ou bien très difficilement. Les illusions prennent l'apparence de la naturalité et ainsi le principe de l'*illusio* se retrouve « suffoqué » et mal déplacé par une absence totale de remise en question de la connaissance face à la reconnaissance qui apparaît sous forme d'automatisme ou bien de quelque chose de naturel. Ignorer la fonction du principe immanent (l'*illusio*) jusqu'à l'extrême, cela veut dire prendre très au sérieux le jeu en tant qu'élément constitutif, jusqu'à ce qu'on fasse du jeu, par notre propre méconnaissance sous les apparences de la reconnaissance, l'élément substantialiste du champ. Le champ scientifique et les institutions de l'enseignement illustrent très bien ce mécanisme. La raison scolastique tire son efficacité de ce monde soumis aux exigences de la scolarisation et du statut des sciences et de ses procédures théorico-épistémologiques. Des exemples d'une telle cécité de noblesse intellectuelle, il y en a beaucoup dans l'histoire de la philosophie, des sciences sociales et de l'art. John Langshaw Austin dans *Sense and Sensibilia* parle de « vision scolastique »⁸ dans le cadre de l'examen de tous les sens possibles des mots, sans se référer du tout au contexte immédiat, que cela soit social, historique ou culturel, au lieu d'essayer de situer ces mots dans leur propre contexte d'usage. « Elle [la posture « comme si »]⁹ est ce qui incite [...] à traiter le langage non comme un

Kant : « [...] à partir d'un point de vue nouveau, que seul le travail scientifique, armé d'instruments théoriques et techniques, [...] permet de prendre ce point de vue sur tous les points de vue étant, selon Leibniz, le point de vue de Dieu, seul capable de produire "le géométral de toutes les perspectives", lieu géométrique de tous les points de vue, aux deux sens du terme, c'est-à-dire de toutes les positions et de toutes les prises de position, dont la science ne peut qu'approcher indéfiniment et qui reste, selon une autre métaphore géométrique, empruntée à Kant cette fois, le focus imaginarius, une limite (provisoirement) inaccessible », Cf. « Esquisse pour une auto-analyse », in *Science de la science et réflexivité (Cours au Collège de France 2000–2001)*, Paris, Raisons d'agir Editions, 2001, pp. 185–186.

⁸ Austin J. L., *Sense and Sensibilia*, Londres-Oxford-New York, Oxford University Press, 1962, pp. 3–4, citation tirée de Bourdieu Pierre, *Méditations pascaliennes*, Paris, Éditions du Seuil, 1997, p. 27.

⁹ « La posture du "comme si" est, comme le montrait Hans Vaihinger dans *Die Philosophie des Als Ob (La philosophie du "comme si")*, ce qui rend possibles toutes les spéculations intellectuelles. [...] Elle

instrument, mais comme un objet de contemplation, de délectation, de recherche formelle ou d'analyse »¹⁰.

Platon met en opposition les philosophes qui produisent des discours en paix, par plaisir et à loisir et les juges, dans les tribunaux publics, qui parlent toujours dans l'urgence. Le temps libéré d'urgences, le loisir studieux des écoles et universités s'opposent à l'immédiateté de l'intervention dans un contexte social, économique et politique, là où on ne peut plus attendre. Le « point de vue scolastique » se construit par l'opération et l'intervention pratique de la raison scolastique qui s'adapte aux différentes particularités sociales sans se reconnaître en tant que telle dans ces particularités. L'efficacité de la raison scolastique consiste en son activité inconsciente, en l'ignorance de son ignorance¹¹, en une histoire collective qui produit des catégories spécifiques de pensée et l'histoire individuelle à travers laquelle ces catégories ont été inculquées. La performativité de la raison et du discours scolastique est garantie par un aristocratismes intellectuel, une élite de théoriciens, linguistes, historiens, philosophes, tous des *homo academicus*, et des institutions d'enseignement dont l'activité académique et les modes de production intellectuelle s'inscrivent dans la logique du loisir, de recherche formelle et d'analyses interminables dont un des objets principaux est le langage non pas comme instrument, mais comme objet de délectation.

Je n'aime pas en moi l'intellectuel, et ce qui peut sonner, dans ce que j'écris, comme de l'anti-intellectualisme est surtout dirigé contre ce qu'il reste en moi, en dépit de tous mes efforts, d'intellectualisme ou d'intellectualité, comme la difficulté, si typique des intellectuels, que j'ai d'accepter vraiment que ma liberté a ses limites.¹²

Les contraintes de la vision scolastique produisent trois types d'erreurs qui se fondent sur le même principe, celui de l'universalisation d'un cas particulier, principe qui ne va pas avec l'universalisation des conditions d'accès à ce cas universalisé. On va essayer de concentrer notre analyse dans les effets de ces trois erreurs scolastiques sur les théories normatives du langage, le discours légitime et de son pouvoir symbolique. La présentation des trois erreurs, l'épistémocentrisme scolastique, le moralisme comme universalisme égoïste, et l'ambiguïté de la raison, est la réponse à la question du savoir comment la disposition scolastique dans

est ce qui incite à entrer dans le monde ludique de la conjoncture théorique et de l'expérimentation mentale, à poser des problèmes pour le plaisir de les résoudre, et non parce qu'ils se posent, sous la pression de l'urgence » (Bourdieu Pierre, *Méditations pascaliennes*, op. cit., p. 27).

¹⁰ *Idem*.

¹¹ Macherey Pierre, « Bourdieu critique de la raison scolastique. Le cas de la lecture littéraire », 2010, <http://philolarge.hypotheses.org/361> (29 mars 2013).

¹² Bourdieu Pierre, *Méditations pascaliennes*, op. cit., p. 18.

le champ scientifique linguistique, spécialement dans le cas de la philosophie du langage, affecte la forme et le contenu de la pensée scientifique ou bien la réflexion philosophique, et comment cette affectation présupposée ici détermine les postures épistémologiques. Bien entendu chaque posture épistémologique ne s'identifie pas strictement à un seul champ correspondant. Les logiques des champs spécifiques, tout en restant indépendantes, s'entrecroisent et produisent des effets l'une dans l'autre. Une posture épistémologique vis-à-vis de ce qu'on appelle un objet purement scientifique affecte la dimension sociale et politique, dans l'aspect local ainsi que plus largement. Une erreur épistémologique qui prend pour objet un élément ou bien un aspect qui paraît tout à fait détaché de la réalité sociale et politique se traduit en une erreur de compréhension *et* de construction de cette réalité. Les apparences d'un objet épuré de toute sorte d'implication sociale et politique, l'erreur épistémologique, l'épistémocentrisme linguistique sont des erreurs de l'ambiguïté de la raison, d'un égoïsme universalisant autant que d'un universalisme égoïste, une posture morale et éthique déréalisante. Les trois erreurs sont fondées sur l'oubli collectif de l'universalisation inconsciente et de ses propres effets. Comme d'ailleurs Deleuze¹³ le dit, de Saussure à Chomsky, c'est le même paradoxe, celui que Labov nous explique : « [...] l'aspect social du langage se laisse étudier dans l'intimité d'un bureau, tandis que son aspect individuel exige une recherche au cœur de la communauté »¹⁴.

L'épistémocentrisme scolastique tend à annuler la spécificité de la logique pratique, soit en l'assimilant à la logique scolastique soit en l'expulsant, la considérant comme non-existence, comme valeur « barbare ». Il a un rapport problématique avec l'objet de l'étude. Dès qu'on se retourne vers cet objet, on y établit un rapport de distance séparatrice. Le locuteur pratique, celui qui agit dans sa langue et par sa langue est vite transformé en un locuteur idéal. L'épistémocentrisme scolastique, impute à l'objet non pas ce qui lui appartient proprement, mais ce qui appartient à la manière dont on appréhende l'objet. Chomsky réinstaura le mythe du sujet moderne, le sujet transcendantal, dont les limites ont une nature biologique et un caractère apriorique, un aspect substantiel et un autre formel : du kantisme de type biologique.

La pensée scolastique de Chomsky veut faire de toutes ces pratiques linguistiques données dans la succession et la discontinuité de la réalité linguistique, sociale et économique, des conclusions théoriques monolithiques *données* dans la systématisme et la simultanéité du langage comme un objet théorique dont la

¹³ Deleuze Gilles et Guattari Félix, *Mille Plateaux, Capitalisme et Schizophrénie II*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1980, p. 99.

¹⁴ Labov William, *Sociolinguistique*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1976, p. 259.

nature se présente tout à fait transformée par rapport à l'économie réelle du langage dans la société. Cet objet se transforme par la naturalisation du langage en une base matérielle biologique qui détermine les structures *a priori* du langage, réduisant les formes d'expression et les usages multiples de la langue en une simple actualisation de la forme dans le contenu. Une oscillation entre biologisation et transcendantalisme. Mais ce qui est institué en un tel objet épuré est en réalité une économie effective de pouvoir sur le langage. « La machine abstraite de Chomsky reste liée à un modèle arborescent, et à l'ordre linéaire des éléments linguistiques dans les phrases et leur combinatoire »¹⁵.

Comme le premier type d'erreur épistémologique, le moralisme comme universalisme égoïste d'une valeur éthique et politique se présente comme impérialisme de l'universel non pas distribué également à tous les agents sociaux ou bien à tous les locuteurs. Il se reproduit dans certains champs sociaux et se distribue de manière inégale en raison de champs qui le produisent et qui monopolisent l'accès aux valeurs universelles par la distribution insuffisante des conditions adéquates sociales et économiques. Ce qui est considéré comme universel ne devient qu'une disposition locale, socialement construite, de pouvoir et de compétences produisant ledit universel. Dans de telles conditions, l'universel linguistique, représenté par la langue instituée comme légitime, devient normatif et les théories deviennent prescriptives avant même d'essayer de comprendre ou de décrire le monde social. Le cercle vicieux se remet en marche.

Les linguistes, scientifiques et philosophes du langage, sans pouvoir sortir du cercle, « arrachent » au monde ce qu'eux-mêmes ont produit. Il s'agit d'une des raisons pour laquelle il est si important de faire attention aux effets qu'une théorie sociale peut avoir sur différents champs sociaux. La disposition scolaire dans toutes ses formes représente un des principes de l'organisation et rigidification des dynamiques linguistiques dans le monde social. L'ordre qu'elle établit est un ordre inégalitaire en raison du déséquilibre de la distribution et de l'application des stratégies d'universalisation. L'État a le rôle d'universaliser les stratégies de l'universalisation linguistique par le biais des institutions d'enseignement et ses propres exigences sous le plan linguistique pour la régulation de ses activités et pour la bonne efficacité de ses fonctions unificatrices, mais il ne peut pas assurer un libre et égal accès aux sources économiques et sociales de tous les agents sociaux ou bien de tous les locuteurs. Les valeurs universelles deviennent des critères obligatoires à tous alors que les ressources sociales, économiques ou bien linguistiques sont monopolisées. L'ambiguïté de la raison

¹⁵ Deleuze Gilles et Guattari Félix, *Mille Plateaux, Capitalisme e Schizophrénie II*, op. cit., p. 115.

consiste en un *para-doxe* dont elle en est inconsciente. La raison scolastique se considère comme totalement autonome et indépendante de ce qu'on appelle raisonnable dans le monde social. Elle oublie qu'elle est produite par les conditions sociales et historiques autant qu'elle produit ses propres conditions. Ainsi son avènement se prend pour une autonomisation progressive des microcosmes sociaux fondés sur le privilège, celui de prendre un point de vue total sur le monde en s'instituant en une perspective autosuffisante.

La raison, qu'elle soit philosophique, sociale, institutionnelle, pédagogique ou bien étatique, se croit autosuffisante et pure, capable de transcender toute valeur « barbare » en principes élaborés. Il s'agit d'une raison qui a coupé tous les liens avec ce qui est de l'ordre de l'immanence sociale. Se croyant libre, elle est en effet assujettie à l'ordre social, aux relations de pouvoir qu'elle produit et reproduit.

Le pouvoir symbolique est un pouvoir qui est en mesure de se faire reconnaître, d'obtenir la reconnaissance, c'est-à-dire un pouvoir économique, politique, culturel ou autre qui a le pouvoir de se faire méconnaître dans sa vérité de pouvoir, de violence et d'arbitraire. L'efficacité propre de ce pouvoir s'exerce non pas dans l'ordre de la force physique, mais dans l'ordre du sens de la connaissance. Par exemple, le noble, le latin le dit, est un *nobilis*, un homme « connu », « reconnu ».¹⁶

Reprenons dans les détails l'analyse qui a pour but de bien identifier les trois types d'erreurs épistémologiques dans la théorie générative de Chomsky. Dans *Chomsky, Langue, Linguistique, Politique. Dialogues avec Mitsou Ronat*, Ronat lui pose la question de savoir s'il fait un lien dans les méthodes d'analyse entre ses activités scientifiques, l'étude de langage, et ses activités politiques. Chomsky marque une distinction fondamentale entre ces deux parties de son travail. Et la réponse en version abrégée de Chomsky est :

À mon avis, tout ce que j'ai écrit sur l'idéologie aurait pu être écrit par quelqu'un d'autre. Il n'y a pas de connexion profonde entre ma critique de l'idéologie et le travail portant sur la structure du langage. L'analyse de l'idéologie me semble une démarche relativement directe et superficielle, si on la compare à la démarche scientifique qui requiert une abstraction conceptuelle très poussée. Les deux démarches ne sont pas de même niveau. Pour l'analyse de l'idéologie, il suffit d'un peu d'ouverture d'esprit,

¹⁶ Bourdieu Pierre, « Dévoiler les ressorts du pouvoir », in *Interventions. Science sociale et action politique*, Agone, 2002, pp. 173-176, <http://www.homme-moderne.org/societe/socio/bourdieu/lexique/p/pouvoirsymbolique.html>

d'intelligence, et d'un cynisme sain. [...] Mais une telle analyse n'est pas très scientifique, elle ne comporte pas ce défi intellectuel »¹⁷.

Si Bourdieu met le travail proprement scientifique au service d'un processus de démontage de l'idéologie dominante sur le plan politique, économique et linguistique, Chomsky établit une forte distinction entre les deux. La réflexion et les résultats scientifiquement confirmés sont dotés d'une plus grande fiabilité et compétence spécifique qu'une analyse de l'impérialisme du pouvoir qui relève d'une observation plus attentive du monde social et politique. Comme d'ailleurs Chomsky le dit, pour pouvoir omettre le prisme de distorsion imposé par l'*intelligentsia* à la réalité sociale, il faut juste un scepticisme ordinaire. Mais justement ce scepticisme ordinaire remet en question ce qui vient de l'ordre de l'ordinaire, des conditions sociales et économiques qui produisent et se reproduisent dans l'ordinaire. Pour qu'un scepticisme ordinaire devienne une condition de contrôle permanent de pratiques du pouvoir dans la société, il faut d'après Bourdieu, que les sciences sociales, humaines, et la linguistique imposent à ce contrôle permanent des méthodes appliquées. Les locuteurs censés parler une langue légitime ne peuvent pas se rendre compte de l'idéologie qui se maintient dans l'imposition d'une langue légitime et de l'injustice sociale qu'une économie inégalitaire des conditions d'accès à ce critère universalisé produit et reproduit au sein de la société.

À mon avis, une discipline est définie en fonction de ses résultats. On sait quel est l'objet de la sociologie, c'est l'étude de la société. Quant à ses résultats, il semble qu'il y ait peu de choses à en dire : quand un champ n'a pas de principes profonds et importants, il n'y a rien à en dire. [...] Mais c'est le plus bas niveau d'un travail descriptif. Ce sont les résultats qui comptent. Vous pouvez aussi collectionner des papillons, et faire beaucoup d'observations. Si vous aimez les papillons, c'est très bien, mais cette activité ne doit pas être confondue avec la recherche rationnelle¹⁸.

Chomsky qualifie le structuralisme linguistique de descriptif et lui reproche d'omettre l'aspect explicatif et démonstratif. Justement, cette variation hétérogène de deuxième degré n'est pas moins le fondement du langage. Tout en menant une forte critique vis-à-vis de l'idéologie de l'empirisme et de la méthode de l'induction, la désignant comme la doctrine qui est responsable des attitudes racistes, sa théorie générative est un obstacle profond pour rendre possible un scepticisme

¹⁷ Chomsky Noam, *Langues, linguistique, politique. Dialogues avec Mitsou Ronat*, Paris, Flammarion, 1977, p. 33.

¹⁸ *Ibid.*, pp. 74–75.

collectif et permanent, vu qu'elle est une disposition scolastique, incapable de se détacher du présupposé de l'idéalité de la nature du langage humain qui établit d'ailleurs une délimitation anthropologique assez forte de caractère humaniste par l'argument du privilège humaniste.

Toute la théorie rationaliste classique, d'un « sens commun », d'un « bon sens » universellement partagé, fondé sur l'information et la communication, est une manière de recourir ou de cacher, et de justifier d'avance, une faculté beaucoup plus inquiétante qui est celle des mots d'ordre. Faculté singulièrement irrationnelle que l'on cautionne d'autant plus qu'on la bénit du nom de la raison pure, rien que la raison pure.¹⁹

La théorie générative de Chomsky sublime toutes pluralités de compétence en une compétence apriorique qui s'autoengendre *sui generis* au cours du développement biologique dont le soubassement est matériel. Il reconnaît la pluralité des actualisations et des usages, tous subordonnés à la compétence apriorique, alors que la réalité linguistique de Bourdieu est constituée d'une pluralité de compétences et de modes d'actualisations. Il n'y a pas de compétence linguistique universelle, voire naturelle, mais des compétences légitimes *instituées* (l'histoire parle toujours en pluriel) en tant que telles au cours de l'histoire par le biais de rapports de pouvoir. Toute légitimation de ce genre se renforce par une amnésie maintenue par des pratiques et des stratégies institutionnelles, des champs spécifiques sociaux et des corps détenteurs d'illusion : une amnésie constitutive de l'immanence du monde social, dont la matérialité est rendue passive.

La nature de la grammaire universelle sert d'analogie pour parler d'une certaine disposition universelle culturelle et sociale, qui nous guiderait dans toutes les actualisations possibles, sociales ou culturelles. Même si Chomsky évite de généraliser sa théorie de la connaissance du langage en une théorie générale de la pensée, de la cognition ou bien de la nature humaine, il glisse consciemment vers des positions essentialistes qui affirment l'existence d'une nature humaine, la qualifiant de biologique.

Nous aurions une sorte de grammaire universelle des sociétés possibles, et c'est elle qui nous aiderait à organiser nos perceptions extrêmement imparfaites de la réalité sociale. Si nous parvenons à nous situer dans nos sociétés, c'est parce qu'elles ont la structure que nous sommes préparés, biologiquement, à chercher. Avec un peu d'imagination, nous pouvons désirer une société artificielle dans laquelle personne n'arriverait à se situer... [...] Vous le savez, toute vraie science

¹⁹ Deleuze Gilles et Guattari Félix, *Mille Plateaux, Capitalisme et Schizophrénie II*, op. cit., p. 108.

sociale, ou toute théorie révolutionnaire du changement social, doit être fondée sur certains concepts de la nature humaine.²⁰

Il faut parler de connotation de compétence et de performance linguistique et non pas de dénotation. Chaque échange linguistique est une manifestation de relations de pouvoir symboliques. Nous parlons l'universel sans nous rendre compte que c'est l'universalité qui nous parle. Une telle euphémisation transcendante dont les sources se trouvent dispersées dans plusieurs champs sociaux ne pourrait pas être effective socialement et politiquement sans faire appel aux corps immanents constitutifs de la société et de ses champs spécifiques.

²⁰ Chomsky Noam, *Langues, linguistique, politique. Dialogues avec Mitsou Ronat*, op. cit., pp. 86–87.

LE PHONOCENTRISME EN PROCÈS

CHRISTIAN KAMGAIN DJOKO

Abstract

In his work *De la grammatologie*, Derrida embarks upon a critical analysis of Rousseau's texts. Far from being a retrospective look at an episodic and glorious philosophical past, this vigorous analysis refers rather to a well-rooted practice in Derrida, which consists precisely of a rewriting effectuated within texts in which it is necessary to re-launch – often against these texts themselves – the logic that initially founds and articulates them. In light of this, the hypothesis that we wish to advance within the narrow parameters of this article is that the discussion and questioning of Rousseau constitutes, for Derrida, a stepping stone towards its critique of phonocentrism and a determination of the paradoxical relationship between philosophy and writing.

Introduction

« Peut-on poser à une philosophie des questions qu'elle ne s'est pas posées ? »¹. Cette interrogation majeure de Maurice Merleau-Ponty à la suite de Gouhier, indique dans la perspective derridienne la tâche à laquelle est nouvellement convié le discours philosophique. Éperonnée par cet esprit d'interrogation, l'œuvre de Derrida entend non seulement *dévoiler* les « sous-entendus », les impensés, les non-dits logocentriques et phonocentriques de toute la tradition philosophique, mais aussi *réévaluer* cette tradition à travers une mise en évidence de la matérialité et de l'indécidabilité qui caractérisent ces textes.

Ce travail de reconstruction sous fond de déconstruction va de l'Antiquité à l'époque contemporaine en prenant à charge ou à décharge tous les grands textes philosophiques. Pas un auteur majeur ne semble se soustraire à la vigoureuse

¹ Merleau-Ponty Maurice, *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1964, p. 252.

relecture et partant réécriture engagée par Jacques Derrida. De Platon à Saussure tous y passent.

Notons cependant que, dans cette valse *scripturo-radioscopique*, le philosophe Jean-Jacques Rousseau constitue pour notre auteur un « moment privilégié », un instant de grande attention. Dans *De la grammatologie*, Derrida entreprend en effet, une profonde étude des textes rousseauistes, notamment l'*Essai sur l'origine des langues* et l'*Émile*. L'analyse que Derrida fait des textes rousseauistes n'est pas un regard rétrospectif posé sur un épisodique et glorieux passé philosophique. Elle est encore moins une étude *sur* des textes ayant déjà une organisation interne établie. En filigrane, elle renvoie plutôt à une pratique bien assise chez Derrida, qui consiste précisément en une « réécriture s'effectuant (...) dans des textes dont il importe de relancer – souvent contre eux-mêmes – la logique qui les fonde et les articule »².

On l'aura compris, la lecture critique que fait Derrida de Rousseau constitue la toile de fond de la présente étude. à ce titre, nous posons l'hypothèse selon laquelle la mise en discussion de Rousseau constitue pour Derrida un tremplin vers une mise en procès du phonocentrisme et une détermination du « rapport réellement paradoxal que la philosophie entretient avec l'écriture »³.

Rousseau et la négativité de la lettre

« Les langues sont faites pour être parlées », telle est une des conclusions à laquelle parvient Jean-Jacques Rousseau dans ses études sur les langues. Pour le philosophe français, l'expression orale est constitutive de la langue. Elle est ce par quoi/dans quoi, naturellement, la pensée s'exprime. En effet, dans l'énoncé oral (au sens rousseauiste), la conscience pensante est immédiatement présente à elle-même et aussitôt présente au sens, au référé pur qu'elle vise. Elle se pose comme l'artifice par excellence exprimant ce que l'on veut dire. Il affirme précisément que : « La parole représente la pensée par [un système de] signes conventionnels »⁴.

Ce système de signe est cependant loin de renvoyer à un ensemble de signes constitutifs d'une écriture quelconque. Car Rousseau entretient un rapport très critique à l'écriture. Pour ce dernier, l'écriture apparaît dans l'histoire comme un

² Steinmetz Rudy, *Les styles de Derrida*, Bruxelles, De Boeck, Collection Le point philosophique, 1994, p. 5.

³ Cazier Jean-Philippe, « Rousseau (Jacques Derrida et Jean-Jacques Rousseau) », in Manola Antonoli (dir.), *Abécédaire de Jacques Derrida*, Belgique, Ed. Sils Maria, Collection Abécédaire, 2006, p. 190.

⁴ Derrida Jacques, *De la Grammatologie*, Paris, Les Éditions de Minuit, Collection Critique, 1967, p. 207.

supplément qui n'ajoute rien à l'économie du sens. De fait, « Rousseau condamne, nous dit Derrida, l'écriture comme destruction de la présence et maladie de la parole ». ⁵ Dans le prolongement du geste platonicien (*Le Phèdre*), mais de manière singulière, Rousseau développe un véritable pamphlet contre la « négativité de la lettre, en laquelle il faut lire la dégénérescence de la culture et de la disruption de la communauté » ⁶.

Pour Rousseau, si on considère (à juste titre) que la parole est « l'expression naturelle de la pensée, la forme d'institution ou de convention la plus naturelle pour signifier la pensée » alors il devient loisible de considérer l'écriture comme un artifice, non-nécessaire, ontologiquement inutile qui viendrait s'ajouter à « une parole déjà signifiante et qui donc n'en a pas besoin ». ⁷ Bien plus, chez Rousseau toujours selon l'interprétation derridienne, l'inutilité de l'écriture va de pair avec sa dangerosité. Celle-ci prend subrepticement la figure d'une technique de supplémentarité, qui telle une « ruse artificielle et artificieuse » rend « la parole présente lorsqu'elle est en vérité absente. C'est une violence faite à la destinée de la langue » ⁸.

À l'analyse, ce sentiment de suspicion et de défiance à l'égard de l'écriture tire sa source de la détermination rousseauiste du concept de supplémentarité. Suivant Derrida, Rousseau considère que l'écriture en tant qu'addition ou supplément, est un mal. Il y a chez ce philosophe, une corrélation quasi inextricable entre la supplémentarité et la négativité de la lettre. La supplémentarité est précisément la forme de la négativité de la lettre. Elle est ce qui s'ajoute à une nature jugée bonne, pleine et totalement présente à elle-même. Les mots de Derrida à ce niveau sont d'une résonance particulière. Il écrit :

[Chez Rousseau] le mal est extérieur à une nature, à ce qui est par nature innocent et bon. Il survient à la nature. Mais il le fait sous l'espèce de la suppléance de ce qui devrait ne point manquer à soi. Ainsi, la présence, qui est toujours naturelle, [...] devrait se suffire à elle-même. Son essence, autre nom de la présence, se donne à lire à travers la grille de ce conditionnel ⁹.

La tonalité de cet extrait de l'ouvrage *De la Grammatologie* nous place au cœur même de l'anthropologie rousseauiste telle qu'appréhendée par Derrida. Celle-ci considère en effet que l'homme naît naturellement bon, mais la société le corrompt. Dans l'*Émile* d'ailleurs, Rousseau affirme que la sollicitude maternelle « ne se supplée

⁵ *Ibid.*, p. 204.

⁶ *Ibid.*, p. 207.

⁷ *Idem.*

⁸ *Idem.*

⁹ *Ibid.*, p. 209.

point »¹⁰. Commentant ce passage, Derrida laisse entendre que pour Rousseau non seulement cette sollicitude est irremplaçable, mais que ce que l'on voudrait y substituer ne l'égalerait pas et ne serait qu'un médiocre pis-aller. De même, cela veut dire poursuit Derrida, « que la nature ne se supplée point : son supplément ne procède pas d'elle-même, ne lui est pas seulement inférieur, mais autre »¹¹.

C'est donc en filigrane de cette conception anthropologique et de ce rapport négatif à la supplémentarité que Rousseau pense l'écriture. à l'instar de nombreux autres penseurs, Rousseau, aux yeux de Derrida, ne semble pas se soustraire de cette pente de la métaphysique traditionnelle qui a toujours vu dans l'écriture un véritable écornifleur de la pensée ; un obstacle à la détermination du sens commun, un frein à la cristallisation de l'identité ; une obstruction au « pur vouloir dire de la conscience » ou de l'être comme présence. La matérialité et la supplémentarité qui sont caractéristiques de l'écriture font de celle-ci un « signe de signe », c'est-à-dire une représentation superfétatoire de la parole qui elle-même est déjà représentation de la pensée par des signes conventionnels. C'est en ce sens que Jean-Philippe Cazier affirme que chez Rousseau :

Si le signe implique le rapport entre un signifiant et un signifié, les signifiants graphiques ne renvoient en eux-mêmes à aucun signifié, mais aux signifiants phoniques dont ils tiennent lieu ; l'écriture s'ajoute à la pensée, rien de plus, elle n'est donc pas une condition du sens ou de la pensée¹².

Au demeurant, Rousseau dans la perspective d'une théorie du langage se pose en s'opposant à l'écriture qu'il considère comme *ce qui s'ajoute à* et qui, de ce fait, n'est que « représentation médiate de la pensée ». Chez ce philosophe, la valorisation de la voix comme « présence à soi, proximité transparente dans le face-à-face des visages »¹³ et de l'immédiate portée est inversement proportionnelle à la dévalorisation de l'écriture considérée comme absence et signe superflue.

L'impensé et l'ambivalence de la pensée rousseauiste

Selon Derrida, une lecture patiente et attentive de l'œuvre de Rousseau révèle en filigrane une position ambiguë, ambivalente, voire paradoxale. On l'aura vu, Rousseau se méfie de « l'illusion de la présence dans une parole qu'on croit

¹⁰ Rousseau Jean-Jacques, *Émile (Œuvres de Jean-Jacques Rousseau)*, Paris, A. Bélin, 1817, p. 16.

¹¹ Derrida Jacques, *De la Grammatologie, op. cit.*, p. 209.

¹² Cazier Jean-Philippe, « Rousseau (Jacques Derrida et Jean-Jacques Rousseau) », *art. cit.*, p. 188.

¹³ Derrida Jacques, *De la Grammatologie, op. cit.*, p. 200.

transparente et innocente »¹⁴. Il est constamment transi par une méfiance vis-à-vis de la parole vive.

Autant il faut reconnaître en Rousseau « la réaction la plus énergétique organisant au XVIII^e siècle la défense du phonologisme et de la métaphysique logocentrique »¹⁵, *autant*, force est de constater qu'il conjugue étonnamment éloge et méfiance à l'égard de la parole pleine et présente.

Toutefois, quelle interprétation peut-on conférer à ce qui apparaît comme un volte-face de la part de Jean-Jacques Rousseau ?

Pour montrer l'ambivalence des textes rousseauistes, Derrida observe de prime abord que, Rousseau certes disqualifie l'écriture comme simple supplément, mais ne peut s'empêcher paradoxalement de la valoriser, mieux, de recourir à l'art (*mimésis*) comme possibilité pour l'homme de sortir de l'ornière de l'animalité. L'imitation au-delà du rôle de supplément qui lui est propre, redouble la présence et induit le passage de la présence dans le dehors. Dans la perspective rousseauiste, écrit Derrida :

Le dehors [dans les arts inanimés] se dédouble et il est la reproduction du dehors dans le dehors. La présence de la chose même est déjà exposée dans l'extériorité, elle doit donc se déprésenter et se représenter dans un dehors du dehors. Dans les arts vivants, et par excellence dans le chant, le dehors imite le dedans. Il est expressif. Il "peint" des passions¹⁶.

C'est dire que l'imitation a manifestement un rôle plus important que ne le laisse entrevoir explicitement Rousseau. Même si ce dernier ne l'exalte que comme simple supplément, reproduction s'ajoutant au représenté, mais n'y ajoutant rien, il y a cependant lieu de remarquer qu'il a bien malgré lui besoin de l'imitation en laquelle il reconnaît « la chance de l'homme, l'expression de la passion, la sortie de l'inanimé »¹⁷.

Qui plus est, la lecture derridienne des textes rousseauistes dévoile une autre ambivalence. Comment en effet comprendre que l'écriture abondamment récusée, rejetée, sacrifiée à plusieurs reprises sur l'autel de la parole vive, en vienne à s'ériger – dans les *Confessions* de Rousseau – comme ce sans quoi il n'est de révélation véridique possible sur soi ? « Le parti que j'ai pris d'écrire et de me cacher est précisément celui qui me convenait. Moi présent, on n'aurait jamais su ce que je valais »¹⁸.

¹⁴ *Ibid.*, p. 202.

¹⁵ *Ibid.*, p. 236.

¹⁶ *Ibid.*, p. 289.

¹⁷ *Ibid.*, p. 290.

¹⁸ Rousseau Jean-Jacques, *Confessions (Œuvres de Jean-Jacques Rousseau)*, Paris, A. Bélin, 1817, p. 233.

À l'analyse donc, « le rien » de l'écriture devient finalement le moyen reconnu et utilisé par Rousseau pour rendre possible la présence de l'être. Comme l'écrit Jean-Philippe Cazier :

Ce qui s'oppose à l'être, à la parole comme moyen naturel de la révélation de sa présence, rend pourtant possible, en remplaçant ce moyen, l'effectuation de celui-ci et la révélation de cet être – ce qui est nul ontologiquement rend possible la présence de l'être¹⁹.

Remarquons que pour Derrida, l'aveu de Rousseau dans ses *Confessions* décrit de fort belle manière son expérience personnelle d'écrivain. Mieux encore, cette confession rend compte de la nécessité de l'écriture. Plus qu'un simple supplément, l'acte d'écrire devient, « par une certaine absence et par un type d'effacement calculé »²⁰, le moment d'une restauration de la présence de soi dans la parole. Chez Rousseau, souligne Derrida :

Écrire alors est le seul moyen de garder ou reprendre la parole puisque celle-ci se refuse en se donnant. [...] L'acte d'écrire serait essentiellement – et ici de manière exemplaire – le plus grand sacrifice visant à la plus grande réappropriation symbolique de la présence²¹.

Loin de se livrer à une mise en exergue de ce qui ressemble à deux thèses contradictoires, il s'est agi chez Derrida d'élucider les racines de cette ambivalence manifeste. Il fait remarquer à ce titre qu'une meilleure compréhension de Rousseau passe par une distinction nette des deux moments simultanés, propre à la pensée de ce dernier.

Le premier moment s'apparente à une théorie du langage et le second moment ressemble à une expérience qui gouverne l'écrivain :

Du côté de l'expérience, un recours à la littérature comme réappropriation de la présence, c'est-à-dire, nous le verrons, de la nature : du côté de la théorie, un réquisitoire contre la négativité de la lettre, en laquelle il faut lire la dégénérescence de la culture et la disruption de la communauté²².

Au demeurant, si Rousseau condamne l'écriture comme destruction de la présence et comme maladie de la parole, par la suite, il la réhabilite comme possibilité d'une réappropriation de ce dont la parole s'était laissée déposséder. Mais précisons immédiatement avec Derrida que « la parole qu'il lui oppose est moins de fait

¹⁹ Cazier Jean-Philippe, « Rousseau (Jacques Derrida et Jean-Jacques Rousseau) », *art. cit.*, p. 190.

²⁰ Derrida Jacques, *De la Grammatologie*, *op. cit.*, p. 204

²¹ *Ibid.*, pp. 204–205.

²² *Ibid.*, p. 207.

que de droit »²³. C'est moins une parole telle qu'elle est, qu'une parole telle qu'elle aurait dû être. Une telle affirmation se laisse saisir avec clarté à travers la grille du conditionnel qu'utilise constamment Rousseau.

De la présence de l'écriture

Au-delà de la singularité de l'objet d'étude, ce travail de relecture constitue pour Derrida une occasion de remettre radicalement en cause le présupposé fondamental de la métaphysique traditionnelle, c'est-à-dire l'être comme présence. Autant dire qu'à travers la critique de Rousseau, se dessine ici le procès du phonocentrisme.

À l'instar des textes rousseauistes, nous dit Derrida, de nombreux textes philosophiques sont précisément traversés par ce qu'ils vomissent : « Rousseau n'écrit pas ce qu'il dit et inversement, le texte écrit rousseauiste déborde le vouloir-dire de Rousseau »²⁴. Plus encore, sous fond d'interrogation, Derrida braque les projecteurs sur l'impensé et l'innommé de la pensée rousseauiste :

Qu'est-ce que Rousseau dit sans le dire, voit sans le voir ? Que la suppléance a toujours déjà commencé ; que l'imitation, principe de l'art, a toujours déjà interrompu la plénitude naturelle ; que, devant être un discours, elle a toujours déjà entamé la présence dans la différance ; qu'elle est toujours, dans la nature, ce qui supplée un manque dans la nature, une voix qui supplée la voix de la nature²⁵.

Non pas qu'elle aurait une préséance sur la pensée ou la parole, l'écriture est partout présente et résiste. Sous la plume derridienne, elle prend plutôt le visage d'une « archi-écriture », d'une différance. « L'écriture communique la différence... [c'est] le lieu de la différence »²⁶ dira Silvano Petrosino. Dans ce registre donc, la négation de l'écriture telle qu'on a pu la constater avec Rousseau, équivaut chez Derrida à une tentative vaine de réduire cette différance.

Derrida veut nous rendre attentifs au fait que la représentation est au cœur de la présence. L'acte d'écrire n'est ni antérieur ni postérieur au langage. Il est intérieur et se présente comme un supplément originaire.

²³ *Ibid.*, p. 302.

²⁴ Cazier Jean-Philippe, « Rousseau (Jacques Derrida et Jean-Jacques Rousseau) », *art. cit.*, p. 191.

²⁵ Derrida Jacques, *De la Grammatologie*, *op. cit.*, p. 308.

²⁶ Petrosino Silvano, *Jacques Derrida et la loi du possible*, trad. de l'italien par Jacques Rolland, Paris, CERF, 1994, p. 136.

La prétendue dérivation de l'écriture n'a été possible qu'à une condition : que le langage « originel » n'ait jamais existé, qu'il n'ait jamais été intact, intouché par l'écriture, qu'il ait toujours été lui-même déjà une écriture²⁷.

Bien plus, l'auteur de *L'écriture et la différence*, pense l'écriture comme la condition de possibilité d'une autonomisation du sens par rapport au sujet parlant et démontre qu'une pensée ambivalente est largement plausible. Ce faisant, Derrida fait montre d'une critique incisive contre le principe de non-contradiction de la logique de type aristotélécien. De ce fait, le phonocentrisme apparaît comme un « leurre structurel »²⁸ constitutif de la pratique langagière des hommes, qu'il faut débusquer afin de restaurer les liens étroits, voire intrinsèques, entre pensée, voix et écriture. Entre philosophie et littérature.

Conclusion

Disons pour conclure que la lecture derridienne de Rousseau cristallise en filigrane un vibrant plaidoyer pour une restauration de la place de l'écriture dans la philosophie. C'est ici le refus de voir l'écriture apparaître au rebut de la pensée occidentale. Car cette dernière est : « la condition de la métamorphose du sens en une idéalité objective et permanente que le sujet pensant a l'illusion de rejoindre grâce à l'intuition (vue spirituelle) où à l'intention »²⁹.

²⁷ La Croix Jean, « Écriture et métaphysique selon Jacques Derrida », http://www.girafe-info.net/jean_lacroix/derrida.htm (consulté le 29 Mars 2010).

²⁸ Derrida Jacques, *Positions*, Paris, Ed. de Minuit, 1972, p. 45.

²⁹ Hottois Gilbert, *De la Renaissance à la Postmodernité. Une histoire de la philosophie moderne et contemporaine*, 3^e Éd., Bruxelles, De Boeck, Collection Le point philosophique, 2005, p. 455.

LITTÉRATURE ET ÉMANCIPATION POLITIQUE À TRAVERS LA DÉTERRITORIALISATION

POLYANA TIDRE

Abstract

This article is an attempt to show the affinities of a method that could be called *déterritorialisation*, existing between Deleuze/Guattari and Marx in their analyses of different kinds of *minorities*. We will first juxtapose, on the one hand, Deleuze and Guattari's characterisation of a *minor literature* in opposition to a *major literature* (*Kafka : pour une littérature mineure*, of 1975) and, on the other hand, Marx's critic of Bauer's position, who disapproves of Jewish people's goal of political emancipation (*Zur Judenfrage*, *Einleitung* of the *Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, both published in 1844). Hence, we will be able to notice the common plea of the authors for a displacement in the analysis, from a certain sphere – familiar, preferred of psychoanalysis (Deleuze/Guattari), religious, object of the young Hegelians (Marx) – to another – bureaucratic or, in both cases, socio-political. Finally we aim to demonstrate that there is not only a similarity between the *methods* of the authors, but also in their strategies, which they propose as resources for resistance.

Introduction

On prétend à travers cet article explorer les points de convergence entre la caractérisation faite par Deleuze et Guattari de la *littérature mineure* (la *déterritorialisation* de la langue, le branchement de l'individuel au politique, l'agencement collectif d'énonciation) dans *Kafka : pour une littérature mineure*, de 1975, et la critique de la *langue majeure* qui en découle (en particulier leur critique de la psychanalyse), d'une part, et, d'autre part, l'analyse de Marx sur la position politique des juifs en Allemagne dans la première moitié du 19^{ème} siècle, ainsi que sa critique de l'émancipation politique et de l'État démocratique, telles qu'on les trouve dans ses deux articles parus dans les *Annales franco-allemandes* de 1844, à savoir *La question juive* et l'*Introduction à la Critique de la philosophie du droit de Hegel*.

Si la critique de la psychanalyse par Deleuze et Guattari consiste en une tentative de *déterritorialisation de l'Œdipe dans le monde*, de glissement du triangle simplement familial vers un triangle bureaucratique ou du problème individuel vers un problème politique – ce qui les amène, d'un côté, à constater que le père, par qui le fils est opprimé, n'est de son côté qu'une victime de l'oppression sociale, et de l'autre, à prescrire par conséquent qu'il faut *voir par-dessus l'épaule du père* – le reproche de Marx à Bauer nous semble correspondre à un procédé analogue, en ce qu'il repose sur la nécessité d'un *déplacement* de la question du champ religieux vers le champ politique et social.

Dans cet article, on cherche d'abord à faire une exposition plus détaillée des oppositions soulevées par chacun de ces auteurs : d'un côté celle entre *langue majeure* et *littérature mineure* (Deleuze et Guattari de *Kafka*), de l'autre celle entre juifs et chrétiens et, plus loin, entre émancipation religieuse et émancipation politique (Marx des *Annales franco-allemandes*). à travers cela on pourra alors juger de la convergence du procédé ou méthode adopté par chacun de ces auteurs dans l'analyse de leurs objets d'étude. L'article est ainsi divisé en deux parties : on se consacre premièrement à l'analyse de *Kafka : pour une littérature mineure* et au reproche de Deleuze et Guattari au *Sens*, pour se concentrer dans un deuxième moment sur les ouvrages *La question juive* et *l'Introduction à la Critique de la philosophie du droit de Hegel*, afin de comprendre en quoi consiste la critique marxienne dont il est question, et pour pouvoir ainsi juger, en guise de conclusion, de la pertinence non pas seulement du rapprochement de la méthode employée par Marx à celle utilisée par Deleuze et Guattari, mais aussi de la pertinence de confrontations ultérieures, telles qu'entre les notions de *minorités* et de *prolétariat*.

1. Deleuze et Guattari : la critique de la psychanalyse et la littérature mineure

Deleuze et Guattari ne croient pas en la possibilité de devenir révolutionnaire ni à travers la conquête de la majorité, ni à travers un enfoncement des groupes dans leur minorité. Ce qui sert de critère de base pour l'évaluation du caractère révolutionnaire des minorités, c'est leur aptitude à s'articuler sur d'autres luttes, et à connecter leurs problèmes à d'autres, sans pour autant renoncer à l'élément du particulier, et en empêchant ainsi la projection d'une unification des minorités dans une identité ou un sujet collectif. à travers l'articulation des luttes des minorités, celles-ci s'avèrent simultanément l'indice d'un autre combat coexistant,

ce qui mettrait ainsi en cause l'axiomatique capitaliste mondiale elle-même et la forme-État comme telle¹.

Les auteurs caractérisent comme *mineures*, et, dans le même sens, révolutionnaires, des créations énonciatives qui permettraient l'émergence d'un nouveau langage en creusant le système homogène et constant de la langue majeure, et, par le biais de la minoration de cette langue, qui permettraient de forger les moyens d'une nouvelle conscience et sensibilité, de façon à faire devenir révolutionnaires les minorités auxquelles de telles créations seraient connectées². Dans *Kafka : pour une littérature mineure*³, Deleuze et Guattari caractérisent l'écrivain « en marge ou à l'écart de sa communauté fragile » comme celui « en mesure d'exprimer une autre communauté potentielle, de forger les moyens d'une autre conscience et d'une autre sensibilité. »

La littérature mineure, encore selon Deleuze et Guattari, se caractérise essentiellement par la déterritorialisation de la langue, par le branchement de l'individuel sur l'immédiat-politique, et par l'agencement collectif d'énonciation⁴. Ces caractéristiques, on les trouve par exemple dans la littérature kafkaïenne. Une telle

¹ Voir Sibertin-Blanc Guillaume, *Politisation de la pensée deleuzienne, position de minorité dans le marxisme*, <http://www.doiserbia.nb.rs/img/doi/0353-5738/2009/0353-57380902075B.pdf> (dernière consultation en août 2011), p. 87.

² On présente ici deux significations différentes et même opposées données au couple *majeur/mineur*. Kant définit ponctuellement la *minorité* (*Unmündigkeit*) comme « l'incapacité de se servir de son propre entendement sans être dirigé par un autre » : « *Unmündigkeit* ist das Unvermögen, sich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen ». Voir Kant Emmanuel, « Beantwortung der Frage : Was ist Aufklärung? », in Bahr Ehrhard (dir.), *Kant, Erhard, Hamann, Herder, Lessing, Mendelssohn, Riem, Schiller, Wieland. Was ist Aufklärung? Thesen und Definitionen*, Stuttgart, Reclam, 1974, p. 9, italique de Kant. Par conséquent, l'atteinte de la majorité implique l'effort d'usage de son propre entendement, effort qui est compris par Kant précisément comme *Aufklärung*, et sous lequel repose la détermination originelle de l'homme. Cf. Kant E., « Beantwortung der Frage : Was ist Aufklärung ? », *op. cit.*, p. 14. Chez Deleuze et Guattari ces notions acquièrent cependant un tout autre sens. Au-delà du fait que les auteurs font une distinction entre *majorité/minorité* et *majoritaire/minoritaire* ou *majoration/minoration* (ces derniers désignant une opération, un mouvement ou un processus plutôt qu'un état), les termes *majeur/mineur* servent d'une façon générale à expliquer la manière dont les normes sociales, culturelles et politiques apparaissent, se durcissent ou se transforment. Cf. Sibertin-Blanc Guillaume, « *Pour une littérature mineure* » : un cas d'analyse pour une théorie des normes chez Deleuze. http://www.europhilosophie.eu/recherche/IMG/pdf/Deleuze_Litterat_Min_Art.pdf (dernière consultation en août 2011), p. 1. Ainsi, la *majorité* serait caractérisée par Deleuze et Guattari comme « une constante idéale, comme un mètre-étalon par rapport auquel elle [la *minorité*] s'évalue, se comptabilise », comme ce qui « suppose un état de droit et de domination », ou encore comme « système homogène et constant ». Voir encore Sibertin-Blanc G., « *Pour une littérature mineure* »..., *op. cit.*, p. 1.

³ Deleuze Gilles, Guattari Félix, *Kafka : pour une littérature mineure*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1975, pp. 31–32.

⁴ Deleuze G., Guattari F., *Kafka...*, *op. cit.*, p. 33.

littérature est en effet avant tout *déterritorisante*, trait favorisé par la situation sociolinguistique de Prague au début du XX^e siècle.

À travers la référence de Deleuze et Guattari à la typologie tétrafonctionnelle de Henri Gobard⁵ on aperçoit comment, à Prague, ce mouvement constant de déterritorialisation ne va pas sans un mouvement de reterritorialisation de la langue dans une nouvelle fonction : on y distingue tout d'abord une langue vernaculaire, maternelle ou territoriale, le tchèque, qui exerce une fonction de territorialité sur une communauté close, d'origine rurale – elle est *ici* ; une deuxième langue, véhiculaire, l'anglais, qui représente une première déterritorialisation par rapport à la fonction précédente, mais, en même temps, une reterritorialisation sur des significations économiques ou politiques – elle est *partout* ; ensuite, une langue référentielle, du sens et de la culture, l'allemand, mais aussi le français, qui exercent une fonction déterritorisante par rapport aux deux premières, accomplissant cependant corrélativement une reterritorialisation culturelle, comme c'est le cas par rapport aux normes académiques⁶ – elles sont *là-bas* ; enfin, l'hébreu, langue mythique, déterritorisant toutes les fonctions précédentes, mais opérant une reterritorialisation sur une terre spirituelle ou religieuse – elle est *au-delà*.

Ces multiples déterritorialisations peuvent pourtant, comme nous le rappellent Deleuze et Guattari, être atténuées en ce que l'on cherche à entreprendre, tel que l'a fait l'École de Prague, une reterritorialisation de la langue, en optant pour l'enrichir artificiellement, la gonflant des ressources d'un symbolisme, onirisme, sens ésotérique, signifiant caché, au lieu d'assumer une déterritorialisation absolue. Pour que cette dernière puisse être réalisée, il est nécessaire que l'on s'empare de la langue, tel que Kafka le fait par rapport à l'allemand parlé à Prague à son époque, c'est-à-dire la langue dans sa pauvreté même.

Cet allemand, selon Deleuze et Guattari, contribue à l'usage déterritorisant qu'en fait Kafka en ce qu'il est peuplé de manière privilégiée par des éléments linguistiques intensifs ou tenseurs, des tensions intérieures, qui permettent de tendre vers la limite d'une notion, de la dépasser, de la pousser vers ses extrêmes. De tels éléments, ce sont « des mots passe-partout, verbes ou prépositions assumant un sens quelconque (...) ; des conjonctions, des exclamations, des adverbes ; *des termes qui connotent la douleur.* »⁷ Dans une note, Deleuze et Guattari nous donnent l'exemple du mot *sehr* (*très* en allemand), lequel vient de *sêr*, qui en haut-

⁵ Voir Deleuze G., Guattari F., *Kafka...*, *op. cit.*, p. 43, et la reprise de la question par Sibertin-Blanc G., « Pour une littérature mineure »..., *op. cit.*, pp. 7-8.

⁶ Voir Sibertin-Blanc G., « Pour une littérature mineure »..., *op. cit.*, pp. 7-8.

⁷ Deleuze G., Guattari F., *Kafka...*, *op. cit.*, pp. 41-42, italique de Deleuze et Guattari.

allemand signifie *douloureux* (les auteurs nous incitent à nous rappeler des mots piaulement douloureux de Grégoire, dans *La Métamorphose*).

Ces tenseurs ou éléments intensifs de la langue sont particulièrement développés par l'usage mineur de Kafka : l'usage incorrect des prépositions, l'abus du pronominal, l'emploi de verbes passe-partout, la multiplication et la succession des adverbes, l'emploi de connotations dolorifères, l'importance de l'accent comme tension intérieure au mot, la distribution de consonnes et des voyelles comme discordance interne⁸. Une telle pauvreté acquiert, par l'usage *mineur* que Kafka en fait, une nouvelle sobriété, expressivité, flexibilité. On s'en sert de mode intensif, pour donner lieu à une expression parfaite et non formée, en opposition à l'usage symbolique, significatif ou signifiant. En effet, pris dans son usage représentatif, le langage, poussé à l'arrière-plan, n'intéresse pas comme matière vivante, qui parle par elle-même, mais tout simplement comme *instrument*, ce à quoi le Sens, déjà tout prêt, ira s'imposer.

La littérature mineure agit au contraire comme machine collective d'expression en ce qu'elle permet de creuser la langue *majeure* et d'y trouver un nouveau sens ou d'autres images, qui se font au sein du discours lui-même, sa forme et sa déformation (silence, interruption, impossibilité de dire, etc.), n'étant donc pas données au préalable, ne pouvant donc pas être inscrites dans un système référentiel existant (psychanalytique, structuraliste, symbolique, etc.). Au contraire, le caractère subversif ou révolutionnaire d'une littérature (ou d'une philosophie, d'un mouvement artistique, du discours politique ou même scientifique) consiste dans sa résistance à un modelage du langage d'après une forme instituée.

En ce sens, Deleuze et Guattari écrivent, en critiquant l'effort d'emprisonnement du langage dans un système de sens donné à force d'archétypes, d'associations libres, d'interprétations ou de structures :

Nous n'essayons pas de trouver des archétypes (...). Nous ne cherchons pas davantage des associations dites libres (...). Nous ne cherchons pas non plus à interpréter, et à dire que ceci veut dire cela. Mais surtout, nous cherchons encore moins une structure, avec des oppositions formelles et du signifiant tout fait (...) – c'est stupide, tant qu'on ne voit pas par où et vers quoi file le système, comment il devient, et quel élément va jouer le rôle d'hétérogénéité, corps saturant qui fait fuir l'ensemble (...).⁹

Ce qui les intéresse, c'est le langage dans toute sa pauvreté et sa sécheresse. C'est cela qui permettra l'accomplissement d'une déterritorialisation, et l'atteinte

⁸ *Ibid.*, p. 42.

⁹ Deleuze G., Guattari F., *Kafka...*, *op. cit.*, pp. 13–14.

d'une nouvelle sobriété. C'est le langage comme « matière vivante expressive qui parle pour elle-même et n'a plus besoin d'être formée »¹⁰ qu'ils prennent en compte. C'est en cela que Deleuze et Guattari, tout comme le fait Nietzsche dans *La Naissance de la Tragédie* par rapport à la musique dithyrambique¹¹, valorisent le son. Mais le son, bien entendu, en tant que pure matière sonore, non-formée ou non-organisée, puisque le son comme musique organisée, comme forme musicale, comme nous dit l'auteur, enveloppe encore une reterritorialisation. Il s'agit là donc de chercher l'« élément hétérogène » qui provoquera une subversion de la forme – un désordre – nous permettant de dégager le langage d'une « chaîne encore trop signifiante » et de le libérer « 'des chaînes de l'existence quotidienne' »¹².

Ce qui intéresse Kafka, c'est une pure matière sonore intense, toujours en rapport avec sa propre abolition, son musical déterritorialisé, cri qui échappe à la signification, à la composition, au chant, à la parole, sonorité en rupture pour se dégager d'une chaîne encore trop signifiante. Dans le son, seule compte l'intensité, généralement monotone, toujours asignifiante (...). Tant qu'il y a forme, il y a encore reterritorialisation, même dans la musique.¹³

Par ailleurs, en plus de ce coefficient déterritorialisant qui marque le discours *mineur*, en permettant le glissement d'un *triangle* à un autre et la connexion entre eux (l'important, nous disent Deleuze et Guattari, c'est de trouver *la carte du*

¹⁰ *Ibid.*, p. 38.

¹¹ Voir *La Naissance de la tragédie* de Nietzsche, où l'auteur oppose, en même temps qu'il les affirme comme étant complémentaires l'un de l'autre, deux *pulsions* ou *forces* (*Triebe*) qui trouvent leur expression en Apollon et Dionysos, et que l'auteur lie respectivement aux notions de rêve et d'ivresse, de héros et de chœur, d'apparence et d'essence, d'individualité et d'unité, entre autres. Dans un passage dont on trouve l'écho dans le texte de Deleuze et Guattari, Nietzsche nous parle de la nécessité d'un *nouveau monde du symbole*, où la *symbolique corporelle* prendrait les devants par rapport à la symbolique *de la bouche ou du mot* : « Dans le dithyrambe dionysiaque, l'homme est porté au paroxysme de ses facultés symboliques (...) ; un nouveau monde de symboles est requis, le symbolisme du corps tout entier, non pas seulement le symbolisme des lèvres, du visage, de la parole, mais la danse totale qui agite de son rythme tous les membres » (ma traduction). Dans le texte original : « Im dionysischen Dithyrambus wird der Mensch zur höchsten Steigerung aller seiner symbolischen Fähigkeiten gereizt (...) ; eine neue Welt der Symbole ist nötig, einmal die ganze leibliche Symbolik, nicht nur die Symbolik des Mundes, des Gesichts, des Wortes, sondern die volle, alle Glieder rhythmisch bewegende Tanzgebärde » (Nietzsche Friedrich Wilhelm, *Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik*, Stuttgart, Reclam, 1952, pp. 27–28). On renvoie ici à la critique faite un peu plus loin dans le texte de Socrates, « das Urbild des theoretischen Optimisten », « le modèle de l'optimiste théorique », qui pousse la science vers ses limites en cherchant une prise conceptuelle acharnée (évoquée dans l'extrait antérieur comme *le symbolisme de la parole*) sur l'existence. Cf. Nietzsche F., *Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik*, *op. cit.*, pp. 97–99.

¹² Deleuze G., Guattari F., *Kafka...*, *op. cit.*, p. 12.

¹³ *Idem.*

rhizome, les points de connexion¹⁴), on constate aussi qu'il est doté d'un caractère politique. Ainsi, au contraire des grandes littératures, qui s'occupent de l'affaire individuelle, le milieu social ne servant que d'arrière-fond, la littérature mineure, dans son espace exigu, fait que chaque affaire individuelle est immédiatement branchée sur la politique : chez Kafka, dans *La métamorphose*, Deleuze et Guattari voient un glissement du triangle familial vers le triangle bureaucratique. De même, le père, par qui le fils est opprimé, n'est de son côté que victime de l'oppression sociale.

C'est en ce sens que les auteurs font la critique de la psychanalyse, en incitant à « voir par-dessus l'épaule du père »¹⁵. Opposer la liberté et la soumission du fils par rapport au père dans un triangle familial, c'est, selon eux, tomber dans un faux problème. Œdipe n'est qu'un effet du « *désir déjà soumis et cherchant à communiquer sa propre soumission* »¹⁶. Il s'agit ainsi d'opérer un *glissement*, de découvrir dans ce triangle d'autres, qui agissent sous et dans lui. Il s'agit de trouver une issue, des lignes de fuite, de voir – « par-dessus l'épaule du père » – « une micropolitique du désir, des impasses et des issues, des soumissions et des rectifications. »¹⁷ Deleuze et Guattari continuent : « Ouvrir l'impasse, la débloquent. Déterritorialiser Œdipe dans le monde (...) »¹⁸.

Ce que nos auteurs critiquent, c'est le caractère suffisant, et par là limité, revendiqué par la psychanalyse dans la compréhension de l'existence du désir bloqué. En langage économique, Œdipe ne serait, selon Deleuze et Guattari, que la *valeur marchande* de ce désir bloqué : la psychanalyse « vit elle-même de la valeur marchande de la névrose dont elle tire toute sa plus-value »¹⁹.

Ainsi, on découvre derrière le triangle familial d'autres triangles, plus actifs ou oppresseurs : on dévoile « à travers la photo de famille, toute une carte du monde »²⁰. Le triangle qui était familial se révèle alors judiciaire, économique, bureaucratique, politique, « le père est un condensé de toutes ces forces auxquelles il se soumet lui-même et convie son fils à se soumettre. »²¹ Ce qui angoisse Kafka, ce n'est donc pas le père, mais « la machine technocratique américaine, ou bureaucratique russe, ou la machine fasciste »²².

¹⁴ Deleuze G., Guattari F., *Kafka...*, *op. cit.*, p. 7.

¹⁵ *Ibid.*, p. 19.

¹⁶ *Idem.*, italique de Deleuze et Guattari.

¹⁷ *Idem.*

¹⁸ *Idem.*

¹⁹ *Ibid.*, p. 20.

²⁰ *Ibid.*, pp. 20–21.

²¹ *Ibid.*, p. 22.

²² *Idem.*

La critique adressée par Deleuze et Guattari à la psychanalyse s'applique tout aussi bien à d'autres systèmes référentiels qui se veulent *majeurs*, en se refusant au *glissement* et en accentuant ainsi la mystification des idées dont ils sont les partisans. Pourquoi d'ailleurs exempter de la critique l'activité philosophique elle-même, lorsqu'elle s'applique à hypostasier le réel, en s'efforçant de lui rendre, de manière tout à fait arbitraire et après-coup, des bases solides sur lesquelles fonder le bâtiment ?²³

La déterritorialisation consiste ainsi dans l'enlèvement du Sens à la langue qui lui est imposée et qui l'opprime. Pour rendre cette déterritorialisation effective, il faut d'un côté « voler l'enfant au berceau »²⁴, comme nous disent Deleuze et Guattari avec Kafka, arracher la langue au sens socialement, politiquement, culturellement premier auquel elle était attachée, et d'un autre, glisser du triangle familial, œdipien, vers d'autres triangles, judiciaire, économique, politique. Il faut prendre une ligne de fuite, « 'filer la tête la première (...) ' plutôt que de baisser la tête et rester bureaucrate, inspecteur, ou juge et jugé »²⁵.

2. Marx : de la critique de l'État religieux à la critique de l'État politiquement émancipé

Le reproche de Marx à Bauer dans *La question juive*²⁶ porte sur la partialité avec laquelle ce dernier aborde la question de l'émancipation politique exigée par les juifs dans une Allemagne où l'État est encore chrétien. Pour Marx, il s'agit plus profondément de quitter le terrain de la critique strictement religieuse, c'est-à-dire le terrain d'une critique qui consiste à opposer la religion à l'émancipation politique, et à défendre, au nom d'une telle émancipation, l'abandon de l'être particulier et limité incarné par l'homme religieux (soit-il chrétien ou juif).

Si selon Bauer la condition de possibilité de l'émancipation politique est la délivrance de l'homme de la religion, pour Marx au contraire la religion, en ce qu'elle possède des fondements *humains* qui sont les principes de toute la sphère civile, est la condition même de l'émancipation politique. Ce n'est que pour jouir

²³ En parlant encore de la philosophie, Deleuze et Guattari posent la question : « Y-a-t-il une chance pour la philosophie, elle qui forma longtemps un genre officiel et référentiel ? Profitons du moment où l'antiphilosophie veut être aujourd'hui langage du pouvoir ». Deleuze G., Guattari F., *Kafka...*, *op. cit.*, p. 50.

²⁴ *Ibid.*, p. 35.

²⁵ *Ibid.*, p. 23.

²⁶ En allemand *Zur Judenfrage*, article publié par Marx en 1844 dans le premier et seul numéro des *Annales franco-allemandes*, et qui est une réaction aux écrits de Bauer, *Die Judenfrage*, parus en 1843. Les textes de Marx et Bauer ont été traduits en français sous le même titre, *La question juive*.

de ses privilèges que l'homme égoïste poursuit et réalise la révolution politique, d'où découle la *séparation* (*Spaltung*) entre la sphère du *citoyen* et celle du *bourgeois*²⁷. La révolution politique permettrait ainsi le *déplacement* (*Dislokation*) non pas seulement de la religion, mais de tout type de privilèges, tels que la naissance, la propriété privée, l'occupation, etc., de la sphère de l'État, générale (*Staatsleben*) à la sphère civile, leur donnant ainsi un statut *a-politique* (*unpolitisch*), et en les rendant par là même indépendants ou *émancipés* de l'État.

L'émancipation politique reste ainsi partielle au sens où elle maintient la contradiction, à travers la division entre sphère de l'État et sphère civile, de l'homme général et de l'homme particulier. Le réel dépassement des particularités ou des privilèges n'est possible selon Marx que par une émancipation plus générale, fruit d'une révolution *radicale*²⁸, ce qu'il appellera une *émancipation humaine* (*menschliche Emanzipation*)²⁹.

La critique de Bauer sur les juifs porte sur le fait que ceux-ci, en revendiquant l'émancipation politique *en tant que juifs*, à partir de leur être particulier et borné, sont aussi peu aptes à recevoir une telle émancipation que celui à qui ils la demandent, à savoir l'État chrétien, est apte à l'accorder, vu que ce dernier, en le faisant *en tant qu'État chrétien*, ne reste pas moins attaché à son être particulier. En cela, Marx écrit,

²⁷ *Citoyen* doit être compris ici comme l'être général ou l'être politique, membre de l'État (*Staatsbürger*), auquel Marx oppose le *Bourgeois*, qui, caractérisé plus tard par Marx, à travers le développement de sa pensée socio-économique (qui lui permet ainsi de forger une terminologie beaucoup plus stricte), comme le propriétaire des moyens de production, est doté différemment dans ce texte d'une signification beaucoup plus large, celle de membre de la société civile (*Mitglied der bürgerlichen Gesellschaft*).

²⁸ La notion de *révolution radicale*, celle qui va au-delà de la révolution strictement politique et qui rend possible ainsi non pas seulement l'émancipation politique, mais l'émancipation sociale ou humaine, n'est pas présente dans *Zur Judenfrage*, mais dans *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung*. Voir Marx Karl, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung*, in *Marx/Engels Werke*. Band 1. Berlin, Dietz Verlag, 2006, pp. 386–388.

²⁹ Encore que la question de l'*émancipation humaine* ne soit pas l'objet du texte et qu'on ne fasse ici que l'évoquer rapidement, on en profite pour citer un des passages où Marx réfère à une telle émancipation comme la seule capable de dépasser véritablement la dichotomie existante entre individu et genre : « C'est seulement lorsque l'homme individuel, réel, aura repris en lui-même le citoyen abstrait et qu'il sera devenu, lui, homme individuel, un *être générique* dans sa vie empirique, dans son travail individuel, dans ses rapports individuels, seulement lorsque l'homme aura reconnu et organisé ses *forces propres* comme forces *sociales* et n'abstraira donc plus de lui la force sociale sous la forme la force *politique* ; c'est alors seulement que l'émancipation humaine sera accomplie. » (ma traduction). Dans le texte original : « Erst wenn der wirkliche individuelle Mensch den abstrakten Staatsbürger in sich zurücknimmt und als individueller Mensch in seinem empirischen Leben, in seiner individuellen Arbeit, in seinen individuellen Verhältnissen, *Gattungswesen* geworden ist, erst wenn der Mensch seine ‚forces propres‘ als *gesellschaftliche* Kräfte erkannt und organisiert hat und daher die gesellschaftliche Kraft nicht mehr in der Gestalt der *politischen* Kraft von sich trennt, erst dann ist die menschliche Emanzipation vollbracht » (Marx K., « *Zur Judenfrage* », in *Marx/Engels Werke*. Band 1. Berlin, Dietz Verlag, 2006, p. 370, italique de Marx).

en rappelant l'idée de Bauer : « L'État chrétien ne peut, de par son essence, émanciper le Juif. Mais, ajoute Bauer, le Juif ne peut, de par son essence, être émancipé. Aussi longtemps que l'État reste chrétien et tant que le Juif reste juif, tous deux sont aussi peu capables, l'un de donner l'émancipation, l'autre de la recevoir »³⁰.

À propos de l'émancipation politique, elle ne peut selon Bauer être concédée ou reçue que par celui qui la concède ou la reçoit *en tant qu'homme*, délivré des préjugés religieux et des privilèges. Il va même jusqu'à affirmer que le chrétien, par le fait qu'il n'abandonne pas son être religieux, non seulement n'est pas en état de délivrer au juif une émancipation quelconque, mais tant qu'il reste chrétien, n'est pas lui-même en condition de jouir de cette émancipation, étant par là, à la manière du juif, *unfrei*. C'est ainsi qu'il écrit qu'en Allemagne, parmi chrétiens et juifs, aucune personne n'est politiquement émancipée³¹, et que, en faisant référence aux chrétiens, « nous-mêmes ne sommes pas libres »³². C'est aussi dans ce sens qu'il affirme qu'« il faut nous émanciper nous-mêmes, avant de pouvoir émanciper les autres »³³.

Religion et émancipation politique sont dès lors comprises comme étant contradictoires, et la délivrance de l'homme de la religion est ainsi posée par Bauer comme la condition essentielle de l'émancipation politique : « S'émanciper de la religion, voilà la condition que l'on pose aussi bien au Juif, qui demande son émancipation politique, qu'à l'État, qui doit émanciper et être lui-même émancipé »³⁴. Non seulement le juif doit abandonner le judaïsme pour être apte à jouir de l'émancipation politique, mais plus généralement, l'homme doit s'émanciper de la religion pour atteindre une telle émancipation.

Dès lors, en haussant la question juive à la question de la contradiction entre la limitation religieuse et l'émancipation politique, Bauer lui donne aux yeux de Marx une signification générale (*allgemeine Bedeutung*) : « dans le sens de Bauer, la question juive a une signification générale (...). Elle est la question des rapports de la religion et de l'État, de la *contradiction entre la prévention religieuse et l'émancipation politique*. »³⁵

³⁰ « Der christliche Staat kann *seinem Wesen* nach den Juden nicht emanzipieren ; aber, setzt Bauer hinzu, der Jude kann seinem Wesen nach nicht emanzipiert werden. Solange der Staat christlich und der Jude jüdisch ist, sind beide ebensowenig fähig, die Emanzipation zu verleihen als zu empfangen » (Marx K., « Zur Judenfrage », *op. cit.*, pp. 347-348, italique de Marx).

³¹ *Ibid.*, p. 347 : « Niemand in Deutschland ist politisch emanzipiert ».

³² *Idem* : « Wir selbst sind unfrei ».

³³ *Ibid.*, p. 348 : « Wir müssen uns selbst emanzipieren, ehe wir andere emanzipieren können ».

³⁴ *Ibid.*, p. 349 : « Die Emanzipation von der Religion wird als Bedingung gestellt, sowohl an den Juden, der politisch emanzipiert sein will, als an den Staat, der emanzipieren und selbst emanzipiert sein soll ».

³⁵ *Idem.*, italique de Marx : « In Bauers Sinn hat die Judenfrage eine allgemeine Bedeutung (...). Sie ist die Frage von dem Verhältnis der Religion zum Staat, von dem *Widerspruch der religiösen Befangenheit und der politischen Emanzipation* ».

Selon Marx, l'analyse faite par Bauer de cette contradiction reste pourtant partielle, en ce que ce dernier croit à sa résolution par le simple triomphe de l'émancipation politique, c'est-à-dire à la disparition de toute religion par la réalisation de l'État laïque et du déplacement consécutif de la première dans la sphère privée. Tant que l'État reste lui-même religieux, les termes de la contradiction sont incarnés par la figure du chrétien et du juif et elle reste une contradiction purement religieuse. Toutefois, avec l'avènement de l'État politiquement émancipé, de l'*État en tant qu'État* (*Staat als Staat*), la religion (le judaïsme aussi bien que le christianisme), reléguée à la sphère privée, entre en contradiction avec la sphère politique. Mais puisqu'elle y acquiert le statut d'affaire privée, et qu'il n'y a plus de privilège d'une religion en particulier sur l'autre, elle tend alors selon Bauer à disparaître. Avec la disparition de l'un des termes de la contradiction, c'est-à-dire avec la dissolution de la religion, la contradiction est elle-même rendue impossible et par là résolue : « La forme la plus rigide de l'opposition entre le Juif et le chrétien, c'est l'opposition *religieuse*. Comment résout-on une opposition ? En la rendant impossible. Comment rend-on impossible une opposition *religieuse* ? *En supprimant la religion.* »³⁶

Si dans un premier moment la démarche marxienne consiste à exposer la critique de Bauer, qui renvoie plus profondément à la vision anthropologique de la religion défendue par Feuerbach dans *L'essence du christianisme*³⁷, et que Marx lui-même revendique, en ce qu'il affirme que « *c'est l'homme qui fait la religion et non la religion qui fait l'homme* »³⁸, il n'en combat pourtant pas moins durement

³⁶ *Ibid.*, p. 348, italique de Marx : « Die starrste Form des Gegensatzes zwischen dem Juden und dem Christen ist der *religiöse* Gegensatz. Wie löst man einen Gegensatz? Dadurch, dass man ihn unmöglich macht. Wie macht man einen *religiösen* Gegensatz unmöglich? Dadurch, dass man die *Religion aufhebt* ».

³⁷ Selon Feuerbach, l'essence de la religion ou de l'aliénation religieuse qu'elle implique consisterait dans une capacité exclusive de l'homme à pouvoir se concevoir en tant que genre. Différemment des animaux, « L'homme est pour lui-même simultanément Je et Tu ; s'il peut se mettre à la place de l'Autre, c'est précisément parce qu'il a pour objet non pas seulement son individualité, mais son genre, son essence » (ma traduction). Dans l'original : « Der Mensch ist sich selbst zugleich Ich und Du ; er kann sich selbst an die Stelle des Andern setzen, eben desswegen [*sic*], weil ihm seine Gattung, sein Wesen, nicht nur seine Individualität Gegenstand ist » (Feuerbach Ludwig Andreas, *Wesen des Christentums*, Leipzig, Otto Wigand, 1883, p. 35). Cependant, dans un premier moment, on trouverait une séparation entre l'individu et le genre, ce dernier n'étant reconnu par l'homme qu'à travers la figure de Dieu, qui incarnerait ainsi toutes ses propriétés positives. « (...) la Religion est la conscience de l'infini ; elle est ainsi, et elle ne peut pas être autre chose, que la conscience de l'homme de son essence, essence non pas finie, limitée, mais infinie » (ma traduction). Dans l'original : « (...) die Religion ist das Bewusstsein des Unendlichen ; sie ist also und kann nichts Andres sein, als das Bewusstsein des Menschen von seinem, und zwar nicht endlichen, beschränkten, sondern unendlichen Wesen » (Feuerbach L., *Wesen des Christentums*, *op. cit.*, p. 35).

³⁸ Marx K., « Zur Kritik... Einleitung », *op. cit.*, p. 378, italique de Marx : « *Der Mensch macht die Religion, die Religion macht nicht den Menschen* ».

la thèse de Bauer sur la disparition de la religion grâce au triomphe de l'État politiquement émancipé. Il évoque l'exemple des États-Unis pour montrer qu'avec le seul événement de l'émancipation politique la religion ne trouve pas sa fin. C'est ainsi qu'il affirme que « l'État peut être un *État libre*, sans que l'homme soit un homme *libre* », vu que « la très grande majorité ne cesse pas d'être religieuse, du fait qu'elle l'est à titre privé. »³⁹

L'innovation de Marx consiste dans le fait qu'il ne se tient pas à cet *homme*, trouvé aux fondements de la religion, comme à l'être abstrait de la sphère politique. Ce dernier n'est en fin de compte, à la manière de l'homme religieux, qu'un reflet de l'homme *réel*, concret, mondain, qu'il importe seul ou en priorité d'analyser. Selon l'auteur, « l'homme n'est pas un être abstrait, extérieur au monde réel. L'homme, c'est *le monde de l'homme*, l'État, la société. Cet État, cette société produisent la religion, une *conscience erronée du monde*, parce qu'ils constituent eux-mêmes un *monde faux*. »⁴⁰

Selon Marx, Bauer n'a pas su analyser les vraies racines de la contradiction entre l'État politique et la religion pour voir non seulement qu'il est possible d'acquérir l'émancipation politique tout en gardant son être particulier, c'est-à-dire religieux, mais en outre que la contradiction n'est nullement résolue par la dissolution de la religion suite à son déplacement dans la sphère privée, puisqu'au lieu d'y être dissoute, elle y subsiste de manière *fort vivace* (*lebenskräftige Existenz*) en y atteignant même sa forme la plus achevée, en ce qu'elle est finalement délivrée du caractère politique qui la caractérisait (ainsi que tous les autres privilèges) dans l'État religieux. Beaucoup plus qu'un des termes de la polarité, la religion doit être comprise selon Marx comme un *phénomène* (*Phänomen*) dont les fondements doivent être cherchés ailleurs. Il écrit : « Nous ne voyons plus, dans la religion, le fondement, mais le *phénomène* de la limitation laïque. »⁴¹ La religion cesse ainsi d'être la cible principale de la critique, telle qu'elle était chez Bauer, pour devenir l'expression d'un manque dont les causes se trouvent dans une *limitation mondaine*.

Voilà ce que l'on voit comme une *déterritorialisation* entreprise par Marx dans son procédé. à la manière de Deleuze et Guattari, lorsqu'ils écrivent qu'il faut *voir*

³⁹ Marx K., « Zur Judenfrage », *op. cit.*, p. 353, italique de Marx : « ...der Staat ein *Freistaat* sein kann, ohne dass der Mensch ein *freier* Mensch wäre » et « die überwiegend Mehrzahl hört dadurch nicht auf, religiös zu sein, dass sie *privatim* religiös ist. »

⁴⁰ Marx K., « Zur Kritik... Einleitung », *op. cit.*, p. 378, italique de Marx : « ...*der Mensch*, das ist kein abstraktes, ausser der Welt hockendes Wesen. Der Mensch, das ist *die Welt des Menschen*, Staat, Sozietät. Dieser Staat, diese Sozietät produzieren die Religion, ein *verkehrtes Weltbewusstsein*, weil sie eine *verkehrte Welt* sind. »

⁴¹ Marx K., « Zur Judenfrage », *op. cit.*, p. 352, italique de Marx : « Die Religion gilt uns nicht mehr als der *Grund*, sondern nur noch als das *Phänomen* der weltlichen Beschränktheit. »

par-dessus l'épaule du père, en opérant un glissement du triangle familial vers le triangle bureaucratique ou de l'oppression du fils par le père vers une oppression sociale dont le père est lui-même victime, Marx, nous le croyons, incite à quitter le caractère strictement théologique de la question juive pour y découvrir l'aspect social qui l'entoure. L'idée est synthétisée par Marx lui-même, lorsqu'il écrit :

Nous ne prétendons nullement qu'ils [les Juifs] doivent dépasser leur limitation religieuse, dès qu'ils abolissent leurs barrières laïques. Nous ne transformons pas les questions laïques en questions théologiques. Nous transformons les questions théologiques en questions laïques.⁴²

Ce qui empêche une émancipation véritable du juif n'est pas le fait qu'il refuse d'abandonner son être religieux. L'aliénation de l'homme qui est en jeu dans la religion, le fait qu'il ne puisse s'y reconnaître qu'objectivé dans un être qui lui est extérieur et étranger, Dieu, correspond plus fondamentalement à l'aliénation de l'homme, incarné dans le texte de Marx toujours par le juif, par rapport à sa propre activité dans la sphère de la société civile. à la manière de l'aliénation religieuse, où l'homme se trouve soumis à un être qui n'est que le reflet de soi-même en tant que genre, mais où il ne se reconnaît pas, l'aliénation en général, impliquant toute la sphère civile, consiste dans la soumission de l'homme à travers son travail à l'être étranger *Argent*⁴³, « expression mondaine

⁴² *Idem.*, italique de Marx : « Wir behaupten, dass sie [die Juden] ihre religiöse Beschränktheit aufheben, sobald sie ihre weltliche Schranke aufheben. Wir verwandeln nicht die weltlichen Fragen in theologische. Wir verwandeln die theologischen Fragen in weltliche. » Dans le même sens, Marx écrit : « La critique du ciel devient dès lors la critique de la Terre, la critique de la religion la critique du droit, la critique de la théologie la critique de la politique » (ma traduction). Dans le texte original : « Die Kritik des Himmels verwandelt sich damit in die Kritik der Erde, die Kritik der Religion in die Kritik des Rechts, die Kritik der Theologie in die Kritik der Politik » (Marx K., « Zur Kritik... Einleitung », *op. cit.*, p. 379, italique de Marx). En commentant l'extrait, Kouvélakis parle d'un double déplacement : « déplacement tout d'abord de l'objet de la critique (le droit et la politique au lieu de la religion) ; déplacement du champ de la critique ensuite : à travers la critique de la conscience juridique et politique allemande, c'est le monde qui l'a produite qui est en cause » (cf. Marx K., *L'introduction à la Critique de la philosophie du droit de Hegel*. Traduction et commentaire de Eustache Kouvélakis, Paris, Ellipses, 2000).

⁴³ Déjà dans le premier chapitre du *Capital* Marx développe l'idée d'aliénation à travers la notion de fétichisme : « Cela [c'est-à-dire la forme-marchandise et le rapport-de-valeur des produits du travail] est seulement un rapport social déterminé des hommes entre eux qui revêt ici pour eux la forme fantastique d'un rapport des choses entre elles. Pour trouver une analogie à ce phénomène, il faut la chercher dans la région nuageuse du monde religieux. Là les produits du cerveau humain ont l'aspect d'êtres indépendants, doués d'une vie propre, d'une forme autonome, en communication entre eux et avec les hommes. Il en est de même des produits de la main de l'homme dans le monde des marchandises. C'est ce que je nomme le fétichisme attaché aux produits du travail, dès qu'ils se présentent comme des marchandises, fétichisme par conséquent inséparable de ce mode de production » (ma traduction). Dans le texte original : « Es [d.h. die Warenform und das Wertverhältnis der Arbeitsprodukte] ist nur das bestimmte gesellschaftliche Verhältnis der Menschen selbst, welcher hier für sie die phantasmagorische Form eines Verhältnisses von Dingen annimmt.

du Dieu des juifs »⁴⁴. La comparaison faite par Marx entre le dieu religieux et le dieu *mondain*, l'argent, est nette : « L'argent, c'est l'essence séparée de l'homme, de son travail, de son existence ; et cette essence étrangère le domine et il l'adore. »⁴⁵

Un tel rapprochement est l'objet même de la deuxième partie de *La question juive*. Marx y cherche à approfondir la recherche des fondements humains non seulement de la religion, mais de l'État lui-même, de manière à pouvoir rendre compte de la prétendue contradiction existante entre sphère civile et État. Marx parle, dans ce même sens, de la nécessité d'une observation du *véritable juif mondain* (*wirklicher weltlicher Jude*) ou du *juif ordinaire, de tous les jours* (*Alltagsjude*) comme condition pour qu'on puisse dévoiler le *secret de la religion* (*das Geheimnis der Religion*). Le secret ou les fondements du judaïsme (qui doivent être compris ici dans un sens plus étendu comme fondements du christianisme et de la religion en général), Marx les découvre dans ce qu'il qualifie de *monde faux* dans l'*Introduction* à sa *Critique de la philosophie du droit de Hegel*, c'est-à-dire dans la société civile dont le principe est l'égoïsme comme besoin pratique : « *Le besoin pratique, l'égoïsme* est le principe de la *société bourgeoise* »⁴⁶. Or, ce principe, Marx l'identifie au fondement même du Judaïsme : « Quelle était en soi la base de la religion juive ? Le besoin pratique, l'égoïsme. »⁴⁷

Ainsi, différemment de Feuerbach, et de Bauer, qui reprend la position du premier, selon laquelle Dieu ne serait que l'extériorisation ou l'objectivation de la capacité humaine d'universalisation, et pour lesquels également l'abolition de la religion ne dépendrait que de la reconnaissance par l'homme d'une telle capacité (ce qui permettrait ainsi la suppression de l'opposition entre infini et fini, parfait et imparfait, sacré et profane), Marx voit dans la religion l'expression indirecte de l'oppression sociale subie par l'homme. Tel est le sens de la très répandue expression marxienne

Um daher eine Analogie zu finden, müssen wir in die Nebelregion der religiösen Welt flüchten. Hier scheinen die Produkte des menschlichen Kopfes mit eigenem Leben begabte, untereinander und mit den Menschen in Verhältnis stehende selbständige Gestalten. So in der Warenwelt die Produkte der menschlichen Hand. Dies nenne ich den Fetischismus, der den Arbeitsprodukten anklebt, sobald die als Waren produziert werden, und der daher von der Warenproduktion unzertrennlich ist » (Marx K., « Das Kapital », in *Marx/Engels Werke*. Band 23. Berlin, Dietz Verlag, 1962, pp. 86–87).

⁴⁴ « Der Gott der Juden hat sich verweltlicht (...) », « Le dieu des juifs s'est mondanisé ». Cf. Marx K., « Zur Judenfrage », *op. cit.*, p. 375.

⁴⁵ *Idem.* : « Das Geld ist das dem Menschen entfremde Wesen seiner Arbeit und seines Daseins, und dies fremde Wesen beherrscht ihn, und er betet es an. »

⁴⁶ *Ibid.*, p. 374, italique de Marx : « *Das praktische Bedürfnis, der Egoismus* ist das Prinzip der *bürgerlichen Gesellschaft* (...) ».

⁴⁷ *Idem.* : « Welches war an und für sich die Grundlage der jüdischen Religion? Das praktische Bedürfnis, der Egoismus. »

selon laquelle la religion serait *l'opium du peuple* : « La religion est le soupir de la créature accablée par le malheur, l'âme d'un monde sans cœur, de même qu'elle est l'esprit d'une époque sans esprit. C'est *l'opium* du peuple. »⁴⁸

La religion, et plus encore sa survivance, ne seraient ainsi que le signe de l'impuissance de l'État politiquement émancipé à rendre compte de la dichotomie entre le *citoyen* et le *bourgeois* et à dépasser réellement, et non seulement de manière formelle, les privilèges ou les inégalités existantes dans la sphère civile, l'égoïsme et le besoin pratique, qui viendraient contredire de façon criante l'égalité abstraitement conquise par l'homme dans la sphère de l'État, et qui seraient paradoxalement sa source, dans la mesure où c'est seulement dans l'État pleinement émancipé que les inégalités atteindraient elles aussi une émancipation pleine. Comme Marx l'écrit, « La ténacité du Juif, nous l'expliquons non par sa religion, mais plutôt par le fondement humain de sa religion, le besoin pratique, l'égoïsme. »⁴⁹

Conclusion

Ainsi, alors que Deleuze et Guattari cherchent les racines de l'oppression du fils, non pas dans la figure du père, mais dans le milieu social, qui agit en opprimant le père lui-même, Marx, dans une démarche analogue, cherche les racines de la limitation du juif non pas dans le judaïsme, ou plus généralement, de la limitation de l'homme non pas dans la religion, mais dans une aliénation plus profonde, sur laquelle il est question de s'interroger.

Cette aliénation généralisée, où l'homme est devenu étranger non pas seulement à lui-même, mais aussi aux autres hommes et à sa propre activité, se réalise dans la sphère civile, dont les principes sont l'égoïsme et le besoin pratique. Les inégalités et les privilèges qui en sont les fruits, au lieu d'être anéantis avec l'avènement de l'État politiquement émancipé, comme le croyait Bauer, y acquièrent le statut d'affaire privée, n'étant ainsi dépassés que formellement par l'État.

Si Bauer va jusqu'à la critique de l'État chrétien, il ne va pas jusqu'à la critique de l'État *en soi* (*schlechthin*), il confond l'émancipation politique découlant de cet

⁴⁸ Marx K., « Zur Kritik... Einleitung », *op. cit.*, p. 378, italique de Marx : « Die Religion ist der Seufzer der bedrängten Kreatur, das Gemüt einer herzlosen Welt, wie sie der Geist geistloser Zustände ist. Sie ist das *Opium* des Volkes. »

⁴⁹ Marx K., « Zur Judenfrage », *op. cit.*, p. 377 : « Wir erklären die Zähigkeit des Juden nicht aus seiner Religion, sondern vielmehr aus dem menschlichen Grund seiner Religion, dem praktischen Bedürfnis, dem Egoismus. »

État avec ce que Marx appelle l'*émancipation humaine*, de manière à ne pas voir que ce qui lui apparaissait comme une contradiction, le fait de la subsistance, dans l'État politiquement émancipé lui-même, de l'homme religieux, n'en est au fond pas une, et que celui-ci, loin d'être opposé au *citoyen*, n'est qu'un de ses *éléments* ou *présuppositions*.

Mais en se rendant conscient du fait que de tels éléments de la sphère civile sont ses présupposés mêmes, l'État démocratique ne peut qu'insister dans la contradiction, en creusant encore plus le fossé ouvert entre l'homme en tant que citoyen ou être générique, mais abstrait, qui n'a dépassé ses particularités que *formellement*, et dont la vie dans l'État ne représente qu'une exception, et l'homme égoïste de la sphère civile, dont l'être borné est la norme.

Ainsi, où l'État atteint son vrai épanouissement, l'homme mène une *double vie* : « l'existence dans la communauté *politique*, où il se considère comme un être général », et « l'existence dans la société civile, où il travaille comme homme privé ». La scission religieuse entre *le ciel et la terre*, entre l'homme religieux et l'homme politique, est ainsi transmutée dans une scission laïque, celle entre l'État politique et la société civile. à cette transmutation doit correspondre donc une *déterritorialisation* de la critique, qui devient dès lors critique mondaine.

La réalisation de la formule *déterritorialisation de l'Édipe dans le monde*, on croit pouvoir l'identifier alors à l'attitude de Marx, en ce qu'il propose un nouvel objet, qui au-delà de l'objet religieux, est l'objet social. C'est en ce sens qu'à la formule de Deleuze et à Guattari on répondrait avec Marx : « *Nous ne transformons pas les questions laïques en questions théologiques. Nous transformons les questions théologiques en questions laïques* ». Mais à l'interrogation sur la pertinence de l'approche entre la notion de *déterritorialisation* de Deleuze et Guattari, et le parcours même tracé par Marx dans ses deux articles de 1844, à laquelle on croit ainsi pouvoir répondre positivement, s'ajoute encore celle sur la question de la *minoration*. Comme on l'a vu, dans *Kafka : pour une littérature mineure* la problématique de la langue est passible d'assumer une extension beaucoup plus large, au point que l'oppression exercée par la langue majeure sur les minorités finit par être identifiée à celle exercée par tout système référentiaire ou majoritaire. C'est ainsi qu'une approche comme celle de Sibertin-Blanc, qui propose une confrontation des luttes des minorités au schème de la lutte des classes⁵⁰, devient possible.

⁵⁰ Cette confrontation possède à notre avis le mérite de permettre une approche entre les notions de *minoration* et de *prolétarisation* : « Le système capitaliste mondial "minorise" non moins qu'il prolétarise ». Cf. Sibertin-Blanc G., *Politisation de la pensée deleuzienne...*, *op. cit.*, p. 82. Sibertin-Blanc définit le *prolétariat* comme ayant un caractère transitionnel et instable, les *minorités* comme les masses prolétarisées en tant qu'intégrées par l'État, et la *minoration* comme l'écart interne, dans le

Pour le développement d'une telle confrontation, il nous faudra cependant aller au-delà du jeune Marx, ce qui nous occupera dans nos prochains travaux : s'il est vrai que Marx aborde le problème de la relation entre l'État moderne et la société civile déjà dans *La question juive*, ainsi que celui des *Droits de l'homme*, ou s'il évoque le *prolétariat* dans l'*Introduction à la Critique de la philosophie du droit de Hegel*, il y manque pourtant une perspective scientifique (Marx ne l'emploiera effectivement que dans le *Capital*) dans l'approche de ces objets. Ce n'est à notre avis qu'à travers cette perspective, où Marx décrit par exemple le processus de formation de la surpopulation relative⁵¹, qu'on pourrait avancer dans le dialogue entre Marx, Deleuze et Guattari, maintenant plus précisément sur la question de la *minoration*, et comprendre ainsi, en suivant la piste donnée par Sibertin-Blanc, le rôle de l'État dans la production des minorités.

processus de prolétarianisation, entre les uns et les autres, c'est-à-dire entre ce qui est exproprié de tout pouvoir social au sein même de la structure de production, et ce qui est réintégré partiellement dans la forme de l'État de droit libéral. Voir Sibertin-Blanc G., *Politisisation de la pensée deleuzienne...*, *op. cit.*, p. 83. L'auteur parle dès lors de la nécessité pour les luttes minoritaires de s'organiser de façon autonome, hors de l'État et de ce qu'y est incorporé, tel que les appareils politiques et syndicaux. Cf. Sibertin-Blanc G., *Politisisation de la pensée deleuzienne...*, *op. cit.*, p. 86.

⁵¹ « L'organisation du mode de production capitaliste mis en place brise toute résistance ; l'incessante production d'une surpopulation relative maintient la loi de l'offre et la demande du travail et, par conséquent, le salaire dans des limites requises par les besoins du capital ; la contrainte invisible des rapports économiques scelle le despotisme du capitaliste sur le travailleur » (ma traduction). Dans le texte original : « Die Organisation des ausgebildeten kapitalistischen Produktionsprozesses bricht jeden Widerstand, die beständige Erzeugung einer relativen Übervölkerung hält das Gesetz der Zufuhr von und Nachfrage nach Arbeit und daher den Arbeitslohn in einem den Verwertungsbedürfnissen des Kapitals entsprechenden Gleise, der stumme Zwang der ökonomischen Verhältnisse besiegelt die Herrschaft des Kapitalisten über den Arbeiter » (Marx K., « Das Kapital », *op. cit.*, p. 765).

LES AUTEURS

Evgeny Blinov a fait ses études de la philosophie à L'université d'État des sciences humaines de Russie (Moscou). Il est un ancien étudiant de Master Erasmus Mundus Europhilosophie et possède les diplômes de Master de la Ruhr-Universität Bochum (Bochum, Allemagne), de l'Université Catholique de Louvain (Louvaine-La-Neuve, Belgique) et de l'Université de Toulouse – Le Mirail (France). Actuellement il est un doctorant en philosophie à l'Université de Toulouse – Le Mirail.

Isabelle LeBlanc est doctorante en Sciences du langage au département d'études françaises à l'Université de Moncton. Ses recherches examinent l'intersection entre les discours sur le genre et les discours sur la langue en Acadie. La thèse d'Isabelle porte sur la circulation des Acadiennes dans les espaces académiques en France pour voir en quoi la mobilité transforme les discours identitaires des femmes à partir de 1968.

Charlotte Loris-Rodionoff est une doctorante en anthropologie à l'UCL (University College of London). Elle est diplômée du Master Erasmus Mundus Europhilosophie (Université de Toulouse 2 le Mirail/Wuppertal Bergische Universität) et du MSc Social and Cultural Anthropology de UCL.

Ani Rusi est titulaire d'un Master Erasmus Mundus Europhilosophie. Son mémoire de master s'intitulait : « Les fondements du discours totalitaire. Une approche discursive au phénomène totalitaire », et a été soutenu, en 2011, auprès de l'Université Catholique de Louvain. Aujourd'hui il travaille en tant qu'expert dans le projet « L'analyse du discours politique en Albanie » auprès de la « Fondation pour une Société Ouverte – Albanie ».

Maëlle Le Ligné est étudiante à l'université Toulouse II Le Mirail, ancienne étudiante du Master Erasmus Mundus europhilosophie, professeure certifiée de philosophie.

Blerina Hankollari est une ancienne étudiante du master Erasmus Mundus, EuroPhilosophie. Actuellement doctorante en deuxième année à l'Université de Toulouse-Le Mirail, Ecole doctorale Alph@, Laboratoire de recherche ERRAPHIS (Équipe de Recherche sur les Rationalités Philosophiques et les Savoirs).

Christian Kamgain Djoko est titulaire d'un Master en droits de l'homme et action humanitaire (2009) et d'un Master Erasmus Mundus en philosophie allemande et française (2011). Il est par ailleurs auxiliaire d'enseignement à l'Université Laval et fondateur de la revue-ubuntou.org. Ses travaux et publications portent essentiellement sur la philosophie politique sociale, l'éthique appliquée, les droits de la personne, le développement durable et l'action humanitaire. Il mène actuellement des études doctorales à l'Université Laval (Canada).

Polyana Tidre. Licence en philosophie à l'Universidade Federal de Uberlândia, au Brésil (2005–2010), Master Erasmus Mundus – Europhilosophie à l'Université de Toulouse – le Mirail, à l'Université du Luxembourg, et à la Ruhr-Universität Bochum (2010–2012). Actuellement étudiante en doctorat, comme boursière DAAD, à la Humboldt-Universität zu Berlin sous la direction du Prof. Dr. Andreas Arndt.

ACTA UNIVERSITATIS CAROLINAE

Interpretationes

STUDIA
PHILOSOPHICA
EUROPEANEA
VOL. II / NO. 2 / 2012

Obálka a grafická úprava – Layout and cover design: Kateřina Řezáčová

Vydala Univerzita Karlova v Praze

Nakladatelství Karolinum, Ovocný trh 3–5, 116 36 Praha 1

Published by Charles University in Prague

Karolinum Press, Ovocný trh 3–5, 116 36 Praha 1

<http://cupress.cuni.cz>

Praha 2014

Sazba DTP Nakladatelství Karolinum

Typeset by Karolinum Press

Vytiskla tiskárna Nakladatelství Karolinum

Printed by Karolinum Press

MK ČR E 19831

ISSN 1804-624X