



## ESTHÉTIQUE ET POLITIQUE

### Introduction

Les événements des derniers mois n'ont pas cessé de jeter leur ombre sur tout ce que nous pouvons dire des rapports entre identité individuelle et identité collective, entre ce que nous éprouvons dans l'intimité de nos sensations et de nos perceptions et ce que nous vivons collectivement dans les lieux publics et les histoires communes que présuppose notre existence sociale et politique. Ce sont les idées mêmes d'*individualité* et de *collectivité* qui semblent désormais ébranlées, après celle d'universalité il y a quelques décennies. On sait que l'individu n'est pas indivis; on en fait l'expérience dans l'art et la littérature, mais aussi et surtout dans nos propres vies, où le moi est le plus souvent vécu en morceaux, l'ego paraît disséminé et notre personne morale ne plus avoir de contours propres. On sait aussi que les collectivités ne sont pas de simples collections d'individus; on en fait l'expérience quotidienne dans notre vie publique, où l'on se heurte à l'anonymat ou au caractère asubjectif de notre existence commune, dans laquelle on est plus souvent *assujetti* que *sujet* proprement dit. Un individu non indivis, une collectivité qui ne collecte rien, voilà qui donne un dur coup au concept même d'*identité* dont on se sert en général pour cerner et définir ce que nous sommes comme personnes et comme société.

#### SINGULARITÉ ET COMMUNAUTÉ

L'individualisme et le collectivisme ont façonné nos formes d'existence politique depuis plus d'un siècle, mais nous consta-

tons qu'ils ont désormais épuisé leurs ressources pour nous aider à penser nos modes d'expérience et d'énonciation du soi et de l'autre, qui ne passent plus par l'Unité et la Totalité, c'est-à-dire par un principe de Mêmesé ou d'Unicité, particulière à l'individu puis généralisable à la collectivité. Parler de singularité et de communauté ne règle pas le problème, bien sûr, mais permet peut-être de le déplacer. Le singulier, du latin *singularis*, c'est le seul et l'isolé, l'étrange et le bizarre, le rare et l'étonnant, l'anomalie et l'exception. Ce n'est pas le reflet d'une entité plus large, qu'on pourrait appeler une classe, un groupe social ou un groupe ethnique, une nation ou un État, qui en garantirait l'appartenance à une identité collective. Le singulier renvoie au contraire à quelque chose de sauvage et d'asocial. Pascal Quignard rappelait récemment que la langue française a dérivé du mot latin *singularis* le substantif *sanglier* pour désigner le porc sauvage qui vit en solitaire dans les forêts inhospitalières et qui hante parfois comme une secrète menace les abords des bourgs et des faubourgs<sup>1</sup>. Le singulier, l'être à l'écart ou l'être à part, serait une sorte d'animal solitaire, vivant retiré dans les parages plus ou moins lointains de la Cité, là où les frontières et les pourtours de notre urbanité ou de notre espace commun se perdent dans les forêts les plus obscures et les plus denses. Notre espace urbain ne se pense plus en termes d'enceintes et de redoutes, bien sûr, ou de fortifications plus ou moins étanches, mais il n'en garde pas moins mémoire, dans ses territoires souterrains comme dans notre imaginaire géopolitique le plus fécond, des lignes de force qui le traversent et dessinent les zones d'échange et de trafic entre les groupes et les individus, toujours régis par des frontières même s'ils sont mus par la quête éperdue de passages secrets.

La notion de communauté, quant à elle, ne peut plus être définie comme la figure hypertrophiée d'une unité d'unités, sur le modèle d'un Moi élargi, d'une identité individuelle gonflée en identité collective, comme le suggère l'expression « membre d'une communauté », bâtie sur le modèle des « membres d'une personne ou d'un organisme ». La communauté n'est pas objectivable, elle ne peut être une collection

d'étants ou d'individus, c'est-à-dire de sujets *objectivés* existant sur un territoire et dans une histoire donnés, qui leur seraient propres et leur appartiendraient. Car la *communauté* n'est pas fondée sur l'idée de propriété ou d'appartenance, selon des relations d'inclusion et d'exclusion, qui isoleraient les sous-ensembles les uns des autres. Roberto Esposito écrit : « La communauté n'est pas une propriété, un plein, un territoire à défendre et à isoler de ceux qui n'en font pas partie. Elle est un vide, une dette, un don » – tous sens du mot *munus*, qui a donné l'expression latine *cum-munus*, et non pas *cum-unus*, c'est-à-dire « comme unité », tel qu'on le croit trop souvent. La communauté est donc un don ou une dette « à l'égard des autres et nous rappelle aussi, en même temps, notre altérité constitutive d'avec nous-mêmes<sup>2</sup> ». Elle est ce qui nous manque et qu'on se donne mutuellement en échangeant nos « manques », justement, en communiquant ou en partageant nos besoins, nos désirs, nos droits et nos devoirs, formes particulières de ce « défaut » qui fonde notre rapport aux autres, le lien social n'existant que parce que nous sommes absolument déliés.

#### LE MANQUE DE L'AUTRE

La communauté se bâtit autour d'une forme « lacunaire » de coexistence, que seule la parole peut prétendre pallier dans la mesure où elle donne lieu à l'autre *dans* et *par* l'adresse ou la demande, autant que *dans* et *par* le don et la faveur, en quoi consiste tout acte de langage, qui remédie à l'absence par la représentation, en faisant advenir une coprésence du soi et de l'autre sinon dans le réel, qui ne cesse de nous « manquer », du moins dans l'espace énonciatif propre à tout acte discursif. L'énonciation est une sortie de soi, une transcendance du sujet qui se dépasse dans une intersubjectivité en acte – c'est-à-dire dans un monde parlé ou communiqué *entre* soi et l'autre – et qui crée ou recrée les solidarités et les communautés au gré de l'expérience énonciative par laquelle les sujets parlants se lient dans un « univers de discours » momentanément partagé, sous la forme d'un désir ou d'un besoin commun, réciproquement

exprimé, ou d'une disposition particulière face au «manque» collectif qui motive et légitime telle ou telle prise de parole<sup>3</sup>.

En ce sens, les communautés n'ont pas de dehors et pas de dedans, elles ne sont ni exclusives ni inclusives, selon des frontières qui leur seraient propres, comme le croient à tort les communautaristes. Ce ne sont pas des ensembles avec leurs éléments, définis par leurs relations d'appartenance. Elles ne se construisent pas autour d'un «dénominateur commun», dont le politique assurerait la gestion et la représentation, mais autour d'un «vide» qu'on ne peut que traverser – jamais remplir ni combler – grâce aux fils multiples d'une intersubjectivité qui se noue à chaque fois de façon singulière et éphémère, dans l'expérience sensible qu'on fait de soi et des autres. Les communautés ont donc à voir avec la manière dont les paroles et les images se relaient, se disséminent et se partagent dans l'ensemble du tissu social, dont la chaîne et la trame sont tout entières constituées d'énonciations relayées, plus ou moins partagées.

Cette conscience de plus en plus vive d'une identité qui ne repose plus sur les données originaires de l'ethnie, de la nation, du territoire géographique, de l'héritage historique ou du groupe religieux ou linguistique d'appartenance, mais sur la position énonciative extrêmement fluide du sujet énonciateur face à l'autre ou à côté de l'autre, au sein d'un «univers du discours» offert en partage, nous conduit à regarder de plus près les modèles de socialité et de communauté qui se dessinent dans les pratiques éthiques et esthétiques de la parole ou de l'énonciation au sens large, comme l'art et la littérature, dont l'imaginaire a peu à peu pris le relais de notre imagination politique handicapée par son incapacité foncière de penser l'altérité autrement qu'en termes d'appropriation et d'expropriation, d'inclusion ou d'exclusion, bref, d'appartenance et de non-appartenance. Mais comment l'expérience esthétique met-elle en place les conditions sous lesquelles peuvent apparaître de nouvelles formes de socialité et de communauté ?

Dans un de ses plus récents ouvrages, Jacques Rancière parle des «actes esthétiques comme configurations de l'expérience, qui font exister des modes nouveaux du sentir et induisent des

formes nouvelles de la subjectivité politique<sup>4</sup> ». Elles feraient apparaître de nouvelles formes de connaissance sensible qui passent par les percepts et les affects propres à l'exercice de la mémoire, de la perception ou de l'imagination et qui relèvent d'un *ethos* ou d'une manière d'être et de vivre non pas *en soi* mais *avec l'autre*, toujours, selon des us et des coutumes, des *habitus* de nature collective ou communautaire, qui donnent une valeur sinon un sens à ce que nous sommes et à ce que nous faisons. Ainsi ne peut-on faire l'histoire sociale des idées et des mentalités sans faire du même coup l'histoire culturelle des sensibilités, dans la mesure où c'est dans la perception sensorielle, mnésique et imaginative qu'on a de soi et des autres, en tant qu'individu ou collectivité, que prend sa source tout système de valeurs, tout sens commun, toute idée plus ou moins partagée, et que se dessinent, avant qu'on en prenne conscience et se les représente mentalement, de nouvelles formes de socialité, de nouveaux modes d'expériences collectives. On peut ainsi postuler que de nouvelles formes de vie en commun peuvent émerger de ce que Jacques Rancière appelle le «partage du sensible», c'est-à-dire d'une expérience esthétique de nature intersubjective qu'on peut faire et vivre à travers les œuvres d'art et les œuvres littéraires ou, plus proprement, dans les pratiques d'écriture et de lecture, de production et de réception, d'énonciation et de coénonciation qui témoignent toutes de notre connaissance sensible du monde, de nous-mêmes et des autres.

#### LA COEXISTENCE SENSIBLE

Il n'y a pas que les idéologies ou les axiologies, c'est-à-dire les systèmes de valeurs préconstitués, qui induisent des modes d'organisation de la vie sociale et politique, il y a aussi et peut-être surtout l'expérience sensible en jeu dans l'énonciation esthétique, c'est-à-dire dans la production et la réception des objets de mémoire, de perception et d'imagination qu'on appelle œuvres d'art ou œuvres littéraires. Les discours esthétiques sont en effet devenus l'un des lieux privilégiés pour l'observation et l'interprétation des mutations politiques les plus

profondes, c'est-à-dire des changements dans la manière d'«être ensemble» des citoyens, des transformations dans la vie commune de ceux qui habitent un même lieu et forment ainsi la Cité ou la *Polis* au sens grec, des changements dans la «manière d'être» en grand nombre, dans la «manière de faire» avec la pluralité, si l'on veut bien entendre dans le mot *polis* l'adjectif *polus* qui dénote le nombreux, l'innombrable, l'indénombrable, bref, le vaste et le pluriel, comme dans les termes *polyptyque* et *polyvalent*, en français, ou comme dans l'expression grecque *pollê khôra* qui désigne un large emplacement, un territoire étendu et fortement habité, ce qu'on appelle aujourd'hui *metro-polis* pour renvoyer de manière paradoxale aux lieux de la démesure, où la pluralité et la diversité dépassent tout *métron* qui permette de décompter ou dénombrer ce qui les constitue.

Prendre la mesure du grand nombre ou de la multiplicité est en effet devenu impossible, de sorte que la quantité s'exprime désormais en termes de qualités sensibles, qui s'appréhendent *esthésiquement* en tant que manifestation du divers, plutôt qu'elles ne se représentent *cognitivement* en tant qu'expression du nombre, de la totalité ou de l'ensemble. Il n'y a plus d'unité possible de cette pluralité, qui permette de s'en faire une représentation *globale* et *absolue*, issue d'une connaissance logique ou pseudo-rationnelle de la multitude. On ne peut qu'en faire une expérience *partielle* et *relative*, qui engage la sensation partagée d'un espace pluriel non métrique, non mesurable ni gérable par la seule comptabilité du bien public. Cette expérience relationnelle entraîne au contraire le sentiment d'un lieu où cohabitent les manifestations d'une diversité irréductible, qui définit le champ politique actuel. En ce sens, le politique est la gouvernance du multiple, l'aménagement des lieux de la diversité, les façons d'habiter du grand nombre, l'habitable pluriel. Mais il n'y a plus d'*oiko-nomos* de ces lieux-là, plus d'économie de cet espace politique défini comme lieu de la coexistence du divers. Il y a bien sûr une économie des marchés, des biens monnayables qui circulent dans l'ensemble de l'*oïkos*,

mais il n'y a plus d'usage plus ou moins normé de la chose publique, de la *res publica* en quoi consiste le partage sensible des lieux pluriels qui nous définissent comme citoyens ou habitants de la *Polis* ou de la multiplicité, et non pas comme représentants d'un État, d'une nation ou d'un groupe ethnique particulier, c'est-à-dire d'une identité collective plus ou moins large.

#### L'IDENTITÉ DÉCLINÉE

Les systèmes de valeurs axiologiques et idéologiques se sont considérablement affaiblis et discrédités au cours des dernières décennies, de sorte qu'ils ne peuvent plus porter le poids du politique et assumer ainsi le rôle de penser ou de repenser la chose publique. Sans doute parce que ces systèmes de valeurs de nature dogmatique, qui relèvent de la croyance ou du crédit, de la créance au sens fort, n'arrivent pas à dire le multiple autrement qu'en termes de totalité, d'unité du grand nombre, en termes de masse, par exemple, de peuple ou de nation, d'humanité ou d'universalité, qui correspondent tous à une entité hiérarchiquement supérieure qu'on peut considérer comme une somme ou comme un tout. Ainsi la diversité interne de l'espace commun a-t-elle été pensée sous deux formes ou deux modèles, qui en réduisent considérablement le sens et la portée. L'un de ces paradigmes est celui de l'ensemble, du grand ensemble, l'État, la Nation, l'Ethnie, la Société avec un grand S, le Peuple ou l'Humanité tout entière, dont les personnes ou les sujets individuels ne seraient que des éléments, qui leur appartiendraient complètement, chaque individu n'étant qu'une occurrence d'un type que décrirait exhaustivement son identité nationale, ethnique, sociale ou autre. L'autre paradigme est celui de l'individualité, où chaque personne est un atome libre, une molécule autonome, ce que Leibniz appelle une monade, qui choisirait en toute indépendance de s'associer ou de faire communauté avec d'autres nucléons tout aussi libres, par une sorte de pacte ou de contrat implicite, pour former une société politique dont l'identité ne découlerait dès lors que de la somme

des propriétés qui la composent.

Les idéologies des deux derniers siècles, et les utopies auxquelles elles ont donné naissance, reposent toutes sur l'une ou l'autre de ces deux conceptions du rapport entre identité individuelle et identité collective, qui se présente comme une relation d'inclusion et de coappartenance ou de contiguïté et de similarité entre des éléments ou des entités dont on ne questionne jamais l'unité et la propriété, c'est-à-dire la capacité de *se constituer* comme individualité et de *se donner* une identité non seulement par soi-même et pour soi mais *par* et *pour* l'autre à qui finalement cette identité s'adresse. Nous ne déclinaisons notre identité qu'à *l'autre* et nous ne portons de nom propre que *pour l'autre*, afin qu'il puisse nous appeler, s'adresser à nous dans un acte d'énonciation, dans une relation intersubjective qui nous appelle à être soi *avec* lui, *face* à lui, *devant* cet autre qu'il est pour nous. Or, la pensée politique et les systèmes de valeurs qui l'ont relayée au cours des derniers siècles n'ont pas su penser ce qui fonde la singularité et la communauté des «êtres parlants», soit *l'expérience intersubjective* comme telle, manifeste dans les formes d'énonciation ou de coénonciation toujours à la fois individuelles et collectives, puisqu'on ne parle singulièrement que dans le langage d'une communauté, qui nous précède et nous dépasse, nous obligeant ainsi à sortir de soi pour exister. L'intersubjectivité est le mode même d'engendrement du sujet, qui ne se donne à soi qu'à travers ce qu'il reçoit de l'autre, la vie d'abord mais aussi le langage, la culture, la socialité, de telle sorte qu'individuation et socialisation ne font qu'un dans les processus de subjectivation, même si on oppose toujours individu et société lorsqu'on observe les seuls résultats d'une telle genèse.

L'individualisation et la socialisation sont en fait les deux faces d'un même processus de subjectivation, qui passe par l'intersubjectivité propre aux formes d'expérience qu'on fait de soi comme des autres ou de soi-même comme un autre, dirait Ricœur<sup>5</sup>, dès lors qu'on cherche à dire et à se dire qui l'on est devant l'autre et ce qu'est l'autre devant soi. Il n'y a pas de subjectivité originaire, qui donnerait lieu ensuite à une relation

intersubjective, résultant de la rencontre de deux entités pré-existantes; il y a d'emblée une structure et une dynamique énonciatives où *l'autre* seul nous permet d'entrer en relation avec *soi*, dans une expérience d'individuation et de socialisation qui nous constitue comme sujet, c'est-à-dire comme instance capable de s'énoncer face à *l'autre* et d'énoncer *l'autre* face à *soi*. Le sujet énonciateur ne préexiste donc pas à ses actes d'énonciation, qui le constituent en tant que sujet en lui faisant vivre l'expérience de la multiplicité, de la Cité ou de l'urbanité au sens propre, c'est-à-dire l'expérience «esthétique<sup>6</sup>» de *l'autre* avec lequel il coexiste et cohabite, avec lequel il coénonce. On est sujet *au* discours tenu sur *soi* avant d'être sujet *d'un* discours que l'on tient en propre. C'est cette socialité minimale de l'intersubjectivité énonciative qui me fait sujet, non pas moi qui, avec d'autres *moi*, constituerait la société comme une sorte d'association mutuelle de nature contractuelle, ni non plus la société en tant que tout qui m'assignerait une place en son sein, comme on place un élément dans son ensemble ou son domaine d'appartenance.

#### UNE MULTIPLICITÉ SANS UNITÉ

La relation intersubjective qui fonde le politique ne découle donc pas d'un rapport hiérarchique entre l'individu et la collectivité ni entre *soi* et *l'autre* mais d'une expérience d'emblée sociale et collective de la subjectivité, dans la mesure où l'épreuve phénoménologique de l'altérité propre à la coénonciation est constitutive de l'individuation, *l'autre* à qui je m'adresse et qui s'adresse à moi étant à la fois la source et le garant de mon identité, qui dès lors n'est plus proprement individuelle ou personnelle mais dépend étroitement de la présence d'autrui dans mon champ de présence déjà imprégné de socialité. Ainsi, le rapport de l'individu à la société ne relève pas d'une relation d'appartenance d'une partie à un tout et de ressemblance d'une occurrence à un type ou d'un élément à un ensemble – comme on l'imagine le plus souvent dans le cadre d'une vision analogique de l'identité individuelle et de l'iden-

tité collective censées se refléter l'une l'autre dans une sorte de mêmeté ou de mimétisme –, mais d'une relation de coprésence ou de voisinage, de coénonciation et de cohabitation au sens fort, c'est-à-dire de mise en discours d'un monde commun et de mise au monde d'une parole commune, où le *je* et le *tu*, qui fondent le rapport entre identité et altérité, constituent le noyau insécable d'une intersubjectivité sensible qui se partage en *soi* et *autre* selon une politique où communauté et singularité ne sont plus opposées mais se présupposent mutuellement, rien n'étant singulier qu'au sein d'une pluralité qui le fait apparaître et rien n'étant pluriel que par et dans les singularités qui en font une véritable diversité, non pas une simple quantité de *même*<sup>7</sup>.

Jacques Rancière fait remarquer que le grand nombre ou la pluralité telle que nous l'avons définie échappe à toute catégorisation, dans la mesure où elle consiste en une prolifération sans propriété, c'est-à-dire en une multiplicité sans unité, une diversité sans essence: «c'est le multiple qui ne cesse de se reproduire sans loi» – «il s'agit, dit-il, d'un mode d'existence sans propriétés dont l'"être littéraire" offre l'exemple<sup>8</sup>». C'est une multiplicité de cet ordre, sans concept donné d'avance, qui est en jeu dans les rapports entre singularité et communauté, entre esthétique et politique, où se rejouent à tout moment, et plus encore à notre époque, la perception, la mémoire et l'imagination qu'on a de soi et des autres dans de vastes ensembles qui se défont et se refont au gré des expériences historiques que nous vivons. La parole littéraire ou artistique, qui échappe au principe d'identité du Concept ou de l'Idée, est le lieu où s'exprime avec le plus de force cet *ethos* énonciatif grâce auquel de nouveaux modes de subjectivité et de socialité peuvent apparaître, entre singularités et communautés plurielles plutôt qu'entre identités collectives et individuelles. Il y a ainsi une éthique ou une politique de la parole insensée ou de l'expérience irraisonnée, qu'il faut chercher à mieux comprendre pour saisir ce qui se fait jour au-delà ou en deçà de l'espace délibératif propre aux énoncés de jugement qui ont fondé jusqu'ici

notre rapport à la *Polis* ou à la chose publique.

#### UNE POLITIQUE DU MONDE SENSIBLE

Le présent ouvrage tente d'examiner comment l'expérience esthétique et politique au sens fort – telle qu'on la retrouve dans l'art et la littérature, dans la *parole* comme « parabole » (*parabolê*: ligne jetée vers l'autre pour la rencontre et les rapprochements), mais aussi dans les événements sociomédiatiques qui hantent notre présent depuis que l'histoire se donne en spectacle au quotidien – met en place les conditions sous lesquelles peuvent apparaître de nouvelles formes de socialité et de communauté, dans notre monde d'*après* sans *après*, si je puis dire, qui ne peut plus « faire face » ni à son passé ni à son avenir, sa mémoire et son imagination étant brouillées par l'impossible « face à face » entre soi et soi comme entre soi et l'autre qui définit le rapport mimétique normatif entre identité et altérité. Une véritable *Politique de la parole* doit nous faire « traverser le miroir », même si ce passage périlleux ne mène pas toujours au « pays des merveilles », peuplé parfois de choses terribles. C'est la seule façon de réfléchir au monde politique le plus actuel, si difficile à penser en dehors des réactions identitaires de toutes sortes, qui fondent à la fois les théocraties et les technocraties dans leurs mécanismes d'exclusion et de confrontation. Une nouvelle politique de la parole, plus attentive à la singularité des voix sous le sens commun, paraît de plus en plus nécessaire à la redéfinition des enjeux de la démocratie, où le mot *dêmos* reprendrait son véritable sens – tout peuple, comme expression du multiple ou du grand nombre, de la diversité et de la pluralité intotalisable, n'existant que par la parole au sens fort, qui lui donne droit de cité et droit d'exister.

La sensibilité qui se dessine dans les pratiques esthétiques, depuis l'avènement de la modernité jusqu'à ses manifestations les plus tardives, présente de nouvelles « manières d'être », un autre *ethos* énonciatif, une nouvelle façon de faire advenir la parole entre soi et l'autre et de l'amener à circuler dans l'en-

semble du tissu social, où s'esquissent de nouvelles *agora*, d'autres lieux de rencontre au bord et au-delà du politique au sens propre, dans les «paraboles» où se réinvente la socialité, en une conjugaison inédite du devenir singulier et du destin commun. De Nietzsche et Mallarmé à Volodine et Novarina en passant par Celan, mais aussi par Duchamp, Bion, Burroughs ou Orlan, et par des voix excentrées comme celle, désormais célèbre, du taliban américain John Walker Lindh, réduite aux balbutiements, d'autres formes d'identité surgissent, dont les auteurs de cet ouvrage essaient de comprendre l'impact sur le plan social et politique à un moment où la violence guerrière et terroriste, dont les événements du 11 septembre 2001 et le conflit en Afghanistan furent l'expression la plus criante, semble avoir pris le relais du mutisme ou de l'autisme dans lesquels s'enlisent la pensée politique et les discours idéologiques, face auxquels le scepticisme ne cesse de s'accroître. Quelques jours après les attentats de New York et de Washington, Jean-François Malherbe écrivait dans le journal *Le Devoir* ces quelques phrases qui en disent long sur notre «devoir de parole» dans ces moments où l'on dirait que la pensée elle-même s'est effondrée :

Mais qu'est-ce qui empêche le dialogue ? N'est-ce pas notre peur de l'étranger ? Du malade mental, du sauvage, de l'empêcheur de tourner en rond ? N'est-ce pas notre frileux désir de nous retrouver «entre nous», «entre bien-pensants», «entre civilisés», «entre danseurs» ? Ces craintes – comme les désirs qui en forment l'envers – sont compréhensibles. Elles poussent leurs racines jusque dans notre cerveau reptilien. Elles sont ataviques. C'est pourquoi elles ne sont pas scandaleuses. Mais leur céder serait proprement indigne des humains que nous prétendons être. Les vieux Grecs l'avaient bien vu, eux pour qui un «idiot» est quelqu'un qui manifeste sa singularité, un «barbare», «quelqu'un qui parle une langue que je n'entends pas», et un «hérétique», quelqu'un qui est capable de faire des choix différents de ceux de la multitude. Le style de vie qui est le nôtre et qui vient de nous conduire à cette crise cardiaque qui nous fait si mal, ne consiste-t-il pas, pour laisser libre cours à notre cupidité, à exclure les «idiots», les «barbares» et les «hérétiques» qui la dénoncent ? Ce serait pourtant leur fréquentation qui seule nous permettrait de penser hors des sentiers battus qui rendent le terrorisme inintelligible et nous mènent à

la catastrophe<sup>9</sup>.

Les 20 et 21 septembre 2001, une dizaine de jours après les événements, des membres de l'équipe « Le soi et l'autre » et quelques collaborateurs de la revue *Spirale* se sont réunis autour du thème « Singularité et communauté, entre esthétique et politique », en faisant appel notamment aux réflexions de deux importants penseurs des dernières années, Jean Pierre Faye et Jacques Rancière, sensibles à la fois aux innovations esthétiques et aux contextes sociopolitiques où elles se déploient, pour répondre à ce devoir d'écoute et de parole en quoi consiste tout dialogue, dans lequel on se doit d'entendre les singularités les plus saillantes autant que le sens commun le plus prégnant. Ce livre, nous l'espérons, témoigne d'une telle politique de la parole, que nous cherchons à incarner autant qu'à décrire et à comprendre.

PIERRE OUELLET



1. Voir *Pascal Quignard le solitaire*, rencontre avec Chantal Lapeyre-Desmaison, Paris, Le Flohic, 2001.
2. Roberto Esposito, *Communitas. Origine et destin de la communauté*, Paris, PUF, 2000, 4<sup>e</sup> de couverture.
3. J'utilise bien sûr le mot *parole* au sens où il renvoie à une expression *individuelle* dans un langage *commun* (qu'il soit verbal ou visuel), c'est-à-dire à l'« usage » singulier d'un « code » propre à une ou à des communautés, sans présumer du mode de réalisation (iconique ou symbolique) d'une telle prise de parole ou d'une telle énonciation. Rappelons que le mot *parole* découle du latin ecclésiastique *parabola*, qui lui-même vient du grec ancien *parabolê* désignant à la fois la comparaison, le rapprochement, la rencontre, le rapport, la ressemblance et la projection, qu'ils soient de nature plastique, comme dans la parabole géométrique, ou de nature linguistique, comme dans cette forme de récit qu'on appelle justement une parabole. *Para-bolê* dénote littéralement l'action de « lancer » ou de « jeter » (*bolê*) « auprès de » ou « à côté de » (*para*) sinon « côte à côte » (quand il s'agit de deux « traits » qu'on veut comparer en les projetant en parallèles) et à ce titre, proche de la définition même du *Dasein* comme « être jeté » ou « être

auprès de», c'est-à-dire comme être parlant ou *parabolant*, elle incarne notre manière d'être ou notre *ethos* d'animal expressif, poussé et même pressé hors de lui, projeté au-delà, dans les images, les phrases ou les récits qu'il produit, lieux de rencontres et de rapprochements, lieux paraboliques de la coexistence des êtres parlants, de ces «devenirs auprès de» qui forment la communauté de ceux qui «se lancent l'un vers l'autre», dans le «vide» l'un de l'autre, qu'ils franchissent en paraboles, qu'elles soient images ou mots, produites d'une trace ou d'une voix.

4. Jacques Rancière, *Le partage du sensible. Esthétique et politique*, Paris, La Fabrique, 2000, p. 11.
5. Voir Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990.
6. Du grec *aisthêsis*, qui désigne les sensations et les perceptions internes et externes.
7. Ce que visent malheureusement les sociologies ou les politiques du grand nombre ou de la masse, qui ne comptent que l'identique, alors que le mot *socius* en latin comme le mot *politikos* en grec désignent pourtant une multiplicité qualitative, comme celle qui caractérise la Cité ou la *Polis*, non pas une somme ou un nombre, fût-il grand ou élevé.
8. Jacques Rancière, *Aux bords du politique*, Paris, La Fabrique, 1998, p. 137 (voir le chapitre intitulé «La communauté et son dehors»).
9. «Du terrorisme comme symptôme: face à la violence, penser est toujours un devoir», *Le Devoir*, samedi 15 septembre 2001, A-11.



Cet ouvrage et le colloque dont il découle ont été rendus possibles grâce au programme des Grands travaux de recherche concertée du Conseil de recherches en sciences humaines du Canada, qui soutient l'équipe «Le soi et l'autre», et à la Chaire de recherche du Canada en esthétique et poétique, dont Pierre Ouellet est le titulaire à l'Université du Québec à Montréal. Nous tenons aussi à remercier la revue *Spirale* et le Centre interuniversitaire d'Études sur les Lettres, les Arts et les Traditions (CELAT) pour leur appui à la réalisation de ce projet.