

# Il était une fois... le livre

Sous la direction d'**Eduardo Portella**

Avec des contributions de **Rafael Argullol, Maurice Aymard, Zygmunt Bauman, Jean-Godefroy Bidima, Gerd Bornheim, Emmanuel Carneiro Leão, Milagros Del Corral, Francisco Delich, Barbara Freitag, Masahiro Hamashita, Georges B. Kutukdjian, Goretti Kyomuhendo, Gloria López Morales, Michel Maffesoli, Alberto Manguel, Sérgio Paulo Rouanet, Gianni Vattimo**

La bibliothèque du philosophe | Éditions UNESCO



Il était une fois... le livre

# Il était une fois... le livre

Sous la direction d' **Eduardo Portella**

Avec les contributions de **Rafael Argullol, Maurice Aymard, Zygmunt Bauman, Jean-Godefroy Bidima, Gerd Bornheim, Emmanuel Carneiro Leão, Milagros del Corral, Francisco Delich, Barbara Freitag, Masahiro Hamashita, Georges B. Kutukdjian, Goretti Kyomuhendo, Gloria López Morales, Michel Maffesoli, Alberto Manguel, Sérgio Paulo Rouanet, Gianni Vattimo**

Les appellations employées dans cette publication et la présentation des données qui y figurent n'impliquent de la part de l'UNESCO aucune prise de position quant au statut juridique des pays, territoires, villes ou zones, ou de leurs autorités, ni quant à leurs frontières ou limites.

Les idées et opinions exprimées dans cet ouvrage sont celles des auteurs et ne reflètent pas nécessairement les vues de l'UNESCO.

**Composition : Imprimerie des PUF, F - 41100 Vendôme.**

Publié en 2001 par l'Organisation des Nations Unies  
pour l'éducation, la science et la culture  
7, place de Fontenoy, 75352 Paris 07 SP (France)  
ISBN 92-3-203800-5  
© UNESCO 2001

# Préface

Le livre, objet-sujet aisément identifié, n'est rien si ce n'est un agent qualifié de transformation historique. Il semble difficile de croire que la « civilisation du livre », aujourd'hui mise en cause par Peter Sloterdijk, ait achevé son ultime parcours. Il est plus probable que la « galaxie Gutenberg » poursuivra son voyage, avec son obstination de toujours. Nous avons appris de nos ancêtres portugais qu'« il faut naviguer ». Je suis tenté d'ajouter : avec ou sans l'Internet. L'« internétisation » ne nous effraie ni nous apaise. Mais d'une chose nous pouvons être raisonnablement assurés : l'histoire du livre ne saurait en tout cas aboutir à la chronique d'une mort annoncée. Trêve donc d'illusion fondamentaliste, de culte de la relique classée tout autant que de prévision apocalyptique.

Le livre sait qu'il vit dans une société simultanément complexe et simplificatrice, entouré de dangers de tous bords, assailli à la fois par la pression du marché et l'impression du monde. C'est bien cela qui l'identifie à un être profondément humain, voire trop humain, en proie aux douleurs qui sont propres à son humanité. Le livre renferme, disponibles et protégées, les perceptions les plus viscérales de l'aventure humaine : le souvenir, l'événement, le pressentiment.

Le livre est convergence, dans la mesure où il rassemble, dans un même projet, culture et éducation : la culture en tant qu'enseignement non formel et l'enseignement en tant que culture essentiellement formelle. Tout effort pédagogique, toute politique d'éducation passe ou devrait passer par la culture, inévitablement par le livre. Il en a été ainsi, des sociétés désinformées aux sociétés progressivement

informées. Ainsi en sera-t-il de plus en plus dans les sociétés informatisées, vouées à prier pour « l'évangile digital », selon l'expression d'Hans Magnus Enzensberger. D'où la nécessité de la lecture, l'urgence de démonter le dispositif d'exclusion du monolinguisme.

Aussitôt la lecture s'affirme comme la rencontre d'alphabets en divergence, paroles « babélisées », liaisons difficiles au jour le jour de chacun d'entre nous — notre espoir militant dans lequel coexistent mémoire et oubli. La lecture au singulier, telle qu'elle se pratiquait dans les temps de l'alphabétisation forcée, ne s'est jamais défaite de l'héritage autoritaire qui a stigmatisé notre histoire commune. À l'opposé, ou à contre-courant, la lecture s'avère le plus libre régime de partenariat, insolitement régi par des contrats ouverts. C'est alors qu'elle atteint son stade le plus avancé et fait du lecteur un coauteur.

Tout cela ne saurait s'accomplir sans l'initiative ou la complicité de bibliothèques citoyennes. Mais il faut faire très attention : le pouvoir des bibliothèques est un pouvoir silencieux. Les bibliothèques ne parlent pas fort ; je dirais même qu'elles chuchotent, tout en sachant se faire entendre. Dans leurs enceintes, au long de leurs couloirs fluides, des fantômes persuasifs et des êtres perplexes s'attachent à déchiffrer l'indécise vérité humaine. En était fort conscient un certain directeur de la Bibliothèque nationale de Buenos Aires, l'inventeur de langages qui nous accompagnera toujours, Jorge Luis Borges. Celui-là même qui, dans cette célèbre bibliothèque, devant le vestibule serti d'un miroir, refusait le constat prédominant de la finitude. « Je préfère, a-t-il dit, et nous le répétons, rêver que les surfaces polies représentent et promettent l'infini. » Borges, *el hacedor, el memorioso*, nous enseignait sur le livre, la lecture, la bibliothèque.

Eduardo Portella

# Avant-propos

*Il était une fois... le livre.* Qu'en reste-t-il aujourd'hui ? Ce recueil de différentes perspectives sur la place du livre à travers le monde s'inscrit dans le cadre de la recherche interdisciplinaire ayant pour nom — et visant à éclairer — les *Chemins de la pensée à l'aube du troisième millénaire*<sup>1</sup>.

Si cet objet qu'est le livre en est venu à structurer nos perceptions, nos modes de pensée et nos comportements, quel est encore son rôle dans la construction de nos différentes cultures ? Une tendance globale que d'aucuns qualifieraient de « postlettrée », caractérisée à la fois par une sorte d'« hyperlettrisme » et un nouveau genre d'« illettrisme », serait en train de conditionner le destin du livre et de la lecture. Alors qu'il reste au livre des univers à parcourir, c'est là où, justement, il avait conquis le droit de cité que surgissent d'autres canaux à travers lesquels se répand une forme alléchante de communication multimédiatique, immédiate, interactive...

Où va donc le livre ? S'il s'aventure dans le labyrinthe de la Toile mondiale, va-t-il s'y perdre ou renaître d'un nouvel élan ? Y a-t-il lieu d'opposer le livre réel à l'espace virtuel ? À l'uniformité de la production de masse succède une

1. Voir l'ouvrage *Chemins de la pensée : vers de nouveaux langages*, publié par les Éditions UNESCO en 2000 dans cette même collection, « La bibliothèque du philosophe ».

diversification des produits réalisés en séries limitées. Là où le livre ne fait pas défaut, il se meurt de ses excès : « Plus d'ouvrages, moins de tirage. » Dans les deux cas, la plongée du livre dans l'espace numérique se présente pour certains comme son salut. Mais si la Toile s'avère une librairie redoutable et s'est déjà emparée du livre, peut-on dire que la lecture s'affirme véritablement dans le labyrinthe des autoroutes de l'information ? Risque-t-on d'égarer, dans cet espace infini, les boussoles : les éditeurs, qui aident le lecteur à s'orienter dans la production écrite, et la bibliothèque, où cette production s'offre au regard du lecteur dans une hiérarchisation à taille humaine ? Risque-t-on d'y dépouiller l'auteur de ses droits, de son existence ?

Comment s'adapte le livre à ce « nouveau nomadisme » que favorisent les toutes dernières avancées de la technique ? L'espace virtuel semble à la fois promettre une meilleure fécondation de la société civile internationale et menacer d'une plus grande fragmentation l'espace public. Certains voient s'y profiler une tour de Babel inversée, un espace brouillon, irréfléchi, indifférencié, assourdissant. D'autres y discernent un libre-échange de savoirs et de perceptions — où la production de relations prévaudrait sur les relations de production — ou encore l'embryon du livre de demain — sinon celui qui réunira tous les savoirs, celui par lequel les cultures pourraient enfin se parler et se comprendre. Il y a lieu de se demander si la communication instantanée est vouée à brouiller toute identité collective, à renforcer un message unique, ou si elle peut, au contraire, promouvoir l'expression d'identités multiples grâce au perfectionnement de la traduction automatique, par exemple. Il n'en demeure pas moins que cette nouvelle « société en réseaux » constitue un monde de nantis et d'exclus.

Le livre serait-il en passe de devenir un outil pédagogique dépassé ? Nul ne peut contester son apport inestimable au développement de rapports moins inégalitaires, du fait de l'éducation généralisée qu'il autorise. L'Internet, quant à lui, rapproche l'enseignement à distance. Mais comment faire une lecture réfléchie de son étrange architecture et comment déchiffrer la cyberpublication, susceptible à tout moment d'être altérée tant par son auteur que par d'autres que lui ? Le défi serait de savoir préparer tout un chacun à recevoir, sélectionner, éditer et diffuser un volume infini d'informations d'origine incertaine.

C'est un parcours tout aussi abrupt et sinueux qui se dessine si nous portons un regard critique sur l'histoire du livre, sans oublier l'ambiguïté de ses incidences sur l'espace démocratique, des balbutiements de la lecture silencieuse, en passant par l'émergence du libre arbitre et en allant jusqu'aux racines de l'individualisme qui prédomine dans la société moderne. Individualisme et présentisme poussent à une



recherche d'autonomie, d'oubli et d'immortalité, créant une rupture avec le passé. Il n'est pas inutile de s'interroger sur le rôle de l'écrit par rapport au pouvoir persuasif de l'image et à la puissance de l'expression orale, déjà soutenue par Platon comme indispensable au débat.

Le livre a le don de la parole. Il parle pour et de nous. Peut-être aurons-nous le temps de l'entendre dire, non sans ironie, à l'instar de Mark Twain lisant son éloge dans la rubrique nécrologique d'un journal, que les nouvelles de sa mort étaient largement exagérées.

Frances Albernaz

# Remerciements

L'idée de mener sur les « lieux du livre » une enquête sur nos cultures et nos sociétés, nos manières de voir, de penser et d'agir, fut d'abord suggérée par Eduardo Portella, coordonnateur du Comité d'orientation « Chemins de la pensée à l'aube du troisième millénaire ». Mais les dialogues et les réflexions dont cet ouvrage constitue un prolongement n'auraient pas vu le jour sans le concours d'une grande bibliothèque, celui qu'a prêté la Fondation Biblioteca Nacional du Brésil au colloque international de l'UNESCO sur « La place du livre : entre la nation et le monde<sup>1</sup> ». À cet effort se sont associées l'Organisation pour le développement de la science et de la culture (ORDECC)/Colégio do Brasil, la revue *Tempo Brasileiro* et l'Académie brésilienne, sous la présidence de M. Tarcisio Padilha.

Ce livre se doit également à la générosité de ses auteurs et de tous ceux qui ont guidé et illuminé les travaux du colloque : l'historien Carlos Guilherme Mota, les professeurs de philosophie politique, Renato Janine Ribeiro, de communication, Nisia Villaça, de théorie de la culture et des moyens de communication, Muniz Sodré, des systèmes de pensée, Marcio Tavares d'Amaral — également psychanalyste, poète et narrateur —, des sciences de la littérature et aussi romancier, Ronaldo Lima Lins, ainsi que l'historien de l'art Elmer Barbosa, directeur du Département du livre du Brésil, les écrivains Carlos Heitor Cony et Lygia Fagundes Telles, le poète Marco Lucchesi, traducteur brésilien de Giacomo Leopardi, Giambattista Vico et Umberto Eco, enfin le dessinateur et conteur pour enfants, le caricaturiste de la société qu'est Ziraldo.

1. Cette conférence s'est tenue à Rio de Janeiro du 28 au 30 août 2000.

*Il était une fois... le livre* est dédié à la mémoire d'Italo Calvino. Les traductions de l'anglais ont été réalisées par Denis Trierweiler. Celles de l'espagnol et du portugais ont été assurées par Claudia Costa-Laux et Frances Albernaz. Avec Georges B. Kutukdjian, directeur de la Division des sciences humaines, de la philosophie et de l'éthique des sciences et des technologies de l'UNESCO, celle-ci a accompagné toute l'évolution du projet : de l'organisation du colloque, avec l'efficace coopération de Miriam Leme, jusqu'à l'élaboration de cette publication avec l'assistance de Fatné Khalifé, avec le précieux concours de Paola Costa Giovangigli, rédactrice en chef de *Diogène*, prestigieuse revue que publie le Conseil international des sciences humaines et de la philosophie avec l'aide de l'UNESCO.

À toutes et à tous, nos vifs remerciements.

# Sommaire

- 15 Le livre dans le dialogue global entre cultures  
*par Zygmunt Bauman*

## PARTIE 1 **La place de l'écrit dans la construction de la culture**

- 31 La parole, l'écriture et le sujet  
*par Georges B. Kutukdjian*
- 37 Parabole du livre dans la culture globale  
*par Francisco Delich*
- 43 La littérature et le livre dans le contexte culturel ougandais  
*par Goretti Kyomubendo*
- 47 De la fin de la culture à la fin du livre  
*par Sérgio Paulo Rouanet*

## PARTIE 2 **La bibliothèque comme pensée**

- 67 Au cœur du langage  
*par Emmanuel Carneiro Leão*
- 73 Livre et liberté  
*par Gianni Vattimo*
- 79 À propos de l'histoire d'une vie  
*par Gerd Bornheim*
- 85 La bibliothèque de Robinson  
*Alberto Manguel*

PARTIE 3 **Le livre : miroir de nos sociétés**

101 L'ère de l'information et l'usage du livre

*par Barbara Freitag*

113 Les nouveaux alphabétisés de la société des réseaux

*par Gloria López Morales*

119 Le livre entre mémoires et anticipations africaines

*par Jean-Godefroy Bidima*

137 Métamorphoses du livre et de la lecture

*par Maurice Aymard*

PARTIE 4 **Perspectives de la lecture**

153 La culture écrite à l'ère de la globalisation : quel avenir pour le livre ?

*par Milagros del Corral*

163 La parole, l'image et les « humanités »

*par Masabiro Hamasbita*

175 Complicités

*par Rafael Argullol*

187 Chemins du livre

*par Michel Maffesoli*

195 **Les participants**

# Le livre dans le dialogue global entre cultures

Zygmunt Bauman

Durant mes années d'études à Varsovie, mon professeur de logique défendait une branche rare de la philosophie qu'il appelait le « réisme » (du latin *res* : chose). Il s'agissait là — dans son esprit à tout le moins — d'un genre de philosophie relevant du sens commun (*commonsensical*), terre à terre et nettement orientée vers la dispute raffinée, globalement ésotérique, entre les défenseurs d'une conception du monde « matérialiste » d'un côté et « idéaliste » de l'autre. Les « réistes » reconnaissaient la factualité évidente et empiriquement donnée des choses, mais de rien d'autre que des choses. Les propositions, objets principaux de la recherche logique, étaient des choses comme n'importe quelle autre, et c'est tout ce qu'il y avait à dire quant à leur « réalité » ou à leur « substantialité » — c'est ce que ne cessait de me dire mon maître lorsque je l'interrogeais : « Elles existent, disait-il, comme une couche d'encre ou de plomb sur la surface du papier, ou comme les rainures dans la pierre ou des séquences d'ondes hertziennes. » Cela m'était difficile à accepter quand j'étais un jeune étudiant, et le demeure encore aujourd'hui, alors que je suis un professeur à la retraite... N'y a-t-il pas quelque chose de plus dans une phrase ou une proposition que quelques gouttes d'encre ? Et qui plus est, est-ce que la nature d'une proposition change en fonction de la couleur du stylo que j'utilise ? Mon savant ami Leszek Kolakowski soulignait, en revanche, que les mythes ne sont pas des collections de mots mais de

caractères humains et animaux, de leurs relations et de leurs actes ; c'est pourquoi ils ont pu être racontés, sont racontés et continueront de l'être interminablement de bien des manières différentes. Ils « restent les mêmes », bien que les histoires changent. Je trouvais cette opinion bien plus à mon goût, et non pas seulement pour ce qui était du mythe — bien que le cas du mythe présente une importance toute particulière, car celui-ci est le matériau le plus ancien, mais aussi le plus ubiquitaire, dans la manière dont étaient constamment modelées les histoires que les humains se racontaient entre eux. Je croyais à l'époque et je crois encore aujourd'hui que le « sens » et la forme dans laquelle ce sens est « communiqué » peuvent être contraignants, de sorte qu'ils exercent des déterminations et des influences réciproques. Il n'en reste pas moins une part importante d'autonomie, chaque sens pouvant être exprimé de plus d'une manière. Il y a plus de choses dans une proposition que des traces sur une tablette de glaise ou des taches sur du papier, et elles ne changent pas nécessairement une fois que le stylo à plume a remplacé le calame.

Cet épisode venu d'un pays lointain et d'un autre siècle ne mériterait pas d'être remémoré ou raconté s'il n'était sorti de l'oubli dans toute sa fraîcheur virginale, mais aussi avec une surprenante actualité, lorsque je lus, dans *Le Monde* du 13 mai 2000, le rapport que fit Roger Chartier d'une conférence internationale consacrée aux fâcheuses circonstances et aux perspectives du livre, organisée quelque temps plus tôt à Buenos Aires par la Chambre argentine du livre. J'eus l'étrange impression de retrouver mon professeur de logique depuis longtemps décédé, mais cette fois-ci dupliqué à de nombreux exemplaires, avec son chant par trop familier transcrit pour plusieurs voix, mais chanté en chœur...

Tout d'abord, un certain Dick Brass, vice-président de Microsoft, ouvrit la réunion par un programme détaillé du décès prochain du livre et de ses funérailles. Vers 2015, disait-il, le contenu intégral de la Librairie du Congrès d'Amérique serait transcrit électroniquement ; 2018 verrait la dernière parution imprimée d'un périodique, de même qu'en 2019, on trouverait dans les dictionnaires, à l'entrée « livre », la définition suivante : « Important ouvrage d'écriture, généralement accessible par l'intermédiaire d'un ordinateur ou d'un équipement électronique personnel. » Comme on pouvait s'y attendre, sa déclaration provoqua une certaine panique parmi les éditeurs présents, tout occupés à produire des objets dont on venait maintenant leur dire qu'ils étaient destinés à atterrir dans les poubelles de l'histoire dans une décennie ou deux. Mais ce qui rendait la nouvelle encore plus alarmante était le fait qu'il semblait bel et bien exister certaines correspondances entre le message annoncé par les gens de Microsoft et la propre expérience des éditeurs. Bien que la 26<sup>e</sup> Foire du

livre de Buenos Aires (l'un des plus importants événements de ce type en Amérique latine, à côté des foires de São Paulo et de Guadalajara), qui s'est tenue en mai 2000, ait attiré près de 1 million de visiteurs, l'état de l'édition argentine n'a cessé d'aller de mal en pis : les petits éditeurs indépendants sont expulsés du marché, désormais dominé par les produits de quelques géants issus de fusions ou de rachats, comme Prisa Santillana, Planeta ou encore la branche sud-américaine de l'empire Bertelsmann. Pire encore, la demande des produits des éditeurs est en chute libre. À l'exception de quelques classiques comme les rééditions de Borges ou de Cortázar, ou les textes de quelques célébrités du rang de García Márquez, les auteurs auraient de la chance (et seraient heureux) si la vente de leurs livres passait la barre des 1 000 exemplaires (voir le rapport du *Monde des Livres* du 26 mai 2000). La conférence de la Chambre argentine du livre avait réuni plus de 700 représentants de l'industrie du livre de 70 pays, et la plupart d'entre eux ont dû partager les appréhensions de leurs hôtes argentins. Il semblait que Dick Brass et ses associés avaient mis le doigt sur des plaies douloureuses qui tracassaient tout le monde, ou du moins tous ceux qui étaient présents ; ils proposaient une explication crédible du mal, même si le remède qu'ils promettaient semblait à beaucoup d'auditeurs bien plus atroce et repoussant que le mal qu'il s'agissait de guérir...

Mais alors, juste après Dick Brass, Jerome Rubin et Joseph Jacobson, du Laboratoire médias du Massachusetts Institute of Technology (MIT), se levèrent pour informer l'assistance que les expériences sur une « encre électronique » et un « papier électronique » — qui, ensemble, permettraient le transfert électronique de textes sans nécessiter la médiation d'un ordinateur et donneraient aux lecteurs l'impression de tourner les pages d'un « vrai » livre — étaient arrivées à leur terme et que ces produits pourraient bientôt se trouver dans le commerce. Le camp des représentants de Microsoft tomba dans un état d'agitation aiguë ; la vie posthume du livre, qu'ils avaient espéré prendre en charge exclusivement, semblait leur filer entre les doigts. Après une brève confusion et un profond examen de conscience, Microsoft suggéra au Laboratoire médias du MIT de fusionner leurs scénarios et de se partager le domaine de la galaxie Gutenberg en implosion, en joignant leurs forces pour élaborer ensemble des projets de remplacement du livre imprimé.

La plupart des gens présents à Buenos Aires avaient probablement l'impression, tout comme l'aurait eue mon professeur de logique s'il avait été présent, qu'ils étaient les témoins d'un débat sur l'avenir du livre, que cet avenir était désormais réparti entre Microsoft et le Laboratoire médias et que son allure allait dépendre en dernier ressort de la plus grande détermination, ingéniosité ou habileté



dont allaient faire preuve les protagonistes/antagonistes en présence pour imposer leurs propres idées.

Ainsi donc, lequel des deux scénarios est susceptible, le cas échéant, d'être mis en scène ? Personnellement, j'aurais tendance à répondre, comme Rhett Butler dans *Autant en emporte le vent* : « Franchement, je m'en contrefiche ! » La chose peut bien présenter un intérêt extraordinaire pour Bill Gates et les autres, qui préfèrent trouver les mines d'or eux-mêmes plutôt que de laisser le travail aux concurrents, même sous peine d'inculpation pour pratique de monopole. Mais contrairement à ce qu'ils aimeraient que nous autres pensions, ce qu'ils feront ou ne réussiront pas à faire n'influera pas sur l'avenir du livre. Ce n'est pas la technique de l'édition ou de la distribution qui déterminera si le livre va tisser (ou, par un même élan, défaire) des liens entre les communautés humaines, ni quelle sera sa place dans nos cultures partagées ou séparées, dans la forme et le contenu de notre humanité. Je n'insinue pas qu'il n'y aurait pas de raisons de s'inquiéter de toutes ces choses. Ce que je veux dire, c'est que ce qui a été si vivement débattu à Buenos Aires par Microsoft et les patrons du Laboratoire médias, et par tant d'autres qui font à l'occasion écho à ces conceptions, n'est pas la raison d'une inquiétude majeure.

Depuis son commencement, et bien avant qu'il ne prenne la forme qui s'est attachée à son image dans les derniers siècles, le livre a d'abord été un récit raconté dans un dialogue perpétuel avec l'expérience humaine. Ainsi que le dit Walter Benjamin<sup>1</sup> : « L'expérience transmise de bouche en oreille est la source à laquelle tous les conteurs ont puisé. Et parmi ceux qui ont couché leurs récits par écrit, les plus grands sont ceux dont le texte s'éloigne le moins de la parole des innombrables conteurs anonymes. Il convient d'ailleurs de distinguer parmi ces derniers deux groupes bien distincts, qui certes s'interpénètrent de multiples manières. La figure du conteur ne prend pleinement corps que si l'on se la représente sous l'un et l'autre de ces aspects. » « Celui qui fait un voyage a quelque chose à raconter », dit le proverbe, qui décrit donc le conteur comme quelqu'un qui a vu du pays. Mais l'on n'écoute pas moins volontiers celui qui, gagnant honnêtement son pain, est resté au pays et connaît les histoires et les traditions du cru. Si l'on veut se représenter ces deux groupes sous les traits de leurs prototypes archaïques, on peut dire que le premier s'incarne dans le laboureur sédentaire, le second dans le navigateur commerçant. (Je voudrais cependant faire remarquer que n'importe quel livre, à plus forte

1. W. Benjamin, « Le conteur », *Œuvres*, tome III, trad. P. Rusch, Paris, Folio Essais, 2000, p. 116-117 (NDT).

raison n'importe quel spécimen d'une collection de pages reliées sous une même couverture, ne mérite pas d'être décrit de la sorte. Comme le suggérait il y a longtemps déjà Gaston Bachelard, le père fondateur de la philosophie moderne des sciences, la science naquit au moment où les livres de science commencèrent à faire abstraction de l'expérience humaine commune, comme le tonnerre ou une marmite en ébullition, pour se référer en revanche à des expériences qui ne faisaient pas partie de la pratique quotidienne « des lecteurs » ou à une proposition faite par un autre témoin à un événement ésotérique analogue. En d'autres termes, la science est née au moment où le cordon ombilical reliant l'expérience à l'expérience scientifique commune, « profane », a été coupé. C'est la raison pour laquelle les publications scientifiques ne seront pas prises en compte dans l'exposé qui suit : le dialogue entre les publications scientifiques et l'expérience commune a été rompu il y a longtemps, et leur communication n'est pas un enjeu, quoi qu'il arrive dans les techniques de l'édition.)

La pratique du récit a nourri l'expérience commune du monde, laquelle a pour sa part nourri le récit. C'est pourquoi le cadre de la conversation n'a pu que laisser son empreinte profonde sur l'histoire racontée. Ainsi que le suggérait Franz Rosenzweig, contrairement au penseur abstrait qui ne pense pour personne d'autre et ne parle à personne d'autre que lui et, pour cette raison, « connaît ses pensées à l'avance », le penseur qui parle ne peut absolument rien anticiper et il doit savoir attendre, car « il dépend des mots des autres », il dépend de quelqu'un « qui n'a pas seulement des oreilles mais aussi une bouche ». Ce qui fait le sujet d'une conversation n'est pas la transmission d'une vérité toute faite de quelqu'un qui la connaît à quelqu'un qui ne la connaîtrait pas. Comme disait William James, « la vérité arrive à une idée — sa validité est le processus de validation ». Nous pouvons donc dire que la rencontre entre un locuteur/lecteur et un lecteur/locuteur est le véritable lieu de cette vérification.

Le fait de raconter des histoires et d'en écouter a ainsi forgé un lien entre les deux protagonistes, lien qui les rapprochait intimement l'un de l'autre dans la négociation de la vérité de l'expérience humaine. C'est la restitution répétitive de ce lien dans le rituel de la réitération qui a fourni la base cognitive nécessaire à l'idée de continuité et d'appartenance — « l'apparence familière » d'expériences partagées, héritées et appartenant en commun à ceux dont les expériences n'avaient pas été partagées : c'était rassurant, cela reconfortait, atténuait ou occultait les frustrantes incertitudes de la vie. (C'est peut-être là la raison pour laquelle les enfants, toujours en quête « d'appartenance » — pour trouver une place sûre dans un monde non

familier, à un certain point effrayant —, adorent se faire raconter toujours la même histoire qu'ils connaissent par cœur.) Ainsi, il arriva que, aussi longtemps que le fait de raconter des histoires resta oral, il y avait aussi, pour chaque groupe, un nombre limité de récits susceptibles d'être racontés en sa présence et, donc, entendus par lui. Et pour reprendre la distinction de Walter Benjamin, nous pouvons dire que le type de récit prédominant, pour ainsi dire le seul raconté et entendu, était « le récit de laboureur », l'histoire de quelqu'un « resté au pays, menant une vie honnête et connaissant les récits et les traditions du cru » ; ce n'est qu'occasionnellement que le cours de ces « récits de laboureurs » était interrompu par des « récits de navigateurs », racontés par ou entendus de « quelqu'un qui venait de loin ». Nous pouvons supposer que ce déséquilibre a joué un rôle déterminant dans le maintien de la continuité et de l'identité particulière du groupe. Dans une large mesure, « l'appartenance au groupe » — le fait d'être « soi » en tant que distinct d' « eux » — signifiait prêter l'oreille aux mêmes récits et, rarement, voire pas du tout, en écouter d'autres.

Avec l'apparition de la « galaxie Gutenberg », cela a peut-être changé, ou, du moins, les conditions de possibilité d'un changement ont-elles été données. Imprimés et vendus, les récits pouvaient désormais circuler séparément des conteurs et ils pouvaient enjamber les frontières en séparant le « nous » et le « eux » plus facilement que ne le pouvaient la plupart des conteurs ; les récits des « navigateurs » n'étaient plus marginalisés par les « laboureurs ». Cela doit avoir été le commencement de ce que, bien plus tard, on appellerait la « communication transculturelle ». Bien que le véritable impact du changement ne fût pas complètement ressenti immédiatement après l'invention de l'imprimerie, il devint visible grâce à une révolution sociale, et non pas technique : la généralisation de l'alphabétisation, qui devait bientôt être suivie (comme on pouvait s'y attendre en raison de la fourberie du marché que l'on connaît) par des impressions à bon marché.

L'une des conséquences les plus fatales de la nouvelle mobilité des récits fut une relative émancipation de la composition et de la narration des récits par rapport à l'expérience vécue des lecteurs. Dans « l'ère de la communication orale » — où les récits avaient pour seul socle et abri la mémoire humaine —, chaque auditeur était aussi potentiellement un conteur ou un reconteur. Les deux caractères engagés dans le dialogue étaient interchangeables. Mais plus rien de tel ne fut possible, les récits arrivant essentiellement sous forme imprimée tandis que leurs auteurs restaient au loin et alors que seuls, parmi les conteurs, ceux qui parvenaient à faire imprimer leurs histoires pouvaient compter sur un nombre significatif d'auditeurs, devenus de fait des lecteurs. Le cercle des lecteurs et celui « d'appartenance » n'avaient plus besoin de

correspondre. Cela pouvait s'avérer un profit mitigé pour les conteurs d'histoires s'ils ne pouvaient plus tabler sur l'harmonie préétablie du dialogue ; ils pouvaient, en revanche, et ils le firent, transformer ce destin quelque peu déconcertant en une occasion enivrante pour outrepasser ou carrément transgresser des aspects de l'expérience qu'ils partageaient avec leurs lecteurs. Dès lors, les réalités sociales s'élevèrent au même rang que celui qu'Hannah Arendt assignait à l'art : « Ajouter quelque chose au monde. » Ajouter — introduire dans le monde quelque chose qui n'y était pas auparavant et qui n'y serait pas sans y avoir été introduit — est un acte qui se distingue nettement de celui de garder en mémoire ce qui a déjà été dit, et c'est plus que donner une forme articulée à ce qui a déjà été vécu, bien que pas encore exprimé.

« Enrichir le monde » représentait un danger pour la continuité et le particularisme du groupe dont c'était le monde. Le livre, qui ajoutait quelque chose au monde, n'exhibait pas une fois de plus son autoportrait familial ; il perturbait l'ordre des choses au lieu d'en préserver intacte la forme préalable. Il pouvait entrer en conflit avec la conception du monde reçue ou, à un moment donné, instiller le doute dans sa prétention exclusive à la vérité. Au lieu d'être, comme auparavant, un instrument de continuité et de séparation, le livre devint le ferment de la réflexion sur soi et du changement. Les gardiens de la cohésion du groupe et les défenseurs de l'ordre ne pouvaient pas ne pas sentir le danger de la libre circulation des récits. L'art était devenu subversif — et ce n'était pas par libre choix de l'artiste. Il faut bien reconnaître que ce qui devint le choix de l'artiste était plutôt le choix de la conformité, la soumission tranquille au pouvoir en place et qui se voulait seul interprète de la tradition et de l'histoire populaires. Quant à la période de l'édification des nations, avec ses croisades culturelles pour promouvoir l'unité linguistique, l'unité de traditions, de panthéon et de conception du monde, elle allait devenir et devint effectivement, et pour ainsi dire partout, l'époque de la censure. Tout « ajout au monde » n'était pas le bienvenu, et ce qui était particulièrement mal perçu, c'était les ajouts apportés par des agents autres que les plénipotentiaires des pouvoirs qui présidaient à la mise en place du processus d'édification des nations.

Mais qu'est-ce que donc, précisément, le livre — que ce soit en relation avec les autres arts ou tout seul, à sa manière inimitable — ajoute au monde et, plus particulièrement, à la *Lebenswelt* du lecteur ? Qu'est-ce qui apparaît dans cette *Lebenswelt* grâce à l'acte de lire, ce quelque chose qui ne serait pas là sans cela et qui manquerait au monde qui en a besoin ? Cela dépend, là encore, des deux partenaires du dialogue, celui qui raconte les histoires et ses auditeurs, et change à mesure que les partenaires changent.

Milan Kundera fut l'un des rares commentateurs qui perçurent, dans la condamnation prononcée par le défunt ayatollah Khomeyni contre l'écrivain Salman Rushdie, non pas seulement une attaque contre la liberté de l'expression artistique durement conquise pendant le long combat contre la censure, mais un méfait bien plus profond, touchant jusqu'aux racines de la civilisation moderne. Le verdict de Khomeyni était particulièrement abominable, parce que le coup n'était pas seulement dirigé contre un écrivain qui avait commis un impair, mais aussi contre le roman — aux yeux de Kundera, la chose la plus précieuse, la plus humaine dans le type de société que nous habitons : cet ajout, en effet, sans lequel ce monde qui est le nôtre serait tellement plus pauvre, moins humain, supportable et vivable, voire même incapable d'exister. Le roman introduit dans le monde le moment d'autoréflexion, de détachement, d'ironie et de rire contre lequel luttent des pouvoirs considérables, qu'ils condamneraient volontiers à l'exil, n'était-ce justement le roman pour se mettre en travers de leur chemin. « Cet art inspiré par le rire de Dieu, note Kundera dans *La théorie du roman*, est par nature opposé aux certitudes idéologiques. Il les contredit même. [...] Tout comme Pénélope, il défait tous les jours la tapisserie que les théologiens, philosophes et hommes cultivés ont tissée le jour précédent. » Car il est un médiateur entre les diverses expériences humaines, venant ainsi ébranler les certitudes de chacune d'entre elles, la fiction artistique jouant le rôle d'une contre-culture ironique et irrévérencieuse s'opposant à la culture technoscientifique et bureaucratique de la modernité, culture hantée par l'obsession de l'ordre, la classification soignée, les hiérarchies strictes, la conformité aux règles et la discipline rigide. La fiction artistique protège la liberté durement conquise et rachète l'imagination et l'audace humaines ; dans un monde engagé dans un combat d'usure contre la contingence, l'ambivalence et le mystère, le roman est un entraînement perpétuel à l'art difficile mais profondément nécessaire de vivre dans les conditions de l'incertitude, en compagnie de la diversité et parmi la variété des formes de vie.

Mais tous les penseurs contemporains ne sont pas de l'avis de Kundera. On trouve, par exemple, une conception tout à fait opposée dans les écrits de Umberto Eco (voir, en particulier, ses *Six promenades dans la forêt de la fiction*), pour qui la valeur de la fiction artistique réside dans le fait qu'elle est un antidote contre les évidences ébranlées par l'expérience quotidienne : le roman est une île de certitude rassurante au sein des mers turbulentes du doute et de l'insécurité. Il n'existe aucun doute sur le fait que Scarlett O'Hara a épousé Rhett Butler. Margaret Mitchell est incontestablement le maître de l'intrigue et, sans la moindre hésitation, nous pouvons nous fier davantage à son histoire qu'à presque toute autre nouvelle qui nous

parvient dans ce monde fait de controverses bruyantes, pugnaces et généralisées — y compris les assertions faites au nom de la science qui sont perchées sur un grand amoncellement de présupposés dont nous ne connaissons ni ne comprenons la plupart si l'on ne venait nous en assurer. On peut ainsi dire que, selon Eco, la valeur du roman réside dans son potentiel thérapeutique de jouer le rôle d'un tranquillisant bienvenu, protection offerte à nos nerfs durement éprouvés et à bout...

Qui a raison dans ce débat ? Peut-être que chacun des deux récits conte une partie d'une vérité qui a besoin des deux histoires pour être vraie. Il est tentant de supposer que Kundera et Eco représentent les expériences de deux générations différentes, qui ont vu le jour dans deux parties différentes du monde moderne : l'une, celle de Kundera, a mûri dans l'ombre de la menace totalitaire et de la contrainte qui uniformise, en un monde dans lequel la liberté était la composante la plus convoitée et la plus cruellement absente d'une vie humaine digne de ce nom ; l'autre, celle d'Eco, éblouissante, assourdissante, déconcertante et livrée au vacarme de la « culture de casino », avec ses repères constamment fluctuants, peu de règles voire pas du tout, dans un monde qui s'avérait à la fois imprévisible, hasardeux et périlleux, et dans lequel la liberté était un fait acquis plutôt qu'une conquête, tandis que la sécurité et la confiance en soi étaient les valeurs humaines qui faisaient le plus cruellement défaut. Chacune des deux expériences faisait cependant apparaître divers aspects de ce phénomène bifide à tête de Janus qu'est le livre. Chacune attendait, recherchait et trouvait dans le roman diverses histoires — divers genres de services remplissant des vides différents et calmant des tourments différents.

Quels sont les services que le livre est susceptible de rendre au type de société qui est le nôtre ? Quel genre de services rend-il et à quel genre de services s'attendent ses lecteurs le cas échéant ? Pour répondre à ces questions, il nous faut peut-être penser moins aux changements techniques de la production et de la distribution du livre que ne le voudraient les prophètes de la révolution électronique. Peut-être faudrait-il examiner de plus près le changement de nature du monde dans lequel nous vivons, et les changements dans la manière de l'expérimenter.

Dans *Le Monde de l'avenir*, un numéro spécial du *Monde* publié au début du nouveau siècle, Jean-Pierre Langellier juxtapose deux visions de notre planète telle qu'elle évoluera dans les années à venir. L'une de ces visions vient du roman de Serge Lehman, *F.A.U.S.T.*, dont l'action se situe en 2095, dans un monde régi par les « grands pouvoirs » d'empires industriels et commerciaux. Une ceinture de « villages » métropolitains d'abondance et de confort s'étend de long de « l'allée Darwin », en faisant le tour du globe. Cette étroite ceinture d'abondance est limitée par

une autre ceinture, sanitaire celle-ci, un no man's land en jachère qui sépare « la jungle », territoire de non-droit et de pauvreté sans espoir, peuplé de 6 milliards de créatures misérables et dénuées de tout. Dans ce monde, ceux qui ont réussi ont finalement choisi de mettre un terme à tout échange avec les autres en s'étant d'abord assurés de l'usage exclusif à leur profit de la meilleure part du globe. Les classes qui cohabitaient jadis sont maintenant devenues des sociétés séparées et elles ont rompu toute communication. L'autre vision provient des prophéties très lues et chaudement débattues de Samuel Huntington, qui minimise les inégalités sociales tout en prédisant un abîme profond et infranchissable entre les civilisations, dont il considère qu'il en existe 7 ou 8 (il n'est pas sûr du futur de l'Afrique). Selon le point de vue de Huntington, les « universaux » idéologiques, politiques, artistiques et techniques seraient impuissants à surmonter les fossés entre les civilisations, *a fortiori* à les combler ou à les recouvrir. Fortifiées et entourées de murs dans leurs enclaves territoriales respectives, les civilisations ne se rencontreraient plus que sur le champ de bataille. En dépit de leurs différences, ce sont là des visions marquées par une rupture incurable et irréversible. Tandis que Huntington dénonce le « leurre » de la globalisation et en annonce l'impossibilité ultime en raison des divisions permanentes du genre humain, Lehman pousse à leur conclusion logique les tendances à la division de la globalisation « telle que nous la connaissons » — globalisation des pouvoirs économiques, financiers et commerciaux, sans égal et sans frein, en raison de la planétarisation des institutions politiques et du contrôle démocratique (qui restent aussi locaux qu'auparavant). L'effet majeur de ce type de globalisation est d'accentuer les différences dans les conditions et les modes de vie. (Il faut tout de même signaler ici que les différences culturelles et les fragmentations politiques semblent évoluer dans la direction opposée : alors qu'en 1850, le globe était divisé en 44 nations, on compte aujourd'hui 193 États « souverains » et près de 30 autres qui aspirent à le devenir, tandis que l'on prévoit que près de la moitié des 6 000 langues parlées à travers la planète auront disparu avant la fin de ce siècle ; par ailleurs, 95 % des langues actuellement utilisées sont parlées par à peine 4 % de la population globale. La faille de Huntington est provoquée par une rupture de la communication qui ne peut pas être réparée. La rupture de Lehman est provoquée par le fait que les riches n'ont plus rien à faire des pauvres, de sorte que plus personne ne veut soulager leur sort, tandis que les pauvres ne se font plus la moindre illusion sur une volonté d'agir des riches. Dans un cas comme dans l'autre, c'est une rupture abyssale, et non pas l'unité ou l'universalité de la condition humaine, qui se profile à la fin de chacune des deux voies.

Lehman et Huntington ont produit des « dystopies » qui mettent en relief les peurs explicites ou tacites de notre époque de globalisation. Leurs visions sont des avertissements et non pas des prophéties, sans même parler de « prédictions scientifiques » (la soi-disant « futurologie » prend contre-factuellement en charge la régularité et la légalité du processus historique afin de se prononcer sur le futur. Mais le futur, par définition, n'existe pas — c'est un « non-être ». Dans la mesure où elle ne fournit aucun objet empirique accessible, l'idée d'une « science du futur » est un oxymoron, une contradiction dans les termes). Ce que prédisent les deux auteurs peut en effet arriver, mais nous ne sommes pas en mesure de dire avec un quelconque degré de certitude si cela arrivera ou n'arrivera pas. L'histoire est déterminée par des actes humains, et le futur est indéterminé aussi longtemps qu'il n'est pas devenu un nouveau présent. Les données statistiques peuvent certes autoriser des extrapolations logiques, mais l'histoire humaine a toujours excellé à défier les probabilités statistiques. Nous ne pouvons pas dire lequel des scénarios imaginables (ou inimaginables pour cette raison même, comme une société sans esclaves était inimaginable pour Aristote, ou une société sans royauté pour Bossuet) deviendra le présent à venir. Ce que nous pouvons faire, c'est tenter d'empêcher le verbe de la « dystopie » de devenir chair.

Mais on rencontre aussi d'autres scénarios dans les débats en cours. À côté des « dystopies », il y a des utopies, des visions de béatitude universelle, d'émancipation finale du potentiel créatif humain et d'autonomie véritable de l'individu humain, d'un effondrement ultime des barrières entre les peuples et leurs trésors culturels, les frontières disparaissant ou devenant poreuses — idées d'une vie bonne librement échangée, accessible à tous et souhaitée par tous pour parvenir à un partage universel de l'harmonie conquise. L'espoir s'exprime aussi que, tôt ou tard, nous parviendrons à nous accommoder de la diversité et de la pluralité du monde et de ses habitants ; que nous considérerons celles-là comme une chance et non plus comme une menace, et peut-être même qu'à la tolérance de la diversité s'ajoutera la solidarité envers l'autre et celui qui est différent. Si le futur n'est pas prédéterminé (et il ne l'est pas !), alors il est ouvert ; peut-être pas « grand ouvert », « sans bornes », mais selon toute probabilité plus ouvert que nous ne sommes disposés à l'admettre. À nous de nous assurer que nous ne laisserons échapper ni ne négligerons aucune possibilité introduite, dans cette ouverture, d'un sort meilleur de l'humanité.

Le livre, le fait de raconter des histoires « qui donnent sens » à l'expérience humaine, tient un rôle capital dans ce jeu des possibles. Que l'on me permette de



citer une fois encore Franz Rosenzweig : « Si Luther était mort le 30 octobre 1517, toute l'audace de son commentaire de l'*Épître aux Romains* n'aurait été que l'extravagance d'un scolastique tardif. » Nous savons cependant qu'il n'est pas mort ce jour-là et que, le lendemain, il clouait sur la porte de l'église de Wittenberg ses 95 thèses. Ce fut grâce à cet acte, conclut Rosenzweig, que « la vie a complété la théorie et l'a rendue vraie ». C'est dans le même esprit que Rosenzweig voyait son propre *opus magnum*, *L'étoile de la rédemption* ; en lui-même, le message de ce livre n'était pas « vrai ». Il pouvait cependant le devenir dans ses conséquences, il pouvait être « vérifié » par la vie et par les vivants. Mais en tout état de cause, il n'aurait pas eu cette chance s'il n'avait pas été écrit, publié et lu.

Cette chance de la vérification et, du même coup, de l'émergence du sens vrai de l'expérience humaine en elle-même confuse, disparate et opaque, privée de sens évident, est l'une des tâches du livre que notre époque a peut-être rendue plus évidente que jamais, mais cette même époque a également rendu plus difficile que jamais auparavant l'accomplissement de cette tâche. En attribuer le blâme aux nouvelles techniques de publication serait une grave erreur. La difficulté qui est en cause concerne le livre et, plus généralement, « le fait de raconter » sous toutes ses formes : sur papier, sur écran ou avec de l'« encre électronique ». La difficulté est intimement liée au changement de nature de notre expérience et, plus précisément, aux changements dans la manière dont nos vies sont vécues et au monde dans lequel elles sont, en conséquence, perçues et mises en relation.

Le temps présent diffère de celui dans lequel la forme classique du livre, le roman tout particulièrement, était florissante, et ce pour des raisons essentielles. J'estime pour ma part que l'un de ces nombreux aspects est d'une importance particulière pour la question qui nous préoccupe, à savoir la marque de fabrique de notre époque, qui est la fragmentation de la vie en une série d'épisodes relativement autonomes, couplée à la perception de l'écoulement du temps comme une suite d'événements relativement autonomes. La conséquence de cette double fragmentation est le « court-termisme » qui affecte à la fois la vie publique et la vie individuelle.

Selon un slogan diffusé par une radio française, RTL, « L'information, c'est comme le café, c'est bon quand c'est chaud et fort. » Nous sommes effectivement submergés d'informations, mais elles nous sont bel et bien servies comme du café — assez fortes pour atténuer le goût de la nourriture consommée juste auparavant et tellement chaudes qu'elles nous empêchent de ressentir toute autre expérience. Mais aussi bien, elles refroidissent rapidement et disparaissent de la une des journaux et des informations télévisées avant même que leur goût ait pu être

entièrement savouré, sans même parler de jugement. Si les informations sur le monde nous sont servies comme du café, la rapidité de leur arrivée et de leur disparition laisse augurer la fin de la compréhension : chaque bribe d'information est chassée par une autre avant d'avoir pu être absorbée. Et comme elles ne sont pas absorbées, elles ne peuvent pas être intégrées à une chaîne événementielle qui ait un sens. C'est pourquoi tout événement est forcément « dépassé » lui-même, et le sens du tout est négligé par ceux qui sont en chasse perpétuelle de l'événement nouveau.

Les événements, claironnés par les médias et simultanément plongés dans l'oubli par eux, créent bel et bien leur propre « public » à travers la courte durée de leur présence, mais tout comme ces événements eux-mêmes, c'est là un public éphémère qui se disperse aussi vite qu'il se constitue sans rien ajouter à sa propre cohésion. C'est aussi un public aux orientations diverses, rassemblé de façon extrinsèque ; il n'est pas « organique », appelé à l'existence et maintenu par un dialogue continu. En partant de cette expérience particulière du « public », il est extrêmement difficile, voire impossible de créer une figure de « l'intérêt public » ou de quelque chose qui y serait lié, comme l'idée d'une société bonne, de la justice sociale ou de l'éthique en politique. Tout comme avec le fil d'une vie vécue comme une chaîne d'épisodes faiblement reliés entre eux, il est difficile au plus haut point de tisser le canevas d'un « projet de vie », sans même parler du projet d'une « vie entière ». Le monde nous est offert comme un conteneur plein d'événements conçus pour un instant, sous les feux de la rampe et pour une seule consommation. Dans un tel monde, le sens de la vie apparaît comme une série d'épisodes, chacun étant destiné à être consommé de la même façon.

C'est dans cet entrelacs du monde fragmenté et de la vie fragmentée que le livre est confronté à son plus grand défi. Comment peut-il aider, et le peut-il, à trancher ce nœud gordien si particulier ? Et aussi longtemps que ce nœud reste serré, comme il semble l'être en ce moment, le livre peut-il maintenir un dialogue sensé avec l'expérience humaine, ce qui est la condition *sine qua non* pour qu'il rende quelque service que ce soit ?

La force du livre réside dans sa capacité toute spécifique à rattacher la biographie à l'histoire, le privé au public, l'individuel au social, les moments vécus au sens de la vie. Ce travail de synthèse est difficile à saisir dans un monde qui a renoncé à la pensée durable et à long terme ; sa signification (son caractère indispensable, en fait) tend à échapper aux habitants de ce monde. Notre attention se déplace trop vite pour nous permettre de faire halte et de réfléchir ; d'où le fait que la demande de textes qui offrent cela ne cesse de diminuer. Les livres eux-mêmes

changent de lieu dans le monde vécu de nos contemporains : ils passent de l'univers de l'éclairage à celui du divertissement, de valeurs durables ils sont devenus objets de consommation. Plus encore, dans ce monde qui a découpé sa propre histoire en événements, les livres peuvent espérer exercer un pouvoir d'attraction s'ils se transforment eux-mêmes en événements, d'où le paradoxe du public croissant des salons du livre, corollaire de la chute rapide du lectorat. Cette transformation du livre en événement est attestée par le culte de la liste des best-sellers, par les « livres chauds » que « tout le monde » lit et qui décorent la table de salon de « tout le monde », pour être expulsés la semaine suivante, une fois passés de mode par le nouvel établi des best-sellers. Au lieu de combattre les dangers de la fragmentation et de l'« événementialisation » de la conception du monde et de la vie humaine, les livres transformés en événements collaborent à ce processus. C'est bien la transformation radicale des modes de vie sociaux qui a rendu le livre « acceptable » pour la « réalité virtuelle » douce, kaléidoscopique et protéiforme du réseau électronique, ce n'est pas l'inverse.

Les livres ont assurément enrichi le monde, mais ils ne l'ont jamais fait du dehors. Ils ont toujours fait partie du monde et c'est précisément la raison pour laquelle l'ajout qu'ils offraient pouvait être absorbé. Il est tout à fait naturel que les membres du marché de l'édition aient tendance à concevoir leurs produits en fonction des problèmes qui peuvent se poser au cours de la production. Mais dans notre monde globalisé, le destin du livre ne dépend pas des techniques de l'impression ni ne peut être expliqué par elles ou par quoi que ce soit d'autre en relation avec le marché éditorial. Les livres sont voués à partager le sort des sociétés auxquelles ils appartiennent. Lorsque nous pensons aux livres, pensons aux sociétés d'abord. Lorsque nous nous inquiétons de l'avenir des livres, considérons d'abord avec plus d'attention la société et ses tendances. Pour rendre les livres adaptés à la société dans laquelle nous vivons, veillons à ne pas rendre la société inadaptée aux livres...

# **La place de l'écrit dans la construction de la culture**

# La parole, l'écriture et le sujet

Georges B. Kutukdjian

Parole et écriture sont indissociables et concomitantes si l'écriture est définie comme représentation de la symbolisation, car elle configure le passage du même à l'autre que suppose la parole, elle désigne le passage de l'identique au différent. Si la parole est un processus de constitution du sujet parlant, comme l'a montré Roman Jakobson, alors l'écriture représente cette démarche constitutive du sujet. L'écriture ne saurait se réduire à la transcription de langues parlées. Empreintes répétées, représentations d'empreintes de mains ou de pieds, traces de passage, marques sur le corps et peintures corporelles, stigmates d'appartenance, scarifications, inscriptions, glyphes, pictogrammes, idéogrammes, images stylisées, dessins, graffiti, signes, nombres, lettres..., l'écriture symbolise l'absente présence de l'autre, elle représente l'altérité dans le sujet, elle donne à voir la mort au sujet.

Parole et écriture ne sont pas pour autant consubstantielles. Si la parole est à l'origine de l'identité d'un sujet singulier comme inscrit dans un groupe partageant une même langue, l'écriture est fondatrice de l'identité du sujet universel absent. L'écriture, dès son apparition, imprime un mouvement — de la main, du corps — paradoxal de décentrement et d'enracinement du sujet. Elle impose son indélébile subjectivité et permet son effacement. Dans ce passage de la parole à l'écriture, quelle est la part de gain et/ou de perte de sens et de liberté ?

En premier lieu, l'écriture se présente comme une captation du temps dans l'espace de la matière, un détournement et une transgression du temps. Les peintures corporelles accompagnent un événement, une fête ou un rituel saisonnier. Elles scandent un temps court et, comme lui, sont éphémères. Les peintures corporelles caduvéo, kayapo ou karajà, pour la durée plus ou moins longue d'un rituel, nouent des liens avec le monde des esprits. L'écriture est médiation entre les temps et les espaces, en l'occurrence espace humain/espace surnaturel. Les scarifications vont au-delà de ce temps court. Elles portent la marque pérenne d'une cérémonie d'initiation et inscrivent dans la chair du sujet un passage entre deux temps, celui de l'enfance qu'il quitte à celui de l'âge adulte qu'il atteint. Elles constituent, notamment en Afrique, un signe d'identité de la personne puisqu'elles peuvent désigner à la fois son appartenance ethnique et sa localisation géographique. Peintures corporelles et scarifications relèvent du temps de l'existence humaine. Les tablettes cunéiformes en argile parlent également de ce temps. Dans la mesure où très souvent elles constituent des lettres de change ou sont des inventaires commerciaux, elles sont appelées à disparaître une fois la transaction réalisée. Les inscriptions sur les stèles en pierre, marbre ou granit, quant à elles, sont destinées à la descendance. Motifs paléolithiques ou généalogies dynastiques, par la répétition même de la trace sur un support — qu'il s'agisse de figures animales ou de listes d'ancêtres —, indiquent de la volonté à représenter divers temps : temps de la danse, journalier, saisonnier, des cycles de la vie humaine, de l'infini. La recherche en soi de différents supports de l'écriture montre à l'évidence que l'être humain met son génie au service de son dessein à construire et à signifier le temps. Comment ne pas voir, par exemple dans le sceau royal cylindrique, la capacité d'écrire à l'infini un nom ou une invocation dès lors que le cylindre le déroule sur une surface perméable ? Le cartouche inscrit sur le cylindre est fini mais le texte peut se répéter à l'infini, limité uniquement par le support lui-même.

En deuxième lieu, l'écriture a des effets irréversibles que la parole ne provoque pas. L'écriture déplace à la fois l'auteur et le lecteur en tant que sujets. D'une part, l'auteur, traversé par son écrit, en est transformé parce qu'il lui faut assumer l'acte d'écriture qui demeure un délit invérifiable. D'autre part, le lecteur en est transformé, car ce qui lui est donné à voir et/ou à lire le conduit à s'interroger sur sa propre appréhension ou lecture du monde et que cette relation à l'espace-temps de la lecture l'a déjà déplacé dans sa subjectivité. Gide ne disait-il pas que le propre d'un livre était de conduire le lecteur ailleurs que là où il l'avait trouvé ?

En troisième lieu, l'écriture crée une mémoire additionnelle, extérieure au sujet. Elle relaie la mémoire mais en même temps elle la fige. Alors que la parole conserve à la mémoire sa plasticité, sa réorganisation possible au gré des formulations, l'écriture formalise la mémoire mais en même temps elle la libère.

### L'écriture comme décentrement

L'écriture se manifeste d'emblée comme la symbolisation du concept. Il s'est agi, avant tout, du concept mathématique. Les premiers fragments d'écriture rencontrés — glyphes mayas, ou cunéiforme sur des tablettes — sont en effet des textes arithmétiques, des manières de compter. Les mathématiques et leurs symboles sont des abstractions absolues. Le zéro, par exemple, est un concept formulé en Inde. Il n'existe pas au sens tangible du terme. Nul n'a vu ou ne peut voir un zéro, pas plus que l'infini. Un nombre ne peut se donner à voir qu'écrit. Je pourrais voir une pomme, mais le nombre « un » est un concept dont la représentation ne peut que s'écrire. Le concept implique la représentation symbolique, bien entendu mathématique, mais aussi métaphysique : c'est le cas des récits fondateurs qui représentent l'origine comme concept.

Mémoire collective et mémoire individuelle sont liées. La transmission orale demeure un acte où le récitant assume le discours dans lequel se reconnaît une communauté, que s'approprie une communauté. C'est bien parce que le conteur de récits de nature collective ne peut que s'effacer dans sa récitation que, paradoxalement, en raison du caractère éphémère de sa performance, il part de la trame du récit — quelquefois appelée « mytheme » — pour construire des versions différentes, comme ce fut le cas des troubadours du Moyen Âge, ou des conteurs arabes. En revanche, le passage à l'écriture fige le récit dans la matière et le pérennise. Ici encore, paradoxalement, bien que l'inscription constitue un acte essentiellement individuel, le graveur ou le transcripneur est dessaisi par le texte écrit. Simone de Beauvoir comparait les grandes œuvres à de « grands totems abandonnés ». L'épopée de Gilgamesh recueillie par fragments écrits en est la plus éclatante illustration. Mais, qu'il s'agisse de mythes et de proverbes transmis par la tradition orale, comme les généalogies africaines et australiennes, ou encore d'inscriptions funéraires ou d'épopées fondatrices qui perdurent dans la tradition écrite, une même distance sépare le sujet de l'énonciation du sujet de l'énoncé. L'écriture se manifeste dans la vacillation de l'objet narcissique. Autant la parole masque le sujet par les effets de séduction sur l'auditoire, autant par l'écriture le sujet s'expose à une perte de son propre amour et prend le risque d'une perte irréversible.

## L'écriture comme enracinement

Tout comme la quête d'Isis pour le corps morcelé d'Osiris, l'écriture fait un travail de mémoire et de reconstruction. En permettant la représentation du concept, d'abord mathématique, l'écriture ouvre la voie à la symbolisation métaphysique, au récit fondateur dont finalement le sujet est forcément absent, puisque, souvent, celui qui parle est celui qui va le fonder. L'épopée de Gilgamesh, qui a fondé les institutions de l'époque babylonienne, peut une fois de plus servir d'illustration. Le sujet est dessaisi par l'écriture. Par elle, la parole singulière d'un sujet devient un discours de nature universelle qui échappe à tout sujet. L'interlocuteur se « virtualise » et l'auditoire se démultiplie. Dès lors, le sujet jubile dans sa transgression de l'espace et du temps, car il se situe dans la continuité d'une communauté qui partage la même langue (passé), il contribue à sa formation toujours renouvelée (présent) et se fond dans sa trajectoire présumée (futur).

En même temps, on pourrait dégager de cette lecture que l'écriture — des lettres de change aux textes sacrés — inscrit le sujet dans l'espace (communauté) et dans le temps (histoire). L'écrit a été un processus et un moteur extraordinairement puissant tant pour l'identification d'un peuple, d'une ethnie ou d'une communauté à sa propre langue que pour son appropriation de cette langue. C'est pourquoi la langue écrite est souvent perçue comme un serment scellé et la langue en elle-même est sacrée dans beaucoup de cultures. C'est le cas notamment de la langue arabe, langue du Coran, qui, outre sa dimension de langue formalisée dans un texte révélé, revêt un caractère de serment de loyauté de l'individu vis-à-vis de la communauté. C'est pourquoi aussi on peut constater, au fil de pérégrinations, que le fait d'ignorer sa propre langue, même si c'est une langue minoritaire ou en voie de disparition, équivaut dans beaucoup de sociétés à une trahison.

## Un double mouvement

L'écriture institue un double mouvement, qui imprime et efface à la fois. Il imprime le sujet dans sa communauté mais il l'efface de son sein. Il imprime l'identité d'une communauté mais c'est aussi par l'écrit que cette communauté s'efface, d'abord parce que l'écrit vise par définition l'universel et se soustrait à toute « communautarisation », ensuite parce qu'à tout moment, une communauté doit se réapproprier son identité conçue à partir d'une langue. Chaque jour qui passe augmente la nécessité de consolider et de préserver la mémoire de la diversité des expressions culturelles et, au premier



chef, les traditions orales, les langues qui se comptent aujourd'hui par milliers et qui disparaissent, mais aussi les proverbes qui expriment les normes et les valeurs d'une culture, les rituels, les danses, etc. Mais il est également temps que nous ayons une vision de l'éducation qui soit à la hauteur des attentes de notre temps, pas simplement une vision de l'enseignement, mais de l'éducation au sens large<sup>1</sup>. Je pense à une éducation sans clivages disciplinaires artificiels, qui pourrait s'introduire dans les interstices de nos ignorances, les labyrinthes de nos incompréhensions, pour déplacer les frontières des connaissances et des impressions, pour éviter les monolithismes corporatistes. Seule une telle éducation serait à même d'apprendre aux jeunes à réfléchir de façon critique, à ne rien tenir pour acquis, notamment vis-à-vis de l'image. Pour Freud, la fascination de l'image provient de la pulsion scopique, c'est-à-dire de la pulsion de voir. Sans doute est-ce l'une des pulsions les plus archaïques en termes de formation du sujet. Il convient que l'éducation fasse en sorte que tous les jeunes apprennent à déconstruire l'image afin de la recomposer.

Sur la scène du livre, les voix des langues écrites et parlées, des langues minoritaires ou majoritaires, des langues qui s'étiolent ou des langues persistantes, des langues qui se reconstituent ou qui disparaissent se croisent et se répondent depuis longtemps. Mais de nos jours, de nouveaux acteurs apparaissent : langages artificiels et ordinateurs ajoutent une dimension économique à l'intrigue où se tend le dialogue entre la mémoire humaine, qui revendique la richesse de son passé, et la mémoire électronique, qui se prévaut de son infinité. Cette pièce de théâtre ne connaît pas de dénouement puisque nous sommes toujours en train de l'écrire.

1. Un véritable projet éducatif reste encore à élaborer, bien que l'on en trouve les balbutiements dans *L'éducation : un trésor est caché dedans*, rapport de la Commission internationale sur l'éducation pour le XXI<sup>e</sup> siècle, présidée par Jacques Delors, que l'UNESCO a publié en 1999.

# Parabole du livre dans la culture globale

Francisco Delich

La mondialisation, si remarquée au cours de la dernière décennie du xx<sup>e</sup> siècle, n'est pas un phénomène récent<sup>1</sup>. L'occupation de l'Amérique par les Espagnols et les Portugais installa un ordre mondial. Celui-ci coïncida avec l'invention de la presse, annonçant la diffusion massive que le livre allait connaître au cours des siècles suivants. Il convient de rappeler qu'auparavant, le livre était écrit et illustré à la main. Il s'agissait d'un produit de l'intelligence et de l'habileté manuelle individuelle, d'un registre qui conservait les codes de vie et la mémoire des peuples.

Avec les guerriers et les prêtres, les Espagnols et les Portugais ont aussi apporté en Amérique des livres, objets étrangers pour les natifs. Installés au sud du continent, les jésuites engagés dans la catéchisation des Indiens ne leur ont pas imposé des langues étrangères ni n'ont utilisé les textes sacrés qui existaient, pour la plupart en latin, mais aussi en d'autres langues européennes. Ils ont constaté au bout d'un siècle que les mots ne suffisaient pas à consolider leur œuvre de catéchisation. Il fallait songer en plus à l'installation et à l'organisation théocratique de l'économie et de la société indiennes. Plus qu'une simple conversion, les jésuites se sont donné comme tâche de faire entrer les Indiens définitivement dans le christianisme. La nouvelle morale religieuse et l'accès à la culture occidentale exigeaient quelque chose de plus que les sermons et les rites.

1. C'est ce que démontre Aldo Ferrer dans son *Historia de la globalización*, dont le deuxième volume a été publié par le Fondo de Cultura Económica argentin, en 1996.

La vérité se trouvait dans la Bible et cet objet — le livre —, de par son caractère sacré, était interdit aux profanes. Le Livre sacré n'était pas accessible aux tribus auxquelles on prêchait l'évangile pour des raisons linguistiques. Les jésuites ont alors pris deux décisions. Celles-ci méritent, par ailleurs, une plus large reconnaissance, car leurs traces et conséquences subsistent encore aujourd'hui, quatre siècles plus tard. Ils ont décidé, tout d'abord, de catéchiser dans les langues mêmes des autochtones : aymara, quechua et guarani. Par la suite, ils ont décidé de mettre les textes sacrés à leur disposition dans les langues indigènes. Il leur fallait à cette fin un cadre de traduction vers ces langues ainsi qu'un espace à partir duquel éduquer les élites locales desquelles ils voulaient se faire accepter. C'est ainsi qu'en Argentine, en 1613, ils ont fondé l'Université de Córdoba, devenue laïque au cours du XIX<sup>e</sup> siècle à l'occasion de l'indépendance du pays, et placée sous le contrôle de la province, puis passant sous contrôle national.

La grande bibliothèque de l'actuelle Université nationale de Córdoba accueille une impressionnante collection de livres ayant accompagné l'expansion jésuite jusqu'à leur expulsion d'Amérique latine, au XVIII<sup>e</sup> siècle. Il est ainsi possible de suivre aisément l'aventure du Livre sacré dans le continent américain. Au premier catéchisme, une édition trilingue en espagnol, aymara et quechua ayant servi pendant deux siècles à faciliter l'intégration entre les peuples évangélisés et leurs évangélistes, se doit le fait que la Bolivie et le Pérou sont aujourd'hui officiellement bilingues ; il en va de même pour l'édition du catéchisme en langue guarani, en ce qui concerne le Paraguay, également bilingue.

Les années 1584 et 1585 ont vu la publication de la *Doctrina Christiana et Catecismo para instrucción de los Indios et de las demás personas que han de ser enseñadas en nuestra Santa fe ; Con un confesionario et otras cosas necesarias para los que doctrinan, que se contienen en la página siguiente ; Compuesto por autoridad del Concilio este Catecismo incluye un segundo Catecismo para instrucción de curas, de indios et un tercero para la expansión de servicio* [Doctrine chrétienne et catéchisme pour l'instruction des Indiens et des personnes devant être instruites dans notre foi sacrée ; avec un confessionnal et d'autres choses nécessaires à ceux qui catéchisent et qui se trouvent à la page suivante ; composé en vertu de l'autorité du concile, ce catéchisme comprend un deuxième catéchisme pour l'instruction des prêtres, des Indiens et un troisième pour l'expansion des services]. Les bases théologiques de ce catéchisme exceptionnel furent établies par un congrès provincial des jésuites réuni à Lima en 1583.

Ces premiers livres venant d'un autre peuple et, donc, incompréhensibles pour les Indiens, leur furent rendus un peu plus déchiffrables dans leur propre langue,

contribuant ainsi à consolider une parabole historique. Ces livres — et d'autres — allaient légitimer la protestation des autochtones et leur insurrection contre les occupants. Vulgarisés, les livres sacrés allaient s'intégrer à leur identité collective et se retourner contre l'ancien ordre colonial que soutenaient l'analphabétisme et, sans doute, la coercition.

Lorsque l'État moderne s'est défini comme une institution laïque en Occident, les livres sacrés ont été relégués à la vie privée des croyants. D'autres livres ont occupé leur place, sans toutefois les remplacer. Ces nouveaux livres ont alors contribué à définir l'identité non plus d'une tribu mais d'une nation. En tout état de cause, les livres et la parole ont participé tout d'abord à l'indépendance et ensuite à la formation des citoyens. Au fur et à mesure que s'affirmaient de part et d'autre les progrès de l'industrialisation et une prise de conscience par les sociétés de l'importance de l'éducation universelle, le livre civilisateur a été diffusé et accueilli à bras ouverts par différents publics.

C'est alors que surgissent les paradoxes d'une parabole déconcertante, car, dans nos sociétés contemporaines, on lit de moins en moins. Aux États-Unis d'Amérique, selon des données de la presse, les élèves passent 1 100 heures par an dans les écoles contre 1 500 face à la télévision. En Argentine, des calculs raisonnables montrent que les élèves du primaire passent au moins 4 heures par jour face à la télévision, plus de temps qu'à l'école. Les alphabétisés, de plus en plus nombreux dans les pays avancés et émergents, lisent de moins en moins. Pourquoi ? C'est sans doute parce que nous nous limitons à enseigner la lecture et l'écriture dans l'ancienne tradition de réception passive de la compréhension des signes, en évitant le sens. Chacun peut lire et écrire, disposant d'un outil formidable pour comprendre la vie, la société, les codes explicites et implicites. Mais la capacité de lecture critique et stimulante est endormie.

Tandis que j'écris ces lignes, nous recevons, dans le cadre de la première Olympiade de lecture pour élèves du cycle moyen, plus de 2 000 résumés critiques de livres. Ces résumés sont intéressants, certains fascinants, mais ne concernent que 1 % d'élèves en condition de participer. Alors que le livre est en pleine expansion industrielle et à la portée de tous, seule une petite minorité ressent le besoin de lire et de s'exprimer sur ce qu'elle lit.

Le deuxième paradoxe concerne le marché. Disponibles en édition de poche, populaires et abordables, aux côtés des éditions journalistiques à large diffusion nationale et régionale, les livres sont à la portée économique des secteurs des classes moyennes, dont le pouvoir d'achat demeure limité. Cependant, de moins en

moins de livres sont achetés. Il est sûr que les inégalités sociales n'aident pas à renforcer le marché du livre, mais cela ne suffit pas à expliquer ce manque d'intérêt pour la lecture.

Est-ce donc, comme le pensent certains, la numérisation qui met en cause le livre et sa lecture ? Il est vrai qu'elle permet à tout un chacun de disposer chez lui d'une bibliothèque virtuelle devant bientôt dépasser sa capacité de consultation et d'absorption. Ce phénomène s'observe de plus en plus dans le monde entier, mais présente deux restrictions. La première est d'ordre technique. Un livre numérisé a de fortes chances de ne pas pouvoir être imprimé sans empiéter sur les droits des auteurs et des éditeurs. Les livres numérisés sont ainsi susceptibles d'être lus et consultés, mais non pas copiés. La deuxième est d'ordre subjectif. Ces livres ne sauraient reproduire le plaisir esthétique mettant en rapport intime la main, l'œil et le regard avec les pages tournées. Personne n'a jamais confondu cinéma et théâtre. Dans les deux cas, le plaisir peut être immense, mais il est différent.

Le troisième paradoxe concerne la globalisation des livres. Les goûts semblent se rapprocher. Les best-sellers traversent les frontières nationales et régionales. Un style planétaire privilégie les récits néohistoriques, c'est-à-dire des histoires qui n'ont pas eu lieu. C'est une façon comme une autre d'éclipser la mémoire des peuples. Les livres résistent à cette invasion d'un style qui ne correspond ni aux pays ni aux histoires. La globalisation de la culture avance mais n'appartient à personne. Les livres hésitent et les lecteurs aussi. Mais si le livre, quelle que soit sa forme, est nécessaire à la globalisation dans son étape actuelle, s'agissant notamment d'un véhicule privilégié de la nouvelle culture, il n'en demeure pas moins un support institutionnel de l'État. Les livres légendes, les livres poétiques, les livres dans lesquels les nations s'identifient demeurent des livres, au même titre que ceux que s'échangent les sociétés pour se reconnaître.

Qui sont alors les ennemis du livre ? Probablement, et en premier lieu, la dévaluation de la parole et le renforcement du fétichisme des gestes. La parole non seulement bat en retraite face à la gestuelle mais aussi perd sa valeur sociale. Les sociétés abandonnent peu à peu la distinction entre forme et contenu, entre conscient et inconscient, entre objectif et subjectif. Seule compte l'apparence primaire, sans préalable ni conclusion, qui s'épuise dans sa propre répétition.

En deuxième lieu, et de façon quasi corrélative, un pragmatisme banalisé qui se dispose à éliminer tout débat d'idées. Lorsque les critiques discursives surgissent, une dévaluation commence immédiatement. La cible n'est pas la critique par elle-même, ni son contenu, ni son style, mais l'idée, le concept lui-même. L'objectif

est de mettre en question l'utilité de tout discours controversé. Le fait même de débattre est considéré dangereux pour le « bon sens » dominant. Dans ces conditions, à quoi servent les livres s'ils portent en eux le débat ?

En troisième lieu, enfin, une conséquence nécessaire et malheureuse des précédentes : la pensée unique. L'histoire nous a suffisamment appris sur les conséquences et le destin de la liberté quand la pensée unique s'installe dans les sociétés. Celle qui se diffuse en ce moment avec la globalisation est probablement plus subtile que jamais. La pensée unique ne se déplace pas parmi d'autres pensées, elle forme par elle-même un énorme vide, phénomène auquel nous assistons, sans réaction pour le moment.

# La littérature et le livre dans le contexte culturel ougandais

Goretti Kyomuhendo

Peut-être est-ce parce que le paysage ougandais présente un si magnifique théâtre de hauts plateaux et de collines dans un cadre de hautes montagnes que sir Winston Churchill l'a décrit jadis comme « la perle de l'Afrique ». L'Ouganda est un pays relativement petit et enclavé dans l'extrême partie orientale du continent africain. Près d'un cinquième de son territoire est baigné d'eau, notamment par le lac Victoria, le plus grand du monde, et la source du Nil. Son excellent climat, des températures douces tout au long de l'année et des pluies abondantes en ont fait le lieu d'élection d'une extraordinaire variété de plantes et d'animaux. Avant l'indépendance, en 1962, l'essentiel de la vie sociale tournait autour de l'unité familiale élargie et des institutions traditionnelles fondées sur le culte des ancêtres. Pastoralisme, agriculture, chasse, pêche et extraction du fer représentaient les activités économiques majeures. Ancien protectorat britannique, l'Ouganda d'aujourd'hui a pour langue officielle l'anglais, mais aucune langue nationale. Sa population est estimée à environ 21 millions d'habitants, dont 51 % sont des femmes, 90 % vivent dans les régions rurales et près de 40 % sont illettrés.

Dans ces conditions, que faut-il entendre par littérature ougandaise ? Si nous prenons pour point de départ une hypothèse de travail, nous pourrions dire que c'est une littérature écrite par et pour des Ougandais, dans n'importe laquelle des langues utilisées en Ouganda. Définition qui exclut, cependant, les classiques ougandais traditionnels, qui furent conçus pour une transmission de bouche à oreille. La naissance de l'écriture en Ouganda peut être située au moment de la

publication de la Bible « Biscuit Tin » de Mackay (un missionnaire blanc) en langue luganda, en 1887. Animé essentiellement de visées spirituelles, ce texte — comme les autres publications des missionnaires qui ont suivi — a néanmoins joué un rôle déterminant en sensibilisant les Ougandais au mot écrit. On peut affirmer que le fait de lire et d'écrire, en Ouganda, est historiquement lié à la propagation de la religion. Ainsi, par exemple, les gens éduqués par le catéchisme de la foi catholique recevaient simultanément un enseignement de la lecture et de l'écriture. Il est intéressant de noter que ceux qui se convertissaient à de nouvelles religions étaient appelés les *abasomi*, un terme qui signifie à la fois « lecteurs » et « ceux qui fréquentent l'Église ».

Dès lors, l'activité littéraire a continué à se développer grâce aux journaux et aux périodiques rédigés dans les langues locales (notamment le luganda) et imprimés par des missionnaires chrétiens, mouvement qui s'accompagna d'un bond considérable dans l'éducation et dans l'alphabétisation. Des instituts d'études supérieures furent créés, parmi lesquels le Makerere College, fondé en 1922. Dans ces institutions furent produits des écrits importants et significatifs, et, pour ce qui concerne la production de livres, il existait une politique systématique d'encouragement à l'écriture et à la publication dans les langues locales.

Mais le point de repère qui fit date vint en 1966, avec la publication, en anglais, du *Chant de Lawino* [Song of Lawino] d'Okot p'Bitek, un manifeste culturel resté jusqu'à ce jour l'œuvre littéraire la plus connue d'Ouganda. Son succès n'encouragea pas seulement Okot p'Bitek à écrire d'autres « chants ». Il inspira aussi un grand nombre d'imitateurs du genre et semble avoir été à l'origine d'une floraison de textes rédigés en anglais, qui perdura jusque dans les années 70. Malheureusement, en raison des méfaits du gouvernement d'Idi Amin et d'autres, cette tendance s'inversa à la fin des années 70 et au début des années 80 ; les « années du silence » durant lesquelles, selon les termes d'un professeur et écrivain renommé, l'Ouganda fut réduit à un « désert littéraire ». Certains écrivains furent assassinés, beaucoup partirent en exil et d'autres encore furent simplement réduits au silence. Écrire était une activité « en état de siège » et les éditeurs étrangers fuirent le pays.

Le ciel s'éclaircit dans les années 90. La santé mentale fut restaurée et, depuis, la paix a prévalu en Ouganda. Mais l'un des événements les plus significatifs sur la scène littéraire ougandaise fut la naissance de maisons d'édition locales et d'une nouvelle génération d'écrivains, dont beaucoup étaient des femmes. La littérature créatrice écrite par des femmes demeura pourtant peu visible, fait à imputer aux éditeurs qui sélectionnaient les manuscrits destinés à la publication. C'est la raison qui a conduit à la création, en 1996, de FEMRITE, une association de femmes



ougandaises écrivains se proposant de publier et de promouvoir cette littérature. FEMRITE a déjà permis la publication de plus d'une dizaine de livres écrits par des femmes et, depuis, se sont créées près de dix autres maisons d'édition locales, ainsi que cinq maisons étrangères.

Lentement mais sûrement émerge une soi-disant « classe moyenne » dont les enfants lisent des livres et les respectent. Mais cela ne veut pas dire pour autant que le livre aurait conquis la place qui lui revient de droit. Dans le contexte culturel ougandais, il est un phénomène plutôt récent. Comme dans nombre de sociétés africaines, enracinées dans des traditions orales, le livre, un concept introduit par les missionnaires, est souvent considéré comme une intrusion de l'étranger. Ces sociétés traditionnelles attachent un prix plus élevé à la vie en commun qu'à l'idée d'« individualisme » implicite que contient l'activité solitaire de la lecture de livres. Comme le montrent à l'évidence les enterrements, les mariages et les cérémonies d'initiation, les Africains ont toujours tendance à prêter attention à ce qu'ils font les uns les autres et à faire les choses ensemble, que ce soit en famille, entre amis ou entre collègues. La lecture de livres continue donc d'être considérée comme une activité qui isole, qui menace de détruire ou de déchirer cette culture du partage et de l'être ensemble qui, à la fois, est une composante et fait partie intégrante de la manière de vivre des Africains. Mes parents, par exemple, durant mon éducation, s'inquiétaient de mon trop grand intérêt pour les livres, craignant qu'ils ne fassent de moi une introvertie. De même l'un de mes amis, qui ne vit que pour lire, est ironiquement surnommé « le Professeur ». En outre, et jusqu'à aujourd'hui, les principales sources de distraction et d'information ougandaises précoloniales — récits, récitals poétiques, musique, danse, drames et proverbes — continuent de jouer un véritable rôle. S'agissant des moyens de communication, ce sont là, et de très loin, les plus facilement accessibles, même si les livres et les périodiques — compte tenu de l'accès restreint aux techniques récentes — ont pris et continuent de prendre de l'ampleur.

Il va sans dire que l'illettrisme et la pauvreté sont toujours des facteurs parmi d'autres qui contribuent à empêcher le développement de la lecture. En Afrique subsaharienne, le taux d'illettrisme, pour la population âgée de quinze ans et plus, est estimé à 45 %, et ce ne sont pas moins de 80 % de la population qui continuent de subsister en dessous du seuil de pauvreté, avec environ 1 dollar américain par jour. On ne saurait assez souligner la question de la priorité qui s'impose lorsqu'il faut choisir entre l'achat d'un livre ou d'un repas. Mais les barrières langagières constituent également un obstacle décourageant. La plupart des livres que l'on peut

trouver en Afrique sont rédigés dans des langues étrangères comme le portugais, le français et l'anglais, éliminant ainsi une grosse partie des lecteurs potentiels qui ne savent lire que leur langue maternelle. Et comme si ces obstacles ne suffisaient pas, le livre lui-même, dans sa forme traditionnelle, en vient maintenant à être menacé par la concurrence de moyens d'information et de divertissement tels que les publications électroniques, l'Internet, la télévision, etc.

Jusqu'à quel point le livre peut-il alors continuer à contribuer à la construction culturelle ? De mon point de vue, nous ne pouvons pas faire grand-chose contre la technique. Nous ne pouvons pas stopper le « développement ». Ce que nous pouvons faire, c'est populariser le livre. Mais pour le rendre plus attrayant et plus accessible aux peuples africains et autres qu'actuellement, je crois qu'il faut élargir la définition de la lecture en y incluant l'écoute et le partage. Si certains livres qui ont été écrits par et pour des Africains, comme *Song of Lawino* (Ouganda) et *Things fall apart*, de Chinua Achebe (Nigeria), ont eu un impact sur les peuples d'Afrique et au-delà, c'est parce qu'ils prenaient en compte, promouvaient et popularisaient l'interaction qui est si caractéristique de la culture africaine. Dans *Song of Lawino*, par exemple, c'est à tout un chacun que l'auteur semble s'adresser lorsqu'il écrit : « Homme de mon clan, je pleure / Écoute ma voix : / les insultes à mon peuple sont au-delà du supportable [...]. »

L'enjeu de la responsabilité pèse sur chacun de nous. Voulons-nous réinstaurer l'« oralité » africaine ? Pouvons-nous tous écrire comme Okot p'Bitek et Chinua Achebe ? Le livre est-il à même d'imposer un équilibre entre les nouvelles tendances techniques et les traditions orales africaines ?

# De la fin de la culture à la fin du livre

Sérgio Paulo Rouanet

Un poète brésilien déclencha une vive polémique, il y a quelques années, lorsqu'il déclara que nous vivions une époque « posttout ». Aujourd'hui, nous sommes en train de vivre un syndrome analogue, que nous pourrions désigner comme l'époque de la « fin de tout » ou, si nous voulions être pédants, l'ère du « paneschatologique ». Nous serions en train de vivre la fin de l'idéologie, la fin de l'utopie, la fin de la géographie, la fin de l'histoire, la fin de l'État national, la fin de l'homme et la fin de la modernité, pour ne pas parler de la fin du monde, annoncée par les sectes apocalyptiques, détentrices du privilège d'ancienneté sur le riche thème de la fin de toutes les choses. Seule n'est pas en vue, apparemment, la fin du paneschatologisme lui-même, la fin de l'époque de la fin de tout. Cet état d'esprit, sans doute stimulé par le changement de siècle et de millénaire, se dissipera peut-être une fois passée la vague d'excitation millénariste.

Parmi les diverses choses qui sont en train de finir, une place d'honneur est réservée au livre, face à l'actuelle diffusion de la technique digitale. Bill Gates et les autres agents de la « biblioclastie » se réjouissent de cette situation et se transforment en prophètes inspirés de la déesse Web. Mais, en général, les intellectuels sont saisis d'horreur. Même en cela se manifeste le caractère « millénariste » du climat actuel. Car, selon une vision traditionnelle récemment démentie par les historiens, le passage de l'an mille aurait été accompagné par des phénomènes d'hystérie collective, sous forme de panique ou d'espoir en une vie meilleure, au-delà des calamités de la vie présente.

Millénarisme mis à part, je me demande si l'accent mis sur cette angoisse de la fin du livre se justifie. Serait-ce réellement la crise du livre qui préoccupe tellement nos intellectuels ou quelque chose d'autre qui se trouve derrière cette crise, la crise de la culture dont la crise du livre serait, sinon un épiphénomène, pour le moins un symptôme ? Le problème est-il qu'aujourd'hui on ne lit plus James Joyce que sous forme d'un livre digital ou que James Joyce ne se lit plus du tout, quel que soit le support de cette lecture ? Si la seconde partie de la proposition est vraie, alors, non, ce n'est pas le livre qui est en crise mais bien la culture. C'est donc celle-ci qu'il convient d'interroger en premier, posant des diagnostics et avançant des prédictions sur son futur, sombres ou optimistes, avant même de questionner le livre, dont le destin sera toujours solidaire de la culture qu'il contribue à former et dont il constitue le véhicule le plus prestigieux.

L'angoisse provoquée par la disparition de la culture procède d'une très vieille attitude, que déjà les Romains affichaient lorsqu'ils déploraient la perte de prestige de la culture grecque, et qui s'est manifestée dans les divers avatars de la querelle des Anciens et des Modernes, du <sup>xvii</sup><sup>e</sup> siècle aux avant-gardes contemporaines. D'une manière générale, les Anciens voyaient dans les innovations culturelles des Modernes des attaques contre la culture classique et, par extension, contre la culture en soi. Les Modernes, de leur côté, se faisaient insistants et s'efforçaient de confirmer ces craintes. Le nihilisme des dadaïstes, qui voulaient désarticuler les formes traditionnelles d'expression artistique, ou des futuristes, qui voulaient incendier les musées, n'est qu'une expression de l'envers de la vieille angoisse de la fin de la culture.

Avec l'apparition de la modernité, qui consacre l'hégémonie de la classe bourgeoise et met en circulation des valeurs mercantiles liées au profit et à l'utilitaire, le fantasme de la fin de la culture se définit sous une nouvelle forme, celle de l'opposition entre culture et civilisation. La culture définissait la sphère symbolique — religion, art, littérature — alors que la civilisation se référait au monde matériel, celui de l'économie et de la technique.

Cette polarisation comporta dès ses débuts une intense charge idéologique. Dans la tradition du romantisme allemand, de Herder à Schiller et Hegel, la civilisation exprimait la condition fragmentaire de l'homme moderne qui, pour être asservi par la machine et les valeurs commerciales, perdit la vision du tout, de l'unité originelle avec la nature. La culture — la haute culture, la culture classique — était un moyen pour corriger les maux de la civilisation et contribuer à la reconquête de la totalité perdue.

Cette idéologie connut une violente dérive nationaliste à partir de la première guerre mondiale. Les Allemands en arrivèrent à se voir comme le peuple de la *Kultur*, associée à l'authenticité, à l'instinct vital et à la tradition, et virent dans les Français les protagonistes d'une simple *Zivilisation* qui acceptait comme inévitable le démembrement de l'homme moderne, substituait la raison à l'histoire, s'établissait sur des valeurs matérialistes et utilitaires et se pervertissait par un raffinement excessif qui éloignait l'homme de sa vérité et de sa nature. Les Français acceptèrent en partie cette attribution, se considérant, réellement, comme les porte-voix de la civilisation, mais le mot avait pour eux un contenu positif. La *civilisation* consacrait l'hégémonie de la morale et du droit et, dans ce sens, le pays des droits de l'homme incarnait la civilisation dans sa forme la plus élevée, alors que la *Kultur* d'outre-Rhin — les Français utilisaient le mot ironiquement, en allemand — était en vérité le royaume de la barbarie.

Ainsi, le vieux *topos* de la fin de la culture (ou de la civilisation) souffrit d'une transfiguration chauvine. Victorieuse, la « civilisation » verrait la fin de la *Kultur* à l'allemande, ou, pour le moins, celle de l'Occident, dans le langage de Spengler. Victorieuse, la *Kultur* serait la fin de la civilisation à la française, consacrant ainsi la primauté de la force et de l'instinct sur la raison et le droit.

La vieille distinction fut reprise par l'école de Francfort, mais dans une optique marxiste. Marcuse utilisa explicitement la polarité : le capitalisme serait alors une société de masse dans laquelle la sphère de la civilisation aurait absorbé la sphère de la culture. La société serait ainsi devenue unidimensionnelle, perdant sa transcendance dans son rapport à l'existant. Sous un mode moins direct, la vieille nostalgie de la culture perdue traversa la critique de l'industrie culturelle, faite par Adorno et Horkheimer. Réduite à une simple « civilisation », la pensée des Lumières se transforma en un culte du monde tel qu'il est, sans possibilité de faire appel aux valeurs idéales qui, autrefois, habitaient la sphère de la culture et qui offraient tant un modèle critique qu'une perspective utopique : une « promesse de bonheur », selon les mots de Stendhal. L'angoisse de la fin de la culture assumait alors la forme de l'horreur face à la disparition de l'unique instance capable d'offrir une extériorisation vis-à-vis du tout social. Les partisans de l'école de Francfort étaient suffisamment marxistes pour savoir que la culture était une souffrance sublimée, distillation idéale des relations de violence ; mais ils savaient aussi que, sans elle, l'homme serait soumis irrémisiblement à la contingence brute de ce qu'il est. C'est pour cette raison qu'Adorno déclara qu'écrire de la poésie après Auschwitz était un acte de barbarie, mais il ajouta qu'arrêter d'écrire de la poésie serait également barbare.

C'est le sens de la critique culturelle d'Adorno et d'Horkheimer qui combattit la pseudo-culture diffusée par l'industrie culturelle parce que dépourvue de tous les éléments de transcendance contenus dans la haute culture. Dans sa stéréotypie, dans sa banalité, dans son aspect unidimensionnel, la culture de masse introduit un pur divertissement, bloque toute réflexion critique et substitue à l'utopie d'un monde situé au-delà de l'existant le mythe de l'existant comme réalisation de l'utopie. Dans cette perspective, le fantasme de la fin de la culture est en réalité celui de la substitution de la haute culture par une culture de masse qui n'est rien d'autre que le côté ludique de la sphère de la « civilisation », le monde de l'économie et de la technique.

Mais le *topos* de la fin de la culture a connu une modification décisive dans les années qui suivirent la publication de *La dialectique de la raison*. Dans cette période qui coïncida avec le mouvement de décolonisation, l'ennemie devint la culture métropolitaine et non la culture de masse. Parallèlement, il y eut un déplacement du concept de culture. Celle-ci ne désignait plus une réserve de savoirs, de normes et d'arts, comme la morale, le droit, la science, la philosophie, la musique, la danse, le théâtre, mais bien, *lato sensu*, un ensemble de valeurs, de croyances, de symboles, de modes d'agir, de faire, de penser. En plus, le sens de la culture comme « culture cultivée » fut réprimé et graduellement remplacé par le sens anthropologique. La culture, au singulier, fut remplacée par les cultures, au pluriel. Ainsi, le thème de la fin de la culture fut redéfini en termes particuliers, comme l'a fait Herder, en opposition au traitement universaliste, marxiste, que lui donna Adorno. Le spectre qui hante l'écrivain postcolonial n'est pas la fin de la haute culture mais bien la fin de la culture nationale, entendue dans un sens anthropologique ample, et des diverses cultures nationales menacées par le rouleau compresseur d'une culture occidentale hégémonique.

Cette redéfinition rencontra un renfort considérable avec la fin de la guerre froide et l'apparition du thème de la globalisation. Il ne s'agissait plus alors de la protection de la culture nationale contre les influences de l'ancienne métropole, mais d'un véritable cataclysme planétaire, d'un capitalisme mondialisé qui traversait toutes les frontières et nivelait toutes les spécificités culturelles. Le vieux thème adornien de la critique de la culture de masse n'était pas absent parce que, finalement, les produits culturels qui envahirent les endroits les plus éloignés de nos pays n'étaient pas des symphonies dodécaphoniques et des tableaux abstraits mais bien des films d'arts martiaux et les disques de Madonna et de Michael Jackson. Cependant, le foyer d'horreur provoqué par la globalisation culturelle est clairement autre ;

ce qui effraie au Brésil, par exemple, c'est la fin, considérée comme imminente, de « notre » culture — celle des festivals de *bumba-meu-boi*, des rodéos, de la littérature de *cordel*, des statuettes de maître Vitalino<sup>1</sup> — et non le déclin de la haute culture. Auparavant, le thème de la fin de la culture avait un contenu élitiste ; aujourd'hui, il a un contenu xénophobe. Ce qui est considéré comme répulsif dans la culture de masse globale est le fait d'être global et non le fait d'être une culture de masse.

Sous cette nouvelle apparence, le fantasme de la fin de la culture inquiète, et avec raison, car la peur qu'il fait surgir appartient au domaine de ce que Freud appelait *Realangst*, la peur non névrotique qui vient de la réalité. C'est un fait que la diversité culturelle est menacée par les pressions de nivellement qui proviennent de la culture globale. Bien que cette dimension du thème de la fin de la culture ait été reprise par les idéologues du national-populisme, c'est un fait aussi que la globalisation accélère la généralisation de la culture de masse, au détriment de la haute culture, quelle que soit sa nationalité, cela constituant ce qui est sans doute son aspect le plus problématique. Mais serait-ce aussi un fait que le renfort des identités locales, des traditions locales, des racines locales soit le meilleur exorcisme pour éloigner cette hantise ?

De mon point de vue, tous ces particularismes sont dangereux parce qu'ils partent d'une vision ontologique du groupe lui-même et rendent absolue l'identité de l'Autre, la transformant en une essence ennemie et dans une extraterritorialité irréductible. Ce sont des machines à fabriquer des étrangers. La prolifération de ces particularismes est en train de transformer notre société en ce qu'un auteur a appelé « une société hétérophile », vouée au culte de la différence. Elle appose au cauchemar de l'homogénéisation totale celui de la retribalisation du monde. Au-delà de l'éthiquement et politiquement inacceptable, les particularismes de cette espèce sont inefficaces pour contenir le globalisme qui, par définition, entrecroise toutes les particularités et se soustrait à toutes les juridictions nationales.

Devant cela, que faire ? La réponse exige une analyse extrêmement minutieuse de ce que nous entendons par culture globale. Pour cela, je me permets de reprendre quelques idées que j'ai développées dans des essais récents.

L'internationalisation de la culture n'est pas un fait inédit dans l'histoire de l'humanité. Le phénomène se présenta dans l'empire d'Alexandre lorsque la culture grecque s'imposa, dans l'Empire romain où le latin et le grec se généralisèrent, au Moyen Âge, unifié par l'emploi du latin et par une religion commune, enfin, à

1. Expressions de l'art populaire originaire du Nordeste brésilien.

l'époque des grandes navigations ibériques, lorsque l'emploi du portugais et du castillan relia les divers continents. Cette internationalisation connut de nouvelles impulsions, dès le XVII<sup>e</sup> siècle, avec l'entrée en scène d'autres acteurs, comme la Hollande, la France et l'Angleterre. Mais ce fut à partir du XIX<sup>e</sup> siècle que l'expansion mondiale du capitalisme donna naissance à la conscience qu'une culture mondiale était véritablement en train de surgir.

La première référence à cette culture, on la rencontre peut-être chez Goethe. Dans l'une de ses conversations avec Eckermann, il dit que « si nous, Allemands, ne regardons pas au-delà du cercle étroit de notre propre horizon, nous tomberons facilement dans un obscurantisme pédant. Pour cette raison, j'aime regarder ce qui se fait dans les pays étrangers et je conseille à tous de faire de même. La littérature nationale ne veut pas dire grand-chose de nos jours. L'heure est arrivée de la littérature mondiale (*Weltliteratur*), et chacun de nous doit contribuer à hâter l'avènement de cette époque ».

Marx emploie quasiment les mêmes mots que Goethe. Dans le célèbre passage du *Manifeste communiste* où il décrit dans les plus petits détails ce qu'aujourd'hui nous appelons la globalisation, il affirme que « les produits intellectuels des différentes nations se transforment en patrimoine commun. L'unilatéralité et l'étroitesse nationales deviennent de plus en plus impossibles et une littérature mondiale (*Weltliteratur*) se constitue à partir des diverses littératures nationales et locales ».

Autant Goethe que Marx laissaient clairement entendre que la « littérature mondiale » — tous deux utilisaient la même expression, *Weltliteratur* — fonctionne comme allusion métonymique à la culture comme un tout. Et tous deux la décrivent comme un phénomène moderne. C'est une piste importante pour arriver à comprendre la nature de la culture globale et pour explorer les moyens qui permettent de surmonter ses perversions.

Habituellement, la modernité est entendue, selon la signification que lui donna Max Weber, comme l'épilogue du processus cumulatif de rationalisation survenu en Occident à partir de la Réforme. D'après cette acception, les institutions fonctionnent mieux dans une société moderne que dans une société prémoderne. Pour cette raison, nous pouvons parler d'une conception fonctionnelle de la modernité.

Mais il existe un second vecteur de la modernité, qui n'a rien à voir avec l'efficacité mais bien avec l'autonomie. Sa matrice est un projet de civilisation des Lumières qui ne recherche pas la fonctionnalité des structures mais bien l'émancipation des individus. C'est la conception émancipatrice de la modernité.



La modernité est la coexistence contradictoire de ces deux vecteurs. Elle est une prison, une *stahlhartes Gehäuse*, selon l'expression de Weber, mais aussi une promesse d'autonomie ; elle est le royaume de la rationalité instrumentale qui soumet l'homme aux impératifs du système, mais aussi la préfiguration utopique d'une humanité plus libre.

Soit, la modernité tend à l'internationalisation — ou à la mondialisation — dans ces deux vecteurs. Dans son vecteur fonctionnel, elle perçoit les barrières sociales et nationales comme des obstacles au plein déploiement de la logique de l'efficacité et de la rentabilité. En conséquence, la modernité cherche à les abattre. Elle passe d'abord des particularismes nationaux, qui imposent des limites à l'action du capital, à un espace plus large créé par l'État national qui met à sa disposition un marché intégré. Ensuite, les États nationaux eux-mêmes deviennent beaucoup trop étroits et elle dépasse ces limites en se mondialisant. C'est la globalisation.

Mais la modernité se mondialise aussi dans son vecteur émancipateur car, sous cet aspect, elle dérive d'un projet planétaire, celui des Lumières, qui vise l'autonomie de tous les êtres humains, indépendamment du sexe, de l'ethnie ou de la nation. Nous pouvons appeler « universalisation » ce mouvement d'extraversion de la modernité émancipatrice.

Les agents de la globalisation sont les fonctionnaires transnationaux, les élites techniques et bureaucratiques, les spécialistes de la communication par satellite et, en général, les « intellectuels organiques » du nouveau principe — la « bourgeoisie globale ». Les agents de l'universalisation sont les organisations non gouvernementales, les partis politiques, les syndicats, les parlementaires, les gouvernements démocratiques, les artistes et les intellectuels critiques qui soutiennent les idéaux universalistes. La globalisation est l'union des conglomérats. L'universalisation est l'union des peuples. Nous sommes les objets de la globalisation. Nous sommes les sujets de l'universalisation.

L'accélération des processus de mondialisation, dans ses deux vecteurs, entraîne de nos jours ce que l'on pourrait appeler une société mondiale. C'est une société qui est encore relativement amorphe car elle ne dispose pas pour le moment de structures politiques. Mais elle possède déjà une culture propre, irréductible à la somme des cultures nationales. De même que les sociétés nationales donnent naissance à des cultures nationales, la société mondiale donne naissance à une culture globale.

Il arrive qu'étant comme le produit des deux grands mouvements de mondialisation moderne, la culture mondiale comprenne des éléments appartenant

tant au vecteur fonctionnel qu'au vecteur émancipateur de la modernité. Ainsi, elle est ambivalente. La culture mondiale est l'unité antagonique de deux cultures : la culture globale, produite par la globalisation, et la culture universelle, produite par l'universalisation.

Au sens anthropologique auquel je me suis référé auparavant, et selon lequel le terme culture désigne un répertoire de croyances, d'attitudes, de représentations et de signifiants symboliques, la culture globale privilégie les valeurs liées au profit, à l'efficacité et à la compétition. Dans un sens plus matériel, elle est dotée de structures qui permettent la transformation de biens culturels en marchandises et qui facilitent la diffusion dans le monde entier de produits culturels de masse qui tendent à expulser les créations culturelles « authentiques ».

Selon la belle définition de Renato Ortiz<sup>2</sup>, la culture globale correspond à une nouvelle phase, transnationale et non plus simplement internationale, de l'organisation capitaliste de la production et de la consommation. Disneyland, les jeans et McDonald's ne résultent pas d'un projet impérialiste nord-américain, mais bien des caractéristiques de cette nouvelle phase. La nouvelle réalité serait la restauration rapide et non McDonald's ; celle-ci correspond aux rythmes plus rapides qu'auparavant de la vie contemporaine et peu importe la nationalité des entreprises qui incarnent cette réalité. Il existe d'autres entreprises spécialisées dans la restauration rapide — Brioche dorée, Quick et Free Time —, toutes trois européennes. Le cinéma sort de plus en plus des frontières : un nombre grandissant de films est tourné en Afrique, par un studio d'Hollywood et par un réalisateur européen, avec un financement japonais. Le western, depuis longtemps, a cessé d'être un privilège américain. Aujourd'hui, il est produit en Australie (*Silverado*) et en Italie — le western spaghetti. Il y a quelques années, le public américain a subi un choc en apprenant que les Japonais avaient acheté des compagnies cinématographiques américaines. Il n'y avait pas lieu d'être aussi surpris car, finalement, le capitalisme global est fondamentalement cosmopolite. Cela a été parfaitement exprimé par un homme d'affaires japonais pour qui, « devant l'identité japonaise, devant la filiation locale, devant l'ego allemand ou italien, il y a un engagement dans une mission globale », l'engagement à l'égard des clients. Un document de la firme Brown Bowery ne laisse aucun doute là-dessus : « Nous ne sommes pas une compagnie sans toit ; nous sommes une compagnie qui possède diverses habitations. » Ce cosmopolitisme est particulièrement évident dans la sphère de la culture. À un moment donné, l'industrie des biens

2. R. Ortiz, *Mundialização e cultura*, São Paulo, Éd. Brasiliense, 1998.

culturels peut être indifféremment monopolisée par des conglomérats américains, suisses, allemands ou japonais, et le panorama peut changer du jour au lendemain, au gré des fusions et des acquisitions qui se produisent à une vitesse étourdissante. L'industrie phonographique, par exemple, est dominée par des firmes de diverses nationalités, comme Bertelsmann, Polygram, Sony et Virgin. Si Sony absorbait ses concurrents, cela ne suffirait pas pour caractériser un impérialisme musical japonais parce que, le lendemain, l'Allemand Bertelsmann pourrait s'emparer du marché.

Bien que moins visible que la culture globale, la culture universelle s'est élargie depuis le temps de Goethe et de Marx. Au sens anthropologique, elle est imprégnée de valeurs humanistes, non utilitaires, traduisant la conscience de notre appartenance à la même espèce, de notre exposition aux mêmes risques, de ce que tous les hommes et toutes les femmes, indépendamment de l'ethnie ou de la nation, constituent une communauté de destin. La science, de plus en plus cosmopolite, devient toujours plus sensible à la dimension éthique et politique du savoir. La morale s'universalise, dans le sens humaniste, à partir de propositions comme celles de Hans Küng, qui prétend fonder une éthique œcuménique, de Hans Jonas, qui a lancé les bases d'une éthique de la responsabilité mondiale, et de Jürgen Habermas, qui a conçu une éthique discursive à même d'être acceptée universellement. Le droit s'universalise à travers des instruments comme la Déclaration universelle des droits de l'homme de 1948, la Convention pour la prévention du génocide de la même année, la Déclaration de l'abolition de l'esclavage de 1956 ou la Déclaration contre la torture de 1975, et, plus récemment, à travers l'élaboration du concept de la juridiction universelle des crimes contre l'humanité et l'institution de la Cour pénale internationale. Dans le domaine de l'esthétique, limité à ce qu'on appelle les « arts », la culture s'universalise rapidement grâce, entre autres, aux biennales de Venise et de São Paulo dans le domaine des arts plastiques, au Pen Club ou au Parlement des écrivains dans le champ de la littérature, aux festivals comme celui d'Avignon dans le secteur du théâtre et de la danse, et ceux de Cannes et de Berlin en matière de cinéma.

Il n'y a pas de guerre à mort entre la globalisation culturelle et l'universalisation culturelle. Elles sont opposées mais dialectiquement complémentaires. La même révolution technique qui a rendu possible la globalisation de la culture peut être employée par ceux qui prétendent l'universaliser. Les deux cultures font partie de la modernité, indissociables l'une de l'autre. Sans la culture globale, la culture universelle n'aurait pas les moyens techniques de s'implanter et sans la culture universelle, la culture globale emprisonnerait le contenu éthique. Mais il existe une relation hiérarchique entre les deux cultures. C'est de la culture universelle que

viennent les impulsions pour tracer les directions de la culture globale, la superviser et rectifier ses déviations. C'est ici que nous rencontrons une réponse à notre recherche. Pour combattre les excès de la culture globale, nous ne devons pas nous réfugier dans des particularismes à contre-courant, car ils ne nous permettraient pas de lutter contre les phénomènes qui se superposent à toutes les cultures, mais agir sur le propre terrain où se trouve la culture globale, celui de la mondialisation. Le correctif de la mondialisation par le globalisme est la mondialisation par l'universalisme.

Ainsi, notre fantasme de la fin de la culture commence à se réduire. La culture n'est pas forcément un patient en phase terminale, en aucun des deux sens. Il n'est pas nécessaire de craindre l'extinction de la culture au sens de la haute culture parce que, les processus d'universalisation étant conduits en principe par des scientifiques, des philosophes, des artistes ou par leurs représentants autorisés, ils sauront éviter la banalisation de leurs créations. Et la fin de la culture au sens anthropologique est également évitable. Il est certain que la globalisation tend à niveler toutes les particularités car sa force motrice est l'optimisation du profit à travers une rationalité du marché qui suppose la création d'espaces homogènes. Mais l'universalisation est pluraliste, car ses fins ne peuvent être atteintes que par une rationalisation communicative qui suppose le désir et le pouvoir des sujets de défendre la spécificité de leurs formes de vie.

Il est évident que les processus d'universalisation ne pourront être pleinement efficaces que lorsqu'ils arriveront à leur apogée logique, l'implantation d'une démocratie mondiale dotée des mécanismes nécessaires pour corriger les abus de la globalisation.

Nous pouvons alors aborder la seconde question, celle de la fin du livre. Cette idée trouve une solide confirmation dans la réalité : les statistiques montrent que les tirages des livres sont de plus en plus réduits et qu'ils rencontrent de moins en moins de lecteurs.

Mais la crise du livre ne devrait pas nécessairement impliquer une crise de la culture. Par exemple, les tirages peuvent être faibles car le coût important de chaque exemplaire écarte de l'achat de larges couches de la population. Cette explication est sans doute décisive au Brésil, où le livre est l'un des plus chers du monde. Des mesures fiscales aideraient probablement à régler ce problème. Les tirages peuvent également être faibles du fait qu'une grande partie de la population est analphabète ou n'a pas acquis à l'école l'habitude de lire. Ici aussi, le problème est localisé, au sein de l'école, et n'a pas à mettre en cause la culture comme un tout.

Ce ne sont pas ces facteurs, topiques, qui inquiètent, mais bien les signes que le livre serait en train d'être transféré sur un support issu des nouvelles technologies de l'information et de la communication : au lieu du livre, le CD-ROM et au lieu du livre imprimé, le livre numérisé. Pourquoi nous faisons-nous peur ? Il faut l'avouer : par traditionalisme.

Nous tous, intellectuels, nous vivons des livres et pour les livres. Nous sommes un peu comme ce personnage d'Eça de Queirós, qui s'endort au milieu de milliers de livres, dans un petit palais, à Paris, et qui rêve que tout s'est transformé en livres : les maisons sont construites en livres, aux branches des marronniers pendent des livres et les femmes sont vêtues de papier imprimé. Il escalade l'Obélisque de la place de la Concorde, une montagne de livres évidemment, et arrive au Ciel. Il rencontre Dieu, lisant assis au milieu de très vieux livres. L'Éternel lisait Voltaire, dans une édition bon marché, et souriait.

Dans notre imagination, nous sommes tous directeurs de la bibliothèque de Babel, quand ce n'est pas de la bibliothèque d'Alexandrie, une bibliothèque idéale, indestructible, qui jamais ne fut détruite par le feu.

Comme si cela ne suffisait pas, nous sommes d'incorrigibles fétichistes, fascinés par les livres en tant qu'objets et non seulement en tant que dépositaires d'idées et d'informations. Il n'y a pas de plaisir sensuel comparable à celui de caresser les pages de papier bible d'un livre de la collection de la Pléiade en les tournant comme s'il s'agissait des étapes d'un jeu amoureux. Feuilletter, dans ce cas, c'est effeuiller. C'est en cela, précisément, que consiste littéralement le plaisir du texte. L'un de mes amis, lors des événements de Mai 1968, avait commandé les œuvres de Flaubert, dans la collection de la Pléiade, et passa la journée à se réjouir par avance du moment où il rentrerait chez lui, après le travail, pour examiner ses nouvelles acquisitions. Mais en rentrant, il trouva les livres profanés par les ongles enragés de son fils Jacques, dix ans, et par le mot « m... ! » écrit partout. Mon ami interrogea sévèrement le petit vandale, qui répondit : « C'est la révolution culturelle ! »

Oui, nous sommes les fils de la « galaxie Gutenberg » et nous ne pourrions accepter facilement le passage vers une autre galaxie. En cela, nous ne sommes pas très différents de Claude Frollo, l'archidiacre de la cathédrale Notre-Dame, dans le roman de Victor Hugo : il opposait le livre imprimé à la cathédrale, disant que le premier détruirait la seconde : « Ceci tuera cela. » Qu'en serait-il de nous si l'Internet tuait le livre ?

Poussé jusqu'à ses ultimes conséquences, ce comportement est certainement irrationnel. Comment nier l'extraordinaire contribution apportée par les

nouvelles techniques à la préservation, à la diffusion et jusqu'à la formulation de la pensée ? Seule une distorsion idéologique très profonde pourrait nier les énormes services qu'elles rendent au livre lui-même et qui vont de la possibilité de consulter à distance les catalogues des principales bibliothèques du monde jusqu'à l'achat de livres rares d'un simple clic de souris. Mais même si elles étaient en train de transférer le livre sur d'autres supports, ce ne serait pas nécessairement une tragédie. Le livre est essentiellement un instrument, un instrument de très grande valeur, mais un instrument. D'autres instruments peuvent surgir, capables de coexister avec le livre sans l'expulser. En soi, la crise du livre n'indique pas nécessairement une crise de la culture. Nous ne nous en préoccuperions pas autant si nous pouvions capter quelque indice prouvant que les nouvelles techniques sont réellement en train de remplir le rôle que leur attribuent leurs apologistes et, derrière les contenus transmis par ces véhicules, les signes d'une culture vigoureuse et intacte, comme elle existait en France au XVIII<sup>e</sup> siècle et au cours d'une partie du XIX<sup>e</sup> siècle, c'est-à-dire à l'apogée de la culture du livre. Dans ce cas, il y aurait crise du livre, mais non crise de la culture. Avec l'invention de l'imprimerie, par exemple, il y eut crise de la technique traditionnelle qui consistait à copier les livres dans les monastères, mais il n'y eut pas crise de la culture, au contraire, elle prospéra comme jamais car l'imprimerie rendit accessibles les auteurs modernes et mit à la disposition d'un public beaucoup plus important qu'auparavant les trésors du savoir antique.

Mais si notre analyse est juste, il existe bien une crise de la culture et c'est elle qui produit en grande partie la crise du livre. Les gens ne lisent pas, non tant parce qu'ils sont analphabètes, mais parce qu'ils sont victimes du phénomène social qu'est « l'illettrisme » ; le refus de lire existe même lorsqu'ils dominent la technique de la lecture. C'est en cela, fondamentalement, que la globalisation est tragique, non parce qu'elle dissout les identités mais parce qu'elle « planétise » la massification, portant les débris culturels aux confins de l'univers et détruisant ainsi la curiosité intellectuelle sans laquelle le plaisir de la lecture n'existe pas. C'est de la culture globale et des canaux utilisés pour sa diffusion, comme la télévision par satellite et par le câble, que viennent les contre-tendances qui inhibent la lecture. L'homme ne lit pas, parce qu'il a été conditionné à ne pas lire en passant par une pédagogie de non-lecture. Il ne lit pas, parce que la lecture exige un effort et que les médias lui offrent une satisfaction instantanée ; il ne lit pas, parce que la lecture implique une historicité, un plongeon temporel dans la chronologie des personnages et de la trame alors que les médias l'ont habitué à un présent éternel ; il ne lit pas, enfin, parce qu'il passe par un apprentissage régressif qui le fait rétrograder du stade de la pensée

conceptuelle, sans laquelle aucune lecture n'est possible, au stade de la pensée par images, éphémères par nature, sans liens entre elles et qui ne peuvent rien faire d'autre que refléter un monde également déconnecté donc, pour cette raison, incompréhensible et, en conséquence, non transformable. Il est évident que le contraire est également vrai : parce qu'il ne lit pas, l'homme n'apprend pas à penser selon les principes de la causalité, historiquement et politiquement.

Mais si la crise du livre est solidaire de la crise de la culture, l'optimiste dira que la modification de la culture selon les exigences du processus d'universalisation conduira à la fin de la crise du livre. Dès lors que sont corrigées les déviations de la culture globale, principale responsable de la résistance à la lecture que l'on rencontre dans tous les pays, le livre peut-il assumer à nouveau son rôle de guide, d'ami, de *magister vitae* qu'il a toujours rempli dans le passé, sans que cela signifie l'abandon des nouvelles technologies qui continueront d'exécuter les tâches qui leur sont propres sans le rendre superflu ? Le livre, cependant, ne peut se donner le luxe d'être seulement un bénéficiaire passif et automatique de l'universalisation de la culture. Il peut contribuer à la consolidation de ce processus.

Durant une bonne partie de l'histoire, le livre fut constitué par la formation des identités collectives. *L'Iliade* et *l'Odyssée* furent les fondements de l'identité grecque. Le même rôle fut tenu par *la Divine Comédie* pour l'identité italienne, par *Don Quichotte* pour l'identité espagnole ou par les *Lusiadas* pour l'identité portugaise.

Mais dans la phase de l'universalisation, il ne s'agit pas de construire des identités ni de les déconstruire ou de les reconstruire, substituant le concept d'identité unique à celui des identités multiples. Michael Walzer, par exemple, a suggéré qu'une manière de « civiliser » le nationalisme serait de l'intégrer dans un cadre pluraliste plus large. Lors d'un congrès sioniste dans les années 30, David Ben Gourion a dit : « Nous appartenons à divers cercles. En tant que citoyens palestiniens, nous sommes dans le cercle d'une nation qui aspire à une patrie ; en tant que travailleurs, nous sommes dans le cercle de la classe ouvrière ; en tant que fils de notre génération, nous sommes dans le cercle du monde moderne ; et nos compagnes sont dans le cercle du mouvement des femmes qui travaillent et luttent pour leur émancipation. » Dans le monde contemporain, les identités personnelles se structurent de plus en plus souvent par le croisement d'identités particulières.

Nous pouvons rencontrer la prévision de cela dans notre propre passé. L'image du Latino-Américain « aliéné » qui quitte son lieu d'origine pour s'euro-péaniser fut toujours vue comme détestable ou ridicule et, de ce fait, le fut en grande partie. Mais sous un autre angle, cette « aliénation » a pu être le précurseur d'une

attitude épistémologique représentative des temps nouveaux. C'est le *topos* de l'exilé lucide qui parce qu'il est exilé perçoit ce que les évidences locales empêchent de percevoir. C'est le Perse de Montesquieu ou le Peau-Rouge de Voltaire qui comprennent beaucoup mieux la France du XVIII<sup>e</sup> siècle que tous les savants européens réunis. Notons que ce furent des Brésiliens qui fournirent aux Européens le modèle de ce savoir « de l'extérieur ». Je me réfère aux trois cannibales tupinambas qui furent emmenés en France sous le règne de Charles IX et qui, selon Montaigne, observèrent des choses sur la France qu'aucun Français n'avait notées. Ils virent mieux parce que leur regard était un regard étranger : un regard ethnographique.

Beaucoup d'intellectuels latino-américains furent comme ces Tupinambas : ils ne se sentaient plus bien dans leur patrie et n'arrivèrent pas à entrer dans la culture européenne. Ils étaient étrangers des deux côtés de l'Atlantique. Écoutons un passage de *Minha formação*, le chef-d'œuvre de Joaquim Nabuco : « Nous sommes [...] condamnés à la plus terrible des instabilités, et c'est ce qui explique le fait que tant de Sud-Américains préférèrent vivre en Europe ; [...] Non pour les plaisirs du nouveau riche comme on le disait à Paris de la vie élégante des millionnaires d'Amérique du Sud ; l'explication est plus délicate et plus profonde. C'est l'attraction des affinités oubliées mais non éteintes, qui sont en nous tous, de notre origine commune européenne. L'instabilité à laquelle je me réfère provient de ce qu'en Amérique manquent le paysage, la vie, l'horizon, l'architecture, tout ce qui nous cerne, le fond historique, la perspective humaine ; et qu'en Europe nous manque la patrie, c'est-à-dire la forme en laquelle chacun de nous fut coulé dès la naissance. D'un côté de la mer on sent l'absence du monde ; de l'autre, l'absence du pays. Le sentiment en nous est brésilien, l'imagination est européenne. » Ce qui attire l'attention, dans ce passage important, c'est que la mentalité latino-américaine est définie dans une double négation, à l'intersection de deux absences : en Europe, il nous manque la forêt tropicale, et à Rio, la Seine. Ce que Nabuco décrit est l'expérience d'un désastre permanent.

Mais un siècle après, à l'ère de l'universalisation, peut-être peut-on nier cette double négation et remplir d'une double présence le vide des deux absences. Dans ce cas, nous n'aurions plus l'expatrié mais le citoyen de deux mondes, non le déraciné, au sens où l'entend Barrès, mais l'homme décentré, possédant une identité nomade, toujours en train de se faire, toujours en train de se refaire, toujours disposé à relativiser toutes ses certitudes culturelles par sa capacité de *role-taking*, d'assumer sans cesse le point de vue de l'Autre. L'exil, d'une certaine manière, devint une expérience fondatrice d'une nouvelle épistémologie : celle du regard



excentré, car l'exilé est un homme qui s'est déraciné sans se réenraciner, ce qui le libère d'une particularité sans entrer dans l'autre.

Pour l'acquisition de ces identités multiples, les nouvelles technologies de l'information peuvent sans aucun doute remplir un rôle important. Mais seul le livre permettra que cette acquisition devienne profonde et durable. Le livre nous a toujours permis d'être nous-mêmes afin de mieux nous retrouver. Il devrait nous permettre, maintenant, de sortir de notre culture pour la voir de l'extérieur. Cette sortie de soi culturelle fut anticipée par Goethe lorsqu'il découvrit des affinités entre un roman chinois et les nouvelles de Fielding et Richardson.

Un jeune Grec apprenait à être grec en lisant Homère. C'était un instrument de socialisation, une *paideia*, un manuel didactique pour l'apprentissage de l'*areté* (vertu) grecque. Aujourd'hui, au contraire, nous devons lire Homère pour nous recultiver, pour nous décentrer de notre culture d'origine, du siècle dans lequel nous sommes nés. Ainsi, nous deviendrons des contemporains d'Hector et d'Ulysse et nous nous identifierons à diverses cultures, l'européenne et l'asiatique qui se combattaient face aux murailles de Troie, et également à toutes les figures de l'altérité qui peuplent l'épopée, les demi-dieux, les demi-hommes, les sirènes et les cyclopes, Polyphème et Circé.

Au début de la modernité surgit un genre nouveau, celui de *Bildungsroman*, le roman qui narrait les vicissitudes d'un héros qui cherchait à se former, à atteindre la *Bildung*, au sens des illuministes du XVIII<sup>e</sup> siècle, comme Kant, Lessing et Herder. En même temps, ce processus d'autoformation du personnage central impliquait le lecteur qui devait, par l'identification au héros, arriver lui aussi à sa *Bildung*, à son autoformation.

Le prototype du *Bildungsroman* est *Wilhelm Meister*, divisé en deux parties : les années de pérégrination et les années d'apprentissage de Wilhelm Meister. Ce sont les deux moments de la *Bildung* contemporaine. D'un côté, l'homme possédant plusieurs identités voyage à travers la planète mondialisée en un voyage réel ou virtuel et, de l'autre côté, il apprend, au cours de ce voyage, à se reconnaître comme habitant de la « cosmopole ». En ce sens, n'importe quel roman, de nos jours, peut se transformer en un *Bildungsroman* parce qu'à travers lui nous tous pouvons arriver à l'Autre, à divers Autres et, à la limite, à cet Autre généralisé qu'est le genre humain.

Tant que nous n'arriverons pas à l'utopie (ou au cauchemar) de la langue unique, seul le livre pourra se prêter à cet objectif à travers la traduction. Si Walter Benjamin avait eu raison, la tâche principale du traducteur serait de libérer les échos

de la langue pure emprisonnés dans l'original, « rendant, tant l'original que la traduction, reconnaissables comme fragments d'une langue plus importante, de même façon que les tessons sont reconnaissables comme les fragments d'un vase. [...] La véritable traduction est transparente ; elle ne recouvre pas l'original, n'arrête pas sa lumière mais permet que la langue pure, renforcée par la traduction, brille plus intensément sur l'original ». Même dépourvue de ces motifs messianiques, il ne fait aucun doute que la traduction permet à notre langue de se transcender vers les autres et oblige les autres langues à se transcender vers la nôtre. À travers la traduction, notre culture s'ouvre au monde et notre propre langue peut se modifier. Car dans une grande traduction, comme l'observa aussi Benjamin, il ne s'agit pas tant de transformer la langue étrangère en la nôtre mais de laisser la nôtre être transformée par la langue étrangère. C'est ce que fit Hölderlin en traduisant Sophocle : la littéralité de la traduction violenta de telle manière la langue allemande qu'elle cessa d'être ce qu'elle était et se convertit, pour ainsi dire, en une nouvelle langue. Les traductions de Shakespeare faites par Wieland, Tieck et Schlegel le germanisèrent de telle manière que, pour les Allemands, il cessa d'être un auteur anglais, s'intégrant de façon indissoluble à la tradition culturelle allemande. Mais la traduction est aussi au service de la langue étrangère, non pas seulement dans le sens trivial selon lequel elle permet la diffusion d'une œuvre hors de ses frontières linguistiques d'origine, mais aussi dans le sens où dans une grande traduction l'œuvre atteint à la plénitude de son sens. La traduction fait dire à l'original ce qu'il ne savait pas qu'il savait. Je ne sais pas si Kant ne comprit sa philosophie qu'après l'avoir lue dans sa traduction française, comme le jurent les médisants, mais il est incontestable qu'en traduisant en français *La phénoménologie de l'esprit*, Hyppolyte donna à l'ouvrage d'Hegel une clarté qu'il n'y avait certainement pas dans l'original. Il démontra ainsi qu'il n'y a pas de textes qui ne puissent être transposés dans d'autres langues. Hegel n'est pas intraduisible bien qu'il soit assujetti à la langue allemande, comme n'est pas intraduisible Platon bien qu'il soit assujetti à la langue grecque.

Original ou traduction, tout livre présuppose une transcendance car sa lecture permet toujours d'échapper à notre contexte spatio-temporel immédiat. De nos jours, la lecture présuppose une transcendance *sui generis*, celle qui s'adresse à l'ensemble du genre humain dans son infinie variété. L'homme possédant plusieurs identités apprend à être juif avec Proust, catholique avec Greene, irlandais avec Joyce, colombien avec García Márquez et, dans chacun de ces livres, on peut faire l'apprentissage de l'altérité en s'identifiant successivement ou simultanément à chaque personnage.

Proposerions-nous ainsi la schizophrénie comme idéal de l'homme post-moderne, un homme possédant tant de personnalités qu'il finirait par n'en avoir aucune, se transformant, par excès d'attributs, en un « homme sans qualités » ? Le risque est évident, mais c'est peut-être à ce prix que nous pourrions constituer une culture universelle. Le choix opposé est plus risqué encore. À l'étape de la globalisation, rien n'est plus dangereux que l'adhésion, peut-être obstinée, à une identité unique. Bien des génocides seraient sans doute évités par des régimes construits autour d'identités multiples, au-delà de fidélités purement nationales et culturelles.

Fin de la culture ? Fin du livre ? Peut-être, mais pas nécessairement. Il ne s'agit pas de fin mais bien d'*Aufhebung* (dépassement), au sens hégélien du terme. La culture peut survivre, en se transformant en culture universelle. Et le livre a un avenir, s'il renonce à son rôle d'instance formatrice d'identités collectives, homogènes, pour se transformer en un instrument pour la constitution d'identités multiples, selon la logique du processus d'universalisation.

# La bibliothèque comme pensée

# Au cœur du langage

Emmanuel Carneiro Leão

La survie de Nietzsche dans l'univers de la pensée est aujourd'hui centenaire. Ce fut en 1887, dans le *Crépuscule des idoles*, qu'il nous suggéra que le livre, sans bibliothèque, dépérit et disparaît, alors qu'avec et dans la bibliothèque, il renaît et se transforme en vie, en volonté de puissance : « Un livre n'est pas un livre. Que renferment ces cercueils, ces linceuls que sont les livres ? C'est le passé leur présent<sup>1</sup> ! » — et tout présent n'est pas seulement la présence mais aussi l'absence d'esprit, la vitalité, le principe de vie. Quel est donc ce livre dont Nietzsche disait : « Dans celui-ci il vit un éternel aujourd'hui » ? Que veut-il nous faire penser de ce livre qui dépasse un présent déterminé pour vivre l'éternité de tous les jours ? Ce livre éternel est celui de la bibliothèque. L'exhumer de son tombeau, ôter de son linceul un passé défunt ou inerte et le conjuguer dans un présent infini, voilà le défi qui se pose à toute bibliothèque.

Par l'« éternel aujourd'hui », Nietzsche entendait la concentration du temps — le jour qui révèle et accueille en son sein la force du passé et du futur réunis. Sans la présence continue de ce présent, le temps ne saurait être temps. L'« éternel aujourd'hui » commémore sans cesse l'instant créateur, mais aussi tous les autres instants qui l'embrassent, dans l'étreinte d'un monde infini car temporel. C'est par sa non-finition, parce qu'il est invariablement voué à une fin, que le temps ne finit jamais de passer, tout comme les cours du temps se conjuguent dans chaque réalisation

1. Traduction libre.

réelle, dans la vision poétique de T. S. Eliot : « Le temps présent et le temps passé sont peut-être vivants dans le temps futur et le temps futur contenu dans le temps passé. Et bien que tout temps soit ainsi constamment en cours, tout temps ne peut être rédimé<sup>2</sup>. »

Ce temps impossible et irremplaçable est le temps du livre des bibliothèques : un temps qui ne cesse de passer mais qui dénonce toute prétention à la totalité et démasque toute illusion de simultanéité. Chacun de ses pas est un premier pas menant à l'invention d'une temporalité à la fois oscillante et ponctuelle, infinie et finie, avec une mémoire productive — la mémoire des muses — mais dépourvue de tout désir d'immortalité, de ce désir qui amène tout animé insatisfait de son animalité à prétendre s'élever au-dessus de la vie et de la mort.

Le livre des bibliothèques ne rêve plus de vaincre ni de dompter la mort. Au contraire : par sa propre présence, le livre évoque et accueille la mort comme un présupposé au constant renouveau de la vie. La transtemporalité dont il s'agit n'est donc aucunement une présomption d'immortalité prospective ni rétrospective. C'est un tout autre discours qui s'y dessine : un discours sans définition, une proposition qui ne se propose que parce qu'elle s'impose. Le livre de la bibliothèque conjure et conjugue le temps, célébrant sans arrêt la noce du présent et du toujours. Tout en conservant le déjà produit, il provoque la création ; il évoque la nécessité de toujours transformer et convoque les différences à une rencontre des complémentarités. C'est dans ce sens, à cette adresse que l'« éternel aujourd'hui » constitue le défi et aiguise la provocation du livre des bibliothèques.

Pourquoi les bibliothèques ? Sur le plan étymologique, le mot bibliothèque est formé de deux vocables, βιβλος et θεκη, rassemblés dans une dynamique de concentration et d'accueil. Le premier vient de Byblos, le nom donné par les Grecs au port de Phénicie dont ils importaient l'écorce du *Cypressus papyrii*, un arbuste qui prospérait dans le delta du Nil. Avant même de signifier livre, βιβλος avait ainsi désigné la matière première dont on tirait le papyrus, le papier de toute l'Antiquité. À la base de cette racine ressortie d'une langue inconnue de la Méditerranée orientale, on retrouve les verbes récolter, recueillir, accueillir, cueillir ou choisir : de l'écorce l'on récolte le noyau, lequel est recueilli dans le papyrus, qui va ensuite accueillir et permettre, à la lecture, de cueillir, ou choisir, l'écriture. Le mot lire, en grec comme en latin (*legere*) et en allemand (*lesen*) désignait par ailleurs les actions de réunir, conserver et protéger.

Mais qu'est-ce que l'écriture accueille et qu'est-ce que la lecture d'un livre choisit de cueillir ? Le deuxième vocable du mot bibliothèque,  $\theta\epsilon\kappa\eta$ , provient d'un verbe irrégulier qui renvoie à établir ou instituer, dans les sens de garder, soigner, mais aussi d'inciter et élaborer. Pour intégrer, dans une même dynamique, les fonctions de récolte, d'accueil, de recueil et de cueillette, ou de sélection, le livre a besoin de soins et d'auspices. Il lui faut un espace instaurateur de vitalité, un lieu qui assure sa conservation et sa protection, mais aussi et surtout qui mette en œuvre toutes ses potentialités de création, de changement, de régénération structurelle. Ce deuxième vocable étymologique définit donc la fonction vitale de toute bibliothèque : le livre n'est livre que lorsqu'il se mobilise, au sein du mouvement de la vie, pour relever un défi de croissance, le défi du langage. Relever ce défi, c'est cultiver et préserver le langage en quelque langue qu'il soit.

C'est le même Nietzsche du *Crépuscule des idoles* qui avait, dans un aphorisme datant de 1888, affirmé que le philosophe vit « dans les glaciers des hautes montagnes », ayant pour compagnon le sommet voisin, habitat du poète. Si le philosophique se trouve ainsi rapproché du poétique, c'est sans doute que l'un comme l'autre se nourrit de vie et existe, à sa manière, au cœur du langage. Les multiples philosophies constituent — bien plus que différentes façons de répondre aux mêmes questions léguées par la tradition de penser — divers projets pour le questionnement et l'approfondissement des réponses que renferment et préservent les nombreuses langues du langage.

« Les limites du langage, d'après Wittgenstein, sont les limites du monde. » Et tant que nous vivons, pensons et agissons sur Terre, ce n'est que ce que nous pouvons dire les uns aux autres qui a un sens ; n'a de sens que ce qui peut recevoir une signification du et dans le langage. Et il n'y a pas de vérité au singulier, en dehors de toute l'envergure d'intégration et de coexistence. La vérité ne nous est donnée qu'au travers de ce que nous sommes toujours au pluriel, dans un courant qui nous entraîne vers une conjugaison des différences, ainsi qu'avec elles.

Ce passage lapidaire de la *Lettre sur l'humanisme* de Martin Heidegger présente sans doute déjà un défi de et pour la pensée : « Le langage est la demeure de l'être. Dans sa maison habite l'homme. Les penseurs et les poètes sont les gardiens de cette maison. »

Tout comme les glaciers, le langage a, voire est, un pouvoir radical de préservation de vie, car, en témoignant du passé, il compose un futur pour le présent. Les glaciers ont préservé les mammouths de Sibérie et l'Homme des neiges des Alpes. Le langage préserve et a préservé les créations du passé qu'il livre continuellement aux

générations présentes pour les générations futures, à travers les multiples vocables des langues en constante transformation. Des sources et ressources du langage vivent toute la tradition et toute l'histoire humaines, récoltant des courants culturels ce qui est, ce qui sera et ce qui a, autrefois, été. Ce savoir d'intégration et d'accueil est sans doute celui que, d'après Hésiode (*Théogonie*, 27), Mnémosyne, la pensée créatrice, avait transmis, en neuf nuits d'amour, aux muses : « Rudes bergères, mauvaises langues, rien que de ventres, / Du sein des racines nous savons recueillir maints mystères ; / Tout comme nous savons, quand nous y sommes disposées, / Ôter la vérité du voile des mythes<sup>3</sup>. »

L'un des mystères du langage, tout au moins dans les cultures et civilisations occidentales, a pu s'incruster dans la dynamique d'expansion et de transformation du livre à travers les bibliothèques. Le livre a le pouvoir d'engendrer et d'induire, à la souche de tout ce qui est et/ou n'est pas, tensions et conflits. Dans les vicissitudes et les péripéties de la réalisation de son verbe, vit le pouvoir fécond, créateur et destructeur du langage : celui de composer positions et oppositions.

Dans la constellation des bibliothèques, on peut alors recueillir quatre indications du parcours du langage dans la poésie et la pensée :

- le langage vit dans toute force d'union, comme conjoncture à toute ordination de tout ordre qu'il soit. Sa conjugaison ontologique dépasse et sauvegarde en quelque sorte tout ce qui est et qui se fait ;
- au langage il appartient d'assurer la cohésion et la consistance de la structuration des différences et de leurs tensions ;
- le langage dit la réalité, tant comme verbe que comme mouvement de réalisation, régissant la totalité du réel et impulsant l'univers des réalisations ;
- le langage est l'opération matricielle, dans les langues et les discours, d'une liaison matinale qui instaure le monde dans l'immonde et fait naître l'ordre du désordre.

Héraclite nous apprend qu'il faut une grande expérience des péripéties de la pensée pour comprendre que réfléchir, c'est traduire le langage dans les langues. Or, c'est à l'apprentissage de cette traduction justement que nous invite le livre des bibliothèques. Traduire, en ce sens, n'est pas retrouver des correspondances univoques entre les vocables de deux langues ou plus. Aucune traduction qui se veut créatrice ne peut être littérale. La traduction électronique est impossible, car traduire ce n'est pas évoquer des traits, c'est répondre aux appels — multiples, divers, toujours

3. Traduction de l'auteur.



renouvelés — du langage. Le langage n'est pas une langue, si ce n'est la langue maternelle de toutes les langues, et ce n'est qu'en vivant en son sein maternel que nous pouvons faire passer un poème d'une langue dans une autre. Aucune langue, soit-elle verbale ou non, ne peut dire tout ce qu'il y a à dire. Et si aucune logique ou grammaire du discours, de la phrase ou de la proposition ne peut surmonter cette impossibilité, chacune est susceptible de la favoriser et de la renforcer. Car c'est bien grâce à cette impossibilité que le langage se constitue et se parfait en tant que langue maternelle de toutes les langues. Seule cette impossibilité crée les conditions d'une maternité qui accueille la différenciation en vigueur dans chacune des langues. Tout dire serait atteindre le comble de la redondance, une pure tautologie, car le vide de la parole se trouverait ainsi saturé et le silence du dire se remplirait des fracas du discours. Or le silence, tout comme le vide, est indispensable à toute différenciation. Les relations se construisent non pas sur la répétition du même, mais sur les bruits des différenciations entre les différences qui provoquent, dans la « pensée abyssale » de Nietzsche, l'éternel retour de ce qui s'égalise à soi-même. Engendrer des répétitions est tout ce dont est capable la traduction digitale. Le poème doit toujours échapper à la littéralité pour se rendre, dans les discours des différentes langues, fidèle à l'œuvre créatrice.

Les langues parfaitement ordonnées sont transparentes et immuables. Idéales et clonées, elles sont néanmoins dénuées de vie et de mort. Elles se rendent insensibles aux différenciations historiques et aux diversités culturelles de l'humanité. Le langage réel de la vie humaine, quant à lui, ne tient pas qu'aux structures qui se composent logiquement dans la clarté et la perfection sans faille. Il se maintient toujours ouvert, se prêtant aux usages les plus inattendus et au jeu de ses règles en constante mutation.

Dans le sens originel de l'expérience et de la parole grecques, le chaos à la source de la vie historique est l'expérience inaugurale, pleine et dynamique au point d'engendrer tout ce qui est et qui se crée, quels qu'en soient le domaine ou le niveau, la réalité ou la possibilité, la nécessité ou la contingence. Ainsi, toute intention de penser ou de dire, de connaître ou d'agir se rapporte à la vigueur primordiale d'être et de se réaliser, laquelle passe par le langage, par le biais de ses innombrables expressions, dont le livre. Provenant du chaos, se remettant au chaos, se ressourçant dans le chaos, le langage rend au chaos tout ordre et tout désordre, le monde comme l'immonde — tout ce qui a et tout ce qui n'a pas lieu d'être.

Le mot « chaos » provient en effet de la même racine que le verbe  $\chi\acute{\alpha}\sigma\kappa\omega$ , relatif à l'expérience de rester toujours en ouverture. Il traduit le hiatus de l'être,

l'abîme béant de la réalité qui *est*, dans le sens transitif de « laisser être » et « se réaliser ». Tout le réel s'installe et se maintient dans un avènement de cette réalité abyssale, dans le hiatus sans limites et sans discrimination d'un rien créateur. L'essence du langage, la mère de toute langue, subsiste dans le pouvoir matriciel du chaos — le pouvoir en soi indéterminé et indéterminable de toute détermination et indétermination.

À travers le livre des bibliothèques, le langage conjugue trois dimensions, en effet trois pouvoirs, de la réalité :

- la réalité passe par-dessous et/ou par-dessus tout ordre et tout désordre, quels qu'en soient le genre, la nature et le niveau ;
- la réalité est la possibilité — dans le sens transitif de « rendre possible » en donnant et/ou en ôtant le pouvoir — de toute différenciation et indifférenciation ;
- la réalité est le principe de transformation et de maintenance pour toute discrimination et/ou indiscrimination.

Cette intégration du langage constitue tout le parcours de l'existence humaine et, dans sa force, s'inaugure la dynamique historique des cultures. Dans le langage cohabitent le silence du dire et l'étonnement de la création ; il fait vivre l'étrange qui incite nos pensées et l'inattendu qui nourrit nos attentes d'espoir. Avec lui, la pensée partage l'audace de ses aventures et l'obstination transformatrice de tout acte créateur. Dans ce sens, le livre des bibliothèques est toujours le livre du langage.

# Livre et liberté

Gianni Vattimo

Il est difficile de faire un inventaire complet de ce que nous devons aux livres. Notre éducation individuelle s'est fondée sur certains livres — devenus nos éducateurs, souvent permanents, nos textes de référence — ainsi que sur des dictionnaires, des encyclopédies, des codes, des écritures sacrées, des classiques. Si nous réfléchissons à cette liste d'ouvrages, nous y trouvons non seulement notre biographie intellectuelle individuelle mais aussi l'épine dorsale de la culture moderne. On parle généralement des religions du livre en désignant le judaïsme, le christianisme, l'islam. Mais lorsqu'on parle d'une civilisation du livre, c'est toute la culture moderne qui est concernée à partir, par ailleurs, de l'époque où le livre, dans le sens moderne du mot, n'existait pas encore.

Tout cela nous est tellement familier qu'il nous est difficile de saisir la connexion et la distinction entre le contenu de notre éducation et la forme « livresque » dans laquelle il nous a été communiqué. Tout semble se réduire, se résoudre à ce contenu. Si le livre paraît destiné à disparaître, ou à être remplacé par d'autres formes de transmission, nous avons tendance à penser que cela ne concerne que l'aspect instrumental de l'éducation. À tel point que la défense du livre, qui souvent nous engage dans des discussions sur les nouvelles formes de communication sociale, paraît l'affaire d'une classe de « vieux messieurs » qui n'arrivent pas à imaginer une *Bildung* (contenu et manière d'éducation) différente de la leur et qui seront

fatalement dépassés par le progrès, etc. Le débat se réduit alors à une lutte entre générations, purement psychologique et, au fond, inutile. Il serait en revanche opportun de faire un inventaire aussi complet que possible de ce qui, en matière d'éducation, provient de la forme livresque de la communication, et non seulement en matière d'éducation scolaire ou personnelle, mais aussi de la *Bildung* même de notre tradition.

Cet inventaire, je le commencerai en rappelant le lien qui s'est noué, du moins en Occident, entre le livre et la liberté — un lien curieusement annoncé dans la coïncidence de l'homonyme latin *liber*, qui allait désigner les deux choses. Dans la tradition politique moderne, un pas décisif vers une société plus libre a été franchi quand les rois ont accepté de mettre leurs lois par écrit. Un exemple chargé de signification, dans la mesure où c'est notamment autour de l'interprétation de certains textes de base que la liberté s'est affirmée : d'abord, à l'occasion de la grande révolte religieuse du XVI<sup>e</sup> siècle, lorsqu'il s'agissait de conquérir le droit de lire personnellement la Bible et de l'interpréter, contre toute restriction de la tradition et du magistère de l'Église catholique, ensuite sur le plan des sciences exactes de la nature, où le modèle du livre n'était pas simplement une métaphore innocente : Galilée a pensé la nature au concret comme un livre écrit en caractères mathématiques, et Blumenberg a bien montré comment, dans son cas et dans bien d'autres, ce parallèle a joué un rôle décisif dans l'histoire de la modernité. Les Tables de la Loi de Moïse ne sont-elles pas un livre, un texte qui devient la base de l'éthique judéo-chrétienne, et ce non seulement par leur contenu mais aussi par leur forme de texte écrit et communicable ? La loi morale n'a-t-elle pas été plus tard imaginée comme « imprimée » dans nos cœurs ? Il est bien vrai que, pendant des siècles, avant l'invention de Gutenberg, les livres — l'Écriture sacrée, les codes, les classiques de la littérature et de la philosophie — n'étaient accessibles qu'à travers la communication verbale de quelques « autorités ». Mais c'est bien autour de la transformation de leur forme que se développa (jusqu'à la possibilité, d'abord offerte aux classes dominantes, de disposer d'une bibliothèque) le processus moderne de la libération individuelle, de la conquête de la liberté de conscience, etc. Est-ce seulement aux livres que nous sommes confrontés ici, ou à des phénomènes plus complexes ayant probablement des ramifications irréductibles à la forme « livre » en tant que telle ? La complexité de ces phénomènes semble évoquer une fois de plus la difficulté de séparer la « forme » des contenus. C'est un peu comme dire que l'on ne saurait imaginer une démocratie sans la presse et le système moderne de l'information, sans vouloir par là, bien entendu, réduire la démocratie à l'information...

Peut-on conclure que l'individu libre moderne ne se forme qu'en apprenant à lire et à se référer à des textes ? N'exclut-on pas ainsi tous les héros analphabètes de nos traditions populaires, tels Robin des Bois mais aussi, et pourquoi pas, l'Ulysse d'Homère ? On pourrait évidemment essayer de se sortir de cette difficulté en précisant que la notion de liberté est moins générique que celle de la révolte « immédiate » de quelqu'un contre une violence qu'il subit, ou que les révoltes « populaires » ont toujours besoin d'un chef charismatique. On notera en passant que les cultes que nous vouons aux héros — qu'ils soient classiques ou modernes — tout comme les actions que ces derniers auront inspirées dans l'histoire sont « véhiculés », voire « médiatisés », par des textes littéraires. (Le héros aurait-il toujours besoin de son chantre ?) Quoi qu'il en soit, le livre — la transmission écrite et vécue dans le silence de la lecture privée — est à bien des égards un élément constitutif de notre définition de liberté, au point même qu'une révolte populaire contre l'injustice peut nous apparaître comme seulement inspirée par un chef charismatique, ce qui est assez suspect pour ce que nous appelons liberté.

On pourrait s'attarder sur les implications de cette suggestion, apparemment « étymologique », sur le lien livre-liberté. Mais si l'on incline à analyser, à énumérer les traits de notre *Bildung*, qui dépendent pour sa transmission de la forme livresque, ce lien semble réapparaître en termes moins « suggestifs », mais tout à fait concrets. La comparaison entre la liberté et une révolte menée par un chef charismatique nous oriente vers un autre élément décisif de la *Bildung* livresque : l'intériorité, que l'on pourrait également appeler l'appropriation des contenus de la *Bildung* héritée, avec toute une série de relations entre liberté et *privacy*, par exemple. La liberté moderne pourrait-elle se penser sans cette distinction entre le public et le privé, distinction qui implique la constitution d'un espace « intérieur » jusque dans le sens physique du mot — le salon de la maison bourgeoise de Walter Benjamin, par exemple ? Il est vrai que l'on apprend à lire à l'école et, donc, sous la direction d'une voix présente et sonore ; mais là il ne s'agit, notamment, que d'apprendre un moyen que l'on utilisera plus tard par soi-même. Je pense aux difficultés que j'éprouve à présent, en préparant ce texte sans pouvoir accéder à mes propres livres. Je peux certes recourir à une bibliothèque nationale, mais celle-ci, déjà contaminée par l'électronique, ne me permet de consulter à la fois qu'un nombre limité de livres. Sans parler de la poésie, qui se lit à voix haute et ne peut se passer de la sonorité. Nos livres personnels, usés, gravés dès le premier passage, retiennent notre culture. Le lien livre-liberté s'enrichit donc d'un lien ultérieur : celui entre livre, liberté et intériorité, y compris, peut-être, l'intériorité de la *privacy* bourgeoise. Il se peut que ce

rappel du salon bourgeois ne soit pas si banal, notamment en ce qu'il nous conduit à une autre pièce de l'intérieur bourgeois, la bibliothèque.

Plus encore que l'image du livre, c'est bien celle de la bibliothèque qui domine la forme même de notre culture. Je me suis souvent surpris à penser que je ferais pleine confiance, jusqu'à lui donner les clés de ma maison, à quelqu'un qui passe sa vie dans une bibliothèque, quel que soit le type de livres qu'il a lus et aimés. Habiter la bibliothèque est peut-être, à bien des égards, l'image même de la perfection, de l'humanisme, de l'expérience de la vérité qui nous rend, selon la parole d'un seul livre, l'Évangile, libres. (Et si « la vérité nous rend libres », que dire des livres ?) Habiter la bibliothèque est en même temps la pleine réalisation de l'itinéraire de la phénoménologie de l'esprit hégélienne et son dépassement. Si l'on devient le parfait habitant de la bibliothèque, initié à sa complexité, sachant vivre en elle en ayant assimilé son contenu, cette « familiarité » avec le contenu de cette immense collection de savoirs et d'expériences ne saurait toutefois assouvir l'appropriation de l'esprit absolu hégélien. Elle correspondrait plus fidèlement à une forme d'assimilation tout à fait spéciale, relative, par ailleurs, au modèle même de l'expérience moderne, ou plutôt postmoderne, de la vérité : on ne connaît pas tous les volumes de la bibliothèque et encore moins ce qu'ils contiennent analytiquement. Mais on sait où chercher quand un problème se présente. Il s'agit là d'une notion herméneutique plutôt que métaphysique de la vérité. Et il convient d'y faire attention, car elle pourrait s'avérer décisive pour comprendre et s'adapter aux nouvelles formes d'expérience déterminées par l'informatique. Cette expérience de la vérité en tant qu'« inhabitation » dans la bibliothèque a beaucoup à faire avec la mémoire, évidemment. Car soit la liberté qui nous provient du fait de (savoir) habiter la bibliothèque dépend tout simplement de ce que nous avons à notre disposition toutes les « données » (les fiches, dirait-on, du catalogue), soit il y a quelque chose de plus, qui ne saurait se réduire à la mémoire « objectivée » et déposée dans le catalogue, mais qui se rapporte à la mémoire organique, celle qui est devenue une part de nous. (Je ne peux m'empêcher de penser ici à ces ordinateurs dont on parle — est-ce uniquement du domaine de la science-fiction ? — qui utiliseraient des protéines...)

On pourrait formuler la question aussi d'une autre manière : en quoi le fait de travailler dans une bibliothèque, en pouvant y circuler librement, en se laissant emporter par la suggestion de proximités fortuites (même si tout cela devient plus compliqué avec le système Dewey), s'assimile-t-il au fait de disposer d'un ordinateur sur lequel on cherche des textes, des mots, etc. ? À première vue, le contact avec l'ordinateur apparaît plus rigide et déterminé : on doit d'emblée choisir un parcours

d'autant plus rapide et fonctionnel qu'il est plus délimité. Pourrait-on encore, par exemple, nommer *otium* (loisir) le travail intellectuel sur les ordinateurs ? Que se passerait-il si les deux amants de Dante, Paolo et Francesca, lisaient les aventures de Lancelot et Guenièvre sur l'écran d'un ordinateur, susceptible, par exemple, d'enregistrer le fait qu'ils se sont attardés trop longtemps sur certains passages, voire l'interruption de leur lecture au moment où ils tombent dans les bras l'un de l'autre ? Tout *otium*, même s'il ne s'agit pas des deux pauvres amants de Rimini, apparaît ici comme une violation de l'ordre (de l'ordinateur), un peu comme l'attente trop longue d'une réponse sur son écran de la part de l'employé de votre banque.

La *Bildung* qui se transmet à nous dans les livres est caractérisée par la liberté (qui n'est pas simplement indépendance vis-à-vis de l'autre), ainsi que par l'intériorité (avec tous ses liens à la *privacy*), par un temps et un rythme plutôt biologiques-biographiques que strictement physiques et matériels, et aussi par un *otium* qui implique également la liberté en tant que possibilité de suivre les envolées de l'imagination et des associations libres. (La psychanalyse serait-elle aussi impliquée dans la culture du livre ?) En outre, l'image de la bibliothèque, le fait d'habiter la bibliothèque plutôt comme un bibliothécaire que comme un chercheur spécialisé sont devenus le modèle même de l'expérience de la vérité postmoderne : l'expérience d'une vérité multiple qui ne se laisse jamais posséder par un individu, donc même pas par l'esprit absolu hégélien, tout au moins dans la mesure où celui-ci est pensé comme un acte ponctuel, comme le nous (*noeseos*) d'Aristote...

Comment alors reprendre et réaliser les mêmes « valeurs » de notre *Bildung* dans une situation où l'ordinateur et la communication électronique remplaceront de plus en plus les livres ? Il n'y a pas seulement une issue catastrophique ; on pourrait conclure qu'il y a des pertes et des gains, et c'est sur cela surtout qu'il faudrait réfléchir. Je crois que l'aspect le plus difficile, mais aussi le plus « intrigant », de ce qui nous attend dans les nouvelles conditions de la transmission de la culture est peut-être celui que l'on nomme l'interactivité des communications informatiques. Les surréalistes avaient anticipé cela (consciemment ? je ne le crois pas) dans leurs jeux de « cadavres exquis ». Au lieu de proposer de nouvelles interprétations de textes, les lecteurs informatiques interviendront de plus en plus sur les textes eux-mêmes. Aujourd'hui déjà, la question se pose sous la forme des lois sur le droit d'auteur, un droit qu'il devient de plus en plus difficile de protéger contre les pirates de tout genre, mais qui ne se pose à présent qu'en termes financiers. Il n'est certes pas impossible de préserver dans les formes de communication informatique l'intégrité originale de nos textes. Mais il devient de plus en plus facile d'y interpoler des hypertextes, des commentaires, de

véritables transformations. Telle que je conçois la tradition européenne — comme une affaire de commentaires sur des textes de base autour desquels se sont développés l'expérience même de la liberté moderne, la religiosité, les arts —, et pas seulement celle-ci, je me demande : qu'en sera-t-il de tout cela dans de nouvelles conditions ? Devant un ordinateur avec toutes les possibilités de l'interactivité, on se sentira décidément plus « libre », car justement moins « livre ». Mais cette liberté sera-t-elle accompagnée d'une intériorité riche ou bien d'une indépendance vide, ouverte, au fond, à toute forme de domination charismatique ? Peut-on observer chez les jeunes générations que leur réceptivité vis-à-vis des ordinateurs s'accompagne d'une vulnérabilité accrue aux prédications de prophètes en tous genres ? C'est peut-être à partir de là que notre discussion et notre recherche devraient commencer.



# À propos de l'histoire d'une vie

Gerd Bornheim

Le constat présente tous les raffinements de l'évidence : pour d'innombrables écrivains, chercheurs, intellectuels et professeurs, le livre, ne serait-ce que sous sa forme physique, est devenu l'objet de fréquentes discussions. L'un des principaux, sinon le plus important des outils de l'expression moderne suscite actuellement d'exceptionnelles inquiétudes. Il est clair que cette agitation, nouvelle sous tous les aspects, mérite l'attention et la plus grande considération. À propos de ce thème si important, la crise du livre, on pourrait relever quelques points.

Le premier découle justement du fait que l'on soit amené à tant parler du livre. Les personnes les moins suspectes, celles qui travaillent à sa fabrication, se consacrent avec ardeur à sa défense, font l'éloge de son caractère pérenne, de son excellence, de sa réalité irremplaçable, et ainsi de suite. Le problème commence à partir du moment où tous ces discours, de par leur insistance, leur conviction — la conviction de ceux qui écrivent —, voire leur enthousiasme, finissent par soulever une gravissime suspicion : et si tout ce qui est en train d'arriver l'était sous le signe de la mort, de la décadence définitive, comme si le livre était en passe de laisser s'épuiser les propres racines de sa raison d'être ? Pourquoi ce nouvel enthousiasme, tellement total et passionné — et peut-être imprudent — à vouloir défendre le livre ? La question se révèle elle-même trompeuse : pourquoi cet objet, le livre — véhicule privilégié et tellement incontesté, dont l'existence paraissait si spontanée, si naturelle —, en vient-il tout à coup à exiger tant d'éloges lors de sa défense ?

Il me semble que c'est exactement la vigueur de cette défense qui finit par tout mettre en péril, bien que personne ne puisse douter de l'authenticité de cette passion absolument nécessaire à qui veut écrire. On ne saurait prendre à la légère les bases sur lesquelles reposent de telles inquiétudes et, avec elles, l'enthousiasme des écrivains et de ceux qui tiennent le livre entre leurs mains pour cette défense. Mais ici déjà, on se replace brièvement dans le champ de la révolution de Gutenberg, lorsque le livre revêtait pour la première fois la plénitude d'un objet, manipulable, accessible, et ce juste à l'aube de la démocratie et de l'expansion du marché. Ces débuts furent réellement prometteurs. Que l'on s'imagine, par exemple, avec un livre de la bibliothèque d'Érasme ou de Spinoza entre les mains ; de confection encore un peu grossière, ces livres avaient — et continuent d'avoir — la splendeur, voire la solennité d'un objet qui, parmi ses pairs encore peu nombreux, s'impose comme une réussite unique et inédite et force le respect. Le livre en ces débuts était cette offre généreuse en tout, prometteuse, satisfaite de sa suffisance. Cet élément imprimé représentait sans doute la glorification même de la nouvelle hégémonie qui commençait à influencer sur la catégorie de l'objet.

Il n'y a pas lieu de se tromper : assez paradoxalement, l'édition de la Bible réalisée par une machinerie encore peu sûre allait bientôt démasquer la totalité de son propre destin. Cette Bible n'allait se révéler que l'ancêtre ingrate de procédures que les temps modernes finiraient par écarter sans grande difficulté. Les imprimés n'ont pas tardé à remplacer les thèmes bibliques sur la prédestination divine par des impératifs relatifs à l'installation de la dichotomie sujet-objet. En ces moments inauguraux, la splendeur du sujet allait de pair avec l'ostentation de l'objet, donnant lieu, de manière en tout éclairante, à une progressive imbrication des relations entre sujet et objet. De fait, la révolution industrielle — et avec elle les transformations de la technique typographique — vint tout modifier. Et ce au point qu'à notre époque, où tout est métamorphosé en sujet ou en objet, plus rien, jamais, ne peut se situer au-dessus ou en dessous de cette dichotomie. Mais encore : à partir du mélange interne du sujet et de l'objet, la société de consommation moderne s'est développée et, en elle, sujet et objet devinrent des réalités excessivement manipulables — la planète Terre elle-même devint un objet manipulable par l'homme. Car tout objet n'est jamais que le résultat d'une manipulation humaine destinée à la consommation. Et ainsi s'installe notre nouveau monde dans lequel production et consommation se complètent en une espèce de nécessité éternelle, qui n'a de cesse de fonder la démocratie, l'investissement humain intégrant la science et la technique, dans le dessein d'éradiquer la pauvreté et d'établir l'homme dans ce monde.

Il est clair que ce contexte, succinctement esquissé, devait obligatoirement toucher le livre, qui est avant tout un objet entièrement soumis aux règles de la révolution industrielle. En tant qu'objet, il ne sut échapper aux normes rigides qui en vinrent à commander la confection des objets. Il est alors fondamental de prendre acte du fait que le livre devint, comme tout objet, une réalité manipulable. Les processus s'insèrent dans le contexte général par lequel passe la catégorie de l'objet. Le livre participe à tout cela et en supporte les conséquences : le corollaire intrinsèque à l'idée même de manipulation est que l'objet devient jetable. Cela s'applique à tout ce qui constitue notre monde manipulé : cela vaut pour la pierre, la pomme, l'énergie solaire, la maison, la machine et tous les appareils. Peut-être le musée n'est-il qu'une façon de rendre jetables les œuvres d'art elles-mêmes, déracinées comme elles le sont par rapport à quelque contexte que ce soit. De là nous comprenons que le livre aussi se transforme en une réalité facilement diluée dans ses propres interlignes. L'histoire du livre accompagne alors l'histoire de la catégorie propre à l'objet, qui va d'une certaine souveraineté commandée par le calcul jusqu'à atteindre les déplacements et l'immodération du jetable.

Jetable veut dire remplaçable et périssable. Dans les pays développés sont lancées des éditions de grande qualité, ce qu'on appelle les « éditions de travail ». Et cependant, la lecture d'une page de Freud peut conduire à ce qui était prévisible : le détachement d'une feuille, livrée alors aux mains du lecteur. Je répète que les éditions sont parfaites, mais l'ironie vient du remplacement des cahiers cousus par des cahiers collés, ce qui rend déplorable la dimension matérielle du livre. Il semblerait que le destin du livre devienne le même que celui de ces immenses piles de papiers épars qui s'accumulent, promises au désordre des corbeilles à papier. Il en est de même pour l'éducation de nos étudiants en relation au livre. Et tout cela se passe maintenant, alors justement que n'importe quel professeur de province peut se donner le petit luxe de créer sa bibliothèque particulière, considérable peut-être. Est-ce que les livres les plus chers, ceux dont le dos est bien cousu, pourvus d'une couverture solidement reliée, ne sont pas destinés aux stocks inutiles des collectionneurs ?

Encore heureux si l'*otium* des collectionneurs se préservait. Le bibliophile (et quel chercheur ne se plaît-il pas à l'être ?) doit imaginer ses prédécesseurs partageant le même plaisir que celui auquel se livraient, vers le XVIII<sup>e</sup> siècle, les fondateurs des cabinets d'histoire naturelle. Ils collectionnaient des objets rares, des serpents dans de l'éther, d'étranges cailloux et sables, des squelettes et d'autres objets encore, mais toujours des choses originaires de mondes lointains, formant ainsi des kaléidoscopes d'altérités. Dans ces cabinets étaient exposés des livres beaux et

volumineux, riches en illustrations, qui racontaient les aventures exotiques de tant de voyageurs en terres inconnues. La bibliophilie n'est peut-être rien de plus que le prolongement de cet esprit aventurier.

Quel est le sens alors des bibliothèques modernes ? Cette question ne saurait se borner aux dimensions adéquates de la bibliothèque du professeur de province ni à l'acharnement des bibliophiles. Je pense à ces monuments colossaux, aux millions de volumes qui remplissent les grandes bibliothèques, si répandues dans le monde aujourd'hui. Il y en a de vraiment merveilleuses et elles ont su devenir irremplaçables pour les recherches. L'illusion réside exactement dans ce détail : le chercheur pense que, tout à coup, il a le livre, concrètement, entre ses mains. Il en est effectivement ainsi et cela est nécessaire. D'où vient alors l'illusion ? Du fait que la grande bibliothèque ne représente plus le savoir ou ne le fait plus d'une manière concrète dans son savoir total ; elle se perd dans les détails, dans le scrupule de la remarque particulière, dans le caractère incontrôlable de la vision fragmentaire. Et pour autant, la transparence de ce savoir totalisant appartient presque génétiquement à l'invention elle-même du monde occidental. Il suffit, pour cela, de se rappeler l'édification de la bibliothèque d'Aristote, à la fin de l'âge mûr du monde grec. Cette représentation totalisante du savoir a été bâtie une dernière fois, et peut-être d'une manière parfaite, par les idéaux de l'encyclopédie française du XVIII<sup>e</sup> siècle. Celle-ci contenait tout le savoir, ordonné systématiquement, et se mettait à la disposition du chercheur qui pouvait, dès lors, dominer et créer à partir d'une totalité vivante. Cet idéal des encyclopédistes n'existe plus aujourd'hui, ou il n'en reste que des fragments. Nos bibliothèques se déroulent dans des labyrinthes infinis, balayés par des ordinateurs qui sont également, à leur manière, des labyrinthes.

Ce n'est pas un hasard si les temps modernes ont créé deux moyens d'expression : le système et le fragment, ou le prolongement de ce dernier, qui est l'essai. Le système offre la transparence de la rationalité enfin concrétisée : il sait tout et transmet le tout. Le fragment, quant à lui, vit de ses propres tentatives, de ses expérimentations : il explore différentes voies, toujours dans le clair-obscur des tâches inachevées. Il est important de remarquer ici que le système ne marche plus ou qu'il ne marche que dans les sciences dites formelles, comme le sont la logique et la mathématique, devenues plurielles — de nos jours les logiques et les mathématiques coexistent. Et il est encore plus important de constater que le moyen d'expression pratiquement universel se trouve dans le fragment, dans l'essai. La bibliothèque, comme les livres qui s'y trouvent, n'est qu'un amoncellement de fragments ; et tout devient fragmentaire, y compris l'individu qui s'en approche. À la

base de tout réside quelque chose qui s'apparente à un scepticisme matériel. Dans le cas présent, le scepticisme signifie le savoir devenu inaccessible à l'homme, qui ne capte que des fragments des choses, étant donné que l'encyclopédie n'est plus de mise. Il n'y a plus de place pour un Leibniz.

D'une certaine manière, la bibliothèque vit maintenant dans l'impossibilité de ses propres présupposés, elle se renie tout en assurant son fonctionnement. Et cela ne concerne pas uniquement la grande bibliothèque comme un tout, mais, et en tout premier lieu, chaque livre en particulier. Dans cette perspective, chaque livre devient l'indice fondamental de sa propre crise, de l'impossibilité du projet. Tout s'enferme dans des particularismes : l'essai, le calcul, le roman, la poésie — le fragment qui se veut un mode d'essai, le calcul emprisonné dans la trame de son immanence, la vision partielle qu'est le roman, les brèches de la subjectivité qu'est la poésie.

Ce contexte semble provoquer une espèce de vertige, comme si l'homme était condamné à marcher sur quelque chose ressemblant à l'absence de fondement. Pour certains auteurs, notre époque serait essentiellement un temps de pénurie. La pénurie proviendrait d'un certain hiatus essentiel. Donc, à l'origine, la bibliothèque serait uniquement l'unification du savoir maîtrisable par l'homme qui disposait du savoir ; le génie des temps modernes cohabitait encore avec l'objectivité totale du savoir créateur. Plus tard, déjà à notre époque, est apparu le discours sur la pénurie, soit, entre autres, une forme de prolifération rendant impossible l'unité du savoir et donc la propre raison d'être de la bibliothèque. Il en va de même, d'ailleurs, avec l'évolution de nos universités. Effectivement, l'Université s'enracine sur une classification bien établie des sciences, qui donne une vision unitaire de l'ensemble. Toutefois, l'expansion des sciences a conduit à une fragmentation intrinsèque de l'Université, qui se trouve alors dans l'impossibilité de reconnaître l'unité essentielle qui déterminait sa propre raison d'être telle qu'elle était à son origine. Et les problèmes, qui ne sont pas jetables, s'y trouvent déjà : ils ne peuvent pas tous être considérés, naïvement, comme négatifs. C'est dans ce désordre, de toute façon, que nous devons chercher à comprendre quelle peut être encore l'identité du livre.

Il faut d'emblée rajouter que la pénurie à laquelle il est fait référence ne ressemble en rien à la pauvreté, ni même à l'absence de sens. Une telle pauvreté ne pourrait se reporter qu'à un monde passé, qui ne pourrait plus avoir lieu. Je veux dire que l'éloge de la pénurie dérive, avant tout, de la démonstration d'une extrême richesse. Il suffit de se rappeler qu'il y a peu, à l'époque de Kant, une seule science était bien établie : la physique de Newton. De nos jours, la multiplication des sciences est

devenue pour ainsi dire incontrôlable. Sans parler de la dichotomie exhibée à partir de la deuxième moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, qui distingue les sciences de la nature des sciences culturelles ou historiques, ou encore de « l'esprit », comme disent les Allemands. Cette forte diversification a provoqué une crise correspondante dans le domaine des méthodologies et des racines du savoir avec, au bout, celle de la présence du livre. Le livre, maintenant, ayant oublié ses origines, prend des limites extérieures, se déploie dans d'infinies bibliothèques — mais existe-t-il quelque chose aujourd'hui de plus extérieur à l'homme que l'infini ?

Il est évident que cela nous conduit aisément et justement à reconnaître la gloire du livre. La multiplication des bibliothèques et l'immensité de leurs propos s'inscrivent maintenant dans des destinées préfixées dans les origines de la fabrication du livre. Néanmoins, il arrive que toute cette force ne soit, encore une fois, que l'indice de l'extrême fragilité du livre. La richesse nécessaire à l'expression de la condition humaine, depuis les inscriptions sur les murs des anciennes grottes suivies par d'autres formes multiples (il suffit de penser à la merveilleuse histoire des alphabets), a sûrement trouvé dans le livre sa matérialisation la plus parfaite et la plus significative. Faut-il rappeler, toutefois, que le livre, lié à l'invention de l'imprimerie, n'a pris son essor que depuis quelques siècles seulement ? Aujourd'hui les choses semblent prendre d'autres directions. Il faut reconnaître que, malgré la plus démesurée des passions, il serait insensé de prétendre que le livre doit constituer une réalité éternelle et stable. À la Foire du livre de Francfort, considérée comme la manifestation la plus importante de l'univers des lettres, surgit tout à coup, en 2000, la grande nouveauté : le premier exemplaire, fortement primé, d'un livre électronique. Il n'est pas très difficile d'imaginer ce que la nouveauté pourra signifier. Dans cette époque technique, les progrès se révèlent irréversibles. Mais peut-être restera-t-il un petit espace nostalgique pour la générosité de ces bibliophiles que nous sommes devenus — dans la mesure où le livre peut encore se tenir entre nos mains. La pire des solutions consisterait, sans aucun doute, à nourrir toutes sortes de préjugés contre les progrès techniques, ne serait-ce que parce que de tels progrès ne pourront jamais se mettre en travers du chemin des descendants des plus grands écrivains...

# La bibliothèque de Robinson

Alberto Manguel

« Un vieil homme est toujours Robinson. »

François Mauriac,  
*Nouveaux mémoires intérieurs.*

Un des tout premiers jours d'octobre de l'année 1659, après avoir échoué sur le rivage de ce qu'il allait appeler « l'île du Désespoir », Robinson retourna chercher dans l'épave de son navire quelques outils et de la nourriture, ainsi que « plusieurs choses de moindre valeur » telles que plumes, encre, papier et livres. Parmi ces livres, certains étaient en portugais, d'autres étaient « des livres de prières papistes », et il y avait aussi trois excellentes Bibles. Sa « terrible délivrance » l'avait rempli d'horreur à l'idée de mourir de faim ; les outils et la nourriture surent pourvoir à ses besoins immédiats et il fut alors en mesure de chercher ce qui pourrait adoucir les journées pénibles qui s'étendaient devant lui. « *Erst kommt das Fressen, dan kommt die Moral* » [D'abord le fourrage, ensuite la morale], fit remarquer Brecht plus tard. Sa subsistance assurée, Robinson s'efforça de soigner son esprit et chercha un divertissement moral dans la maigre bibliothèque de son vaisseau. Robinson a été le fondateur — à contrecœur — d'une société nouvelle, et Daniel Defoe, son auteur, a cru nécessaire qu'à l'aube d'une société nouvelle il y eût des livres.

Nous, ses lecteurs (lecteurs compulsifs que nous sommes), trouvons évident que Robinson, cherchant le strict nécessaire, ait tenu à sauver les livres de son vaisseau, qu'ils aient été écrits en portugais ou en toute autre langue ; nous sommes également curieux de savoir quels étaient ces « quelques livres portugais ». Sans aucun doute, un exemplaire des *Lusiades* de Camões, ouvrage qui convient tout à fait à la bibliothèque d'un navire ; peut-être les sermons du célèbre António Vieira, dont

le superbe *Sermon de saint Antoine aux poissons*, dans lequel Robinson a peut-être lu la défense des frères de Vendredi ; pour sûr, les *Pérégrinations* de Fernão Mendes Pinto qui racontent d'étranges voyages dans cet Orient toujours aussi mystérieux et que l'auteur de *Robinson*, l'insatiable Defoe, connaissait bien.

Il est impossible, quoi qu'il en soit, d'identifier ces ouvrages avec certitude car, même s'il notait scrupuleusement dans son journal les variations de la température et ses états d'âme, Robinson n'a jamais rien écrit sur les livres qu'il avait apportés dans son île. Se conformant à l'idée des Anglais que l'anglais est la seule langue digne d'un gentleman, peut-être était-il incapable de lire le portugais. Mais imaginons notre désespoir, à supposer que nous nous soyons retrouvés dans ses misérables brodequins, d'avoir à notre disposition des livres de littérature écrits dans une langue que nous n'aurions pas su décoder ; imaginons-nous feuilletant les pages obstinément muettes, cherchant à en déchiffrer le sens à travers la vingtaine de lettres que nous connaissons si bien mais disposées dans un ordre dénué de sens et qui leur confère le caractère d'un cauchemar. Pauvres de nous ! Pauvre Robinson ! Mais de ce calvaire, l'idée qui nous serait tout de suite venue à l'esprit, nous ses hypocrites lecteurs, il ne dit rien. (En réalité, il semble que Robinson ait vite fait d'oublier tous ses livres ; lorsqu'il quitte l'île, le 11 juin 1687, et qu'il dresse la liste détaillée de ses biens, il ne souffle mot de ces mystérieux ouvrages.)

Il parle toutefois de ses lectures de la Bible. Le Livre sacré est au cœur de sa société nouvelle ; il colore chacune de ses actions, il lui dicte la signification de ses souffrances, il est l'instrument au moyen duquel il va tenter, à la façon de Prospero, de faire du sauvage Vendredi un serviteur utile. Robinson écrit : « Je lui ai expliqué de mon mieux pourquoi notre bienheureux Rédempteur n'avait pas pris la nature des anges mais celle d'Abraham, et comment, pour cette raison, les anges déchus n'avaient pas eu part à la Rédemption ; qu'Il n'était venu que pour sauver les brebis égarées de la maison d'Israël », etc. Et Robinson d'ajouter avec une franchise désarmante : « J'ai fait preuve, Dieu m'en est témoin, de plus de sincérité que de science dans toutes les méthodes que j'ai utilisées pour éduquer cette malheureuse créature. »

Le livre est un instrument d'éducation ; il est aussi un instrument de divination. Quelque temps après, lorsque Robinson, plongé comme Job dans le désespoir, essaie de comprendre son malheur (« Pourquoi Dieu a-t-il agi ainsi envers moi ? Qu'ai-je fait pour qu'Il me traite ainsi ? »), il ouvre la Bible et tombe sur cette phrase : « Jamais, non jamais, je ne te quitterai, jamais je ne t'abandonnerai », et il croit sur-le-champ que ces paroles lui sont destinées. Sur ce rivage du bout du monde, recommençant à neuf à l'aide de quelques débris d'une société en ruine



— semences, fusils et parole de Dieu —, Robinson bâtit un monde nouveau au centre duquel la Bible jette sa lumière ancienne et cruelle<sup>1</sup>.

On peut vivre dans une société fondée sur le livre et pourtant ne pas lire, ou bien on peut vivre dans une société dans laquelle le livre n'a qu'un rôle secondaire et être, au sens le plus profond et le plus strict du terme, un lecteur. La société grecque, par exemple, se préoccupait peu des livres et pourtant les Grecs étaient sûrement, en tant qu'individus, de grands lecteurs. Aristote, dont les œuvres (telles que nous les connaissons) ne sont vraisemblablement que des notes de cours prises par ses disciples, était un lecteur vorace et sa bibliothèque personnelle est la première de la Grèce antique dont nous sachions quelque chose. Socrate, qui méprisait les livres et n'a jamais daigné tracer un seul mot, a pourtant préféré lire le discours de l'orateur Lycias plutôt que de l'entendre réciter par l'enthousiaste Phèdre. Par contre, j'imagine que Robinson aurait préféré se le faire lire. Lui, le représentant de la société judéo-chrétienne fondée sur le livre, n'était pas un lecteur comme nous le sommes dans nos soi-disant sociétés lettrées. Robinson (même s'il croyait « lire chaque jour la parole de Dieu », comme il prend la peine de nous le faire savoir), n'était pas un fervent lecteur de la Bible, livre qui repose au centre de sa vie sociale, qui est son « Livre de Pouvoir » pour reprendre l'expression de Luther. Il pouvait la consulter chaque jour, de la même façon qu'il aurait consulté l'Internet si celui-ci avait été inventé, et il l'aurait sans doute pris pour guide. Mais il n'a pas fait sienne la parole de Dieu, comme saint Augustin nous exhorte à le faire : en incarnant le texte écrit. Il acceptait simplement ce que lui prescrivait sa société. Si Robinson avait fait

1. Une digression : si Robinson avait débarqué non pas sur cette île au large de l'Amérique du Sud, si son île avait été ailleurs, au large du Pacifique par exemple, l'une des îles Charlotte, peut-être, habitée par un peuple dont la tradition n'était pas centrée sur le livre ni portée par lui à travers le temps et l'espace mais construite autour des pouvoirs de la mémoire, de l'imagination et de l'inventive langue humaine, si Robinson ne s'était pas muni de sa précieuse Bible et s'il avait été disposé à écouter les histoires de ces autres Vendredis inspirés, il aurait sans doute décrit dans son journal une société bien différente ; différente évidemment de son île qui reflète l'autre île, l'île britannique qu'il avait quittée un jour fatidique de septembre, mais différente aussi de toute société dans laquelle ce que nous sommes et où nous sommes dépend de ce qui avait, à un moment donné, été enregistré sur une page. Notre temps est le temps du livre, et non pas le temps de le raconter, un temps cumulatif, rempli de prémonitions et de réflexions, se déroulant comme un récit, avançant d'une façon géométrique, de chapitre en chapitre, de l'inconcevable première ligne écrite dans le désert de Sumer à l'inimaginable mot de la fin qui sera écrit alors que se tarit le dernier encrier ou se casse le dernier processeur de mots. À la différence du temps du livre, le temps des sociétés orales est linéaire. Son passé est celui que le présent souhaite préserver, son avenir n'est que le prochain présent. Mais là, comme l'a dit le poète, il s'agit d'une autre histoire.

nauffrage à la fin de notre millénaire, on peut aisément imaginer qu'il aurait sauvé de son bateau non pas le « Livre de Pouvoir », mais un *powerbook*, lequel n'est pas un instrument de lecture mais un simple outil d'écriture et de consultation.

Qu'est-ce qui distingue alors Robinson de Defoe, auteur et insatiable lecteur, vivant l'un et l'autre dans la société du livre ? Qu'est-ce qui différencie un lecteur de celui pour qui le livre est uniquement un instrument de pouvoir ou de prestige ? Ou plutôt, qu'est-ce qui distingue l'importance de mots sauvés de la prison de la page par l'acte de lecture de la parole non pas lue mais révéérée dans la prison de la page ? Il existe un abîme insurmontable entre le livre que la tradition a consacré comme un classique et celui (ce peut être le même) que nous avons fait nôtre par instinct, parce qu'il nous a émus et que nous l'avons compris, qui nous a fait souffrir, nous a fait nous réjouir, que nous avons traduit dans notre expérience et dont nous sommes devenus (quelles que soient les épaisseurs de lectures qui recouvrent tout texte qui nous est transmis) les premiers découvreurs, expérience tout aussi bouleversante et inespérée que d'apercevoir l'empreinte des pas de Vendredi dans le sable. Les « chants d'Homère — dit Goethe, lui-même auteur classique peu lu de nos jours — ont le pouvoir de nous libérer, ne serait-ce que quelques instants, du fardeau écrasant dont la tradition nous a chargés depuis des millénaires. » Être le premier à pénétrer dans l'ancre de Circé ou le premier à entendre Ulysse répondre qu'il s'appelle Personne, c'est le désir secret de tout lecteur, qui ne cesse de se réaliser, de génération en génération, chez tous ceux qui ouvrent *l'Odyssee* pour la première fois. Ce modeste *jus primae noctis* ou « droit de cuissage » assure aux livres que nous appelons classiques leur seule immortalité valable.

Il existe deux façons d'interpréter ce verset tant cité de l'Ecclésiaste : « On ne finirait point de faire un grand nombre de livres. » On peut le lire comme le reflet des mots qui suivent, « Et beaucoup d'étude est une fatigue pour le corps », et hausser les épaules devant la tâche impossible de venir à bout de la bibliothèque ; ou bien on peut le lire comme une jubilation, une prière de reconnaissance à la munificence de Dieu, en sorte que la préposition « et » se lirait « mais » : « Mais beaucoup d'étude est une fatigue pour le corps. » Robinson se prononce en faveur de la première interprétation, Aristote (et saint Jérôme, Érasme, Léon l'Hébreu, Sor Juana, le docteur Johnson et Northrop Frye) en faveur de la seconde. Depuis un après-midi oublié de Mésopotamie, chaque lecteur a su se frayer un chemin à travers la bibliothèque infinie de l'infiniment « grand nombre de livres », en dépit de « la fatigue du corps ». Tout lecteur trouve des sortilèges pour s'assurer la possession d'une page qui se transforme par magie comme si elle n'avait jamais été lue, fraîche et immaculée,

toutes lectures antérieures se fondant désormais dans chaque atome du texte. L'histoire de la lecture est, en un certain sens, l'histoire de ces sortilèges.

Aux antipodes de Robinson — l'homme qui vénère le livre mais n'en lit pas, qui accepte le verdict de la tradition mais ne sent pas la nécessité d'ouvrir un livre pour y plonger le regard —, il y a le lecteur pour qui chaque livre est toujours exposé à la censure et qui croit que toute lecture qui interprète un texte est forcément erronée. C'est la discipline et non le plaisir qui dicte sa loi à ce lecteur, et il trouve à s'occuper dans les chaires universitaires et au bureau de la censure. Pour cette âme hypersensible, on ne peut considérer aucun texte pour ce qu'il est. En fait, il est impossible de considérer le moindre texte, à moins de l'expurger et de le purifier, et cela parfois jusqu'à le détruire.

En 1939, un soir à Buenos Aires, les écrivains Jorge Luis Borges, Adolfo Bioy Casares et Silvina Ocampo décidèrent d'immortaliser ce pointilleux lecteur. Ils composèrent en son honneur une liste (sa liste) de choses à éviter quand on écrit. Voici, d'après le très ironique Bioy Casares, les « Choses à éviter en littérature » :

- les curiosités psychologiques et les paradoxes, comme les meurtres commis par délicatesse, les suicides commis par plaisir ;
- les interprétations surprenantes de certains textes ou personnages, telle la misogynie de Don Juan, etc. ;
- les couples de protagonistes manifestement trop différents, par exemple Don Quichotte et Sancho Pança, Sherlock Holmes et Watson ;
- les couples de personnages identiques, comme Bouvard et Pécuchet. Si l'auteur invente un trait de caractère pour l'un, il est obligé d'en inventer un autre pour le second ;
- les personnages décrits par leurs bizarreries, comme chez Dickens ;
- tout ce qui est nouveau ou étonnant, les lecteurs civilisés appréciant peu d'être surpris ;
- les jeux stériles avec le temps et l'espace (Faulkner, Borges, etc.) ;
- la découverte que le véritable héros d'un roman est la prairie, la jungle, la mer, la pluie, la bourse ;
- les poèmes, les situations, les personnages que le lecteur — Dieu l'en préserve ! — pourrait reconnaître ;
- les expressions qui pourraient se transformer en proverbes ou devenir des citations ; elles sont incompatibles avec l'ensemble du texte ;
- les personnages qui risquent de se transformer en mythes ;

- les énumérations baroques ;
- le vocabulaire riche, les synonymes, le mot juste, tout ce qui vise à la précision ;
- les descriptions qui font image, les textes bourrés de détails physiques, comme chez Faulkner ;
- les arrière-plans, l'ambiance, l'atmosphère ; la chaleur tropicale, l'ivrognerie, la voix à la radio, les expressions qui reviennent comme un refrain ;
- les livres qui commencent ou finissent par des détails météorologiques ; les sophismes pathétiques tels que « Le vent se lève ! Il faut tenter de vivre ! » ;
- toutes les métaphores, surtout visuelles ; encore plus, les métaphores tirées de l'agriculture, de la navigation, de la banque, comme chez Proust ;
- l'anthropomorphisme ;
- les livres qui se modèlent sur d'autres livres, tels *Ulysse* et *l'Odyssée* ;
- les livres qui prétendent être des menus, des albums de photos, des itinéraires, des concerts ;
- tout ce qui pourrait inspirer des illustrations ; tout ce qui pourrait inspirer un film ;
- ce qui est hors sujet, comme les scènes domestiques dans un roman policier, les scènes dramatiques dans un dialogue philosophique ;
- les choses attendues, telles que le pathos et les scènes érotiques dans les romans d'amour, les énigmes et les crimes dans les romans policiers, les fantômes dans les récits fantastiques ;
- la vanité, la modestie, la pédérasie, la non-pédérasie, le suicide.

On aboutit bien sûr, à la fin de cette liste, à l'absence de toute littérature.

Par bonheur, la majorité des lecteurs se trouvent entre ces deux extrêmes. La plupart d'entre nous ne fuient pas les livres parce qu'ils éprouvent du respect pour la littérature ni ne fuient la littérature parce qu'ils en éprouvent pour les livres. Notre métier est plus modeste. Nous nous frayons un chemin entre les rayons sans fin des livres, choisissant celui-ci ou celui-là pour des raisons difficiles à préciser : à cause de la couverture, du titre, d'un nom, de ce qu'un tel en a dit ou n'en a pas dit, d'un pressentiment, d'un caprice, d'une erreur, parce que nous pensons trouver dans ce livre telle histoire, tel personnage ou tel détail particulier, parce que nous croyons qu'il a été écrit pour nous, parce que nous croyons qu'il a été écrit pour tout le monde excepté nous et que nous voulons connaître la raison de cette exclusion, parce que nous voulons apprendre, rire ou oublier.

J'ai parlé de la lecture comme si les divers aspects de cet art étaient invariables. Jusqu'à un certain point, peut-être le sont-ils. En Mésopotamie comme en Grèce, à Buenos Aires comme à Toronto, partout lecteurs et non-lecteurs se sont côtoyés, et les seconds ont toujours formé la majorité. Que ce soit dans les *scriptoria* fermés de Sumer ou de l'Europe médiévale, dans le Londres du XVIII<sup>e</sup> siècle ou dans le Paris du XX<sup>e</sup>, le nombre de ceux pour qui la lecture de livres est essentielle reste minuscule. Ce qui varie, je crois, ne tient pas aux proportions, en termes très généraux, entre ces deux groupes d'êtres humains, mais à la façon dont les différentes sociétés considèrent le livre et l'art de lire. Et c'est ici qu'entre en jeu la différence entre le livre canonique et le livre lu.

Si un visiteur du passé venait aujourd'hui dans nos villes civilisées, un des aspects qui ne manquerait pas d'étonner ce vieux Gulliver serait sûrement les habitudes de lecture de ses descendants. Que verrait-il ? Il verrait de vastes temples commerciaux dans lesquels on vend des livres par milliers, des édifices immenses portant des noms tels que *Waterstones* ou *Books Etc.*, dans lesquels la chose imprimée a été divisée et organisée selon des catégories ou des domaines arbitraires à l'usage de la consommation réglée des fidèles. Ici, par exemple, dans *Books Etc.*, le vocabulaire gastronomique — qui s'est beaucoup développé pour décrire l'art de lire depuis que l'ange a ordonné à Ézéchiël de manger le rouleau sacré — a acquis une réalité physique ; les lecteurs sirotent des dizaines de variétés de cafés en mâchonnant autant de variétés de gâteaux, assis, occupés à étudier des tomes volumineux, à parcourir des romans à l'eau de rose ou des magazines à potins, ou à lire des revues savantes qui déplorent la mort du livre. Il verrait des bibliothèques, des lecteurs fourmiller dans des édifices néoclassiques, errer sans fin parmi les rayonnages ou s'absorber dans les versions numérisées semi-virtuelles dans lesquelles certains textes ont été convertis, qui mènent dès lors l'existence précaire de fantômes électroniques. À l'extérieur aussi le visiteur trouverait une foule de lecteurs : ceux qui lisent sur les bancs publics, dans le métro, les autobus, les tramways et les trains, ceux qui attendent dans les aéroports et ceux qui mangent dans les restaurants, un livre ouvert devant eux. Dans les appartements et les maisons (notre visiteur aurait le regard perçant), il verrait des lecteurs qui lisent au lit et aux toilettes, des lecteurs calés dans des fauteuils au coin du feu et des lecteurs étendus par terre, les jambes en l'air. Notre visiteur verrait des lecteurs partout et nous devrions lui pardonner s'il en concluait que nous vivons dans une société lettrée.

Bien au contraire. Nous ne sommes pas une société lettrée. Notre société accepte le livre comme un produit donné, quoique ancien. Mais l'acte de lire, que

L'on considérait naguère comme honorable et prestigieux, sinon comme dangereux et subversif, est désormais toléré de manière condescendante comme un passe-temps, un lent passe-temps, qui manque d'efficacité et ne contribue pas au bien commun. Comme notre visiteur en prendrait éventuellement conscience, la lecture dans notre société n'est rien de plus qu'un geste accessoire, et la grande réserve de notre mémoire et de notre expérience, la bibliothèque universelle, est conçue moins comme une entité vivante que comme un entrepôt encombrant. Entrepôt inutile parce qu'il ne contient que le passé.

Lors des révoltes étudiantes qui secouèrent le monde à la fin des années 60, un des slogans qui s'adressaient aux professeurs de l'Université de Heidelberg proclamait : « *Hier wird nicht zitiert!* » [Pas de citations ici !]. Les étudiants voulaient de la pensée originale ; ils oubliaient que citer c'est poursuivre une conversation avec le passé afin de la restituer dans le contexte du présent ; que citer, c'est faire usage de la bibliothèque de Babel ; que citer, c'est réfléchir à ce qui a été dit avant nous et que, faute de le faire, nous parlons dans le vide, là où nulle voix humaine ne peut articuler un son. « Écrire l'histoire, dit Walter Benjamin, c'est la citer<sup>2</sup>. » Écrire le passé, converser avec l'histoire ont constitué, comme on le sait, l'idéal humaniste, cet idéal que Nicolas de Cuse a été le premier à formuler en 1440. Dans le *De docta ignorantia* [De la docte ignorance], il a laissé entendre que la Terre n'était probablement pas le centre du monde et que l'espace extérieur, au lieu d'être limité par les décrets de Dieu, s'étendait peut-être à l'infini ; il a donc proposé la création d'une société semi-utopique qui, comme la bibliothèque universelle, comprendrait l'humanité tout entière et dans laquelle la politique et la religion cesseraient d'être des forces néfastes. Il est intéressant de remarquer qu'il existe chez les humanistes une corrélation entre la possibilité d'un espace infini qui n'appartient à personne et le savoir d'un passé riche qui appartient à tous.

C'est évidemment le contraire même de la définition du World-Wide Web. Le Web se définit comme un espace qui appartient à tous, mais il exclut le sentiment du passé. Il n'y a pas de nationalités sur le Web (à l'exception du fait, bien sûr, que sa *lingua franca* est l'anglais), ni de censure (à l'exception du fait, encore une fois, que les gouvernements trouvent parfois le moyen de refuser l'accès à certains sites, forme de censure par omission). Chez l'utilisateur du Web, le passé (la tradition temporelle qui mène à notre présent électronique) n'est habité par personne. L'espace électronique

2. W. Benjamin, *The arcades project*, traduit par Howard Eiland and Kevin McLaughlin, Cambridge, Harvard University Press, 1999.

ne connaît pas, semble-t-il, de frontières. Les sites — c'est-à-dire des lieux particuliers qui se définissent eux-mêmes — s'érigent dans cet espace mais ne le limitent pas, ne le possèdent pas, comme de l'eau dans de l'eau. Il est quasi instantané, il n'occupe aucun temps, sauf le cauchemar d'un présent perpétuel. Tout surface et sans volume, tout présent et sans passé, le Web aspire à être (il s'annonce lui-même comme tel) la demeure de chaque utilisateur, dans laquelle la communication devient possible avec tout autre utilisateur à la vitesse de la pensée. Telle est sa caractéristique essentielle : la vitesse. Bède le Vénérable, déplorant la brièveté de la vie sur Terre, l'a comparée au passage d'un oiseau dans une salle éclairée, qui émerge, d'un côté, des ténèbres et qui sort, de l'autre côté, dans les ténèbres ; notre société interpréterait sûrement la lamentation de Bède comme une vantardise.

Les médias électroniques sont éphémères. La vie d'une disquette n'excède pas sept ans environ ; celle d'un CD-ROM, dix ans. Quant aux collections numérisées, là où il en existe, il faut procéder régulièrement à des sauvegardes pour les préserver d'une destruction totale en cas d'accident électronique. Mais combien de fois peut-on sauvegarder de telles collections ? Il y a quelques années, j'ai vu au Musée archéologique de Naples, protégés entre deux plaques de verre, les vestiges d'un papyrus découvert dans les ruines de Pompéi. Ce papyrus datait de plus de deux mille ans ; il avait été brûlé par l'irruption du Vésuve, enseveli sous une couche de cendres, et on pouvait encore y lire aussi clairement que dans le journal du matin. Les médias électroniques, par ailleurs, sont éphémères, instantanés, utiles surtout pour communiquer dans cet instant même et pour extraire une information mise à jour au moment même où on la cherche. Pourquoi alors leur demander ce à quoi ils se prêtent d'évidence si mal ?

Avec ses fonctions d'écriture et d'audio, le texte électronique chevauche à la fois la tradition orale et la tradition écrite ; à la longue (on peut du moins l'espérer), il se libérera de l'une et de l'autre et élaborera son propre vocabulaire technique. Lire en entier *Crime et châtiment* ou *Autant en emporte le vent* sur l'écran d'un ordinateur ou téléchargé dans un *rocket-book* représente beaucoup d'efforts, étant donné que le commun des mortels ne peut rester assis des heures d'affilée devant un écran éclairé derrière lequel défile, comme au temps de la Grèce ou de la Rome antiques, le rouleau d'un texte qui n'est pas composé de caractères d'imprimerie mais de points tremblotants. Et les lecteurs de livres sur CD-ROM (support réservé actuellement surtout aux ouvrages de référence) doivent supporter l'humiliation de se laisser guider par l'histoire comme de petits enfants à qui il faut des illustrations, une voix qui explique ou de belles images séduisantes. Rabaisser un CD-ROM, si plein

de possibilités, à la seule fonction d'un livre ancien, même illustré et lu à voix haute, c'est délibérément ignorer ses richesses : cela revient à prendre l'avion pour aller au centre commercial du bout de la rue. Ce mauvais usage, je crois, ne durera pas longtemps : il durera tant que les artistes ne s'empareront pas de ce nouveau média et ne lui donneront pas son propre vocabulaire, comme ils l'ont fait après l'invention de la photographie, de la radio, du cinéma, de la vidéo. Seulement alors on comprendra qu'un CD-ROM n'est pas un livre, pas plus qu'une photographie n'est une peinture. Jusqu'à ce moment-là, son usage hésitera entre le bavardage et le bouquinage.

Autre faiblesse : le Web n'est pas universel. Seules les sociétés riches y ont accès. Pour des millions d'êtres humains sur la planète, il reste aussi inaccessible que l'étoile la plus reculée de l'univers.

Nous qui en avons la jouissance pensons néanmoins qu'il est accessible à tous et en parlons comme s'il allait remplacer toute autre technique, y compris celle du livre. Les éditeurs nord-américains prétendent qu'au moins 30 % de la production de livres dans l'avenir sera électronique, sous la forme de textes sur le Web, prêts à être téléchargés à la demande dans l'un des divers lecteurs numériques déjà disponibles sur le marché. Notre future société sans papier (que Bill Gates a décrite dans un livre, je tiens à le préciser) sera une société sans histoire, puisque tout sur le Web devient instantanément contemporain et que, grâce à nos traitements de texte, il n'existera plus d'archives de nos notes, de nos hésitations, de nos progrès ou de nos brouillons. Walter Benjamin a fait observer, dans les années 30, que « l'humanité qui, au temps d'Homère, constituait un objet de contemplation pour les dieux de l'Olympe, est devenue maintenant son propre objet de contemplation. Cette aliénation de soi a atteint un degré tel que la société peut faire l'expérience de sa propre destruction comme d'un plaisir esthétique de premier ordre ». À cette aliénation nous avons ajouté celle de nos idées mêmes et nous nous réjouissons en contemplant la destruction de notre propre passé. Nous ne gardons plus trace de la genèse de nos créations intellectuelles. Au futur observateur, il semblera que nos idées naissent comme Athéna naquit tout armée du crâne de son père, à cela près que nous aurons oublié le langage de l'histoire et que cette image ne voudra plus rien dire.

Il se peut que la société sans papier qu'on nous annonce, laquelle ajouterait à l'illusion d'un monde sans frontières, soit globale, mais elle ne sera sûrement pas cosmopolite puisqu'elle ne peut être la demeure de personne, puisque personne ne peut habiter un site Web. Mais une société sans papier peut accroître les profits déjà gargantuesques des multinationales qui possèdent cet espace virtuel et qui y



manœuvrent. Non seulement contrôlent-elles les systèmes qui permettent à de tels sites d'exister, empiétant sur le patrimoine écrit du monde, mais aussi elles achètent maintenant notre héritage iconographique tout aussi bien. Les figures du bouclier d'Achille et de la toile toujours à retisser de Pénélope, si elles étaient produites aujourd'hui, seraient sujettes à une redevance qu'empocherait une multinationale. Corbis, compagnie qu'a fondée Bill Gates en 1989, a acquis des droits de reproduction non exclusifs de nombreuses œuvres de la National Gallery de Londres, de la Fondation Barnes, du Museum of Arts de Philadelphie, de l'Ermitage et de l'Eastern Collection du Royal Ontario Museum. D'autres compagnies ont également acquis d'énormes droits de reproduction iconographique : Disney, CNN, Spielberg's Dreamworks, le groupe Bertelsmann, Sony et Hollinger Inc. de Conrad Black<sup>3</sup>.

Le 18 janvier 1949, un Américain du nom de James T. Mangan a présenté une requête auprès du Cook County Recorder of Deeds et, sous l'autorité du procureur de l'État, s'est proclamé le propriétaire de tout l'espace sidéral. Après avoir donné à son vaste territoire le nom de *Celestia*, M. Mangan a annoncé aux pays du monde entier ses droits, les avisant de ne pas tenter le moindre voyage sur la Lune, et il a adressé aux Nations Unies une demande d'adhésion. L'entreprise mégalo-mane de M. Mangan a été maintenant reprise, de façon beaucoup plus pragmatique, par les multinationales. Leurs méthodes ont été extraordinairement efficaces. En donnant aux utilisateurs de l'électronique l'illusion de maîtriser l'univers à partir de leur clavier, univers dans lequel on peut avoir accès à tout et tout obtenir, comme dans les contes de fées, par un simple mouvement du doigt, les multinationales ont fait en sorte que, d'une part, les utilisateurs ne protesteront pas d'être eux-mêmes utilisés, puisqu'ils « contrôlent » prétendument l'espace cybernétique, et que, d'autre part, ils ne pourront apprendre quoi que ce soit de significatif sur eux-mêmes, leur milieu de vie ou le reste du monde. Ce tour de passe-passe se fait en mettant l'accent sur la rapidité au détriment de la réflexion, sur la brièveté au détriment de la complexité, en accordant la préférence aux bribes d'information et aux fragments de faits plutôt qu'aux discussions et aux analyses élaborées, ainsi qu'en noyant toute opinion informée dans des pages et des pages de babillage stupide, de conseils vains, de faits inexacts et d'informations futiles, que les marques de commerce et la manipulation des statistiques rendent le plus séduisants possible. L'inénarrable Florence Nightingale a déclaré un jour : « Pour comprendre les pensées de Dieu il faut

3. L. Melanson, « Le cartel des images », *L'Actualité* (Montréal), 1<sup>er</sup> septembre 1999.

étudier les statistiques, car elles sont la mesure de son Dessein<sup>4</sup>. » Elles sont aussi la mesure du dessein impie des multinationales qui ne cessent d’empiéter sur les droits de tous.

Mais il ne faut pas reprocher au Web le peu d’intérêt que nous manifestons pour l’exploration du passé ou pour la connaissance du monde dans lequel nous vivons. Sa vertu, ai-je dit, consiste dans la brièveté et la multiplicité des informations qu’il transmet ; il ne peut pas nous donner aussi la concentration et la profondeur. Ce médium électronique peut nous aider (c’est ce qu’il fait au reste) de mille façons, mais non pas en tout, et il ne faut pas lui demander ce qu’il ne peut donner. Il ne sera pas, comme le livre, le dépositaire de notre passé universel, précisément parce qu’il n’est pas un livre et qu’il n’en sera jamais un, en dépit des gadgets et des leurres sans fin qu’on invente pour lui faire jouer ce rôle. Il ne sera pas non plus notre demeure pendant notre séjour sur Terre, parce qu’il n’est pas un lieu de repos ; il n’est ni un pays étranger, ni une maison, ni l’ancre de Circé, ni Ithaque. La technique n’est pas responsable de nos malheurs ; c’est nous qui le sommes et qui sommes seuls à blâmer lorsque nous choisissons l’oubli contre la mémoire. Quoi qu’il en soit, nous nous trouverons toujours mille excuses et nous inventerons toujours cent raisons pour justifier notre incompetence. Les Abénakis, par exemple, croient qu’un groupe particulier de déités, les Oonagamessok, a présidé à la création des pétroglyphes et que la disparition graduelle de ces inscriptions rupestres s’explique par le fait que les dieux sont irrités du peu d’attention qu’on leur accorde depuis l’arrivée des Blancs<sup>5</sup>. Les inscriptions de notre passé commun sont en train de s’effacer non pas à cause de la nouvelle technologie mais parce que nous n’avons plus le désir de les lire. Nous sommes en train de perdre le vocabulaire commun que nous avons mis des millénaires à créer et qui servait à nous exprimer, à nous réjouir et à nous instruire, et cela au nom de ce que nous croyons être les vertus exclusives de la nouvelle technologie. Vertus peut-être, mais pas exclusives. Le monde, comme l’a compris Robinson, sera toujours assez vaste pour accueillir une merveille de plus. En ce sens, être cosmopolite aujourd’hui, cela peut vouloir dire être éclectique, refuser l’exclusion. Les murs que nous avons tendance à ériger ne peuvent servir, au départ, qu’à nous définir : ils abritent le lit dans lequel nous naissons, rêvons, nous reproduisons et mourons ; mais c’est hors les murs que Siddharta a reçu la révélation

4. K. Pearson, *The life, letters and labours of Francis Galton*, vol. II, Londres, Cambridge University Press, 1914, chap. 13, par. 1.

5. G. Mallery, *Picture writing of the American Indians*, Washington, Bureau of Ethnography, 1893.

que tous les êtres humains vieillissent, qu'ils sont en proie aux cauchemars et aux maladies et qu'ils doivent tous en arriver à la même fin implacable.

Comme un fleuve impassible, notre existence coule dans deux directions : de la masse infinie de noms, de lieux, d'êtres vivants, d'étoiles, de livres, de rituels, de souvenirs, d'illuminations et de pierres que nous appelons le monde, vers ce visage qui nous contemple chaque matin du fond d'un miroir ; et de ce visage, de ce corps qui entoure un centre que nous ne pouvons voir, de ce qui nous nomme lorsque nous disons « je », vers tout ce qui est autre, extérieur, au-delà. Le sentiment que nous sommes, individuellement, ou collectivement, les citoyens de l'inconcevable univers, confère à notre vie ce qu'on pourrait appeler un sens — que les livres de nos bibliothèques ont transposé en mots.

Je suis convaincu que nous continuerons à lire aussi longtemps que nous persisterons à nommer le monde qui nous entoure. Tant de choses ont été nommées, tant de choses continueront de l'être et, en dépit de notre folie, nous ne renoncerons pas à ce petit miracle qui nous donne une étincelle de savoir. Il se peut que les livres n'allègent pas notre souffrance, qu'ils ne nous délivrent pas du mal, qu'ils ne nous disent pas ce qui est bien et ce qui est beau, et ils ne nous permettront sûrement pas d'échapper au sort commun de la mort. Mais les livres nous offrent la possibilité même de ces choses, la possibilité du changement, la possibilité de l'illumination. Il se peut qu'il n'existe aucun livre, si bien écrit soit-il, qui puisse apaiser la souffrance de la tragédie du Kosovo, mais il se peut aussi qu'il n'existe aucun livre, si mal écrit soit-il, qui ne puisse donner une épiphanie au lecteur à qui il était destiné. Robinson écrit : « Il ne sera peut-être pas inopportun pour ceux qui liront mon histoire d'en tirer cette juste observation : que de fois n'arrive-t-il pas au cours de notre vie que le mal que nous cherchons le plus à éviter et qui, une fois qu'il nous a frappés, nous paraît si terrible est souvent le moyen même de notre délivrance grâce auquel nous pouvons renaître. » Ces mots, bien sûr, ne sont pas de Robinson, mais de Defoe, lecteur de tant de livres.

Les histoires, les chronologies, les almanachs nous donnent l'illusion du progrès, même si, tant et tant de fois, nous avons eu la preuve qu'il n'en est rien. Il y a transformation, il y a passage, mais celui-ci dépend seulement du contexte et de l'observateur, que ce soit pour le meilleur ou pour le pire. En tant que lecteurs, après avoir appris un art précieux dont seuls quelques-uns détenaient jalousement le secret, nous le tenons pour peu de chose, pour une aptitude que nous subordonnons avec indifférence à l'efficacité et dont les gouvernements se préoccupent à peine. Nous sommes passés de l'une à l'autre de ces attitudes maintes fois et nous le

ferons sans aucun doute encore. Nous ne pouvons éviter ces variations erratiques qui semblent faire partie de la nature humaine, mais nous pouvons à tout le moins subir en toute conscience ce mouvement de balancier et garder la conviction qu'à un moment ou à un autre, cet art sera tenu à nouveau pour essentiel. La bibliothèque de Robinson n'était pas simplement (ou plutôt, elle n'aurait pas dû être) une idole ou une béquille mais l'outil essentiel de sa société nouvelle.

Saint Paul (le seul apôtre qui n'ait pas vu Jésus face à face) répondait carrément aux hommes et aux femmes qui le rencontraient et qui interrogeaient les saintes Écritures : « Cherchez-vous une preuve que le Christ parle en moi ? » Il savait qu'ayant lu la Parole, la Parole résidait désormais en lui-même s'il n'avait pas rencontré Son Auteur ; il savait qu'il était devenu le Livre, le Verbe fait chair grâce à cette petite part de divin que l'art de lire accorde à tous ceux qui cherchent à l'apprendre. C'est la sagesse des Esséniens, le peuple pieux, qui nous a donné, il y a bien des siècles, les « manuscrits de la mer Morte » : « Nous savons que la chair est corruptible et que la matière dont elle est faite ne dure pas. Mais nous savons aussi que l'esprit [et moi, leur futur lecteur, je dirais « le livre »] est immortel et impérissable. »

# **Le livre : miroir de nos sociétés**

# L'ère de l'information et l'usage du livre

Barbara Freitag

Manuel Castells, sociologue espagnol et professeur à l'Université de Californie, appartient, aux côtés d'Anthony Giddens et de Jürgen Habermas, à un groupe d'intellectuels contemporains qui entourent et conseillent les gouvernants. Alors qu'Habermas<sup>1</sup> recherchait le dialogue avec le nouveau chancelier d'Allemagne, Gerhard Schröder, et que Giddens<sup>2</sup> assumait le rôle de « souffleur » de Tony Blair, Manuel Castells<sup>3</sup> en vint à fréquenter les séminaires internationaux organisés par le gouvernement de Fernando Henrique Cardoso afin de rediscuter les lignes directrices de la conduite de l'État brésilien. C'est dans ce cadre que Castells accorda une interview au programme *Em Aberto* de TV Culture de São Paulo et qu'il lança au Brésil sa trilogie, qui porte le titre général de *L'ère de l'information*<sup>4</sup>. En résumé, Manuel Castells a des choses à dire à propos du monde et du Brésil. Mais aurait-il aussi quelque chose à dire sur la place du livre aujourd'hui ?

1. B. Freitag, « Habermas como intelectual », dans « Habermas, 70 años », numéro spécial de *Tempo Brasileiro* (Rio de Janeiro), 1999.
2. A. Giddens, *The third way. The renewal of social democracy*, Cambridge, Polity Press, 1998.
3. M. Castells, « Hacia el estado de red ? Globalización económica e instituciones políticas en la era de la información », texte présenté au séminaire *Sociedad y reforma del Estado*, São Paulo, mars 1998.
4. M. Castells, *The information age : economy, society and culture*. Tome I : *The rise of network society*. Tome II : *The power of identity*. Tome III : *End of millenium*. Oxford, Blackwell Publisher, 1996, 1997 et 1998. En français : *L'ère de l'information*. Tome I : *La société en réseaux*. Tome II : *Le pouvoir de l'identité*. Tome III : *Fin de millénaire*. Paris, Fayard, 1998 et 1999.

La thèse centrale de Castells peut se résumer ainsi : « Nous vivons dans la société en réseaux. » En suivant la déclinaison de cette thèse et au fil des quelque 1 500 pages de l'ouvrage, amplement pourvues de données issues des rapports mondiaux<sup>5</sup>, chaque volume de la trilogie comportant par ailleurs une abondante bibliographie, nous apprenons que nous avons déjà fait un pas au-delà de la « globalisation » de l'économie et que nous entrons dans « l'ère de l'information<sup>6</sup> ».

Du deuxième au troisième millénaire, le passage de la globalisation à l'informatisation, de l'ère industrielle à l'ère de l'information, s'est déjà accompli. Les changements macrostructurels qu'il implique ont un impact jamais imaginé sur l'organisation de la société mondiale et sur la mentalité des individus qui la composent. Castells rappelle que ces processus de changements radicaux ont eu lieu dans les deux dernières décennies du xx<sup>e</sup> siècle, élevant un quart de l'humanité à un niveau de richesse jamais vu auparavant, soit un total approximatif de 2 milliards de « nantis ». En contrepartie, les mêmes processus laissent les trois quarts de l'humanité en marge de l'ère de l'information. Cette population de plus de 4 milliards de personnes vit, comme l'admet l'auteur, à des niveaux de pauvreté insoutenables, dispersée dans des continents et des pays qui n'ont pas osé ou qui ont raté leur tentative d'intégration dans le nouveau « mode de développement de l'information ». Ce dernier représenterait l'ultime étape du capitalisme international, provoquée par une quatrième révolution technique qui a son origine dans la Silicon Valley, en Californie.

En écrivant sa trilogie, l'objectif de Castells était de formuler une théorie systématique de la société de l'information, capable d'analyser l'impact des technologies modernes de l'information sur la nouvelle division du travail, sur la structure de l'emploi, sur l'affaiblissement de l'État et des syndicats et sur l'organisation des moyens de communication dans un monde globalisé et connecté en réseaux. Ainsi

5. Banque mondiale, Nations Unies (Développement humain), UNIDO, UNICEF, UNESCO, parmi d'autres rapports d'économistes, de sociologues et de chargés de communication des trois dernières décennies du xx<sup>e</sup> siècle, etc.

6. Voir l'interview de Castells lors de l'émission de télévision *Roda Viva*, où il est interrogé par des intellectuels, des sociologues, des économistes et des urbanistes brésiliens, en 1999, à l'occasion du lancement de sa trilogie par Paz e Terra, à São Paulo. Voir aussi *Castells — The videos* (I. *Castells at Oxford*. II. *Castells the interview*. III. *Castells*), par B. Dimitri, qui peuvent être commandées à l'adresse suivante : 3 Broadway Close, Woodford Green, Essex, IGH OHD, Royaume-Uni. Le journal anglais (Oxford) *City: Information, Identity and the City* publie une introduction à la trilogie citée plus haut, par Manuel Castells lui-même (n° 7, mai 1997, p. 617), ainsi qu'une interview de Manuel Castells par Bob Catterall, qui avait eu lieu en 1997, à Londres.

qu'il l'a réaffirmé dans sa conférence au Brésil, Castells s'est proposé « d'identifier les principaux processus de portée mondiale qui ont transformé l'économie, la culture et la société dans la dernière décennie, analysant le comment et le pourquoi de l'actuel démantèlement de l'État-nation, construit depuis l'âge moderne, et de la crise de légitimation dont souffrent ses institutions et ses représentants<sup>7</sup> ».

Dans ce nouveau contexte de « passage », où « tout ce qui est solide paraît se dissoudre dans l'air », plus précisément « dans les flux électroniques », il nous revient ici de s'interroger sur ce que serait la place du livre dans l'avenir.

Dans le prologue de sa trilogie, Castells donne une réponse (relative) : « Ce livre n'est pas un livre sur les livres », où il semble vouloir s'opposer à des auteurs comme Habermas, qui, avant de formuler sa « théorie de l'action communicative », revisita, critiqua et révisa plus de 2 000 livres et essais, recherchant une nouvelle voie théorique pour comprendre la société de l'avenir. Castells, quant à lui, dit qu'il rechercha ses informations dans « la propre réalité », autrement dit dans les rapports de la Banque mondiale, dans les statistiques officielles des Nations Unies, les rapports techniques et économiques de gouvernements, d'établissements bancaires, etc. Castells voulait dire, en réalité : « Ce livre ne s'inspire pas des théories des autres. Il cherche à construire une théorie propre : la théorie de l'ère de l'information. Ainsi, tout indique qu'on peut “écarter” les livres avec leurs théories aujourd'hui obsolètes<sup>8</sup>. »

Je tenterai, dans un premier temps, d'exposer de manière synthétique la théorie de la société en réseaux développée par Castells. Par la suite, je chercherai à « suivre la piste » dans les trois volumes de *L'ère de l'information* des références se rapportant à la place et au rôle du livre dans cette société mondiale comprimée dans le « mode de développement de l'information ». Ensuite seulement, j'en viendrai à examiner la « place du livre entre la nation et le monde », en faisant quelques emprunts à des théories moins fascinées par les données et les tableaux de l'ère de l'information.

Le Castells de la décennie 1990 est convaincu que la fin du xx<sup>e</sup> siècle représente non seulement la fin du marxisme mais aussi celle de « l'ère de la raison ». L'un et l'autre auraient été remplacés par « l'ère de l'information ». Pour Castells, le moment est venu où nous devrions élaborer de nouveaux concepts, capables d'exprimer les changements techniques survenus au cours des deux dernières décennies et synthétisés dans le concept de « quatrième révolution technique ».

7. Page d'introduction de *Hacia el estado de red ?*, *op. cit.*

8. M. Castells, *La société en réseaux*, *op. cit.*, p. 25 et suiv.



Cette révolution s'est produite grâce à un ensemble de techniques convergentes, intégrées dans un bloc : la microélectronique, l'ordinateur (*software* et *hardware*), les télécommunications, l'électronique utilisant la fibre optique, et même, récemment, la bio-ingénierie génétique. Mais tout cela n'aurait pas produit de changements structurels dans les marchés, les États et les sociétés du monde entier s'il n'y avait pas eu un heureux mariage entre cette technique de pointe et un marché vif et flexible qui a su propager et multiplier les résultats de la science (nouvelles connaissances) et de cette technique, mise au point dans la Silicon Valley via les réseaux du World Wide Web.

La caractéristique de cette récente révolution technique n'est pas la centralisation du savoir et de l'information (déjà présente dans les révolutions antérieures) mais bien la communication immédiate et facile de nouveaux savoirs, de nouvelles informations et techniques au monde entier à travers les réseaux globaux, réalimentant et intégrant de nouveaux réseaux associés au marché et au pouvoir économique et politique.

Castells admet que tout cela ne s'est produit que dans quelques parties du monde, de manière privilégiée aux États-Unis d'Amérique, dans l'Union européenne et dans certains pays de l'Asie, comme le Japon et Taiwan. Même dans ces pays, il existe des zones et des segments de population qui n'ont pas été touchés par la révolution qui nous concerne et qui sont exclus et marginalisés par rapport à la richesse produite.

Le caractère « excluant » de ce nouveau mode de développement n'a pas échappé à Castells. Il sait que, au maximum, un quart de la population globale en est bénéficiaire, mais il exprime son « espoir » que cette situation ne soit que temporaire. À long terme, il espère qu'il sera possible d'intégrer des fractions de plus en plus importantes des exclus d'aujourd'hui au sein de la « société de l'information favorisée ». Le *Caderno Mais* du 20 août 2000 a publié un article récent de Castells, dans lequel il cherche à conseiller un chef d'État africain. Il voit l'unique sortie pour surmonter la pauvreté en Afrique dans l'adhésion au nouveau modèle de société en réseaux. Ce qui requiert un grand effort des Africains pour se moderniser, du point de vue technique, et pour mieux éduquer les nouvelles générations. Cela requiert encore la compréhension et une certaine générosité des pays riches, déjà connectés, en ce qui concerne le « pardon des dettes », ainsi qu'une plus grande adhésion des exclus, confortant ainsi les structures engendrées par la quatrième révolution technique.

Castells ne rend pas « l'ère de l'information » coupable du chômage. Au contraire, il affirme qu'avec les nouvelles technologies, de nouvelles formes

d'emploi ont été créées. S'il y a eu des vagues de licenciement, cela est dû à l'incapacité des travailleurs, liés aux vieilles technologies, de s'adapter aux nouvelles conditions de vie. En ce qui concerne les changements structurels de la division du travail et de l'emploi, l'auteur montre du doigt les pays de l'Est européen et de l'ex-Union soviétique, après la chute du mur de Berlin.

La « flexibilisation » des structures de l'emploi est inévitable, rendant impérieuse la dissolution de la stabilité de l'emploi et de l'État de bien-être qui la garantissait. Ni la professionnalisation dans des cadres rigides ni l'emploi à vie, encore revendiqué par les organisations ouvrières, n'auraient les moyens de « moderniser » l'économie. Seuls les nouveaux modèles imposés par la globalisation économique et par l'informatisation généralisée de la vie politique, culturelle et sociale de la société peuvent indiquer de nouveaux chemins pour l'humanité du troisième millénaire.

À l'État, aux syndicats, aux entrepreneurs et aux employés, il ne reste d'autre possibilité que de s'adapter aux nouveaux modèles introduits par la révolution technique de l'information. Pour cette raison, il revient à l'État d'assouplir les structures du travail, en flexibilisant la législation du travail, en apportant une éducation actualisée et diversifiée aux nouvelles générations afin que celles-ci, à leur tour, bénéficient des conditions nécessaires pour s'adapter avec rapidité aux exigences du marché. L'État contemporain devrait non seulement se retirer du marché mais aussi restituer autonomie et responsabilité aux gouvernés, qui veilleraient à leur propre santé et à leur retraite en signant des plans de santé et des contrats individuels de prévoyance, et éduqueraient leurs enfants dans l'optique de la nouvelle ère. L'action de l'État devrait donc se restreindre à formuler des lois correctes et mettre à disposition des individus certains services de base, notamment une technique moderne des télécommunications et des autoroutes cybernétiques, afin d'organiser les changements au bénéfice de l'internationalisation de la société en réseaux.

Les médias, jusqu'ici tournés vers les masses, auraient aussi à accompagner ces changements en se coulant dans la logique de l'information. Leurs destinataires, récepteurs de messages, ne seraient plus des masses informes mais des « internautes » individualisés. Les « couplés » à l'Internet sont des sujets isolés qui, chez eux (dans l'intimité), se connectent au Web à travers leur PC aux différents logiciels. Le recours aux moyens de communication de masse, radio et télévision, serait en train de passer au second plan. Les jours du syndicalisme tout comme des actions politiques démagogiques, communes au xx<sup>e</sup> siècle, seraient comptés, ces phénomènes perdant leur

fonction de mobilisation collective. La main-d'œuvre flexible « libre » serait disponible pour être (ré)utilisée en conformité avec les demandes d'un marché tourné vers la haute productivité, vers le profit (à moyen et long termes) sans risque, garantissant l'accumulation de richesse pour les conglomérats internationaux. La main-d'œuvre flexibilisée et facilement recyclable assumerait elle-même les risques autrefois dévolus à l'État de bien-être. C'est ainsi que le travailleur d'aujourd'hui passerait à la condition de citoyen autonome et responsable du lendemain.

Le modèle de société de l'information ici exposé est, comme l'admet Castells dans l'une de ses interviews, amoral (c'est-à-dire dépourvu de moralité individuelle et d'éthique collective) et neutre, selon les meilleurs modèles défendus par les positivistes du XIX<sup>e</sup> siècle et d'une partie du XX<sup>e</sup> ; son unique et exclusive fonction est de garantir, à moyen et long termes, le profit.

S'il est vrai que l'impact de « l'ère de l'information » se traduit par une augmentation accélérée de la richesse pour approximativement un quart de bénéficiaires, au détriment du reste de la population du globe terrestre, exclue et paupérisée, nous devons reprendre la question du livre, soulevée au début, selon deux types de lecteurs : la minorité connectée aux réseaux mondiaux de l'Internet et la grande majorité qui n'est pas connectée.

Pour les premiers, « les connectés », de nouvelles formes de sociabilité vont voir le jour, par exemple la « virtualisation des relations sociales » entre les individus. Eux, à la rigueur, ne devraient plus voyager ni même téléphoner à l'autre bout du monde, ni sortir de chez eux pour travailler, aller à la banque, rencontrer les voisins ou faire leurs courses. Comme ils ont un accès facile à amazon.com, ils peuvent aussi commander les livres qu'ils désirent par l'Internet, du moment qu'ils possèdent une carte de crédit leur permettant d'en régler le prix et les frais d'expédition. Grâce à l'accès virtuel aux derniers lançements, à la critique et à la reproduction du livre qui les intéresse, ils peuvent potentiellement être toujours au courant de tout ce qui se publie dans leur domaine de spécialisation. Les offres d'emploi pour ces bénéficiaires augmentent, puisqu'ils ont aussi accès à la technologie de l'information et à toutes les possibilités d'emploi engendrées par le remodelage de la production fondée sur les flux immédiats de l'information capitalisable. Indépendamment du livre, sont par-dessus tout bénéficiaires les secteurs du management privé et public, les opérateurs en bourse, les spéculateurs sur des capitaux volatiles qui promettent de hauts profits à risque, les administrateurs immobiliers, les vendeurs virtuels, les agences d'information, les journalistes, les éditeurs. S'ouvrent ainsi de nouvelles possibilités d'emploi et d'enrichissement facile, rapide, tentateur et lucratif. Comme on peut le

voir, tous ces emplois présupposent l'usage du livre ou du journal, réel ou virtuel. Pour ne pas « perdre du temps » et de l'argent, ces « privilégiés » peuvent lire directement sur l'écran de leur ordinateur les dernières nouvelles, la situation de la bourse, le solde de leur compte bancaire, sans avoir besoin d'imprimer ces informations. Mais l'écran présente aussi des livres, des journaux, des textes électroniques qui, d'un clic de souris, peuvent se matérialiser sous forme de pages imprimées, reliées ou non. Ces bénéficiaires du nouveau « mode de développement informationnel » profitent donc d'un « effet bénéfique » de l'ère de l'information. La structure de l'emploi se différencie et se flexibilise, l'emploi se réduit, les salaires augmentent, la société comme un tout s'enrichit malgré une appropriation fortement différenciée (et par une fraction réduite de la population).

L'impact de la société organisée en réseaux sur les trois quarts de la population non touchée par la quatrième révolution technique se traduit par une augmentation accélérée de la pauvreté (proportionnelle et absolue). Malgré leur exclusion de l'économie et de la politique de l'information, ces plus de 4 milliards d'habitants du globe sont doublement atteints. Il n'existe pas de mécanisme capable de les insérer dans le marché du travail traditionnel, ni de mécanisme adéquat pour les préparer au nouveau marché du travail engendré par la société de l'information.

Surgit ainsi ce qui est connu comme le chômage structurel, c'est-à-dire un chômage qui atteint diverses générations de travailleurs potentiels (grand-père, père et fils). Cette grande majorité reste au-dehors du ghetto exclusif des bénéficiaires. Pour qu'ils puissent en tirer profit, ils devraient avoir accès aux différents réseaux d'information et à la technologie de l'information (téléphones cellulaires, ordinateurs, nouveaux logiciels) qui, à leur tour, garantissent l'accès aux réseaux, de même qu'à une formation adéquate pour pouvoir se servir de cette technologie, entre autres.

Il est peut-être vrai, comme l'insinue Castells, que la société en réseaux a dissous les classes sociales traditionnelles, mais il est vrai aussi qu'elle a créé une nouvelle hiérarchie sociale au sommet de laquelle vivent les habitants du globe enfermés dans une tour d'ivoire virtuelle, sustentée et viabilisée grâce à une base réelle de travailleurs « non connectés ». Ce sont ces derniers, véritablement, qui soutiennent la tour. Les « virtuels » perdent souvent la conscience de ceux qui garantissent effectivement leur existence à la base du système social. Dans ces termes, la « société de l'information » de Castells rappelle *Metropolis*, le film expressionniste de Fritz Lang des années 30, dans lequel cette vision de la société à deux niveaux est déjà anticipée. Le développement de l'ère de l'information, considérée comme

« insoutenable » à long terme, peut déboucher sur des révoltes ouvrières, comme celles qui sont mises en scène dans le film.

La société de l'information est indifférente au risque qu'elle court, négligeant la population exclue par les « bénéficiaires » qu'elle engendre et dépréciant la nature de laquelle elle extrait une bonne part de sa richesse. Comme on le sait, la société de l'information est une grande consommatrice d'énergie électrique et ne peut exister sans elle. Épuisant les réserves, cette société s'abattra comme un château de cartes ou comme un ensemble de pièces de domino, en chute libre. Parce qu'elle est indifférente à la nature et à ses sources d'énergie, elle ne respecte pas non plus les règles pour les préserver, comme s'en alarment les mouvements écologistes. Pour cette raison, elle est hostile à l'environnement.

Et comme l'admet Castells lui-même, elle est amoralisée parce qu'elle ne préserve pas les valeurs héritées de l'humanisme des XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles, ni ne défend l'intégrité et la dignité de l'homme, de tous les hommes (au sens de l'humanité). En défendant la neutralité de la science, de la technique et du marché, elle n'introduit pas de nouvelles valeurs sociales, politiques et morales capables de conduire les nouvelles générations à s'intégrer, à soutenir, à protéger et à développer la société de l'information sur des bases dignes pour tous. Ces valeurs peuvent difficilement être produites dans l'espace virtuel du Web, mais elles peuvent y être incorporées et diffusées. C'est ici que je vois de nouvelles chances pour le livre, les livres écrits, lus et relus, débattus et commentés, et même concrétisés en valeurs et en institutions (comme la démocratie, les droits de l'homme, l'alphabétisation pour tous, la liberté de religion, le suffrage universel).

Dans un intéressant article écrit dans les années 80, Vilhem Flusser, philosophe tchéco-brésilien<sup>9</sup>, avertissait déjà de la nécessité de traduire les vieux codes contenus dans les livres et les documents (poussiéreux) dans les nouveaux codes de l'ère digitale. En d'autres termes, il ne s'agit pas de se « débarrasser » des livres pour avoir l'Internet, il s'agit de les préserver, de les incorporer, de les maintenir — dans le sens d'*Aufhebung* — à l'intérieur des langages électroniques et digitaux de l'ère de l'information. Cette proposition de Flusser, malheureusement, ne fait pas partie du

9. V. Flusser, « Alte und neue Codes », dans Prigge, Walter (dir. publ.), *Städteische Intellektuelle. Urbane Milieus im 20. Jahrhundert*, Francfort-sur-le-Main, Fischer Verlag, 1992 (texte écrit, à l'origine, en 1988). Voir également, du même auteur : *Ficções filosóficas*, São Paulo, USP, 1998. Une réflexion sur l'article de Flusser se trouve dans B. Freitag, « A cidade brasileira como espaço cultural », *Tempo Social* (São Paulo), 2000, vol. 12 n° 1, p. 2948.

système et des recettes de Castells, mais elle est déjà mise en pratique, comme nous en informent quotidiennement nos journaux<sup>10</sup>.

Si nous acceptons la nouvelle division de l'humanité entre inclus et exclus, stratifiée en « ceux d'en haut » et « ceux d'en bas », quel est le rôle du livre pour les premiers, connectés au réseau ? Et quels sont le rôle (s'il y en a un) et la place du livre pour les seconds, les déconnectés et exclus, qui vivent dans la pauvreté et le chômage structurel ?

Pour une meilleure visibilité de ce problème, revenons au film de Fritz Lang, *Metropolis*, qui a anticipé en images marquantes cette stratification du futur. En revoyant ce classique du cinéma expressionniste allemand, j'ai été surprise par l'absence du livre dans les deux strates principales de la société : ni les propriétaires de l'usine ni leurs ouvriers exploités et exténués ne paraissent recourir au livre, que ce soit pour se divertir ou se distraire dans le premier cas, pour s'informer et se réorganiser dans le second. Les propriétaires de l'usine semblent plus préoccupés par leurs livres de comptabilité (pertes et gains, salaires et coûts de production) que par des livres proprement dits (de philosophie, de littérature, d'art, de science, d'économie, de politique). Ils s'occupent surtout à contrôler (au travers d'une espèce de « panopticum TV ») les ouvriers et à vérifier qu'ils sont effectivement en train de travailler. Ces derniers, de leur côté, installés à leur machine dans les sous-sols et les cavernes de *Metropolis*, n'ont aucun moyen de penser ou de prendre un livre car le temps et l'énergie leur manquent pour s'investir dans la lecture durant la dure journée de travail. Ni Maria (la vraie) qui prêche la solidarité et la foi en la religion, ni Maria (la fausse), le clone mécanique de la première, ne consultent un manuel quelconque de la révolution qu'elles prônent uniquement pour désorienter la classe ouvrière.

Le livre apparaît cependant, dans le film, entre les mains du savant juif qui habite une résidence personnelle à mi-chemin et à l'écart des deux classes antagonistes. C'est le savant fou qui deviendra finalement le coupable du désastre et du court-circuit qui menace l'existence de *Metropolis*, lorsque les ouvriers furieux détruisent les machines et inondent la partie souterraine de la ville où vivent leurs propres enfants. Se révoltant ainsi, à l'instigation du « clone » de Maria, fabriqué par le savant, contre un faux ennemi — les machines —, ils ne reconnaissent pas leur véritable ennemi dans le monstrueux système d'exploitation conçu et réalisé par les

10. I. Piquer, « Livro digital se firma na Internet », *Correio Brasiliense*, 2000, 12 août, pour un commentaire sur le nouvel accord signé entre Microsoft et Barnes & Nobel.

propriétaires de l'usine. Dans ce film de fiction qui reflète l'antisémitisme et l'anti-intellectualisme diffus qui existaient en Allemagne avant même la prise du pouvoir par Hitler, le livre de la science et de la technique, entre les mains du savant juif, assume un rôle pervers : « cloner » Maria. Le film anticipe deux abominables pratiques courantes sous le nazisme : l'autodafé de livres en pleine place publique face à l'Université Humboldt, et les expériences du docteur Mengele à Auschwitz, chercheur froid et monstrueux en biogénétique.

En recourant à la métaphore de *Metropolis*, je tenterai de penser le rôle du livre dans la « société de l'information » suivant le scénario que Castells nous a donné dans sa trilogie. Au troisième millénaire aussi, les détenteurs de la richesse sont plus préoccupés par l'accompagnement de la valeur des actions en bourse, par la vente virtuelle d'actions, par les applications financières, etc., que par les livres qui pourraient être virtualisés et diffusés par le système électronique du réseau ou du CD-ROM, la version technique la plus avancée du livre. Ceux qui ne manipulent pas (de façon fébrile) leur téléphone mobile, leur agenda et leur calculatrice électronique « étudient » sur l'Internet, via un ordinateur portable, dans le salon VIP de n'importe quel aéroport au monde, ou via un PC installé chez eux, les dernières nouvelles et « informations » qui pourraient être utiles à de nouveaux investissements, au *home banking* ou à de nouvelles décisions économiques. On rencontre rarement, dans les aéroports ou à l'intérieur d'un avion, dans les restaurants ou les cafés, de modernes professionnel(le)s de « l'ère de l'information » lisant un livre réel, et moins encore un livre virtuel « téléchargé sur leur écran ».

À l'opposé, j'assiste depuis six mois, du haut du balcon de mon appartement, à la vie quotidienne de 10 à 20 *sem teto/sem terra* [sans toit/sans terre] qui vivent au pied d'un arbre (sous un bout de toile noire), entre deux blocs de l'Aile Nord de Brasilia. Il s'agit certainement des derniers des exclus de l'ère de l'information dont nous parle Castells. Dans leur cas, la première préoccupation est l'eau, la nourriture, le feu. Les enfants ne vont pas à l'école, les parents ne savent ni lire ni écrire. Ils n'ont pas d'électricité et moins encore une connexion à l'Internet. Ils vivent des déchets accumulés dans de grands dépôts réservés aux immeubles des *super-quadrads* et des commerces proches. Ils collectent des boîtes de conserve, des bouteilles vides et autres « restes » dont ne se sert pas la classe sociale la plus riche de la société de consommation toute proche, et les revendent, reliés sous cette forme « originale » au marché monétaire. Il est évident qu'ils ne possèdent pas de livres et moins encore n'en lisent, mais ils aiment recevoir de vieux journaux qui servent à recouvrir le sol en terre sur lequel ils dorment.

J'ai « caricaturé » les deux extrêmes de la stratification sociale de l'ère de l'information en faisant clairement apparaître que dans les pôles extrêmes de la hiérarchie sociale d'aujourd'hui, il n'y a aucune place pour le livre. Malgré tout, le livre existe et persiste. Où le trouver ?

Dans la métaphore de *Metropolis*, on le trouvait chez le savant juif qui habitait entre les deux classes. Dans la réalité de l'ère de l'information, on le trouve au domicile des chercheurs, des professeurs et des élèves, dans des centres de recherche et des librairies, chez des éditeurs, dans les bibliothèques de nombreux lecteurs encore enchantés par le livre physiquement matérialisé. Mais dans mon champ visuel — au-delà des « sans toit/sans terre » — on le trouve aussi dans les bibliothèques de l'Université de Brasilia, du Congrès, des ministères brésiliens, et même jusque dans celles du palais présidentiel et du palais du gouverneur de la ville, c'est-à-dire au cœur du pouvoir institutionnalisé.

Il ne s'agit pas d'un élément du passé, enfermé à double tour, mais d'un instrument réel qui peut être activé à n'importe quel moment. Il y a quelque temps, les journaux ont montré les efforts faits par le Congrès brésilien pour alphabétiser les membres du personnel de service et de ménage qui y travaillent, en majorité analphabètes. Le livre dont l'un d'eux, durant des décennies, avait enlevé les poussières, sans connaître le nom de l'auteur et son contenu, était *Os Lusíadas* de Camões. Il est probable que l'homme de ménage récemment alphabétisé renoncera à lire cet ouvrage au-delà des premières strophes, mais le livre est visible, palpable, beau, il existe et continue de provoquer, comme beaucoup d'autres, le lecteur potentiel. Pour cette raison, je vais risquer cette thèse, qui doit être confirmée : le livre « sauvegardé » sous forme d'un texte virtuel ou sous forme imprimée, relié en lin ou en cuir, en papier d'emballage ou en plastique, établit un lien entre les strates extrêmes de la « société en réseaux ». Il possède les conditions pour humaniser cette strate des exclus qui vivent apparemment au niveau technique de la préhistoire ; de même, il a conféré de la dignité et a réjoui l'homme de ménage (auparavant) analphabète du Congrès brésilien. Mais il possède, avant tout, les conditions pour humaniser ceux qui ont atteint la richesse et la gloire dans la société de l'information, manipulant leurs ordinateurs et leurs portables. À Brasilia, la bibliothèque du Congrès est connue comme l'une des meilleures et des plus actualisées du Brésil. C'est ce qui nous donne l'espoir que les députés et les sénateurs, provenant des quatre coins du pays, suivent l'exemple de l'homme de ménage et utilisent la bibliothèque en s'immergeant dans les livres qu'elle renferme.

À la place des personnages de *Metropolis*, qui établissent le contact entre ceux d'en haut et ceux d'en bas (le fils du propriétaire de l'usine, l'ouvrier modèle qui



obéit aux ordres du patron et les retransmet aux ouvriers, de même qu'il traduit leur clameur auprès du propriétaire insensible, la vraie Maria, le savant juif), nous avons, dans « l'ère de la société en réseaux », des bataillons d' « intermédiaires » (*in-between*). Il s'agit de médiateurs entre les extrêmes qui n'ont pour « folie » que l'intérêt pour le livre, leur attachement à sa conservation et à sa transmission, collaborant à la formation de lecteurs. Il faut y ajouter ceux qui écrivent des livres, les éditent ou les relient, ceux qui organisent des foires nationales ou internationales pour les diffuser mais, avant tout, les lecteurs du livre, qui voient en lui leur ami le plus intime, l'inspirateur d'idées et de dialogues, la source de savoir et de plaisir, de joie et de loisir, le texte et le prétexte de recherches scientifiques et de découvertes techniques.

« L'ère de l'information » est le résultat du livre et du savoir réacquis à travers lui par des lecteurs inventifs, créateurs. Associé à la technique informatique, le livre peut être « virtualisé », comme nous l'a appris Flusser, transmis par fibres optiques à l'autre bout du globe et, là, être à nouveau matérialisé sous forme imprimée, cousue et reliée. Il peut aussi être gravé sur un CD-ROM, emmagasiné dans une petite plaque de silicone brillant, ses informations qui, auparavant, remplissaient rayons et bibliothèques étant compressées.

« L'ère de l'information » n'est pas l'ennemie du livre, elle dispose de la technique pour l'universaliser, le démocratiser. La technologie de l'information est, plus que toute autre (je pense à celles que Walter Benjamin avait à l'esprit), celle qui garantit la « reproductibilité technique » du mot écrit, du son parlé, de l'image illustrée, séparément et sous forme synthétique. Il y a ceux qui préféreront lire une pièce de Shakespeare imprimée sur du beau papier, ceux qui se tourneront vers une vidéo tournée à Londres, au Globe Theater, et ceux encore qui choisiront d'écouter la voix de sir Laurence Olivier en suivant le texte des yeux. Mais il peut y avoir aussi ceux qui veulent la synthèse de l'ensemble sur un CD-ROM techniquement parfait en ce que tous leurs sens seront activés : les yeux, les oreilles et l'esprit. Pour ma part, je préfère emporter *Le roi Lear* dans mon lit, dans l'exemplaire relié de cuir parfumé que j'ai hérité de ma grand-mère maternelle.

# Les nouveaux alphabétisés de la société des réseaux

Gloria López Morales

Mexique, juillet 2000 : la longue hégémonie du Partido Revolucionario Institucional (PRI) vient de s'achever avec la défaite de son candidat aux élections présidentielles. L'attitude de l'électorat fait l'objet de nombreuses interrogations. Pourquoi ne s'est-il pas laissé éblouir par la panacée que lui proposait ce parti ? Il lui promettait pourtant l'enseignement généralisé aux niveaux primaire et secondaire de la langue anglaise et de l'informatique, les deux clés actuellement les plus importantes de l'accès au progrès et à la modernité !

Compte tenu des problèmes de leur pays, ainsi que des besoins et des priorités pour les résoudre, il semble en effet que les électeurs mexicains ont fait preuve d'une grande lucidité. L'idée d'un plan visant à faire entrer des millions d'illettrés dans la modernité par le biais de l'informatique et de l'anglais a dû leur apparaître pour le moins saugrenue — comme si cela pouvait leur permettre de rejoindre, par magie, la légion des nouveaux alphabétisés, les précurseurs d'un monde heureux. Ils ont dû recourir à la sagesse proverbiale, l'adaptant aux circonstances : « Qui a faim ne peut s'occuper d'informatique. »

Les problèmes ne se mesurent pas seulement en termes quantitatifs, même si ceux-ci sont révélateurs. En chiffres bruts, il y a environ 10 % d'analphabètes dans la population, mais l'analphabétisme fonctionnel atteint des proportions beaucoup plus alarmantes. On estime à 60 % la part de la population mexicaine vivant dans la pauvreté et à 30 % celle qui se retrouve en dessous du seuil

de la pauvreté absolue. Les statistiques dénombrent aussi la persistance d'une basse qualité de vie dans le monde rural ainsi que dans les immenses zones suburbaines qui se forment près des grandes villes : niveau faible en matière de services de santé, d'eau potable et d'électricité, d'une part, surpeuplement, insuffisance et précarité des logements d'autre part. Le taux de chômage à la campagne et en ville forme un autre indicateur peu réjouissant, ses effets les plus visibles sont l'émigration et l'augmentation sensible de la délinquance.

Or, même s'ils ignorent tout des chiffres et des statistiques, les électeurs ont montré qu'ils sont à même d'exercer un jugement qualitatif et de distinguer non seulement l'indispensable de l'accessoire mais aussi l'objectif essentiel du moyen pour y accéder. Ils ont probablement pressenti, derrière ce séduisant paquet didactique associant l'anglais et l'informatique, toute une impulsion néocivilisatrice qui, si elle ne les trompait pas sur la marchandise, n'en était pas très loin. Ils se sont douté qu'elle faisait passer l'accessoire pour le primordial en leur offrant un véhicule supersonique pour les immerger dans une globalité amorphe, avant même qu'ils aient pu s'approprier, assumer et connaître leur propre espace local.

La détermination des politiques et l'élaboration des programmes gouvernementaux ne peuvent ignorer le contexte culturel ni l'héritage historique. Au Mexique, comme dans d'autres pays latino-américains, il est impossible d'inviter la population à s'inscrire d'une manière acritique dans la communauté de la communication alors que les conditions sociales rendent cela improbable ou, pour le moins, secondaire par rapport à d'autres urgences. Par extension, il y a des questions de contexte culturel qui semblent bien contredire les notions de temps, d'espace et d'utilité créées par la cybernétique. D'autant plus que, par tradition, les populations de ces pays appartiennent en partie à cette communauté que Roberto Cardoso de Oliveira appelle celle du débat. En outre, si le support informatique ne fait, comme l'affirment de nombreux théoriciens, que transporter et traiter l'information en vrac et à grande vitesse, sans promouvoir le raisonnement, il est logique qu'en échange, les pratiquants du langage oral et les adeptes du livre se sentent exclus d'un langage qui inhibe l'émotivité, empêche de réfléchir et réduit la mémoire. En tout état de cause, les différents genres d'expression écrite semblent plus consubstantiels à leurs propres normes que le langage des ordinateurs.

Dans ce sens, il faut éliminer d'emblée le faux débat entre l'ordinateur et le livre. Il ne s'agit pas de choisir l'un ou l'autre, car les deux sont nécessaires et complémentaires. Le mauvais exposé de cette équation est peut-être à l'origine des excès qui provoquent actuellement des effets indésirables dus à l'informatisation

sélective et élitaire dans les pays connaissant de grandes dénivellations de développement. Il a ainsi provoqué une fragmentation et une véritable rupture culturelle entre les différentes couches de la société. Par ailleurs, un peuple informatisé n'est pas forcément un peuple cultivé. Pour qu'il le soit, il faut d'abord qu'il sache lire et qu'il aime la lecture.

Pour en revenir au processus politique mexicain, c'est donc sur le développement du livre et de la lecture, complété sans aucun doute par une forte dose de formation en informatique, qu'une campagne électorale intelligente devrait se fonder. Pour mettre le pays en syntonie avec le reste du monde, pour lui permettre des échanges de connaissances valables et, surtout, pour approfondir le processus démocratique, il faut que l'individu soit capable de pénétrer le sens d'un texte, qu'il puisse s'exercer dans la réflexion, capter les nuances de la réalité dans laquelle il est immergé et, ainsi, l'analyser de manière critique. Pour affronter l'écran cybernétique avec une capacité sélective, il faut d'abord avoir été un lecteur.

La formulation de politiques de communication et d'éducation hâtives et impatientes provient des mauvaises attentes qui misent sur la toute-puissante informatisation. Il ne faut pas se leurrer ; rien ne remplace le livre pour satisfaire la nécessité de réflexion sous-jacente à la fonction éducative, de même que rien ne remplace l'Internet pour le traitement rapide de l'information. Dans les deux cas, l'apprentissage de l'écriture et de la lecture est indispensable.

Dans les années 50, avec la naissance du courant du « développement à tout prix », nos pays ont perçu la lecture comme un facteur privilégié du décollage économique. Il suffit de se rappeler le grand mouvement éditorial de l'époque. L'intuition était correcte, mais les aléas du marché, les crises économiques généralisées et récurrentes, de même que l'absence de politiques adaptées pour donner au livre son rôle indispensable ont fait que l'informatique nous est arrivée sans que les conditions de base pour une utilisation juste de cet outil aient été remplies. Nous constatons alors que le manque de préparation des lecteurs les laisse désarmés face aux écrans audiovisuels, avec des conséquences sur la formation et la transmission des valeurs individuelles et collectives qui unissent un corps social. Chez nous, la réflexion est dévalorisée et son utilité n'est pas remarquée. La valeur culturelle de la lecture a cédé le pas à la valeur de consommation acquise par le livre, y compris dans les pays où le nombre de lecteurs est important.

Une bonne politique pour un peuple éduqué, cultivé et informé doit en somme reconnaître que le livre et la lecture sont obligatoires pour profiter véritablement de l'informatique, que cette dernière est un moyen de satisfaire des besoins

complémentaires d'information et de soutien technique, mais jamais un substitut aux véritables éléments qui forgent la culture individuelle et collective.

Nous ne pouvons ni combattre l'ignorance, la corruption ou le manque d'égalité, ni cultiver la démocratie sans faire appel à l'unique arme à notre portée : la culture et son grand véhicule qu'est la lecture. Il nous faut également réfléchir autrement à la culture si nous voulons réformer les bases de notre développement : il faut comprendre que la ressource culturelle est son meilleur moteur et reconnaître le rôle essentiel de nos artistes, créateurs et penseurs. Il peut paraître compliqué de lier la politique fiscale à la politique culturelle ou encore la politique de développement d'entreprises à la politique éducative, mais cela est possible et nombre de pays développés l'ont fait. Une politique culturelle intelligente peut tout cela, et si, en plus, elle stimule la lecture et, par là, l'exercice de la pensée, elle génère des citoyens éveillés, avec une forte capacité de participation à la vie publique leur permettant d'avancer vers des objectifs plus évidents que celui de la cybervie comme condition nécessaire et suffisante pour accéder à un monde heureux. Autant d'éléments qui méritent l'attention des politiciens lorsqu'ils commandent leurs campagnes aux mages du marketing électoral !

Rien de plus éloigné des esprits brillants de l'orbite luso-hispanique que de nier l'avancement et l'influence des moyens électroniques, si ce n'est de fermer leurs yeux sur une réalité asservissante. Il y a peu, Carlos Monsiváis, l'un des plus éclairés et des mieux écoutés des intellectuels mexicains, a fait exploser en quelques phrases une série de mythes. Il a reconnu à la fois que l'Internet suscite un retour à la lecture et que la télévision ayant pris les dessus avant l'arrivée du Web, « il n'y a rien d'aussi peu couru qu'une conférence en direct, et rien de plus peuplé qu'un *chat room* », tout en signalant, bien entendu, la nécessaire survie de la presse écrite et la permanence indispensable du local face au global.

Il semble ainsi se dessiner un consensus sur le pronostic que le livre ne disparaîtra pas et qu'il y aura, plutôt, une cohabitation entre les différents supports. Mais je ne pense pas que cela arrivera de façon spontanée. Il faudra voir comment seront faites les politiques qui semblent, pour l'instant, livrées à des courants pragmatiques sur l'avenir cybernétique. Le thème doit être analysé dans toute sa complexité qui fait que le social soit écologique et que l'écologique devienne éthique, qui fait également que la transmission de la pensée et de la connaissance ne puisse pas être considérée uniquement du point de vue du support ou du moyen.

Avec cette approche, il sera plus facile de déterminer la fonction que doit avoir la lecture. Il faut se mettre dans la perspective multiple de la lecture, celle des

cultures, pour conclure que ce n'est peut-être pas le livre qui se trouve dans une situation critique. Il se peut que la crise se trouve dans les paramètres de la vision que nous avons de la culture elle-même, des paramètres peu adaptés au monde en changement. Il faut aussi réexaminer le rôle fondamental de l'éducation pour évaluer, choisir et hiérarchiser les moyens et les supports qui transmettront les savoirs.

Dans ce sens, les cultures forment une polyphonie où la lecture n'a peut-être pas le même rôle pour les unes que pour les autres. Il faut permettre que toutes les voix soient audibles, sans oublier que l'État existe et qu'il existe des gouvernements, des structures de pouvoir et des formulations politiques. Laisser le développement du livre et de la lecture au libre jeu de l'offre et de la demande, permettre l'installation de la prédominance informatique ou d'autres moyens et supports uniquement pour des raisons de marché serait renoncer à la capacité de décision et de direction d'une société. Il faut alors se demander si les politiques les plus attentives aux conditions culturelles à l'échelle locale et régionale sont encore de mise. Pouvons-nous concentrer les efforts de réflexion sur la crise de la culture ou des cultures nationales et locales pour, loin de naviguer d'une manière aveugle sur les voies de la globalisation, trouver la manière d'avancer dans celles de l'universalisation à partir de ce qui nous est propre ?

Partant du principe que le livre n'est pas un malade en phase terminale, nous devons toutefois convenir qu'il faut faire intervenir la volonté publique et privée pour que sa survie ne soit pas une question de prolongation artificielle. La globalisation ne doit pas paralyser les réflexions locales, régionales, au sein des familles culturelles réunies par l'histoire. Et si quelque chose identifie la famille latino-américaine, c'est la communauté des langues et la possibilité proche et concrète de pouvoir communiquer oralement et par écrit, par le biais de l'espagnol et du portugais. Cette conjoncture permet aux nations qui forment cet espace culturel de pénétrer dans le réseau des réseaux sans perdre ses caractéristiques et, de surcroît, de participer avec celles-ci à une globalisation qui n'a pas à être indifférenciée. Le réseau ibéro-américain, en utilisant les possibilités du cyberspace, devrait pouvoir conserver ses propres ressources linguistiques et culturelles pour communiquer à l'intérieur de lui-même et avec le reste du monde. Dans ce réseau, le livre, qu'il soit sur papier ou sur support électronique, a un rôle irremplaçable à jouer.

# Le livre entre mémoires et anticipations africaines

Jean-Godefroy Bidima<sup>1</sup>

Le livre sème... Le livre, on l'aime ou on ne l'aime pas, dans tous les cas il sème. Le grand L, l'une des composantes du symbole des dictionnaires et encyclopédies Larousse en France (L est aussi la première lettre du mot livre dans les langues latines), ne s'y est pas trompé : il « sème à tout vent ». L (au choix livre ou Larousse, mais choisissons livre !) sème donc à tout vent : L serait-il « ivre » ? Tout se passerait alors comme si cette ivresse du livre était aujourd'hui censurée par toutes ces annonces de la « fin du livre » que suscitent les promoteurs d'immédiateté de l'industrie audiovisuelle, en promettant aux lecteurs d'un XXI<sup>e</sup> siècle naissant un accès immédiat, visuel, auditif et iconographique au savoir. La dimension temporelle du détour est remplacée par une temporalité qui se décline en termes instantanés. Le livre dans son ivresse livre à l'humanité deux expériences paradoxales. D'abord, il ne sème l'unité entre les hommes du passé, du présent et du futur que pour mieux les diviser dans l'usage qu'ils font de son contenu, car si la règle rassemble, l'usage et l'interprétation, eux, divisent. Le livre ne donne à savoir — valeur informative — que pour soustraire ce savoir au plus grand nombre : on n'« entre » dans un livre que si on est initié aux codes qu'assurent les règles d'orthographe et de grammaire, ces dernières étant des agents de la police judiciaire de l'expression parlée et écrite.

Le livre, une fois introduit dans les cultures africaines dites de l'oralité, a ouvert celles-ci aux autres cultures du monde — par la lecture des histoires des

1. Je dédie cet article aux regrettés Élise Mbezele Mekoulou, Joséphine Ndzengue Bidima, Emmanuel Abina Mekoulou et Roger Ebogo Bidoung.

autres peuples, les Africains se sont ouverts et ont intégré l'histoire mondiale. Mais cette ouverture a aussitôt produit une fermeture. Car, au moment où le livre apparaît chez lui, l'Africain n'entre dans l'histoire mondiale que pour être enfermé dans la catégorie du « Bon Sauvage ». Il aurait fallu, pour bien affirmer son altérité, qu'il fût l'autre de la civilisation de l'écrit. La production et la circonscription du livre dans les colonies africaines — promues par l'islam bien avant la colonisation européenne — sont contemporaines de l'archivage, du catalogage et de la classification des géographes, linguistes et ethnologues qui, par ces techniques, produisaient une figure de l'Africain en tant que « l'Autre<sup>2</sup> ». Donnant tout en retenant, ouvrant tout en fermant, le livre construit des codes de lecture, déplace intentions et compréhension, et sème obstinément le doute ou les attentes dans une histoire africaine dont ce n'est pas le moindre mérite d'avoir domestiqué l'instrument-livre. Instrument du savoir, le livre ne saurait être réduit à un *Organon* car il est processus de fructification, de semence et de promesse. Le livre est la graine semée en Afrique, et qui pourrait produire à la fois les fruits du savoir (sur soi, sur autrui et sur les institutions) et ceux de la barbarie. L'inscription, la publication et la diffusion des livres d'idéologie des dictatures politiques et des fondamentalismes religieux sont éloquentes à ce titre. Le livre est donc un terreau de possibilités où, dans chaque site historique particulier, il peut promouvoir le meilleur, tout en étant capable du pire.

Mais le site « Afrique » est-il fertile ? On ne doit étudier l'aventure du livre, l'activité productrice et le produit-livre, que comme un processus. Comment les produits symboliques (livres) en circulation en Afrique disent-ils, contredisent-ils, traduisent-ils, trahissent-ils ou occultent-ils les contradictions qui se tissent entre les lieux producteurs et les produits ? Telle semble être la question générale que posent l'existence et la permanence du livre en Afrique. Évaluer l'espace du livre (le lieu) ainsi que les acteurs qui y sont impliqués suggère que toute analyse de la situation du livre dans une histoire particulière devrait considérer celui-ci non comme un simple produit mais comme un processus. Le livre comme produit est à son tour productif. En tant que maillon actif d'un processus, le livre a produit — souvent malgré lui — tout un imaginaire en Afrique. N'y a-t-on pas pris le livre pour quelque chose de sacré ? Ne l'a-t-on pas associé au savoir scientifique tout court — comme si tous les

2. Michel de Certeau fait remarquer qu'« il y aura ethnologie » quand le tableau du monde sauvage aura acquis une homogénéité indépendante des déplacements du voyage, c'est-à-dire lorsque l'espace de représentation « objective » sera distingué de la raison « observante ». *L'écriture de l'histoire*, Paris, Seuil, 1975, p 236.



livres participaient du savoir — quand chez les Beti du Cameroun le savoir est synonyme du livre (*Kalara*<sup>3</sup>) ? Processus, produit, producteur, le livre est aussi un symptôme. Le contenu des livres, la fréquence et la qualité des publications, les dispositions juridiques de la propriété littéraire et artistique, l'assiduité, l'âpreté ou la lâcheté de la censure mettent en perspective la manière dont une société ruse avec ses moments de création, occulte l'insoutenable et étouffe ce qui peut être dit. Le livre devient ainsi en Afrique un miroir qui montre, produit des doubles et des simulacres, reflète, déforme les images et pourrait éblouir.

Pour étudier le livre, on pourrait orienter le regard vers trois perspectives au moins : d'abord celle des collectionneurs africains, la question étant ici de savoir si, en dehors des cercles religieux musulmans, l'Afrique avait eu, avant l'arrivée du livre européen, une tradition de collecte de cet outil qu'est le livre. Qu'est-ce qui était collecté ? Selon quels critères ? Où ? Cette orientation aurait pour ambition de sonder les circuits et les centres de production d'un certain type de savoir en Afrique. Pour utile que serait une telle approche, elle manquerait certes la dimension symbolico-matérielle du livre. Ensuite, on pourrait proposer une approche esthétique scrutant à la fois les conditions de fabrication du livre, sa forme matérielle et sa diffusion. Les questions à ce niveau toucheraient aux modifications que les décorations du livre auraient apportées à la perception esthétique africaine. Mais cette approche féconde serait incomplète si elle n'ajoutait pas la dimension plus générale du symbolique. D'où, enfin, notre orientation qui serait de comprendre le livre en l'articulant, en Afrique, à une histoire sociale en train de se faire<sup>4</sup>. L'enjeu de cette orientation étant de savoir comment le livre — ce miroir, ce média et ce symptôme — dévoile les catégories sociales d'une histoire déterminée en reliant la production matérielle (le livre est d'abord un objet), la production intellectuelle, l'accumulation économique et l'appropriation symbolique. Objet, savoir, capital et politique, le livre ne peut être évalué en Afrique qu'autour de cette constellation. Notre enquête tournera autour de quatre axes qui détermineront comment le livre, si lié à l'imaginaire, objet mystique et de censure, donne accès à l'Autre en modifiant le rapport que l'Afrique entretient avec sa mémoire historique, d'une part, et en édifant une politique, d'autre part.

3. *Ayem kalara* signifie « il connaît » : le livre est synonyme, en langue beti (Cameroun), de savoir tout court.

4. Le livre est une manière pour le sujet de conjuguer son historicité.

## Le livre dans l'imaginaire : attractions et peurs

### *Le livre et la libido imperandi*

Le livre a été perçu par les Africains comme un accès au pouvoir politique. Vaincus sur le plan militaire, ils ont été convaincus que la puissance de l'homme blanc résidait dans ses livres. Les romanciers africains le décrivent assez bien. Cheik Amidou Kane, romancier sénégalais, a écrit *L'aventure ambiguë*<sup>5</sup>, où le jeune Samba Diallo hésite entre l'enseignement coranique de maître Thierno et l'école occidentale. Ce déchirement exige un arbitrage et c'est la Grande Royale, tante du jeune Samba Diallo, qui tranche en faveur de l'école occidentale. Pourquoi ? « Pour apprendre à vaincre sans avoir raison. » Le livre et l'école sont donc les signes de la puissance qu'il faut à tout prix avoir. Une puissance qui tordrait le cou s'il le faut au droit. La soif de lecture est ici la soif de pouvoir. Dans le même esprit, le romancier Mongo Beti décrit, dans *Le pauvre Christ de Bomba*<sup>6</sup>, comment les chrétiens africains nouvellement convertis retournèrent, à la grande désolation du curé colonial, aux pratiques « fétichistes ». Le curé interrogea son cuisinier, l'Africain Zacharie, qui lui tint à peu près ce langage : « Les Africains vous ont suivis, vous les Blancs, pour que vous leur enseigniez comment fabriquer les avions, les armes, etc. Au lieu de le faire, Révérend Père, vous leur parliez du Saint-Esprit, de la vie après la mort, etc. Croyez-vous qu'ils ignoraient ces notions ? Eh bien maintenant, ils retournent à leurs fétiches. » Ce qui est en question ici, c'est le statut de l'école et du livre comme condensé de savoir et donc de puissance. Les Africains qui ont embrassé l'école — parfois avec contrainte — n'y allaient pas pour avoir un substitut d'initiation mystique<sup>7</sup> mais pour acquérir une puissance politique car l'introduction du livre elle-même fut politique. Le père Henneman, pallotin allemand, remarquait que : « La conversion des païens du Cameroun commençait par l'école : le livre était l'aimant mystérieux [...] sans obligation de scolarité et, souvent, sans la permission de leurs parents, garçons et jeunes gens se pressaient pour apprendre l'art de lire et d'écrire<sup>8</sup>. » Un fait historique

5. Cheik Amidou Kane, *L'aventure ambiguë*, Paris, Julliard, 1961.

6. Mongo Beti, *Le pauvre Christ de Bomba*, Paris, Laffont, 1956.

7. Contrairement à ce que pense Laburthe Tolra à propos du Cameroun, dans *Vers la lumière ou le désir d'Ariel*, Paris, Karthala, 1999, p. 168.

8. S. Henneman, « Missionsarbeit in Kamerun », dans *Zeitfragen aus der Weltmission*, tome 1, Aix-la-Chapelle, Xavierius Verlag, 1918, p. 3.

significatif sur le plan politique fut la « mise aux enchères » de l'instituteur allemand Christaller par les six rois de Douala (Cameroun) qui se le disputaient. L'instituteur devait s'établir sur le territoire contrôlé par le roi le plus offrant<sup>9</sup>, ce qui montre que le livre était perçu par ces rois comme un signe qui augmenterait leur puissance.

### *Le livre objet sacré : tabous et peurs*

Dans l'islam africain, le Coran, livre sacré, est l'objet d'une vénération particulière. Les talismans de protection personnelle chez certains marabouts comportent des feuilles où sont inscrits des versets du Coran, soigneusement enveloppées dans des lanières de cuir. La feuille protège, l'inscription aussi. D'ailleurs, cette protection va jusqu'à la simple reproduction. Un élève de l'école coranique qui apprend à lire et à écrire l'arabe au moyen du Coran, s'il en reproduit un verset sur son ardoise, lavera dans la plupart des cas celle-ci et boira l'eau qui sera ainsi recueillie. C'est une eau réputée purificatrice. L'écrit revêt ainsi une valeur purificatrice que même sa simple reproduction assure. S'agissant de la Bible, nous avons des exemples de conversion fondés sur la « menace de la Bible ou du bréviaire » des prêtres catholiques. Le prédicateur libérien Harris — fondateur de ce mouvement messianique qu'est le harisme en Côte d'Ivoire et au Liberia — avait une Bible et un bâton avec lesquels, selon l'imaginaire, il défiait la puissance des sorciers. Le livre en général et la Bible en particulier sont restés des objets mystérieux. Le bréviaire, livre de prière des prêtres catholiques, avait aussi cette connotation mystérieuse ; ce livre n'était-il pas, pour la première génération des prêtres catholiques camerounais, un instrument de chantage contre les « païens » ? On raconte que lorsque quelqu'un ne voulait pas remettre ses fétiches au prêtre, ce dernier posait le plus souvent le bréviaire sur le toit de la maison du féticheur qui tremblait de frayeur devant cet objet mystérieux qu'est le livre.

Moyen de puissance, objet de peur, le livre n'a cessé d'exercer dans l'imaginaire cette contradiction fondamentale. La peur du livre aboutira des années plus tard à la méfiance dont sont l'objet ceux qui « connaissent le livre ». Cette peur inconsciente du livre comme objet maléfique alimente en amont la censure.

9. N. Boeckheller, *Theodor Christaller, der erste deutsche Reichs-Schullehrer in Kamerun*, Leipzig, Emil Hermann Senior, 1897, p. 32.

## **Le livre et l'interdit : la question de la censure**

### *Voir et savoir : la défense*

Qu'est-ce que la censure ? C'est une interdiction de savoir le contenu d'un modèle culturel et une restriction à la profusion des images, une défense d'être informé du contenu d'un livre dont on présume qu'il aurait un effet illocutoire susceptible de changer le comportement d'un sujet. L'interdiction ne touche pas seulement le savoir mais aussi l'avoir. La censure interdit d'avoir. Tout objet chargé d'une considération négative et symboliquement souillé — même quand le contenu ne nous est pas dévoilé — peut paraître dangereux du point de vue de la censure, raison pour laquelle il est interdit de l'avoir. Le toucher, l'appropriation et la simple contiguïté avec l'objet interdit valent le blasphème. Ne pas savoir, ne pas avoir et, surtout, interdiction de voir. La dimension du visible est également importante dans la contamination de la souillure, car le visible excite l'attention, enflamme l'imagination des sujets et pourrait conduire à l'action — la censure des films est à ce point exemplaire en Afrique —, d'où l'acharnement de l'interdiction. Savoir, voir, avoir, la censure défend à l'*homo loquax* de parler. La parole est incontrôlable, un flux qui se répand, un feu qui consume et surtout, si elle est bien ornée par des fioritures rhétoriques, peut captiver, envoûter et séduire, c'est-à-dire conduire hors du droit chemin. Une réglementation, voire une oblitération de cette parole est donc utile aux censeurs, l'exemple des paroles impies qui venaient enfoncer les croyants dans leur état de pécheur étant à souligner ici. La censure est donc un refus de transmettre et de communiquer qu'encadre une logique de l'identité n'admettant que difficilement l'altercation, l'alternance, la transition et la contradiction. Par la censure, les choses doivent rester en l'état.

Mais la censure n'est pas qu'interdiction, activité négative de privation. Aujourd'hui transformée, elle devient une instance qui guide, autorise et canalise vers ce qui est juste, digne et bon.

### *La guerre du livre entre Allemands et Français : un aspect de la colonisation*

On a l'habitude de dire combien rude fut la rivalité entre les Français et les Anglais en Afrique. Les historiens rappellent les heurts entre les ambitions anglaises, qui voulaient étendre leur zone d'influence du Cap au Nil, et celles des Français, qui voulaient aussi contrôler le grand Soudan, mais on ne souligne pas assez comment

ces rivalités européennes se traduisaient par la bataille du livre et pas seulement par la diplomatie ou les traités militaires. L'Allemagne venait de perdre la guerre en 1918, le Traité de Versailles lui retira « ses » territoires coloniaux. On confia — sous la supervision de la Société des Nations (SDN) — le Togo à la France, le Sud-Ouest africain (Namibie) à l'Afrique du Sud, le Ruanda-Urundi à la Belgique et le Tanganyika (Tanzanie) à la Grande-Bretagne. Quant au Kameroun (Cameroun), la partie orientale en fut confiée à la France et la partie occidentale à l'Angleterre. Au Cameroun français, dès 1923, l'administration française prit les affaires en main en dépoussiérant les programmes scolaires de tous les « éléments boches ». Ceux qui furent à l'école allemande étaient « réformés mentalement », avec une interdiction de parler et de lire les livres en allemand. Quant au clergé catholique, cette guerre du livre atteignit son point focal. Le Vatican confia la direction du Cameroun, après le départ des prêtres pallotins allemands, à un certain François-Xavier Vogt qui, originaire d'Alsace, fut évêque allemand en Tanzanie (l'Alsace étant encore allemande avant 1918). Cet évêque, parti en Afrique en tant qu'Allemand, y changea de nationalité et exerça au Cameroun, à partir de 1923, en tant qu'évêque français ; en délicatesse avec l'administration française à propos de la tournure que prirent les travaux forcés imposés aux Camerounais, il fut accusé de mener des actions antifrançaises et surtout d'avoir, en tant qu'Alsacien, un « esprit boche ». La meilleure des preuves était qu'il osait lire des livres en « boche » et rédigeait quelques notes personnelles en allemand<sup>10</sup>. Dès 1928, les conflits se multiplièrent entre l'évêque et l'administration et tout fut fait pour l'enlever de son siège épiscopal. Mais le Vatican, sans le priver de ce siège, lui donna un adjoint (un évêque coadjuteur) en la personne de Mgr Graffin, qui lui, bien français, ne lisait pas les « livres boches ».

Dans cette lutte du livre, ce qui était en jeu, c'était la notion très caractéristique du xx<sup>e</sup> siècle qui nourrissait l'anthropologie coloniale, à savoir que chaque peuple a un esprit particulier qui se transmet par plusieurs vecteurs dont le livre. Il était donc utile, pour introduire « l'esprit français » au Cameroun, d'interdire les livres en langue allemande.

*La réforme protestante et l'esprit tridentin  
aux colonies : le livre et l'autorité*

La deuxième forme de censure était relative au sort que l'Église catholique romaine réservait à la lecture et à la politique du livre. Après les réformes de

10. P. H. Laburthe Tolra, *Vers la lumière ou le désir d'Ariel*, Paris, Karthala, 1999.

Luther, Calvin et Zwingli, l'Église catholique reprit en main la formulation — allant dans le sens d'un raidissement — de sa doctrine. Les dogmes furent redéfinis avec plus de vigueur, la liturgie opta pour plus de visibilité et le contrôle des informations guida un enseignement qui devint plus didactique qu'avant. C'est justement cet infléchissement qui augmenta le contrôle dans la formation des clercs. Le Concile de Trente reprit les recommandations sur la réforme des séminaires. Et le jeune séminariste, lors de ses études théologiques, dut apprendre d'abord à s'autocensurer — en ne lisant pas n'importe quel livre — et ensuite à censurer : il mettra en garde, dans ses prédications, le peuple chrétien contre les ruses du malin introduites dans certaines lectures. L'autocensure intériorisée faisait que tout livre de lecture du clerc devait avoir l'autorisation d'un évêque ou de son vicaire général — « ordinaires du lieu », selon la formule usitée par le droit canonique —, le fameux *Nibil obstat!* [Rien n'empêche !]. Il en était de même des livres écrits par des ecclésiastiques, qui devaient soumettre le manuscrit à l'évêque ou à son remplaçant afin d'obtenir l'autorisation de publication, le très célèbre *imprimatur*. Ce dernier n'était pas une simple autorisation éditoriale mais comportait un volet symbolique de témoignage. L'évêque était le témoin et le garant de la pureté des propos du livre. Cet enseignement fut appliqué aux séminaires en Afrique. Les livres publiés par les enseignements protestants y étaient qualifiés d'hérétiques. Les catholiques qui, dans leur enseignement, utilisaient le catéchisme se méfiaient de la lecture de la Bible opérée par les fidèles de confession protestante. Ceux-ci se méfiaient à leur tour du catéchisme catholique qui n'était pas la Bible mais un pensum de questions et de réponses pratiques. Dans cette bataille larvée entre le livre du catéchisme et la Bible, les catholiques s'appuyaient sur le fait qu'une compréhension et une lecture de la Bible sans médiation institutionnelle ne pouvaient que conduire à l'incompréhension et, à terme, à l'hérésie. Il fallait donc, pour eux, passer par le livre-catéchisme, médiation du magistère ecclésial par excellence. Pour les protestants, le livre de catéchisme n'était qu'un compendium qui dénaturait le fond de la doctrine de la foi contenu dans la Bible. Cette querelle entre le catéchisme et la Bible renvoyait, en arrière-fond, au problème de l'autorité : quand il s'agit de l'interprétation, qui fixe les limites de l'autorité, le magistère ecclésial avec ses traditions ou bien la « teneur de vérité » du texte biblique elle-même ? Ce qui nous intéresse, c'est de voir et constater qu'au sein des confessions chrétiennes, les fidèles africains étaient exposés à la censure réciproque, les uns (protestants) censurant les autres (catholiques) sur ce problème de transition et d'enseignement.

*Censure par dépréciation : la colonisation  
et la question des langues dites vernaculaires*

La colonisation européenne avait une politique linguistique qui se méfiait énormément des langues locales. Il faut souligner que la colonisation anglaise, avec son système de l'*indirect rule*, laissait l'initiative aux « indigènes » de parler leur langue et même d'être scolarisés dans leur langue maternelle. La colonisation allemande fut plus ambiguë ; parfois elle acceptait, tolérait l'usage des langues locales dans la scolarisation : au temps de la colonisation allemande au Cameroun, « le premier livre utilisé à Yaoundé était l'abécédaire [*Fibel*] en ewondo [une langue camerounaise] du Père Nekes. [...] en 1913, la traduction en douala de cet ouvrage abandonne tout à fait l'écriture gothique [...]. Nous possédons le livre du maître pour les deux années des écoles bilingues (allemand-langues locales) instaurées, comme le rappelle la préface, afin de répondre aux prescriptions du gouvernement<sup>11</sup> [...] ». Par conséquent, il s'est développé une politique du livre qui ne brimait pas les langues locales. Pour des buts idéologiques de compréhension et d'assimilation du message religieux, il était utile de bien connaître les langues des colonisés et que ceux-ci connaissent parfaitement leur propre langue, raison pour laquelle l'un des premiers livres traduits dans les langues locales fut la Bible : « On n'enseignait la religion que dans la langue maternelle. Rien ne touche mieux les cœurs et rien ne rentre plus facilement dans la tête que sa propre façon de parler<sup>12</sup>. » La même promotion du livre était en vigueur au Ruanda-Urundi allemand ; c'est ainsi que « le catéchisme lui-même était un étrange mélange de kirundi, de swahili et de kinyarwanda abâtardi<sup>13</sup> ». La promotion des langues locales ne subissait pas une véritable censure ni une dépréciation. La censure des langues locales est surtout le fait de la politique d'assimilation de la colonisation française. En 1885, Victor Duruy définissait ainsi le rôle que jouera la langue française à travers l'école : « Si l'épée soumet les corps, si la charrue enrichit les peuples, c'est le livre qui conquiert les âmes. Derrière chaque régiment, il faut un instituteur [...]. Quand les indigènes apprennent notre langue, ce sont nos idées de justice qui entrent peu à peu dans leurs esprits : ce sont des marchés qui s'ouvrent pour notre industrie ; c'est la civilisation qui arrive et qui transforme la

11. P. H. Laburthe Tolra, *op. cit.*, p. 169.

12. H. Skolaster, *Die Pallotiner in Kamerun, 25 Jahre Missionsarbeit*, Limburg an der Lann, 1924, p. 258.

13. I. Linder, *Christianisme et pouvoir au Rwanda, 1900-1990*, Paris, Karthala, 1999, p. 65.

barbarie<sup>14</sup>. » Pour ce faire, il faut tuer les langues locales. D'abord dégradées en dialectes, elles subiront l'infamie. Il était interdit, dans les écoles coloniales sous administration française, de s'exprimer dans les langues « vernaculaires ». Le faire était s'exposer à la honte, qui se traduisait par une punition symbolique : on devait porter un « symbole » accroché au cou, qui était soit un paquet de feuilles, soit une carapace de tortue ou d'escargot. L'élève ainsi « marqué » pour avoir parlé une langue africaine devait chercher à débusquer parmi ses camarades celui qui serait pris en flagrant délit de « langue vernaculaire » afin de lui remettre le « symbole ». La censure exercée par le colon trouvait déjà des auxiliaires chez ces petits Africains qui apprendront ainsi une « haine d'eux-mêmes » [*Selbsthass*]. Dans ces conditions, la censure ne s'exerce pas sur les livres mais sur ce qui est la condition du livre, à savoir la langue.

### *Censures étatiques et censures domestiques*

Parce que depuis toujours l'État s'est voulu tout-puissant dans les colonies, il a souvent des prétentions qui dépassent ses moyens réels : prétentions téléologiques (il définit les objectifs sociaux), prétentions axiologiques (il participe de la définition de ce qu'est la valeur, à côté d'autres instances que sont la morale et la religion). Ces prétentions sont habillées du point de vue terminologique par un artifice juridique qu'on nomme les fonctions régaliennes. L'État doit protéger les citoyens... d'abord contre eux-mêmes ! Raison pour laquelle, souvent quand il n'est pas démocratique, l'État dicte comment et quand il faut parler. C'est à lui que revient le rôle — du moins le pense-t-il — de dessiner les contours de ce qui peut être dit, publié et lu. Des ministères européens contrôlent discrètement les publications et naguère, en Afrique, les livres et journaux étaient soigneusement surveillés. Il arrivait qu'un livre soit « défendu » et en France et dans les anciennes colonies africaines. Le cas du livre du romancier camerounais Mongo Beti est assez exemplaire pour qu'on le cite ici. En 1972, paraissait l'essai *Main basse sur le Cameroun* aux éditions Maspéro (Paris). Ce livre décrivait, sous un angle polémique, les relations franco-camerounaises : à peine publié, il fut interdit en France par le Ministre de l'intérieur de l'époque, Raymond Marcellin, et au Cameroun. Des cas similaires se sont sans doute produits en Afrique anglophone — surtout lors du régime de l'*apartheid* en Afrique du Sud... La censure étatique peut aussi être passive, ses

14. Cité par H. Froidevaux, *L'œuvre scolaire de la France dans nos colonies*, Paris, Challamel, 1900, p. 20.



méthodes sont connues : on garde sous silence le livre, ou alors on organise son « assassinat universitaire » qui va des petites phrases aux recensions équivoques dont les arguments sont toujours *ad hominem*.

La censure domestique s'exerçait souvent dans les familles africaines, notamment à l'égard des « bandes dessinées » et des « romans photos » qui étaient purement et simplement interdits par certains parents qui y voyaient des germes du « banditisme ». C'est ainsi que les héros de ces publications (Zembla, Akim, Bleck, Zagor, Miki le Ranger, Spirou, etc.) devenaient en même temps objets d'interdiction et modèles d'identification pour de jeunes écoliers et collégiens.

L'aventure du livre en Afrique est inséparable de la notion d'interdire. Avec la censure — une vieille pratique qui existe partout —, on peut amorcer une réflexion sur des nouvelles formes de censure<sup>15</sup>, sur les rapports ambigus entre la création et l'interdit. S'il est clair que l'interdit freine la création, paradoxalement il peut en être aussi la condition, dans la mesure où la ruse, cet art du détour, ajoutée à la jouissance due à la transgression de l'interdit, produit une écriture oblique (la fameuse *logica equina* dont parle Leo Strauss dans *La persécution et l'art d'écrire*). Les individus ne sont jamais aussi créatifs que là où il leur est interdit de créer.

## Le livre et la mémoire africaine : revoir le lien

*Le livre et ses apories :*

*horizon, signes et significations*

Avec l'introduction du livre, l'Afrique repense son rapport à la mémoire. Il faudrait définir celle-ci par la pluralité de ses entrées. Une mémoire collective<sup>16</sup> ne dit son

15. Le philosophe Marcuse parlerait de « tolérance répressive » à propos de cette nouvelle forme de censure qui ne vous empêche plus de penser, ni de publier, ni de lire, mais qui vous dicte comment penser, publier et lire.

16. Cette expression est très lourde de conséquences car elle renvoie au sujet porteur de cette mémoire et à l'état de celle-ci. S'agissant du premier, peut-on parler d'un « sujet collectif » porteur ou producteur de cette mémoire ? L'aventure du « prolétariat » en tant que « sujet collectif, pour soi » porteur de l'émancipation de l'humanité, telle que les politiques et certains théoriciens marxistes l'ont enseignée, est suffisamment éloquente pour que nous puissions nous méfier de l'expression « mémoire collective » avec son corollaire « sujet collectif producteur » de cette mémoire. L'institution du social n'est pas non plus affaire d'individus atomisés, car la création de « l'imaginaire instituant » (Castoriadis) ne peut faire l'économie de la communauté de signification qui préforme au sein d'une formation sociohistorique la véracité et la validité des énoncés que chaque sujet tient sur son histoire et sur les intrications de celle-ci avec les autres histoires. Quant à l'état de cette mémoire, il reste toujours une

insertion dans le temps qu'en produisant des écarts, des espaces et des liaisons. Ce double mouvement de lier tout en séparant est assumé par le livre. Le livre ouvre ainsi un horizon car, dans sa graphie et dans sa matérialité, il semble poser l'exigence d'une rencontre avec le réel tout en assumant le caractère asymétrique de cette rencontre. Voulant réduire le réel par le scripturaire, il condense les signes tout en disséminant les significations ; c'est ce va-et-vient entre la finitude des signes d'un livre (qu'on peut aujourd'hui compter) et l'infinité des significations qui fait du livre l'objet d'une insatisfaction, d'une faim. Tout livre a une faim d'être et quand il veut être le reflet du réel historique, il n'est reçu que comme son contrepoint. Veut-il n'être qu'un contrepoint de la réalité qu'on lui trouverait tout de suite des connivences de ton et d'expressions avec ce réel qu'il veut pourtant fustiger. Le livre est ainsi dans une situation fragile où il ne lui reste qu'à avouer son indigence, qui est aussi sa richesse. Cet objet-livre est un amas d'énoncés — polis ou bruts — qui ouvrent sur un horizon représenté par le processus d'énonciation. Cet objet historique qu'est le livre introduit un changement significatif dans la mémoire historique africaine. D'abord, il indique à cette mémoire de se concevoir de manière aporétique. La mémoire africaine est, comme le livre, une faim d'être. Ensuite, sa démarche propre, à la marge de l'accumulation des expériences, reste la négociation permanente entre la finitude des signes des expériences sociohistoriques et l'infinité de leurs significations. Comment une mémoire historique produit-elle son horizon de signification dans l'entre-deux se situant entre les signes et leur signification ?

### *Mémoire et communauté narrative*

Comment une mémoire historique articule-t-elle la fermeture par ses énoncés (qui sont toujours locaux, chauvins et datés) et l'ouverture par son processus d'énonciation (qui est toujours un appel vers le possible) ? Le livre indique à la mémoire africaine de faire attention à la notion de communauté narrative. Un livre est toujours une composition enrichie par le travail de l'imagination ; c'est celle-ci qui situe et insère un livre dans le tragi-comique de l'existence. L'imagination, et non le seul marché, fait d'un livre un objet qui erre et qui, s'il est limité dans sa diction et sa circulation universitaire, commerciale et médiatique, trouve un souffle vers un

béance qu'implique d'ailleurs le terme d'état. L'état n'est pas statique mais ouverture vers un ailleurs, on doit toujours se poser la question : « état de quoi ? » Tout cela amène à considérer la notion de mémoire collective non comme un état mais comme l'ensemble provisoirement soudé des dispositions, positions et propositions qui lient les sujets dans une communauté de significations.

ailleurs afin de dire aux lecteurs qui l'enfermeraient dans sa petite histoire particulière qu'il est errant et appartient à tous, à l'humanité. Il ne pourra appartenir valablement à l'humanité que s'il est ancré contradictoirement dans une communauté de récits qu'un groupe se donne. Chaque livre exprime ces récits qu'une communauté élabore. De même, la mémoire historique africaine, en s'inspirant de l'expérience du livre, devra opérer ce changement de perspective ; elle ne sera pas uniquement de l'ordre de l'évocation, de l'invocation du passé, mais articulera aussi une convocation du non encore présent. Et pour que celui-ci puisse advenir, la mémoire devra « bricoler » ses relations avec ses multiples « mises en récit ». La mémoire se constitue d'abord narrativement — ainsi que le livre — comme une mise en récit.

Celle-ci est dans un processus où, comme dans le cas du livre sur l'histoire, s'articule « ce qui s'est vraiment passé », à la fois relaté et porté par les discours et les pratiques, et « ce qui ne s'est pas passé » mais qui, néanmoins, est aussi porté par les discours et les pratiques. Dans le processus de transmission du livre, on peut distinguer les livres qui révèlent ce qui s'est passé<sup>17</sup>, dénotant ainsi une sorte d'authenticité, et les apocryphes qui se transmettent aussi, mais dont le rôle variable est de brouiller ou d'éclairer les charmes discrets de l'authenticité. Le processus de constitution des apocryphes dans la transmission des livres connote une chose : toute transmission est construction d'une fiction. La question qui sera relative à la mémoire africaine à partir de cette expérience du livre est la suivante : comment réintégrer, dans l'émiettement et la transmission des mémoires collectives, non plus la vérité des faits passés, mais l'inauthenticité de la fiction. Comment les mémoires historiques africaines, aujourd'hui piégées par un dolorisme que traduit le discours de la victimisation permanente, peuvent-elles opérer un retournement autocritique sur elles-mêmes capable de discerner la dimension apocryphe dans la constitution du discours ? Tout ce qu'un livre rapporte n'est pas vrai, même si c'est valide du point de vue argumentatif ; de même, tout ce qu'un Africain raconte sur lui-même et sur l'histoire africaine n'est pas vrai, même si cela est valide. D'où un autre problème que soulève le livre en Afrique : dans une expérience historique, que faut-il privilégier, la vérité des faits rapportés ou

17. Encore faudrait-il remarquer ici que la « situation passée », une fois captée par le discours de l'historien ou de l'écrivain, devient une construction. On ne relate un événement authentique qu'en le reconstruisant. Lire, là-dessus, les épistémologues de l'histoire : A. Prost, *Douze leçons sur l'histoire*, Paris, Seuil, 1996 ; R. Aron, *Dimensions de la conscience historique*, Paris, Plon, 1961 ; M. Bloch, *Apologie pour l'histoire ou le métier d'historien*, Paris, Armand Colin, 1960 ; P. Ariès, *Temps de l'histoire*, Paris, Seuil, 1986 ; P. Nora, « Passés recomposés. Champs et chantiers de l'histoire », *Autrement* (série Mutations), 1985, n° 150-151.

la validité des discours ? Et qu'est-ce qu'un fait sans le discours qui l'organise, lui trouve une logique et le rapporte ? Qu'est-ce qu'un fait sans la fiction qui le découpe et organise sa présentation ? Autrement dit, qu'est-ce qu'une vérité sans le processus de démonstration qui la valide ? Dans les vérités transmises par les mémoires collectives africaines, quelle est la dimension du discours de la fiction, comment s'organisent les « apocryphes » de la transmission orale ?

*Entre oralité et écriture :*

*le livre, la distance et la trace*

Des historiens, comme Jacques Le Goff, pensent que l'écriture introduit un changement historique dans la mémoire collective des civilisations de l'oralité. D'ailleurs, c'est devenu presque une habitude universitaire de ne parler des sociétés de l'oralité que dans le clivage oralité et écriture. On trouve d'un côté ceux qui, comme Jack Goody, sont d'avis que l'apparition de l'écriture est une avancée impliquant des modifications du psychisme, car les procédés mnémotechniques qui permettent la mémorisation « mot à mot » sont liés à l'écriture<sup>18</sup> ; de l'autre côté se situent ceux qui hypostasient l'oralité en trouvant dans sa plasticité le ferment par excellence de la mémoire historique. Que n'a-t-on pas dit et fait de la phrase du fonctionnaire colonial et écrivain malien Amadou Hampaté Bâ : « Un vieillard qui meurt en Afrique est une bibliothèque qui brûle<sup>19</sup> » ? Nous préférons, quant à nous, dépasser ce clivage écriture/oralité pour souligner, comme le fait Paul Zumthor, qu'il y a dans tout texte écrit des « indices d'oralité<sup>20</sup> » que l'écriture ne peut pas purement et simplement

18. J. Le Goff, *Histoire et mémoire*, Paris, Gallimard, 1988, p. 120, qui cite, tout en les nuanciant, les propos de J. Goody, *La raison graphique*, Éditions de Minuit, 1979, p. 192-193.

19. Cette proposition — qui a été exploitée — est naturellement inexacte. La bibliothèque symbolise le savoir et si nous prenons cette phrase de Bâ, cela voudrait dire qu'en Afrique, tous les vieux sont savants. Ce qui est faux : le savoir dans les sociétés traditionnelles africaines était une affaire d'élites. N'y accédaient que ceux qui avaient réussi aux épreuves d'initiation. Il existait bien des « vieux » qui, à l'époque de leur initiation, furent recalés. D'ailleurs, où trouve-t-on une société où tout le monde serait savant une fois vieilli ? Le savoir est tension, conquête, tentative et effort et non un « état ». La phrase d'Hampaté Bâ est à replacer dans le cadre de la lutte intergénérationnelle en Afrique, avec ses querelles de légitimité et de présence.

20. P. Zumthor, *La lettre et la voix. De la littérature médiévale*, Paris, Seuil, 1987. « Par "indice d'oralité", j'entends tout ce qui, à l'intérieur d'un texte, nous renseigne sur l'intervention de la voix humaine dans sa publication : je veux dire dans la mutation par laquelle le texte passa [...] d'un état virtuel à l'actualité » (p. 37). « Chaque texte [...] exige une écoute singulière : il comporte ses propres indices d'oralité... » (p. 37).

liquider. Loin de choisir entre l'écrit et l'oral, ce qui est important c'est de scruter comment l'oralité et l'écriture s'imbriquent dans la constitution ou la destruction de la mémoire sociale. L'enjeu de cette imbrication est dans la notion de trace. La trace obéit au temps et tente de lutter à la fois contre l'effacement de ses marques antérieures et le territoire non tracé à marquer. À partir de là, elle « monumentalise » son support : un écrit est toujours un mémorial qui, quelque part, signe la mort de l'objet marqué, alors que la parole (qui trace et qui est aussi une trace à sa manière) rejoue perpétuellement son avenir pour échapper à la dissipation. Dans cette dialectique entre une trace qui est versée comme monument dans la mémoire et celle qui trace son sillon dans les termes mêmes qui impliquent son effacement, le livre aide, avec son apparition en Afrique, la mémoire africaine à repenser la notion de trace en période de crise. Qu'est-ce qu'imprimer une trace en période de crise ? Peut-on tout réduire à la trace scripturaire ? Des événements comme les génocides du Rwanda, au-delà du volet pénal, n'ont pas voulu l'effacement des traces, raison pour laquelle on a incité, lors d'un stage dans les hôtels de Kigali (et sous la vigilance du gouvernement local !), les intellectuels africains à écrire sur le génocide, à tracer sur du papier ce qu'aucune parole ne saurait dire adéquatement. Les génocides — ces plaies qui resteront à jamais ouvertes devant la conscience africaine — peuvent-ils être « condensés », résumés par quelques formules soigneusement distillées et contrôlées ? Toutefois le livre demeure un appel vers autrui.

*Les « structures d'appel »  
et les « horizons d'attente »*

Les études sur la lecture distinguent, dans toute réception d'un livre, les structures d'appel et des horizons d'attente. C'est la fameuse école littéraire de Constance (Hans Robert Jauss et Wolfgang Iser<sup>21</sup>) qui a mis en marche ces deux notions. Tout livre est produit et est reçu à partir des attentes comblées ou béantes de la société, comme si ces attentes étaient des aspirateurs qui le propulsent vers un ailleurs qui dépasse sa petite communauté. Le plus souvent, les attentes de la société sont en contradiction. Et puisque le livre est tiré entre le temps de l'attente et celui de l'appel, comment se fait la concordance de temps au sein d'une société ? Comment, à travers le livre, penser la temporalité dans les termes mêmes de sa discordance, dans la mesure où les attentes sont toujours déçues par les appels ? Le livre est l'un des moyens d'instituer le social car, par lui, nous sommes au cœur des jeux avec le

21. Voir H. Robert Jauss, *Pour une esthétique de la réception*, Paris, Gallimard, 1978.

temps des anticipations de l'imagination et des rapports du sujet avec l'altérité. Le livre est ainsi « mémoire » et « promesse<sup>22</sup> ». Comme promesse, il nous « lie à l'avenir » et quand il devient « critique », il délivre l'avenir.

## Politiques du livre : quel avenir ?

*Idéologies coloniales :*

*quelle politique éducative du livre ?*

Quand le livre — on excepte le Coran — a été introduit dans la période coloniale, il a servi plusieurs desseins. D'abord un dessein économique. Le gouverneur de l'Afrique-Occidentale française (AOF), M. Brevié, affirmait que « le devoir colonial et les nécessités politiques et économiques imposent à notre œuvre une double tâche : il s'agit de former des cadres indigènes qui sont destinés à devenir nos auxiliaires dans tous les domaines [...]. Au point de vue économique [...], il s'agit de préparer les producteurs et les consommateurs de demain<sup>23</sup> ». Le même Brevié commit un arrêté, le 10 mai 1924, réorganisant l'enseignement ; à l'article 64 il est écrit : « Le français est seul en usage dans les écoles. Il est interdit aux maîtres de se servir des idiomes du pays<sup>24</sup>. » Ensuite un dessein politique. Le livre a servi à donner une mentalité d'assisté et un complexe d'infériorité aux Africains. Un autre gouverneur général de l'AOF, M. Roume, affirme, s'agissant des programmes d'enseignement : « Par un enseignement bien conduit, il faut amener l'indigène à situer convenablement sa race [...]. C'est un excellent moyen d'atténuer cette vanité native qu'on lui reproche, de le rendre modeste [...]. Tout l'enseignement de l'histoire et de la géographie doit tendre à montrer que la France est une nation riche, puissante, capable de se faire respecter<sup>25</sup>. » Enfin un dessein pédagogique. Le livre a aussi participé, durant cette période, à une meilleure connaissance de l'autre car, après tout, peu importent les desseins, les meilleures grammaires, dictionnaires et recueils juridiques des langues et civilisations africaines ont été le travail patient des missionnaires et administrateurs coloniaux. Comment cet héritage du livre a-t-il été assumé après les indépendances africaines ?

22. Voir D. Cahen, « Les réponses du livre », dans *Écrire le livre, autour d'Edmond Jabès*, communication au colloque de Cerisy, Seyssel, Champ Vallon, 1989, p. 57-70.

23. Brevié, *Bulletin de l'enseignement en AOF*, n° 74, p. 3.

24. Brevié, *Bulletin de l'enseignement en AOF*, n° 83.

25. Roume, *Journal officiel de l'AOF*, n° 1024.

*Indépendances et contradictions :**le livre est « en panne »*

Les indépendances africaines ont été soutenues culturellement par les nationalismes et la négritude, dont le but était de redonner à l'Africain son « âme ». La littérature s'écrivit en langues nationales et les moyens de diffusion de la pensée africaine furent créés (maisons d'édition, collections chez les éditeurs spécialisés, dans les métropoles). La nécessité du livre se fit sentir sur le plan de l'alphabétisation et les États édifièrent des plans audacieux. Mais avec la crise économique des années 1970 à 1990, la politique du livre a subi un grand coup. Voici quelques obstacles qui ne permettent pas au livre africain de jouer tout son rôle aujourd'hui :

- les régimes autoritaires (partis uniques et marxisants), avec la censure, n'ont pas encouragé les éditions libres ;
- quand une initiative éditoriale était prise, elle restait prisonnière des subventions de la métropole, des idéologies musulmanes ou chrétiennes et des organisations non gouvernementales qui imposaient, à travers leurs priorités, ce qui était publiable ou non ;
- la faillite des bibliothèques en Afrique, tributaires soit de la francophonie, avec ses impératifs, soit de l'État, avec ses exigences ;
- une conception de la rentabilité et de l'immédiateté qui n'a fait confiance qu'à l'armée et qu'au marché et non à l'Université ;
- le manque de foi des universitaires et de l'élite intellectuelle en la pensée, que confirme leur investissement dans les réseaux d'argent et de politique ;
- l'absence d'une tradition de lecture qu'aggravent les sous-produits idéologiques diffusés par les médias audiovisuels ;
- la marginalisation sur le plan international de la production intellectuelle africaine (excluons la sculpture et la musique !).

**Conclure ? Le livre et la relation fiduciaire**

Le problème du livre en Afrique n'est pas seulement de l'ordre de la logistique ; beaucoup plus que des bibliothèques ou l'informatisation — qui proclame un peu trop vite la fin du livre au profit de l'Internet —, ce qu'il faut est un rapport de foi. En Afrique, la foi s'investit de plus en plus dans la religiosité, l'argent et le pouvoir, de moins en moins dans le savoir. Il faut donc rechercher, au niveau symbolique, les interdits fondateurs qui structurent notre rapport à la foi (pas religieuse !). Qu'est-ce

qu'avoir confiance au sein de l'espace public ? Il faudrait peut-être reconsidérer, chez les Africains, les blessures symboliques à partir desquelles quelque chose peut se dire. Il ne serait pas vain de revoir les postures du sujet dans ses rapports avec ce qu'est la promesse, comment assurer la vigilance critique et « le maintien de soi dans la promesse<sup>26</sup> ». Le livre est une promesse, et l'important n'est pas tant dans le contenu de la promesse (qui peut être nocif ou mensonger) que dans l'élan prometteur. Par le livre, nous sondons ce qui fait lien et qui institue le social. « Lier et lire, c'est les mêmes lettres, faites-y attention », disait Lacan<sup>27</sup> ; le livre nous lie à l'histoire et nous fait « habiter le temps » à travers ce pouvoir de liaison. Ce dernier ne sera fructueux que si, en Afrique, on rétablit une relation fiduciaire avec le savoir. « L'histoire de la représentation du livre ?[...] est semblable à celle du miroir : symbole de connaissance et de vanité, de vie et de mort. Double recherche — de soi-même et de l'autre —, le livre est un miroir, la lecture est un regard dans le miroir<sup>28</sup>. » Le miroir reflète, déforme, produit le double, mais attention, il faut le traiter avec soin..., il est fragile !

26. P. Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Seuil, 2000, p. 99.

27. J. Lacan, *Le séminaire*, livre 20, *Encore*, Paris, Seuil, 1975, p. 109.

28. A. M. Chartier, J. Hébrard, *Discours sur la lecture*, Paris, Fayard, 1989, p. 540.



# Métamorphoses du livre et de la lecture

Maurice Aymard

L'inquiétude soulevée par l'avenir du livre à l'ère électronique a de quoi surprendre. Elle touche en effet les régions du monde qui sont à la fois les plus alphabétisées, les plus marquées en profondeur par la culture européenne et les plus tributaires, dans leur fonctionnement quotidien, de l'écrit présenté sous une forme imprimée et de la circulation de celui-ci ; régions dont la demande en matière de production et de circulation de l'information n'a cessé de stimuler l'innovation et ses perfectionnements de plus en plus rapides.

Cette innovation répondait, au départ, dans ses applications civiles et non plus militaires, aux besoins de communautés scientifiques restreintes : des formes de clubs dont tous les membres se connaissaient et se cooptaient. Elle a peu à peu gagné des groupes de plus en plus larges, constituant de véritables réseaux ignorant les frontières et dont la formation et la dynamique d'expansion sont souvent soumises à d'autres pratiques : il faut attirer, inclure ou séduire par tous les moyens des partenaires qui ne se connaissent pas et ne savent rien les uns des autres. Elle s'est d'abord limitée à des textes qui se situaient souvent à la limite de l'oral et de l'écrit, et allaient du message personnel au texte plus élaboré : la rapidité de la circulation rejaillissait en amont sur celle de la rédaction, d'où la recherche d'un style très direct, ignorant ou détournant les règles de la correspondance formelle ou du texte achevé, prêt à être imprimé. Elle touche aujourd'hui aux frontières de l'édition : elle menace d'en remettre en cause toutes les structures de production, de distribution et de consommation, ainsi que, plus profondément encore, le statut du texte lui-même et

le rapport entre l'auteur et le lecteur. Parallèlement, elle s'est enrichie de potentialités supplémentaires qui lui donnent sur le livre classique un avantage décisif : la possibilité d'associer sur le même support non seulement le texte et l'image mais aussi le son, et de donner à cette association un caractère dynamique, mobile (et non plus statique) et interactif (le « lecteur » disposant d'une liberté et d'une marge d'initiative infiniment plus grandes qu'avant dans ses modes de consultation).

Fondamentalement, pourtant, l'« ère électronique » se situe au moins autant sous le signe de la continuité que sous celui de la rupture par rapport à celle de Gutenberg. Elle libère en effet l'imprimé de la plupart des contraintes dont celui-ci était prisonnier depuis cinq siècles, malgré les progrès réalisés en particulier depuis le début du XIX<sup>e</sup> siècle, mais elle se situe dans la même logique.

Plus de limites au volume de l'information circulant sous une forme imprimée, liées aux capacités et aux coûts de la composition et de l'impression par des entreprises spécialisées : toute division du travail est abolie, car tout auteur peut composer lui-même son texte et en choisir les destinataires, et tout lecteur a le choix de lire sur son écran ou d'imprimer, de conserver, de transmettre à d'autres ou de jeter au rebut l'information reçue et, bien sûr, de répondre, en devenant à son tour auteur. L'écriture d'imprimerie réussit ainsi à occuper (ce qu'elle n'avait fait qu'amorcer depuis un siècle avec la machine à écrire) une large part du champ réservé jusqu'ici à l'écriture manuscrite, dont l'invention de l'imprimerie avait fait, par réaction, le signe de l'individuel et de l'intimité : l'instrument de la correspondance personnelle et de la création littéraire, mais aussi, à travers la signature (qui avait remplacé le sceau) et la graphologie, l'expression la plus profonde et la plus inimitable de la personnalité. Et cette victoire de l'écriture d'imprimerie atteint aussi des pays comme la Chine ou le Japon, où les idéogrammes avaient bloqué l'usage de la machine à écrire alors qu'ils font bon ménage avec l'ordinateur.

Pas davantage, désormais, de limite spatiale ou temporelle à la circulation du texte : dégagée de tout support matériel (autre que les terminaux d'émission et de réception), celle-ci est perçue par l'utilisateur comme instantanée (les seuls retards étant dus aux embouteillages susceptibles de se former sur les autoroutes de l'information) et indifférente aux distances, comme si elle faisait vivre le monde entier à la même heure. Elle permet ainsi à l'imprimé de jouer un jeu égal avec l'oral, qui progresse au même rythme dans la mesure où il utilise le même instrument de transmission codée : un téléphone qui est, de plus en plus souvent, lui aussi numérique.

Les limites précédentes aujourd'hui oubliées tendent, il est vrai, à céder la place à d'autres, liées à des effets de saturation. Saturation des mémoires des

ordinateurs encombrées, malgré l'accroissement de leur capacité, par le flot des messages que l'on n'ose plus jeter, comme si tout écrit devait être conservé. Saturation des capacités de lecture des destinataires et difficulté de plus en plus grande de mobiliser leur attention. Essoufflement des auteurs, incapables de faire face à la demande de textes dont ils sont l'objet et tentés de bâtir, à coups de « copier coller », un patchwork de fragments de textes rédigés par eux-mêmes ou par d'autres, qui opposent à la pluralité des lectures possibles celle des réutilisations du même texte. Paralyse des réseaux dont l'extension trop rapide suscite la méfiance ou l'indifférence et le désir de revenir vers des cercles plus restreints de communication, protégés de tout virus et de toute indiscretion, donc de reconstituer des hiérarchies et des espaces réservés à l'intérieur d'un système jugé désormais trop ouvert à tous. Saturation, enfin, des accès aux banques de données, victimes de leur gigantisme et des attentes, d'autant plus significatives qu'elles sont en partie au moins utopiques, qu'elles alimentent d'un savoir (ou d'une simple information) qui est réellement encyclopédique.

Le jeu, bien sûr, reste ouvert et le bilan que l'on peut esquisser aujourd'hui peut être rapidement remis en question par des innovations techniques et par des modifications des pratiques. L'écriture manuscrite peut, à terme, trouver sa place de plein droit sur les écrans et mettre un terme au règne du clavier dont l'économiste Paul David a fait, dans un article célèbre, le modèle des choix techniques de longue durée, créateur de rigidités et d'irréversibilités de durée plus ou moins longue (une durée dans ce cas simplement séculaire, ce qui est peu pour l'historien formé à l'école de Fernand Braudel, dont les « prisons de longue durée » avaient illustré, vingt ans plus tôt, la même intuition). La médiation de toute écriture personnelle fait partie de l'univers des possibles envisagés, l'ordinateur transcrivant lui-même sous forme de texte le son de la voix. L'écran, élément actuellement irremplaçable de la chaîne, écartelé entre la miniaturisation (les ordinateurs de poche) et, au contraire, l'élargissement (qui permet de juxtaposer plusieurs textes), peut céder la place à des supports d'utilisation plus souple et moins contraignante. De même peuvent évoluer les préférences des utilisateurs, qui hésitent encore aujourd'hui entre la lecture directe sur l'écran et l'impression des textes préparés (pour une correction plus attentive) ou reçus (pour une lecture et des classements éventuels plus conformes à leurs habitudes ou à leurs besoins). Et qui préfèrent encore les bibliothèques (dont ils consultent sur leur écran les catalogues), comme lieu d'accès aux livres, à la lecture sur écran d'ouvrages numérisés.

Mais quels que soient ces changements possibles, ils s'inscrivent dans la perspective d'une généralisation et d'une multiplication des usages de l'écrit comme

moyen de communication, de circulation de l'information, de transmission des connaissances et d'accès à celles-ci, que cette généralisation et cette multiplication ne concernent aujourd'hui encore qu'une minorité des pays et de la population de la planète, même si seulement une partie des alphabétisés a accès à l'univers électronique. L'ordinateur exige, tout comme la mise en place et l'entretien des réseaux, des investissements lourds en matériel et en personnel qualifié, qui contribuent à creuser de nouveaux et durables écarts entre « pauvres » et « riches » : la logique de l'extension du marché, à la recherche de nouveaux clients, suffira-t-elle à entraîner, de la part des institutions publiques et privées comme des particuliers, les investissements nécessaires, dont l'amortissement des dépenses de recherche provoquerait l'abaissement des coûts ? Un optimisme sans réserve serait sans aucun doute excessif. Mais le livre et la lettre n'ont-ils pas suivi la même route ? Produits coûteux, réservés à des élites, ils se sont lentement « démocratisés ». L'important est de voir que les changements actuels constituent une nouvelle étape de leur histoire : *e-book* et *e-mail* n'existent et ne se sont développés et imposés que par référence à cette histoire, même si leurs effets peuvent se révéler révolutionnaires à plus long terme.

Si le livre apparaît aujourd'hui remis en cause, c'est qu'il avait lentement conquis dans notre culture une place et un statut également privilégiés. Prestige du texte, référence à la fois religieuse et littéraire, qu'il fallait reproduire et transmettre pour le protéger contre l'oubli, mais aussi lire pour se l'appropriier et s'identifier à une culture et à un ensemble de savoirs professionnels (droit, médecine, théologie) ou plus désintéressés (philosophie, poésie, etc.). L'imprimerie n'avait pas seulement permis de multiplier le nombre des copies en circulation et de mettre à la disposition d'une clientèle plus large un nombre plus grand d'ouvrages (croissance quantitative), elle avait aussi conduit au développement d'un ensemble de disciplines savantes qui concouraient à retrouver la pureté du texte initial, à le dégager de toutes les additions volontaires ou non et de toutes les erreurs des copistes, pour établir ainsi une version unique de référence (mutation qualitative). Mais au niveau des modes de présentation du texte, elle avait repris à son compte la forme du codex, fait de feuilles pliées et assemblées, dont le Moyen Âge avait confirmé la substitution à celle du rouleau (*volumen*) de l'Antiquité classique — une mutation qui semble pouvoir être datée entre le II<sup>e</sup> et le IV<sup>e</sup> siècle et dans laquelle la reproduction des textes du début du christianisme semble avoir joué un rôle pionnier<sup>1</sup>. Cette forme se

1. R. Chartier, « Les représentations de l'écrit », dans *Culture écrite et société. L'ordre des livres (XIV<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècle)*, Paris, Albin Michel, 1996, p. 33-35.

prêtait particulièrement bien aux usages religieux du texte, associant les lectures des différents passages des Écritures au rythme des heures, des jours et des mois. Mais elle avait aussi, entre autres avantages, celui de permettre à la fois la lecture cursive, l'identification d'un texte précis (grâce à la numérotation des pages et à l'établissement de tables des matières et d'index) et la comparaison de différentes pages d'un même ouvrage ou de livres différents.

Si nos ordinateurs marquent de ce point de vue un retour en arrière, puisqu'ils déroulent le texte sous nos yeux comme un *volumen* antique, ils cherchent à compenser ce défaut par la pagination, par l'indexation et les possibilités de recherche d'un mot ou d'une phrase, par l'impression toujours possible du texte qui nous restitue la forme familière du codex. Mais ils proposent surtout, grâce à l'hypertexte, un mode de lecture radicalement nouveau, infiniment plus libre que celui du livre, tout en se situant dans la même logique, dans la mesure où l'hypertexte permet de généraliser à l'infini la comparaison en mettant en liaison potentielle chaque point du texte avec tous les autres et autorise ainsi des lectures à la demande, jouant sur les structures profondes et souvent cachées du texte<sup>2</sup>.

Mais les mêmes ordinateurs se trouvent confrontés au même défi que l'imprimerie avait rencontré sur sa route : celui de la langue ou, plutôt, de l'absence d'une langue commune. Et cela même si les positions peuvent apparaître, en 2000, exactement opposées à celles de 1500. L'imprimerie avait été inventée dans un contexte où les intellectuels européens avaient la maîtrise d'une langue commune, le latin, et elle devait servir à multiplier les éditions de référence dans cette langue. Très vite pourtant, les demandes de la clientèle et les exigences des États l'ont mise au service de l'affirmation des langues nationales, aux dépens tant du latin, langue internationale, que des dialectes, relégués du côté de l'oral.

Aujourd'hui, l'anglais a pu donner l'impression, dans un premier temps, qu'il pourrait servir de langue commune de l'ère électronique, dans la mesure même où il était la langue dans laquelle avaient été conçus et construits les ordinateurs, leurs programmes et les réseaux sur lesquels « surfent » les « internautes ». Mais si les États n'interviennent guère, ou à la marge, pour imposer leur langue à des utilisateurs s'attachant à utiliser toutes les libertés nouvelles que leur offre leur nouvelle machine, les langues nationales ont vite repris le dessus et imposé que les ordinateurs et leurs programmes soient adaptés aux besoins de leurs utilisateurs : même si

2. U. Eco, « De l'Internet à Gutenberg », *Debats* (Institució Alfons el Magnànim), primavera/verano 2000, n° 69, *La muerte (incierto) del libro y su cultura*, p. 66-75.

un nombre croissant d'utilisateurs lisent et écrivent plusieurs langues, elles restent les langues de la communication quotidienne et majoritaire. Il faut donc leur adapter les écritures disponibles sur l'ordinateur (alphabets, syllabaires ou idéogrammes), ainsi que les programmes de correction orthographique et grammaticale. Après avoir, comme mes anciens professeurs à l'école, souligné d'un trait rouge, en guise de protestation ou d'avertissement, *e-mail* et *e-book*, mais aussi *primavera* et *verano*, pour ne pas parler de *la muerte*, mon ordinateur vient de me signaler que patchwork est un anglicisme, et que je devrais lui préférer les termes mosaïque ou arlequine que propose le *Journal officiel* de la République française et dont j'ignorais l'existence, tout comme d'ailleurs mon dictionnaire *Larousse Lexis*, édité il est vrai en 1982, mais riche de 76 000 mots couvrant aussi bien la langue classique et littéraire que le vocabulaire contemporain et les « mots régionaux et des pays francophones ». Mais, par chance, le même programme me permet d'ignorer ces recommandations...

À y regarder de plus près, les langues nationales ne sont pas les seules à tirer leur épingle du jeu dans ce nouveau contexte : les langues régionales y gagnent la possibilité et le droit de reprendre une place que l'imprimerie leur avait longtemps refusée ou strictement mesurée. L'ère électronique, en jouant en faveur de la flexibilité contre la production de masse, élargit et renouvelle en effet de façon spectaculaire le « monde des possibles<sup>3</sup> » : elle permet de décentraliser la production, la circulation et la consommation, et de rentabiliser, dans la mesure même où les coûts sont assurés par les auteurs et les lecteurs, et non par des éditeurs, des imprimeurs, des diffuseurs et des libraires, des séries « courtes », créateurs et organisateurs de nouveaux marchés sur lesquels l'édition classique pourra ultérieurement s'implanter si leur rentabilité apparaît mieux assurée. La combinaison du global et du local peut jouer désormais plus aisément à d'autres échelles et remettre en discussion la frontière traditionnelle entre langues et dialectes, qui passait, précisément, par l'existence d'une littérature écrite et d'une grammaire.

On voit ainsi se préciser trois niveaux de production et de circulation des textes, en fonction de la langue utilisée : langue de la communication internationale (l'anglais et, dans une moindre mesure, l'espagnol, le français ou le portugais), langue nationale et langue régionale. À ces trois niveaux correspondent autant de définitions d'appartenance, qui relèvent pour l'essentiel de la décision des personnes et des organismes privés et qui échappent en revanche à celle des États : ceux-ci

3. C. F. Sabel, J. Zeitlin (dir. publ.), *World of possibilities. Flexibility and mass production in Western industrialization*, Cambridge/Paris, Cambridge University Press/Maison des sciences de l'homme, 1977.

n'ont d'autre choix, tout en maintenant leur langue nationale comme langue centrale de leur système d'enseignement et du fonctionnement de leur vie quotidienne, que de faciliter l'apprentissage scolaire de la langue internationale (indispensable dans tous les secteurs soumis à concurrence) et tolérer, quand ils ne le soutiennent pas, celui des langues régionales réclamé par les familles et promu par les autorités locales. De l'un à l'autre de ces niveaux, pas d'autre médiation possible que celle des individus eux-mêmes, obligés de jouer sur plusieurs registres linguistiques tant que les programmes de traduction automatique n'auront pas atteint une qualité suffisante pour assurer leur crédibilité. Nombre d'acteurs étant eux-mêmes multilingues, cette superposition de niveaux n'a d'ailleurs rien de rigide : elle assure une marge de liberté de choix et la possibilité de redéfinir, au gré des circonstances et des contenus de l'information, des réseaux aux frontières mobiles.

Mettre l'accent de façon exclusive sur la liberté des acteurs et sur les possibilités nouvelles qu'offre aux auteurs comme aux lecteurs la redéfinition de la chaîne de production et de distribution du livre risquerait cependant de fausser les perspectives. L'importance des investissements exigés par la numérisation, la dimension mondiale des marchés de la communication qui débordent largement les frontières du marché du livre, le cadre juridique du droit d'auteur, la diversité des formes sous lesquelles le même texte est susceptible d'être proposé à différents publics (livre ou CD-ROM simple ou multimédia, film ou programme télévisé, etc.) ont favorisé l'émergence de grandes entreprises opérant à l'échelle internationale : celles-ci apparaissent aujourd'hui en mesure de peser non seulement par des campagnes promotionnelles coûteuses, sur la production, la distribution et la vente — en un mot de fabriquer des best-sellers —, mais aussi sur la création elle-même<sup>4</sup>. Tout est, plus que jamais, problème d'échelle. Entre liberté totale, où chacun deviendrait l'éditeur et le diffuseur de son propre texte dont il sélectionnerait les lecteurs, et la domination sans partage de ces grands groupes, capables de modeler ou d'orienter les goûts des consommateurs, le jeu est, plus que jamais, ouvert.

Mieux vaudra donc laisser de côté les formules abusivement ou inutilement apocalyptiques sur ces trois morts associées : mort du livre, mort de l'auteur (annoncée en 1968 par Roland Barthes, dans un tout autre contexte il est vrai, puisque l'auteur aurait été victime non de la machine mais de la toute-puissance du lecteur) et mort du lecteur. Une chose est en effet acquise : la galaxie Gutenberg, celle de la généralisation de la communication écrite sous une forme imprimée (mais

4. R. Chartier, *Le livre en révolutions*, Paris, Seuil, 1977, p. 146-148.

plus obligatoirement sur support papier), est plus vivante et solide que jamais, contrairement aux prophéties pessimistes de Marshall McLuhan qui en annonçait la fin, liée à la victoire de l'image : les nouvelles technologies ont replacé au centre d'un système de communication renouvelé, car ouvert à la participation active du lecteur, le texte auquel peuvent être désormais associés non seulement l'image, virtuelle ou réelle, stable ou en mouvement, mais aussi le son. L'univers de l'Internet est un univers de lecteurs et d'auteurs. Il est aussi un univers de livres. Et cela même si les livres sont appelés à changer à la fois de support, de forme et de contenu, et si les définitions d'« auteur » et de « lecteur » sont appelées à se modifier, ainsi que les rapports qu'ils entretiennent entre eux et avec les livres. Car prêter à ces trois « objets » inscrits dans l'histoire une stabilité et une permanence qu'ils n'ont jamais eues serait une erreur fondamentale de perspective.

Cette constatation sur l'univers de l'Internet marque en fait la première et, sans doute, la plus profonde limite de notre débat sur le livre. Qui concerne-t-il en effet ? Une minorité réduite en pourcentage et, de plus, très inégalement distribuée à l'échelle de la planète, pour laquelle ont été mises au point de nouvelles technologies répondant à ses besoins croissants en matière d'information et de communication ; une minorité qui a aussi la volonté et les moyens de faire les investissements nécessaires ? Ou bien la totalité de la population du monde, ou même seulement ses élites ?

En Afrique subsaharienne, le livre peut être perçu, avec son lecteur, comme excluant de la communauté, dans la mesure où il fait l'objet d'une lecture individuelle, solitaire et silencieuse ; mais pensons à ce qu'a été l'histoire de la lecture dans l'Occident européen de l'époque médiévale et moderne : la lecture individuelle y a été une longue conquête (ou le produit d'une longue évolution, si l'on préfère éviter la connotation triomphaliste du terme conquête) qui s'est étalée au minimum sur six ou sept siècles. Elle a d'abord été le fait de moines, ces professionnels de la lecture que leur statut faisait précisément vivre coupés du monde. Elle a longtemps coexisté avec la pratique de la lecture à haute voix, individuelle parfois mais le plus souvent collective, pour ceux qui, comme les paysans français du XVIII<sup>e</sup> siècle à la veillée, ne savaient pas lire, ou mal, ou qui, même sachant lire, préféraient cette forme de réception et d'appropriation du texte à celle qui nous apparaît aujourd'hui à la fois comme supérieure et allant de soi, alors qu'elle correspond au moins à une double nécessité : celle d'une lecture rapide, permettant à chacun d'assimiler plus vite un flot croissant d'informations complexes et nuancées, l'oral étant désormais perçu comme simplificateur, celle aussi du silence, ressenti comme nécessaire à la



compréhension en profondeur, comme si le son de la voix constituait un obstacle. De façon significative, la lecture à haute voix d'un texte écrit, là où elle persiste, en dehors bien sûr des cérémonies religieuses, tend à se cacher derrière l'apparence de l'improvisation, de la parole parlée : le journaliste de la télévision fait ainsi semblant de nous regarder dans les yeux, alors qu'il lit le texte rédigé à l'avance qui s'affiche sur le « prompteur » (un anglicisme encore, auquel mon ordinateur me suggère de substituer « télésouffleur ») situé derrière la caméra. L'enseignement lui-même tend à reléguer au second plan cette pratique ancienne de la lecture à haute voix des textes, par un maître qui a longtemps porté le nom de « lecteur », ou par l'élève.

L'histoire invite donc à penser que l'étape du livre, et de tout ce qui l'accompagne en matière de rapports restreints ou généralisés d'une société à la culture écrite fixée et diffusée sous une forme manuscrite ou imprimée, ne peut donc pas être sautée, ou du moins pas entièrement. Nous sommes en effet aujourd'hui dans une situation très différente de celle qu'avait créée, il y a un peu plus de cinq siècles, l'invention de l'imprimerie à caractères mobiles en Europe occidentale.

Celle-ci intervenait dans des sociétés où lire et accéder au livre étaient encore les privilèges d'une minorité. Elle a d'abord permis de produire en plus grande quantité et à moindre coût des ouvrages pour le public habitué au livre manuscrit. Mais, très vite, les éditeurs se sont employés à diversifier leur production et à en abaisser les coûts afin de toucher un public nouveau, qui n'avait ou n'aurait jamais eu accès au livre manuscrit. Ils ont bénéficié d'un contexte favorable aux progrès de l'alphabétisation par l'école, qu'encourageaient à la même époque, pour des raisons d'ailleurs différentes, l'Église et les États, mais que soutenaient aussi les familles, appelées à financer sur place, dans les bourgs et les villages, les petites écoles, tout comme elles finançaient les études de leurs enfants au collège ou dans les universités.

Les mêmes éditeurs ont, pour toucher un nouveau public, favorisé un remarquable élargissement du champ de l'écrit et entraîné la formalisation d'une double distinction : celle entre le texte, restitué dans sa forme originale, et le commentaire ou la glose, que l'écriture manuscrite tendait à intégrer dans le texte lui-même, comme permet de le faire à nouveau l'ordinateur, mais aussi celle entre le savoir accumulé par les générations et même les civilisations précédentes, symbolisé par les textes anciens, religieux ou non, et la création originale ou cherchant à l'être ou à le paraître, appliquée à des genres nouveaux ou renouvelés — la poésie et la philosophie, l'histoire, le roman, la nouvelle, l'essai —, c'est-à-dire à tout ce que nous appelons aujourd'hui la littérature, dont l'affirmation s'est imposée au prix de

multiples « renaissances » et de non moins multiples querelles entre « Anciens et Modernes », qui visaient à légitimer des ruptures, donc le droit à l'innovation par rapport au simple respect de la tradition.

Parmi ces renouvellements du champ de l'imprimé, il convient d'ailleurs de faire une place à part à la récupération de la tradition orale par la littérature savante, qui précède souvent sa mise à la disposition, par le livre — illustré ou non —, d'un public plus large, grâce à des éditions simplifiées : un parcours que symbolise celui des *Histoires ou Contes du temps passé* de Perrault.

De ce point de vue, Menocchio n'est que partiellement représentatif des transformations qui s'amorcent au XVI<sup>e</sup> siècle. Son passage par une école publique élémentaire reste une hypothèse, déduite par Carlo Ginzburg<sup>5</sup> du fait qu'il savait « lire, écrire et compter », qui n'est nullement attestée. Le doute est renforcé par le fait qu'il ne s'est absolument pas préoccupé de transmettre son savoir à tous ses enfants, puisque l'un de ses fils au moins, Ziannuto, celui que l'on voit apparaître le plus souvent au cours du procès, est analphabète. La dizaine d'ouvrages qu'il semble avoir lus, à en croire les citations qu'il en fait, sont pour la plupart des textes antérieurs à l'imprimerie, religieux (la Bible, la *Légende dorée* de Jacques de Voragine) ou non (John Mandeville, Boccace). Et, même s'il en fait une lecture individuelle, d'ailleurs non critique, il se hâte de faire part oralement de ses lectures autour de lui, comme s'il ne pouvait pas se contenter d'un tête-à-tête personnel avec le texte, comme s'il avait un besoin à la fois de la médiation et de la confirmation de la parole ainsi que du partage avec d'autres du contenu du message ou des idées que celui-ci lui inspirait : il faudra attendre plus d'un siècle la formulation, par Spinoza, du célèbre *larvatus prodeo*. L'école, avec tous les processus d'apprentissage et de domestication qu'elle favorise, mais aussi de hiérarchie des savoirs et de mise en perspective de leur utilisation, n'est pas encore passée par là. Or, le livre dont nous parlons aujourd'hui est indissociablement lié à l'école et, de façon plus générale, à tout un système d'enseignement par lequel passe la reproduction organisée de nos savoirs. La place faite aux véritables autodidactes dans le champ de la culture n'a cessé de se restreindre.

Il nous faut donc tenir compte de cette force et de cette présence institutionnelles du livre, et pas seulement de la lecture, dans nos sociétés, du moins dans celles qui ont assuré l'alphabétisation majoritaire ou généralisée. Cette force et cette

5. C. Ginzburg, *Il formaggio e i vermi*, Turin, Einaudi, 1976, p. 4, 10 et 35 (traduction française par M. Aymard, *Le fromage et les vers*, Paris, Flammarion, 1980, p. 34, 40 et 65).

présence vont bien au-delà du plaisir esthétique que les intellectuels que nous sommes peuvent prendre à le voir, à le manier, à caresser sa reliure, à sentir l'odeur du papier et de l'encre. Ce plaisir esthétique ne suffirait pas à assurer la survie du livre, si celui-ci n'était pas inscrit au plus profond de nos habitudes mentales, à tel point que la forme du livre dicte toutes les adaptations actuelles de l'électronique : caractères, format, mise en page, etc. Tous les *soft-books*, *rocket-books* ou *every-books*, pour mieux ressembler à des livres, sont dotés d'un dispositif qui permet de passer d'une page à l'autre<sup>6</sup>. Les plus perfectionnés présentent le texte sous la forme d'une double page et certains sont même munis d'une couverture en cuir. Le livre électronique serait-il contraint, pour s'imposer, à se cacher et à se faire oublier ?

Le livre a donc toutes les chances, quoi qu'on dise, d'avoir de beaux jours devant lui. Il bénéficie du prestige et de tous les acquis de son passé. Et, en termes de coût, il reste parfaitement concurrentiel, dès que son tirage atteint un certain niveau. Même pour un millier d'exemplaires, l'impression proprement dite représente seulement entre la moitié et un tiers des coûts réels (incompressibles, si l'on veut maintenir la qualité finale du texte) de composition et de préparation du « prêt à imprimer », et ce pourcentage diminue rapidement quand le tirage augmente. Et pour qui continue à préférer la lecture sur papier d'un texte reçu via l'Internet, le coût d'utilisation de l'imprimante (de l'ordre de 0,10 à 0,15 FF par page pour un simple particulier) est résolument marginal par rapport au coût de composition et de mise en page de haute qualité d'un texte fourni sur disquette par l'auteur à son éditeur (au minimum, entre 80 et 100 FF la page, et souvent plus). La vraie faiblesse, en tant que produit industriel de série, du livre qui, par ailleurs, se conserve infiniment mieux et plus longtemps que tous les supports électroniques existants, se situe en fait à un autre niveau : celui de ses coûts de diffusion et de distribution, qui en doublent ou triplent le prix quand celles-ci sont assurées par les circuits traditionnels de la librairie, qu'il nous apparaît cependant essentiel de sauvegarder. Et l'on perçoit bien que l'ambition des grands groupes de communication, même s'ils mettent en avant la défense des droits de leurs auteurs (qui fondent leur propre *copyright*), est d'éliminer les intermédiaires de la diffusion et de la distribution pour atteindre directement les lecteurs et rentabiliser au mieux, grâce au prix du téléchargement, leurs propres investissements.

La concurrence de l'édition électronique est donc appelée à transformer, sur un certain nombre de points essentiels, les conditions mêmes de l'écriture, de

6. S. Silberman, « Ex libris. La satisfacción de "enrollarse" con un buen dispositivo de lectura digital », *Débats*, 2000, n° 69, p. 94-103.

la mise en forme du texte, de sa mise à la disposition du lecteur et, enfin, de la lecture elle-même.

Face à la prolifération de l'écrit et de « l'imprimé », la lecture risque de devenir plus individuelle et plus solitaire encore, plus rapide et plus sélective aussi, mais également plus interactive de la part du lecteur qui retrouve le droit d'intervenir sur le texte qui lui est proposé. Elle utilisera, de même, de plus en plus souvent les ressources d'un hypertexte.

La composition de l'imprimé passant désormais, depuis une dizaine d'années, par la saisie électronique et la numérisation des textes, ceux-ci tendront à circuler sous une pluralité de formes, dans des proportions variant selon les types de textes. Il apparaît aujourd'hui légitime de penser que leur mise à disposition et leur circulation par des procédures et sur des supports électroniques ont de bonnes chances de l'emporter, notamment en ce qui concerne :

- l'information quotidienne, d'autant plus exigeante en rapidité qu'elle est éminemment périssable ; la majorité de nos journaux nous proposent déjà des éditions en ligne ;
- l'information de type encyclopédique, qui pourra ainsi faire face à ses besoins de capacité de stockage, de mise à jour permanente et de consultation ponctuelle par un nombre croissant d'utilisateurs. Ou encore, sur le même modèle, les manuels scolaires proposés aux élèves, qui seront accompagnés de matériaux pédagogiques de plus en plus attractifs et efficaces ;
- la consultation des livres et des revues à longue distance, à travers la mise en réseau des bibliothèques et l'accès sur le Web à des publications numérisées. Ce n'est d'ailleurs pas le moindre paradoxe que ce soient ceux qui, par profession, se présentent et se perçoivent comme les meilleurs défenseurs du livre qui risquent d'être aussi les principaux utilisateurs de cette bibliothèque universelle dont ils rêvaient de si longue date ;
- la publication et la circulation de textes difficiles, spécialisés ou rares, rédigés dans une langue de faible diffusion, destinés à un nombre de lecteurs trop restreint pour pouvoir passer par les circuits traditionnels de l'édition et de la librairie ;
- les communications internes à la république des lettres, déjà si largement transformées par l'usage du téléphone, de la télécopie et de l'Internet que les correspondances traditionnelles ont été vidées pour l'essentiel de leur contenu.

On peut également penser que l'écriture elle-même de certains textes, mais pas nécessairement de leur totalité, tendra à se transformer pour tenir compte des nouvelles possibilités ouvertes par l'environnement électronique de la communication. L'écriture tendrait alors à devenir moins individuelle et plus collective, en faisant appel à de véritables « metteurs en scène » et à des spécialistes des différents médias et des différentes techniques.

Possibles ou vraisemblables, tous ces choix, toutes ces évolutions, tous ces compromis ou ces partages des tâches laissent pleine et entière la place actuelle, centrale, du livre comme instrument d'un dialogue direct et sans intermédiaire entre un auteur et un lecteur, à travers quelque chose que nous continuerons d'appeler un texte. Un texte qui n'existe que parce qu'il a une forme achevée, qui lui a été donnée soit par son auteur, soit par un transcritteur, même inconnu, soit par la tradition éditoriale, et parce qu'il a des lecteurs que chaque lecture, différente, individuelle et libre, fait à chaque fois vivre.

Que ce rapport soit destiné à durer, tout en se transformant, tout autorise à le penser. Qu'il soit « éternel », aucun historien ne se hasarderait à le dire, même si, comme moi, il lui arrive de le souhaiter.

# Perspectives de la lecture

# La culture écrite à l'ère de la globalisation : quel avenir pour le livre ?

Milagros del Corral

Les cycles du temps s'accélérent de plus en plus : en 1997, amazon.com n'existait pas. Encore sous l'impact du lancement et de la commercialisation des 500 000 copies numérisées du premier *e-book* destiné au grand public (*Riding the bullet*, de Stephen King), nous sommes surpris par le bref laps de temps (48 heures) qu'il a fallu aux jeunes *hackers* pour faire sauter la protection technique et déchaîner sur l'Internet toute une foule de clones de l'ouvrage. Cette expérience insolite a sûrement fait réfléchir l'auteur. Il n'est pas sûr que ce même Stephen King restera dans l'histoire de la littérature d'horreur, mais il a dû certainement semer la terreur parmi les maisons d'édition lorsqu'il a ensuite simplement décidé de « se passer » de la sienne. En présentant sur son propre site Web le dernier de ses ouvrages, il créait alors un nouvel événement commercial : le 24 juillet 2000 se trouvait en ligne le premier chapitre de sa nouvelle, *The plant*, « téléchargeable » à partir d'une adresse électronique. L'auteur populaire incitait chacun de ses lecteurs à lui envoyer, volontairement, 1 dollar américain par chapitre, en les avertissant qu'il cesserait d'écrire la nouvelle si ce montant ne lui était remis par au moins 75 % d'entre eux. De ceux qui ont téléchargé le premier chapitre, 76 % ont suivi la consigne de l'auteur (100 000 personnes en 2 jours seulement). Cette initiative, apparemment anecdotique, a l'intérêt de proposer un nouveau paradigme pour le droit d'auteur, fondé sur le paiement volontaire de ce droit, et d'introduire le concept d'une édition sans éditeur, dérivé de la technique du feuilleton, revisité par le *soap-opéra* et servi à la sauce technologique. Elle a suscité un débat animé sur les forums de l'Internet, avec plus

de partisans que de détracteurs, bien que la plupart des commentateurs en aient conclu que le « système » ne vaudrait que pour les auteurs à grand public. Notons toutefois qu'au bout de la publication du sixième chapitre, Stephen King a décidé de faire « hiberner » *The plant*. Le nombre de téléchargements ayant chuté à 40 000 et le pourcentage de lecteurs payants passant à 46 %, l'auteur s'est pour l'instant remis sur les rails de l'édition imprimée, après avoir encaissé 600 000 dollars avec cette expérience révolutionnaire. En parallèle, il a néanmoins confié à un éditeur électronique la commercialisation des six chapitres au prix de 7 dollars. Frederick Forsythe et Arturo Pérez Reverte seront-ils en mesure d'améliorer ces résultats ou verront-ils, au contraire, se refroidir leur enthousiasme au moment où les bibliothécaires s'apprêteront à étudier les modalités de prêt des *e-books* ?

Que veut dire tout cela pour la communauté du livre (auteurs, éditeurs, distributeurs, libraires, bibliothécaires, lecteurs) qui nous semblait si stable ? Quelles en sont les implications pour l'avenir du droit d'auteur, fondement juridique du négoce de l'édition ? Lorsque tous les discours font obligatoirement mention de la globalisation, quelles peuvent être les répercussions de ces évolutions pour 80 % de la population du monde ou les plus de 1,2 milliard de personnes qui survivent avec moins de 1 dollar par jour ?

## Anatomie du livre

Le domaine de l'édition est sans aucun doute confronté à une situation sans précédent dans son histoire. Jusqu'à il y a peu, le « capital culturel », cet ensemble d'éléments symboliques et intellectuels créés par l'être humain, était fixé sur un support en papier, décodifié par le biais de la lecture et rentable en vertu de sa mise en circulation. L'éditeur était le dernier maillon de la chaîne du droit d'auteur dans un schéma qui avait su dépasser, sans difficultés et même avec des bénéfices, l'arrivée de différents développements techniques — journaux, cinéma, télévision, nouvelles techniques d'impression —, rendant ridicules tous les oiseaux de mauvais augure qui annonçaient la mort du livre. En ce moment, nous assistons à la dématérialisation du support et au questionnement du droit d'auteur par les utilisateurs de l'Internet, dont l'intérêt pour la gratuité des contenus coïncide avec celui des nouveaux acteurs et opérateurs des réseaux qui se substituent à l'éditeur à la fin de la chaîne. D'importants changements interviennent également du côté de la demande des biens et des services culturels dans un contexte mondial où les asymétries prennent les devants, renforcées par la globalisation commerciale et technique.



Dans les pays industrialisés, la consommation culturelle augmente, mais l'offre devient également chaque jour de plus en plus compétitive. Le consommateur devient plus conscient et plus sensible au facteur prix, lutte contre le temps et recherche, de ce fait, un service personnalisé en matière d'information et de culture. L'industrie éditoriale, oscillant entre la fascination et la méfiance vis-à-vis des nouvelles technologies, répond par une augmentation permanente de l'offre qui s'accompagne d'une insécurité juridique croissante dans le domaine de la protection du droit d'auteur. Cela produit des investissements à haut risque et conduit à la concentration des entreprises, tant d'édition que de distribution. Le résultat est une intégration verticale dans de grands holdings multimédias, souvent financés par des capitaux extérieurs au domaine et habitués à une rentabilité plus importante de l'investissement. Dans le nouveau mode de fonctionnement, les décisions des entreprises répondent à des raisons de marché. Où va la fonction culturelle et éducative de l'éditeur ? Que deviendront la pluralité légendaire et la diversité de ce secteur ?

Dans les pays en développement, la situation est très différente. Il n'y a pas encore eu les conditions nécessaires à l'envol du secteur de l'édition. La demande privée existe et elle est importante, mais elle ne dispose pas d'un pouvoir d'achat suffisant pour satisfaire ses besoins en matière d'éducation, de culture et d'information. De leur côté, les administrations publiques, accablées par la dette extérieure et par la croissance démographique, utilisent les prêts internationaux pour financer l'achat de manuels scolaires importés ou décident d'un texte unique, édité et imprimé par l'État, qui ferme ainsi aux éditeurs locaux l'accès au marché du livre scolaire. De nombreux pays en développement possèdent une législation moderne du droit d'auteur, souvent inspirée par les organisations internationales ou par des pressions bilatérales, mais cela n'empêche pas au piratage et à la reproduction illégale de provoquer des dégâts devant la passivité — et, parfois, la complicité — des gouvernements, au préjudice des importations légales et des investissements étrangers mais, surtout, au net désavantage de l'industrie éditoriale nationale. L'impact des nouvelles technologies est presque toujours peu important et d'un coût élevé du fait de la rareté des infrastructures en électricité et en téléphonie ou de la méfiance de nombreux gouvernements vis-à-vis de l'Internet. Cela fait, par exemple, que les internautes africains ne représentent que 0,8 % des utilisateurs du réseau. En attendant, Tuvalu a décidé de vendre son mythique indicatif de pays, ou *domain name* (.tv), à une entreprise (dot.com) nord-américaine. Cette petite île du Pacifique, de 10 000 habitants, dont le produit intérieur brut (PIB) était l'un des moins forts du monde, est ainsi passée au premier rang de la planète en matière de revenu par habitant...

Le défi — énorme, préoccupant — consiste à assurer l'accès au livre aux citoyens de nombreux pays en développement, confrontés à de graves problèmes économiques et sociaux, à des conflits armés, à des embargos, à l'analphabétisme et à des croissances démographiques difficilement contrôlables, qui perturbent la consolidation de leurs systèmes éducatifs. Ironiquement, alors que le projet E-Ink du Massachusetts Institute of Technology (MIT), suivi de près par Xerox/Gyricon, se propose de bientôt lancer 2 milliards d'exemplaires de son *e-book*, dernier cri de la technologie, et demande la collaboration de l'UNESCO pour sélectionner les 100 meilleurs titres pour le domaine scolaire universel, le Sénégal suggère, comme initiative pour le nouveau millénaire, un projet intitulé « Des ardoises pour tous »... Devrons-nous nous résigner à ce que ces pays poursuivent leur développement sans éditeurs ni livres aux contenus propres ? Leur destin sera-t-il celui de simples consommateurs de contenus électroniques d'importation, à supposer que leur développement leur permette un jour de pouvoir en acheter ?

Nous ne pouvons qu'ébaucher une réponse aux multiples interrogations culturelles, sociologiques et éthiques que de tels faits évoquent et qui paraissent aujourd'hui fortement liées à l'avenir du livre, technique ancienne et impressionnante qui est parvenue à accompagner les êtres humains pendant cinq siècles comme outil irremplaçable d'accès à l'information, à la culture, aux connaissances et à la pensée de leurs semblables ou, plus humblement, comme une part importante de leurs loisirs.

### **De l'imprimerie à l'*e-book* : l'histoire se répète**

Les historiens du livre sauraient mieux que moi établir des analogies entre l'impact jadis provoqué par l'introduction de l'imprimerie et celui qui se produit de nos jours. Ils nous rappelleraient sûrement que les livres ont dû, au début, se confronter à l'hostilité des bibliothèques universitaires et au mépris des bibliophiles qui les considéraient comme affreusement vulgaires. Ils nous signaleraient sans doute que les premiers imprimeurs ont dû essayer d'imiter les manuscrits afin de gagner le marché universitaire, déjà florissant, du livre, fondé alors sur la location des manuscrits aux étudiants pour qu'ils puissent les copier (à la main, évidemment). Ce commerce avait déjà été réglementé à Paris, Bologne, Oxford, Cambridge et Prague, avant l'apparition de l'imprimerie. Nous pourrions soulever un débat passionné à propos de l'impact de celle-ci sur le contenu des livres et des conséquences de leur sortie des monastères et des universités à la quête d'un public plus large, ou sur la méfiance

que ce moyen révolutionnaire de diffusion des idées a éveillée auprès des gouvernements... Mais il n'est pas nécessaire d'être un spécialiste en histoire du livre pour mesurer ce que celui-ci a provoqué en matière de génération et de diffusion de nouvelles idées littéraires, scientifiques, philosophiques, religieuses, politiques...

Je me limiterai à signaler que *nihil novi sub sole* dans ce domaine non plus. En effet, les nouveaux appareils pour la lecture des *e-books* (Rocket, Cytale, Microsoft Reader, Copernicus, etc.) s'efforcent tous de ressembler le plus possible au livre. Le *E-Ink*, auquel je me suis référée, utilise même des pages en blanc, se rapprochant au papier authentique. Relié et pouvant, à première vue, passer pour un livre conventionnel, sans câbles ni prises, il est tout simplement doté de deux petits boutons discrets au dos. La différence est que dans sa mémoire invisible, il contient 100 livres de 400 pages chacun qui, comme par magie, viennent « s'écrire » sur les pages ou « s'effacer » quand les boutons sont actionnés ; que nous pouvons lire cette multitude de livres, successivement, avec la taille de caractère la plus adaptée à nos vues plus ou moins fatiguées et, bien sûr, tourner les pages au rythme voulu. Nous pouvons également souligner leur contenu, y ajouter des remarques et recharger l'appareil avec de nouveaux titres sur l'Internet, si nous avons le petit câble pour le connecter à un ordinateur ou à un téléphone portable WAP, etc. On n'a alors plus le plaisir sensuel du toucher du papier...

### **L'avenir du livre : davantage de questions que de réponses**

Il est pour le moment très difficile de prévoir l'accueil du grand public à ces « nouveaux livres », mais il est des signes très importants du côté des données de production et de distribution. Toutes les librairies en ligne, jusqu'ici vouées à la commercialisation des livres traditionnels, ouvrent des sections spécialisées en *e-books* ou e-contenus dans leurs catalogues, ou relatives aux contenus de ce genre d'édition, en général en duo, avec la possibilité de recevoir un exemplaire imprimé et personnalisé, sur demande. À leur tour, les éditions de l'UNESCO s'apprêtent à lancer sur leur site les premiers *e-books*, des titres n'ayant pas été édités sur support papier, question d'économiser des frais de production et d'emmagasiner, et aussi de faire un test à partir des réactions des lecteurs.

Il faut, néanmoins, se demander si l'éventuelle généralisation du *e-book* au XXI<sup>e</sup> siècle jouera pour ou contre la diversité culturelle et linguistique, si son introduction à grande échelle contribuera à la démocratisation de la culture ou à

l'apparition d'un nouvel élitisme. Étant donné la fracture sociale entre les riches et les pauvres, le livre conventionnel se limitera-t-il à couvrir les besoins des groupes sociaux les plus défavorisés ou deviendra-t-il, au contraire, un objet de luxe pour des collectionneurs ? Les *e-books* annoncent-ils la fin de la censure ou le début d'une nouvelle « censure du marché électronique », encore plus perverse que la première ? Qu'advient-il de la conservation du patrimoine littéraire du futur, dépouillé de son support matériel ?

Par ailleurs, de graves problèmes surgissent en matière de fiabilité, de permanence et de responsabilité du message ou du contenu diffusé sur l'Internet. Cette responsabilité est liée à la question du droit d'auteur ainsi qu'à celles que soulèvent, d'une part, les difficultés techniques pour assurer la protection de ce message dans le format numérique et, d'autre part, à la résistance du public à payer le contenu. La solution qui sera trouvée pour la technique de poste à poste (*peer to peer*), à la suite du récent arrêt judiciaire condamnant Napster à payer des droits d'auteur, bien qu'elle ne concerne que la musique, jouera un rôle déterminant aussi bien pour le livre que pour l'audiovisuel. Débouchera-t-elle sur un standard commun de protection des œuvres distribuées sur l'Internet ? À l'heure actuelle, la confusion règne encore et les alliances entre les moyens sont loin d'être consolidées, chacun essayant de mettre au point sa propre plate-forme sécurisée de téléchargement payant. Peut-être que la question si controversée du droit d'auteur sur l'Internet ne débouchera sur rien si se confirme la tendance au « contrôle vertical » des réseaux par quelques acteurs, peu nombreux et généralement éloignés du monde du livre (il suffit pour cela de se rappeler les absorptions de Time Warner par AOL, d'Universal par Vivendi, d'Endemol par Telefónica), selon un modèle où les contenus, achetés auparavant par les grands groupes multimédias, ne seraient qu'un alibi, un simple prétexte pour attirer de nouveaux abonnés — et plus de publicité — vers leurs services télématiques qui génèrent les véritables revenus. Si cela survient, que faudra-t-il inventer comme nouvelle manière de rémunération de l'auteur afin de stimuler la création culturelle et intellectuelle ?

Personne ne sait encore si ces nouveautés pourront dessiner le nouveau visage du livre au cours du XXI<sup>e</sup> siècle ou si, au contraire, elles termineront leur vie au musée des techniques, comme tant d'autres gadgets. Il est impossible de prévoir si les enfants en âge scolaire parviendront à remplacer leurs lourds sacs à dos par un petit appareil électronique, et encore moins quel pourrait être l'impact de ces nouvelles techniques sur le processus de l'apprentissage. Par contre, nous savons que, dans les pays industrialisés, cela fait longtemps que les enfants n'apprennent plus la

table de multiplication, la calculatrice électronique ayant triomphé sur les maîtres de la vieille école. Et il est ainsi normal que les maisons d'édition de livres scolaires commencent à s'inquiéter sérieusement de l'arrivée massive d'une telle compétition, doublée en plus de la fin éventuelle du prix unique du livre, lui-même sacrifié sur l'autel de la libéralisation économique, cette fois-ci avec l'entière approbation des chefs de famille.

## **L'impact sur les contenus**

### **ou comment décliner le « glocal »**

Nous savons que l'édition scolaire constitue, dans tous les pays, la partie la plus puissante du secteur de l'édition et que les grands groupes de l'édition se sont presque toujours développés précisément autour de l'édition des manuels scolaires. Si celle-ci s'affaiblit, les effets seront ressentis sur d'autres lignes éditoriales de plus grand prestige mais de moindre rentabilité. Cet affaiblissement indésirable, mais possible, peut aussi s'accroître si l'exemple de Stephen King est suivi par d'autres auteurs à succès, dont les ouvrages, de haute rentabilité économique, servent indirectement à financer des œuvres s'adressant à un public minoritaire — essais littéraires, nouveaux genres, débats d'idées, etc. — et plus difficiles à vendre. C'est le premier impact possible sur les contenus.

Un mouvement surgit, confidentiel pour l'instant, « d'éditeurs indépendants » ou alternatifs, qui parient sur l'édition traditionnelle et sa mission culturelle, et qui comptent sur notre entière sympathie. Au mois de juin 2000, une réunion organisée par l'UNESCO, la Banque interaméricaine de développement et l'Organisation des États africains a travaillé, à Gijón, sur cette problématique particulière dans le contexte de la globalisation. Il s'agit d'éditeurs thématiques qui cultivent leur capital symbolique, ne dépendent pas de grands groupes et peuvent ainsi conserver l'autonomie de leurs décisions éditoriales. En plus d'une certaine conception de la qualité, cela leur permet d'atteindre de hauts niveaux d'engagement culturel. Leur indépendance économique — quoique presque toujours précaire car ils vont à contre-courant de la recherche compulsive des best-sellers —, leur vocation et la rigueur les conduisant à résister à la banalisation et à la normalisation du « produit éditorial » conçu par les grands groupes uniquement en fonction de la demande et de la rentabilité forment le dernier rempart de l'écrivain qui traite de thèmes transcendants, d'expressions culturelles porteuses de positions peu conventionnelles ou d'analyses qui échappent à la facilité.

Toutefois, sans une politique de soutien renforcée de la part des pouvoirs publics, ces éditeurs disposés à résister au « commercialement correct », particulièrement dans les domaines de la fiction, de la poésie et de l'essai, peuvent être considérés comme « les derniers des Mohicans », comme une espèce rare en danger d'extinction. Si nous voulons éviter le risque de la monoculture et de la pensée unique, il faut analyser soigneusement le potentiel stratégique offert par ce mouvement éditorial alternatif pour récupérer l'équilibre perdu entre l'importance octroyée au signifiant et celle donnée au marché de cet objet à double face — symbolique et économique — que nous appelons le livre.

### **Texte versus zapping : l'impact sur l'intellect**

Il faut aussi faire allusion, ne serait-ce que brièvement, à l'impact des nouvelles techniques sur le comportement et le processus cognitif du lecteur. Imperceptiblement, l'apprentissage passe du discours linéaire caractéristique du texte écrit à la perception simultanée de nombreux messages, dont l'interactivité se fonde sur la technique du zapping, en général ornée d'images se présentant sur l'écran par le biais de diverses fenêtres. Plus qu'une méthode, ce nouveau mode d'appréhension des messages correspond à une nouvelle attitude et à une nouvelle manière d'enchaîner les pensées qui atteint également les mécanismes de la mémoire.

En effet, la technique de la lecture exige un apprentissage méthodique. Il ne s'agit pas tellement d'apprendre à déchiffrer un code mais plutôt de pénétrer le sens d'un texte, d'exercer la mémoire et la réflexion pour en capter toutes les nuances. Cela conduit au développement de l'analyse critique et à la comparaison de l'écrit avec la réalité propre à chacun (je dis toujours qu'il n'y a rien de plus interactif que l'acte de lire et, face à ceux qui disent qu'« une image vaut plus que mille mots », je soutiens qu'« un mot vaut plus que mille images »). Tout cela est possible grâce à la patience des mots qui se mettent les uns après les autres et à la loyauté du message qui, enserré dans le papier, se laisse retourner et regarder, décomposer et recomposer, grammaticalement, philosophiquement...

Lire est une discipline liée au temps parce qu'elle requiert un effort prolongé de concentration. Mais nous savons que le temps est précisément la ressource la plus rare dans notre société. L'écran, au contraire, et n'importe quel écran, se prête facilement à montrer des images et, en résumé, des textes brefs n'exigeant pas d'effort de compréhension, sauf, simplement, la reconnaissance et l'acceptation. Le message sur écran se présente comme quelque chose d'évident, ne sollicitant ni un

soubassement rationnel ni l'analyse des antécédents que, de toute façon, le spectateur n'a pas le temps d'effectuer. D'où le clivage entre le livre et l'écran, entre l'esprit linéaire du discours écrit et la perception bigarrée, simultanée et rapide du multimédia par écran interposé.

Il faudrait commencer à analyser les effets, peut-être dommageables, sur la mémoire et sur la capacité d'analyse des jeunes générations, de l'action combinée de l'écran (télévision et ordinateur qui, de plus, s'annoncent convergents sur la bande large qui nous est promise pour 2005), de l'effort minimal qu'il promet et de la rareté chronique du temps. Il ne s'agit pas, pour ma part, de diaboliser les nouvelles technologies. J'apprécie profondément leurs avantages et en profite du mieux que je le peux. Mais je pense qu'il faut commencer à enseigner comment gérer sagement les ressources informationnelles et insister sur l'importance fondamentale de la lecture linéaire.

Nos aïeux pas si lointains ne pouvaient se déplacer sur terre qu'à pied ou à cheval, avant l'invention de la bicyclette. La généralisation de la voiture, de l'autobus, du train et de l'avion est historiquement récente. Néanmoins, nous continuons à marcher pour accomplir des distances courtes, monter à cheval est un sport chaque jour plus prisé, le vélo est devenu à la mode pour des raisons écologiques et pour lutter contre l'excès de circulation, les voitures sont très populaires mais, parfois, l'autobus se révèle plus pratique, les avantages du train sont de plus en plus évidents et l'avion est consacré le transport le plus sûr pour les grandes distances. À aucun moment on n'a désiré, dans le domaine de l'aéronautique, remplacer tous les modes de transport, au point d'oublier que l'être humain a des jambes pour marcher.

De la même manière, une fois dépassé « l'effet de nouveauté », il faudra apprendre à utiliser d'une manière rationnelle et combinée les différents supports de la connaissance à notre disposition : livres, périodiques, revues, télévision, Internet, *e-books* et tout ce qui viendra, car chacun d'eux a un rôle différent. Il est nécessaire que tous ces supports coexistent et survivent pour que nos sociétés échappent au risque de l'anesthésie. Il faut aller vers un avenir respectueux de la diversité culturelle, où la liberté de choix et le développement de la pensée critique, bases du pluralisme démocratique, restent garantis. Il le faut, surtout, pour assurer à chacun des individus qui composent notre société un avenir doté d'une mémoire, d'une compréhension et d'une volonté qui sont, précisément, les facultés de l'âme.

# La parole, l'image et les « humanités »

Masahiro Hamashita

## Phases critiques : les livres et les humanités<sup>1</sup>

Avec l'invention et la propagation de l'imprimerie, les messages écrits et les livres ont progressivement infiltré le domaine de la transmission orale. Grâce au médium que représente le livre, des histoires qui étaient jadis énoncées à voix haute devant un public ont pu être lues en silence<sup>2</sup>. Par ailleurs, les possibilités offertes par l'imprimerie entraînent la croissance de récits créés exclusivement pour la lecture privée et solitaire<sup>3</sup>. Outre qu'ils favorisent la communication entre les gens, l'alphabétisation et le livre ont encouragé le développement des humanités. Mais aujourd'hui, les médias visuels prennent de plus en plus la place de l'information

1. On sait qu'en français, le terme humanités désigne exclusivement l'étude des langues et littératures grecques et latines, tandis qu'en anglais, il a un sens plus large : celui des « arts libéraux », des sciences de l'esprit en quelque sorte. Nous le conservons par commodité mais il faudra y entendre toutes les implications que l'anglais lui donne (NDT).

2. W. J. Ong, *Orality and literacy: the technologizing of the word*, Londres/New York, Methuen, 1982 (traduit en italien, allemand, espagnol, suédois, japonais et polonais).

3. Jacob Burckhardt dit, dans ses *Weltgeschichtliche Betrachtungen* : « Dann kommt der Ausgang des Epischen in den Roman, der je nach dem Grade seiner Herrschaft und seines Inhalts und nach der Beschaffenheit seines Leserkreises sein ganzes Zeitalter charakterisieren hilft. Er ist wesentlich die Dichtung für isoliertes Lesen. » [Puis vient la transition du genre épique vers le roman qui, en fonction de l'importance de sa domination et de son contenu, et de la structure de son lectorat, permet de caractériser l'ensemble de son époque. Il est essentiellement une écriture pour la lecture solitaire.] Dans A. Oeri et E. Dürr (dir. publ.), *Œuvres complètes de J. Burckhardt*, Bâle, 1929, vol. 7, p. 56.



fondée sur le caractère imprimé. Le destin du livre est menacé par une profusion de formes de communication multimédiatiques et par l'Internet. La crise que connaît le livre est un défi à plusieurs égards : les jeunes gens tendent à préférer les jeux électroniques aux livres ; les livres eux-mêmes prennent des formes électroniques qui rendent désuètes et outrepassent les dimensions traditionnelles de la chose imprimée ; les sites du réseau Internet nous abreuvent d'informations en tout genre...

Simultanément et de manière structurelle, cette crise va de pair avec celle qui affecte les humanités car, tout particulièrement en raison de la communication, par les médias, des affaires et de la volonté de gagner de l'argent, la science et la technique prennent le pas sur les arts libéraux. Les spécialistes des technologies de l'information semblent n'avoir pas du tout lu Platon ni Dostoïevski ; nombre de jeunes sociologues ou psychologues n'ont que peu de notions de philosophie. Mais laissons pour l'instant de côté la définition des humanités et consacrons-nous plutôt à quelques-uns des phénomènes les plus frappants du monde universitaire ou intellectuel, tout en reconsidérant les phases critiques qu'ont connues le livre et les humanités.

Les arguments qui donnent à penser, par exemple, la distinction de Pascal entre l'esprit de finesse et l'esprit de géométrie, celle d'Heinrich Rickert entre les sciences de la culture et les sciences de la nature, et la suggestion de P. Snow concernant « les deux cultures », apparaissent aujourd'hui comme n'étant plus guère que des legs du passé. La distinction entre les études humanistes et scientifiques a-t-elle d'ores et déjà perdu tout sens ? Il y a, de nos jours, des artistes qui pourraient être qualifiés d'ingénieurs systémiciens ou de scientifiques tant ils sont habiles à manier et à programmer un ordinateur. Quant à nous autres, chercheurs en sciences humaines, il nous est également demandé d'en savoir plus sur les sciences de la nature et la technique, et de devenir des utilisateurs compétents d'un ordinateur personnel. Pourtant, l'effacement de la distinction entre les humanités et les sciences, plutôt que d'annoncer une fusion des deux ou un dépassement (*Aufhebung*) des unes par les autres, semble bien signaler une régression des humanités face au pouvoir de la science et de la technique. Il existe une préférence contemporaine très marquée pour les sciences pratiques. Les techniques hautement développées bénéficient de larges subventions gouvernementales. Le financement alloué aux humanités fait pâle figure en comparaison de ce qui revient aux départements universitaires de technologie. Dans le monde universitaire, la modernisation a entraîné une régression importante des humanités au profit des sciences et des techniques.

Il faut cependant remarquer que les humanités elles-mêmes ont modifié leur caractère traditionnel. Certains philosophes ont tenté d'exploiter les réalisations

de la science et ses corollaires. Descartes, par exemple, se référait à la nature stricte de la géométrie en tant que modèle pour une méthodologie exacte de la pensée ; David Hume, pour sa part, a réédifié sa philosophie morale en suivant les préceptes de l'exemple scientifique de Newton. Ces cas peuvent difficilement être considérés comme des actes suicidaires de la part des humanités ; il s'agirait plutôt de tentatives pour rattraper le retard sur la science contemporaine, ou la science à la mode, et enrichir ainsi les possibilités des humanités. L'esthétique moderne fut l'un des résultats de ces tentatives. Mais je ne suis pas sûr que les soi-disant « études culturelles » et autres programmes de recherche interdisciplinaires soient en mesure d'assurer la survie des humanités.

Le problème déterminant est celui du média. Là où le langage avait été clairement le principal intermédiaire pour développer nos pensées, nos recherches et nos discussions, la représentation par l'image a peu à peu conquis un rôle dominant au sein de nos sociétés et de nos civilisations, en même temps que les systèmes hautement techniques se développaient. (Je dois ajouter qu'en utilisant, ici et tout au long de cet article, le terme langage, je me réfère aux mots, écrits ou oraux, comme étant distincts des images.) On dit souvent que l'organisation sociale des sociétés développées est caractérisée par trois C : le *computer* [ordinateur], le contrôle et la communication. Nous sommes tout à la fois submergés par une multitude d'images et d'illustrations, et privés de toute velléité d'iconoclasme. C'est bien plutôt une sorte « d'idolâtrie des images » qui semble se répandre. Phénomène qui se reflète jusque dans les livres eux-mêmes puisque beaucoup abondent en illustrations visuelles ou sont, de fait, plutôt des livres d'images ou des livres traitant de l'image et de la représentation visuelle (photographie, cinéma, télévision, dessins animés, etc.).

C'est par le biais du point de vue des médias que j'aimerais réfléchir à la crise qui affecte actuellement les humanités. Il fut un temps où elles avaient toujours leur fonction idéologique. Quand l'humanisme de la Renaissance avait le soutien de riches citoyens — essentiellement des marchands —, elles produisirent de nombreux hommes de lettres, des républiques de *literati*, sans même parler de la culture des Lumières et du raffinement. Par contraste, les jeux que nos sociétés de masse proposent à nos enfants sont loin d'être sophistiqués dans leur contenu. La culture de masse consiste en bandes dessinées de « mangas », en jeux télévisuels et en dessins animés, films d'action et autres divertissements imagés. Depuis que la frontière s'est brouillée entre les humanités et la culture en général, la question se pose de savoir jusqu'où cette tendance à la visualisation dominante conduira les humanités d'aujourd'hui et de demain.

## Langages et images / *Ut pictura poesis*

Les moyens de communication et de culture ont progressé depuis le langage oral, parlé, jusqu'au langage écrit et, en dernier lieu, aux moyens électroniques qui sont désormais largement répandus. Mais les images elles aussi ont, par bien des voies, joué un rôle dans la transmission des messages. Le rôle de la représentation picturale augmente en importance à mesure que la population croît, car la visualisation assure entre les gens, y compris ceux qui sont étrangers et ne se connaissent pas les uns les autres, une communication entière, directe, concrète, commode, rapide, persuasive et utile. Mais le médium des images à lui seul n'a jamais permis aux humanités de se développer.

Dès lors, ce qu'il nous faut examiner, c'est la relation entre le langage et la représentation imagée. Historiquement, elle a pris de multiples facettes. Les caractères chinois et les hiéroglyphes de type « idéographique » sont nés d'un système combiné de langage et d'images. Ainsi, l'idéogramme pourrait être défini comme un dessin qui s'est développé en direction d'un système d'écriture. Un tel système de caractères contribue à donner une pensée de l'image d'une manière plutôt concrète qu'abstraite. En revanche, un système alphabétique fondé sur la dénotation requiert un acte entier d'imagination. Cela nous permet de comprendre pourquoi le *topos* de l'*ut pictura poesis*, c'est-à-dire la comparaison entre la poésie et la peinture dérivée de l'*ars poetica* d'Horace, s'est essentiellement développé parmi les hommes de lettres occidentaux. Dans la société grecque antique, les *literati* jouissaient d'un statut social plus prestigieux que les plasticiens. Les *artes liberales* étaient considérés comme plus honorables que les *artes mechanicae*. Plus tard, durant la Renaissance italienne, Léonard de Vinci et quelques autres tentèrent d'élever le statut des arts et des artistes plastiques. De Vinci construisit une base théorique de l'art de la peinture, qui se voulait une science (*scienza*). Federico Zuccaro fonda l'Académie des arts de San Luca afin d'éduquer les jeunes peintres à égaler les poètes en habileté et en savoir. La discussion de l'*ut pictura poesis* tendait ainsi vers une réinterprétation du sens de la peinture par comparaison avec la littérature. Et de fait, en partant de la fameuse phrase de Simonide<sup>4</sup>, « La peinture est une poésie muette, la poésie une image parlante », le débat sur l'*ut pictura poesis* devint un *topos* important dans les théories de l'art

4. Simonide de Céos (en grec, Simônidês). Poète lyrique grec (Iulis, île de Céos [aujourd'hui Kéa], v. 556-Agrigente, 468 av. J.-C.), il perfectionna l'ode triomphale et fut un maître de l'épigramme ; il célébra notamment le sacrifice des Spartiates aux Thermopyles (NDT).

occidental, qui impliquait en somme un questionnement sur les éléments communs aux deux arts, comme le principe de l'imitation de la vie, l'idée que les deux arts contribuent à l'éducation par la délectation (*ducere et delectare*), le fait que la couleur favorise l'expression effective du motif dans la peinture tout comme le phrasé dans la poésie produit un effet analogue, le savoir classique requis aussi bien du peintre que du poète, l'idéal des « peintres savants », etc. Cependant, à mesure que la discussion avançait, on en vint à souligner de plus en plus les caractères distincts de chaque médium artistique. James Harris<sup>5</sup> par exemple, dans son *Discours sur la musique, la peinture et la poésie* (1744), ou encore Lessing, dans son *Laocoon*<sup>6</sup> (1766), en vinrent à argumenter en termes de différences entre les mots et les images.

Dans les temps modernes, et plus spécialement au XVIII<sup>e</sup> siècle, la discussion autour de *l'ut pictura poesis* dut prendre en compte le fait que la peinture était en train de devenir un genre artistique dominant. En outre, l'estime sociale qui lui était portée croissait au point de le disputer à la poésie et l'on assista même à une tentative d'inclusion de la peinture dans les humanités. C'est dans cet esprit que Shaftesbury (1671-1713) eut l'idée de rechercher la possibilité d'une éducation morale à travers la peinture. Ce qu'il avait à l'esprit pour promouvoir ses idées n'était autre que la « peinture historique » (fig. 1). Dans sa lettre à Pierre Coste, datée du 25 juillet 1712, dans laquelle il exprime son souhait de voir publiée une édition française du *Jugement d'Hercule*<sup>7</sup>, Shaftesbury écrit : « La raison pour laquelle j'ai ce souhait est que, à partir de l'effet produit par une telle lecture sur des gens raffinés, je serai en mesure de décider s'il vaut la peine ou non que je tourne mes pensées (comme j'ai tenté déjà de le faire) vers une étude plus approfondie du dessin et de l'art plastique, les deux étudiés sous l'angle des fondations anciennes et modernes, ce qui rendrait possible (comme à moi) d'instiller de cette manière de nouvelles pensées sur la vertu et l'honnêteté, et sur l'amour de la liberté et du genre humain, selon une voie entièrement neuve et encore

5. Cet ouvrage de J. Harris n'est pas traduit en français ; en revanche, le lecteur pourra accéder à l'édition de 1972 de *Hermès ou Recherches philosophiques sur la grammaire universelle* (A. Joly, dir. publ.), Paris, Droz (NDT).

6. Le titre intégral de l'ouvrage est *Laocoon ou Des limites de la peinture et de la poésie*. Il en existe de nombreuses traductions depuis le XIX<sup>e</sup> siècle (NDT).

7. Il s'agit du dernier traité des *Caractéristiques*, qui réfléchit sur la présentation iconographique d'un motif plusieurs fois illustré par des peintres (Dürer) depuis la Renaissance : *Le jugement d'Hercule, ou Hercule à la croisée des chemins*, d'après l'apologue de Prodicos rapporté par Xénophon. L'œuvre réfléchit sur la présentation esthétique de l'idée de liberté, problème voisin de celui que se posera Lessing, dans *Laocoon*, à propos des frontières de la peinture et de la poésie (NDT).



*Paulo De Matthæis Pinx*

*Sim. Gribelin sculpsit*

Fig. 1. — Représentation du *Jugement dernier*, extraite de B. Rand (dir. publ.), *Second characters of the language of forms by Antony, earl of Shaftesbury*, Cambridge, 1914 (cliché Bibliothèque nationale de France, Paris)

inexploitée<sup>8</sup>. » Le troisième comte de Shaftesbury, auteur des *Caractéristiques des hommes, des mœurs, des opinions, des époques* (1711), était l'un de ces penseurs pionniers qui ont tenté d'intégrer leur amour de la peinture dans le cadre d'une théorie appropriée. Mais lorsque la peinture elle-même en vint à multiplier à foison les styles, les motifs et les genres, les tentatives de Shaftesbury pour encourager la « peinture historique » parurent dépassées. Après Shaftesbury, et abstraction faite de ses limites historiques en matière de théorie artistique, le penseur le plus déterminant en ce sens serait George Turnbull (1698-1748). Bien qu'il s'agisse d'un penseur quelque peu méconnu des Lumières écossaises, il est intéressant aussi bien au titre de réformateur de l'éducation qu'à celui de réformateur scientifique. Il écrit : « Si nous considérons ce qu'est la

8. B. Rand (dir. publ.), *The life, unpublished letters, and philosophical regimen of the third earl of Shaftesbury*, Londres, Sonnenschein and Co. Ltd, 1900, p. 503.

NDT : les œuvres de Shaftesbury sont difficiles d'accès en français ; il en existe une édition rarissime à Genève en 1769 : *Les œuvres de Milord comte de Shaftesbury, contenant ses caractéristiques, lettres et autres ouvrages*. Pour le passage cité, c'est nous qui traduisons.

philosophie, nous n'en verrons que mieux et plus pleinement quel excellent usage peut être fait des arts du dessin dans l'éducation ; dès lors que l'on enseigne aussi bien la philosophie naturelle que la philosophie morale de la façon la plus appropriée aussi bien selon les buts que les conceptions. C'est à juste titre que la philosophie se divise en philosophie naturelle et en philosophie morale ; et de la même manière, les images sont de deux ordres : naturelles et morales. Les premières relèvent de la philosophie naturelle, les dernières de la philosophie morale. Car si nous réfléchissons à la finalité et à l'usage des exemples et des expérimentations en philosophie, il apparaîtra immédiatement que les images sont telles, ou qu'elles doivent produire les mêmes effets. Que sont en effet des paysages peints, des représentations de la nature, sinon des exemples des beautés visibles de la nature, et pour cette même raison des exemples et des expérimentations de philosophie naturelle ? Et quant aux images morales, comme celles qui représentent des aspects de la vie humaine, des hommes, des manières, des affections et des caractères, ne sont-ce pas des exemples et des expérimentations de philosophie morale ? En examinant le premier exemple, nous agissons en philosophes de la nature, et en examinant l'autre, notre occupation est purement morale car il est impossible de juger de l'un, ou de l'autre, sans les comparer avec les originaux sur lesquels ils sont prélevés, c'est-à-dire la nature. Or, qu'est-ce que la philosophie, sinon l'étude de la nature<sup>9</sup> ? » Ainsi, si nous suivons Turnbull, la philosophie et la peinture se répondent l'une l'autre. La philosophie morale gagne à être démontrée à travers la peinture historique, et la peinture de paysages représente la philosophie naturelle par sa description exacte des lois de la nature.

Dans ce même ordre d'idées, l'historiographie de la théorie esthétique offre deux excellents ouvrages. Le premier est celui d'Erwin Panofsky, *Iconology : humanistic themes in the art of the Renaissance*<sup>10</sup>, et l'autre est le livre de Rensselaer W. Lee, *Ut pictura poesis : the humanistic theory of painting* (1940). Particulièrement intéressante est la proximité des dates de publication de ces deux livres et le fait que le terme humaniste apparaisse dans les deux sous-titres. Panofsky comme Lee étaient parmi les avant-courriers qui tentèrent de situer l'image au sein de la tradition des humanités. Cela vaut la peine de relever que ces théories historiques de *l'ut pictura poesis* impliquent habituellement une sujétion de l'image au langage, en utilisant le concept

9. G. Turnbull, *A treatise on ancient painting*, 1740, rééd. par V. M. Bevilacqua (dir. publ.), Munich, Wilhelm Fink Verlag, 1971, p. 145.

10. Le lecteur français peut se reporter à E. Panofsky, *Essais d'iconologie, l'œuvre d'art et ses significations*, Gallimard, 1967, titre qui présente l'inconvénient de ne pas retenir le terme humanisme que l'auteur pointe ici dans les deux ouvrages qu'il cite.

de poésie comme un modèle permettant de théoriser la signification humaniste des images. Depuis la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle et jusqu'à nos jours, les images ont toujours été placées au second plan, après la poésie, la littérature et les langages de la parole. Si nous voulons continuer à comprendre le sens des images conformément aux directions impliquées par une histoire de l'art contemporain sérieuse, nous avons besoin d'une version contemporaine de *l'ut pictura poesis*.

### L'oculocentrisme des temps modernes

En déplaçant légèrement le regard, nous rencontrons des tentatives pour asseoir la supériorité de la vue sur les autres sens et l'idée d'une alphabétisation visuelle dans une société multiculturelle, ou, en d'autres termes, la vision comme un moyen de communication standard entre les gens de différentes origines ethniques et culturelles. Les nouvelles techniques n'ont pas seulement facilité la reproduction des images et leur accessibilité mais elles ont aussi considérablement augmenté leur précision. Les chercheurs contemporains en esthétique peuvent bien avoir l'impression que ces inventions ne sont pas nées de besoins propres à leur discipline, ils ne les en utiliseront pas moins, ne serait-ce qu'en raison de leur stimulante efficacité. Le flot d'images actuel nous paraît amusant, même si nos yeux sont surmenés. Pourtant, la primauté de la vision — renforcée par l'ouïe —, considérée comme un sens supérieur, a été tenue pour un fait acquis tout au long de l'histoire de la philosophie occidentale depuis l'époque de Platon. Et de fait, la vision semble dotée du pouvoir de juger. La vue permet de saisir toute chose objectivée. C'est là une théorie qui est peut-être issue de l'idée cartésienne que le sujet se distancie toujours lui-même de l'objet et qu'il est à tout moment l'observateur et le metteur en scène. Mais aujourd'hui, nous disposons de modes de pensée alternatifs à une telle théorie. Un exemple en est la remarque d'Herder, dans sa *Plastik*, sur le sens du toucher. Citons encore l'argument de la « synesthésie », de l'harmonie entre les sens, qui n'accorde aucun privilège exclusif au statut de la vue.

Il semble approprié ici de mentionner le concept de l'« appel<sup>11</sup> » suggéré par James Gibson, dans son livre *Une approche écologique de la perception visuelle* (1979). Gibson a une approche compréhensive de la vue, ou de la vision, et critique à l'égard de toute tentative d'expliquer la vision, que ce soit par la physique, l'optique,

11. Nous choisissons de traduire ainsi l'anglais *affordance* ; le titre original du livre de J. Gibson est *The ecological approach to visual perception*. Il n'en existe pas de traduction française.

l'anatomie ou la physiologie de la vision. D'après lui, les scientifiques connaissent la lumière comme radiation mais ils ignorent ce que peut être la lumière considérée comme illumination. Les physiologistes connaissent les cellules nerveuses de la rétine et leur mode de fonctionnement mais ignorent comment travaille le système individuel de la vision. La science peut créer des hologrammes, prescrire des lunettes, soigner des maladies des yeux, mais elle ne sait pas expliquer la vision. Gibson ne conçoit pas la vision sur un mode subjectif ou tributaire de différences personnelles. Mais selon lui, la perception présuppose toujours une information inhérente aux circonstances écologiques dans lesquelles celui qui perçoit puise les informations utiles à sa perception et à ses actions. Gibson veut que la perception soit considérée comme un acte intersubjectif. L'environnement offre (*affords*) les possibilités pour que les animaux et les êtres humains puissent exercer leurs compétences. Il dirait, par exemple, que les emplois supposent la locomotion, que les escarpements supposent le saut, que les objets appellent le jet, la saisie, la prise, etc., suggérant de la sorte quelque chose du mécanisme de la perception dans la vie réelle et pratique, et non dans un sens abstrait et spéculatif. La théorie gibsonienne de la psychologie écologique me paraît surmonter les difficultés impliquées dans la théorie moderne empiriste de la perception des sens, par laquelle les empiristes isolent physiquement le concept de vue par abstraction et traitent les images sur un mode analytique. La distinction entre « voir » et « voir en tant que » faite par Wittgenstein dans les *Remarques sur la philosophie de la psychologie*<sup>12</sup> suggère, pour sa part, que le simple fait de voir ne saurait être réflexif sans une prise de conscience du fait de voir et qu'il est complètement différent de l'acte de « voir en tant que » qui implique une interprétation ou une identification de ce qui est vu avec quelque chose qui vient de l'esprit de celui qui regarde, par exemple un savoir présupposé, une expérience, des catégories, etc. Il serait donc impossible de supposer quelque chose comme une vision pure, exclusive, une perception solipsiste.

### L'image interprétée par le langage

D'un autre côté, nous devons également nous souvenir de la discussion théorique de la perception, qui suggère elle aussi qu'il ne saurait exister quelque chose comme une perception sans savoir ou théorie préconçue. Bien entendu, si les images

12. L. Wittgenstein, *Remarques sur la philosophie de la psychologie*, 2 vol., traduit de l'allemand par Gérard Granel, Mauvezin, TER bilingue, 1989 et 1994.



étaient fondamentalement universelles et valides indépendamment de l'histoire, des nations, des races, du temps, de l'âge, du genre, etc., alors le langage des images serait en mesure d'assurer l'unification du genre humain. En ce qui concerne les illusions géométriques (fig. 2) et d'autres cas d'illusions que chacun d'entre nous peut expérimenter, je mentionnerai un autre exemple fameux : la lune à l'horizon semble plus grande que lorsqu'elle est dans le ciel. Une telle illusion n'entretient aucun rapport avec le savoir, même si, plus nous devenons savants, plus nous connaissons exactement la véritable taille de la lune. Nous pouvons donc admettre que la vision a ses propres lois, ou tendances naturelles, et qu'elles sont indépendantes du savoir.

S'il est vrai que les images sont elles-mêmes objets de quantification, de mesures physiques et d'explications, elles peuvent aussi être des objets d'interprétation lorsqu'elles sont produites à un moment précis, en un lieu précis et sur la toile de fond d'une culture donnée. La « figure de Jastrow », par exemple (fig. 3), apparaît comme une oie à ceux qui ne connaissent rien d'autre que les oies, mais elle apparaît comme un lapin à ceux qui ne connaissent que les lapins. Faire la distinction entre un lapin et une oie requiert expérience et connaissance. Ainsi, nous pouvons affirmer que la perception est chargée de théorie<sup>13</sup>, chargée de savoir<sup>14</sup>, ou encore chargée de culture et culturellement relative.

L'image est interprétée à l'aide du langage, qui est nécessairement un produit historique et culturel.

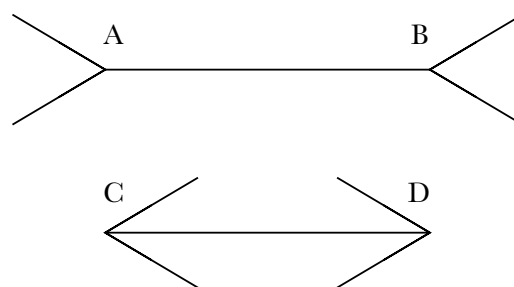


Fig. 2. — Illusion de Müller-Lyon

13. Selon N. R. Hanson (1924-1967), *Patterns of discovery*, Londres, Cambridge University Press, 1958.

14. Selon L. Lévi-Bruhl (1857-1939), *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Paris, Librairie Alcan, 1928.

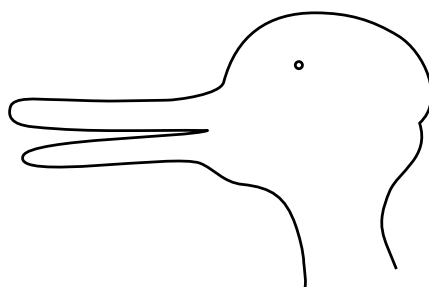


Fig. 3. — « Figure de Jastrow »

### Des images pour les humanités

L'enquête herméneutique rencontre encore une autre relation entre les mots et les images. Il s'agit de la relation qui tente d'interpréter et d'expliquer une image en se servant le plus possible de mots. Notre compréhension du monde — non pas du monde en général mais d'un événement ou d'une situation particulière — dépend de notre capacité à utiliser le langage. Même si les plasticiens et les interprètes musicaux utilisent les mots en un sens plus large que celui restreint aux mots, les humanités conservent leur raison d'être par la manière dont elles exploitent au mieux les mots. La domination des mots sur les images est le facteur essentiel qui permet de subsister dans le champ des humanités. Mais la séparation du langage et des images est impossible dans les humanités. Par conséquent, ce que nous devrions plutôt considérer ce sont les genres d'images qui seraient utiles pour promouvoir les humanités. Mon espoir est que ces images-là nous induisent à une contemplation de l'image et, ainsi, à la concentration et à l'autoréflexion, ces qualités qui manquent le plus dans la société actuelle si affairée, qui évolue si rapidement et dans laquelle le concept même des humanités a besoin d'être redéfini. Mais s'il en est ainsi, alors quels sont les types d'images qui pourraient nous gratifier d'un média favorable à l'éducation et à la culture ? Il y a certaines espèces d'images qui doivent être évitées. Ainsi, sans vraiment regarder, nous devrions fermer les yeux durant la contemplation, de manière à nous protéger de toute information superflue.

La chose peut paraître incroyable mais, il y a quelques années, au Japon, près d'une centaine d'enfants qui regardaient un dessin animé à la télévision furent frappés du même malaise de type épileptique. Le dessin animé en question était très aimé des enfants et leurs parents les autorisaient volontiers à le regarder car l'histoire, intitulée *Pocket monster* [Monstre de poche], était considérée comme loin de

pouvoir nuire à de jeunes enfants et même comme plutôt instructive. Ce dessin animé se déroule dans le cyberspace, où des héros et des héroïnes luttent contre des méchants qui ressemblent à des virus informatiques. Ce qui attire les jeunes fans, c'est qu'ils peuvent s'identifier aux vaillants héros qui s'introduisent dans l'ordinateur. Mais s'il est vrai que le récit peut avoir des vertus éducatives, le dessin animé n'en est pas moins capable de nuire sérieusement à des enfants. Tandis que la véritable cause du phénomène reste encore inexplicquée, de nombreux experts sont d'accord sur le fait que les symptômes des enfants ressemblaient au type d'attaque d'épilepsie provoquée par des stimuli optiques ; de fait, le dessin animé montrait plusieurs scènes d'explosions représentées par des flashes rouges ou bleus qui duraient quelques secondes. Il n'est toujours pas certain que ce soient ces scènes qui sont à l'origine des symptômes. Mais si je retiens l'incident dans le cadre de notre discussion, ce n'est pas seulement parce que les stimuli provoqués par certaines images peuvent nous être très difficiles à supporter, aussi bien physiquement que mentalement, c'est aussi parce que le monde actuel, régi par la technique de la réalité virtuelle, ressemble par bien des aspects à notre vrai monde, le monde ordinaire, et, par d'autres aspects, présente un univers totalement extraordinaire qui échappe entièrement à notre saine faculté de compréhension.

L'un des principes essentiels aux humanités, si elles veulent rester en contact avec leur tradition et leur histoire, serait le *gnôthi seauton* socratique, c'est-à-dire le fait de connaître les limites de nos capacités afin de nous connaître nous-mêmes. C'est pour cette raison que nous sommes condamnés à la réflexion et au dialogue au moyen du langage, quelquefois avec l'aide des images. La lecture de livres, par laquelle nous restreignons les informations visuelles et exerçons notre pensée et notre imagination, demeure indispensable. Les outils et les machines sont des prolongements de nos mains, les ordinateurs sont des substituts de nos cerveaux, bien qu'il nous faille ne pas confondre les deux. Sans le livre, certes, nous pourrions jouir jusqu'à un certain degré de la manière de vivre contemporaine. Mais les humanités disparaîtraient sans le moindre doute du monde humain. Nous devons estimer à nouveaux frais et redéfinir le concept des humanités, par référence à la place du livre en leur centre. Est-il besoin de dire que la clarté assignée aux images est loin de la terminologie « claire et distincte » cartésienne qui se rapporte à notre mode de conceptualisation ? Tout comme chez Horace, *ut pictura poesis* continue de suggérer une peinture du monde, c'est-à-dire une description picturale claire, grâce à l'usage des mots. Ce qu'il nous reste à découvrir est une version contemporaine de la « poésie picturale » et de la « peinture poétique ».

# Complicités

Rafael Argullol

## La scène

Dans ces années marquées par le paradoxe et la transition, nos cultures laissent entrevoir des territoires de complicité, une invitation à l'hospitalité et un appel à la polyphonie. Il s'agit de territoires que l'on pourrait envisager comme une scène qui, face à l'avalanche nihiliste des images, face au nivellement visuel qui nous guette, ne pourrait subsister sans les mondes possibles, lisibles dans une écriture potentielle, conjecturale et multiple.

Vu l'importance que revêt dans la mentalité occidentale la notion du temps, en principe linéaire (passé, présent et futur), nous devrions essayer de comprendre comment se structure cette notion. Nous savons que le quotidien occidental peut difficilement être pensé en des termes qui ne soient pas linéaires. N'échappe à cette linéarité que le temps du rêve, un temps anarchique dont nous ignorons les lois, tout comme nous ignorons les rythmes et les règles du temps de la mémoire, même s'il s'étend du présent au passé.

Dans quelle mesure en était-il ainsi à l'époque classique grecque ? On pourrait en déduire des philosophies présocratiques et du monde de la tragédie que le temps avait alors une sorte de double dimension : d'un côté, un temps effectivement linéaire ; de l'autre, une linéarité nuancée ou dialectiquement reliée à une vision du temps plus circulaire. Dans *Prométhée enchaîné* se trouve l'une des rares allusions de la littérature grecque à un destin guidé à la fois par des dieux qui représentent le

temps linéaire et par ceux qui pouvaient à leur tour représenter un temps du retour continu des choses. J'ignore toutefois s'il s'agissait de l'« éternel retour », dans le sens qui plaisait à Nietzsche.

S'il est ainsi possible que ces deux dimensions du temps aient été jadis mélangées, il est certain que le mythe de *Chronos* exerce en Occident un pouvoir impressionnant. Ce mythe domine la phase fondamentale de l'un des peintres les plus significatifs de l'époque moderne, celle des peintures noires de la « Quinta del Sordo » de Goya. Face à la puissance des images qu'évoquent des tableaux tels que *Saturno devorando a sus hijos* [Saturne dévorant ses Enfants] ou *Las hilanderas del tiempo* [Les fileuses du temps], nous pourrions imaginer que l'homme, en acquérant la notion et la conscience du temps, a aussitôt créé un mythe destructeur et dévorant, et l'a accepté comme tel. Ce mythe destructeur renforce la notion d'une stricte succession qui va de la naissance à la mort et dont l'héritage est si lourd en Occident.

La tradition judéo-chrétienne participe également à cet héritage. À la différence d'autres systèmes métaphysiques qui véhiculent une vision de cercle, de transmigration ou de successives réincarnations, la tradition juive renvoie expressément la naissance du monde à la fin des temps. La Genèse évoque déjà la chute de l'homme, un processus de souffrance et de libération, et prévoit une fin du temps pour chacun des hommes, dans le salut ou la condamnation, ainsi qu'une fin du temps de toute l'humanité, celle que propose le christianisme à travers la résurrection des corps. En faisant prendre corps le divin dans le Christ, le christianisme propose également une figure qui naît, grandit, meurt et ressuscite en obéissance à une vision linéaire. Le schéma collectif qui s'offre à l'Occident est donc linéaire, conduisant de la création au paradis ou à l'enfer finals, à travers les étapes du monde ou de la vie humaine. Mais cette forte présence de la linéarité temporelle, engendrée par les mythes originaires des héritages grec et judéo-chrétien, allait devenir encore plus stricte à l'époque moderne. Car si ce que nous connaissons comme histoire est une ancienne discipline fondée par les Grecs, l'application de l'histoire au temps, sous forme d'historicisme, est tout à fait moderne.

Dans le monde ancien, du Moyen Âge à la Renaissance, cette vision du temps linéaire n'était pas imprégnée de l'historicisme au sens continu que nous connaissons. L'homme moderne occidental est pourtant le fruit d'un historicisme très puissant. Son eschatologie théologique a basculé dans un monde humain séculier, l'engageant dans un processus de progrès parallèle au temps linéaire. Il entend qu'il y a des âges anciens et des âges modernes, et qu'il y aura des âges futurs, dans lesquels s'accomplissent les progrès humains. Cet historicisme occidental s'est

notamment développé depuis Giambattista Vico, Hegel et le grand discours de Marx et du marxisme. Mais je crois qu'il a connu une application encore plus universelle que celle de Hegel et de Marx, celle de Darwin. L'évolutionnisme se soumet à une espèce d'historicisme biologique. Il suppose un processus d'évolution continue, d'adaptation et de perfectionnement qui rend extrêmement difficile pour l'homme occidental de penser la temporalité autrement qu'en termes linéaires.

Le poids catégorique du temps, soit comme mythe soit comme dimension individuelle, tels *Chronos* individualisé ou le mythe à dimension collective, provoque une lutte contre la conscience du temps. En prenant conscience du temps, l'homme se livra aussitôt à un combat contre celui-là car la conscience du temps est la conscience directe de la mort. En général, nous nous supposons comme l'unique animal à avoir conscience de la mort. Nous attribuons aux autres animaux la fonction d'instinct, de reproduction et de survie, mais non la conscience de la mort.

En termes historiques, en Occident comme ailleurs, on a, semble-t-il, mené ce combat contre le temps de façon paradoxale, à travers ce que nous pourrions appeler des tentatives de conquête d'un espace. Comme le temps de la mort était quelque chose qui nous échappait, nous nous sommes donné l'illusion de pouvoir conquérir un espace susceptible de nier ou de retarder la marche du temps. En tant que produit et productrice de civilisation, la ville de l'homme n'en est pas moins une conquête de l'espace visant à créer cette illusion contre la marche du temps. L'homme bâtisseur — de villes, de monuments, de ponts —, l'*homo faber*, doté d'une dimension technique, crée une perspective spatiale afin de se donner cette illusion. En termes généraux, nous pourrions soupçonner que l'esprit utopique, celui qui se dévoue à créer un *topos* ou une scène inexistante qui peut toutefois rester en marge de la condition humaine en ce qu'elle a de mortel ou de temporel, est aussi ancien que la conscience de la mort et du temps. Les premières manifestations de ce que nous appelons maintenant l'art — paléolithique, rupestre —, ou premières manifestations symboliques de l'homme, répondent sans doute au besoin de créer ce non-lieu, ce lieu qui, encore inexistant, constitue néanmoins une muraille contre la marche du temps. Ainsi, une grande part de ce que nous avons appelé la civilisation, depuis l'art et jusqu'à la technique en passant par une succession d'expressions symboliques, est liée à cette lutte contre le temps, suscitée par cette pesanteur linéaire du temps, un peu comme si nous voulions rompre le fleuve du temps, le canal du temps.

Il est évident que l'homme ne lutte pas contre le temps seulement par le biais de produits extérieurs comme la civilisation matérielle et la technique, y compris

l'art. Il le fait également par toute une série de réalisations spirituelles, que nous appelons également art, ou par la littérature. Je pense qu'au moment exact où l'homme a pris conscience du temps, il s'est rendu compte de la double dimension de la mémoire comme organisme de cette conscience du temps et comme lieu de la lutte contre cette conscience. Pour l'homme primitif, pour l'homme ancien comme pour l'homme contemporain, la mémoire est à la fois véhicule de la mort et lieu sûr contre la mort. Il n'est pas étonnant que les Anciens aient fait de la mémoire la muse mythique des arts. En définitive, cet autre versant de l'art, l'art comme tentative utopique d'endiguer la marche du temps, se joue à travers la mémoire. Les jeux de la mémoire sont fondés sur le combat qu'elle livre à la conscience de la mort. C'est pourquoi nous trouvons, à l'origine de ce que nous appelons l'art, des monuments funéraires érigés à la fois en mémoire de la mort et contre la mort. De là vient aussi que, dans toutes les cultures que nous connaissons, il existe une poésie épique, elle aussi une mémoire de la mort et contre la mort.

Cette poésie étroitement liée à la sphère du divin se défait de sa dimension héroïque chaque fois que le monde séculier occidental moderne refuse le domaine du divin. C'est alors qu'apparaît, recréé par la poésie, le héros moderne qui serait beaucoup plus lié à ce qu'Octavio Paz appelait la « consécration de l'instant ». Le concept de Paz ne fait pas référence à la possibilité de réaliser des monuments littéraires ou artistiques, des retables ou des fresques contre la mort, par le biais d'une mémoire capable de représentation poétique, picturale ou sculpturale. Il se réfère plutôt à la possibilité qu'ont certains instants de nous racheter, ne serait-ce que provisoirement, de notre condition de déchu du temps. Ces instants sont ceux qui nous donnent l'illusion de dépasser le temps, cette temporalité ou éternité que nous avons déjà associée à l'espace, à la plénitude, à l'immensité. Atteindre la temporalité, se soustraire à la conscience du temps pour nous, Occidentaux, c'est se sentir dans la plénitude, alors que le vide absolu nous place également en marge du cours du temps. Ainsi, l'art et la poésie modernes en Occident constituent une espèce de pari séculier venu se substituer au religieux et au mythique, au bénéfice de cette consécration de l'instant qui finit, néanmoins, par devenir mythique et sacrée. En fin de compte, l'expression la plus belle de l'art et de la poésie modernes ne s'est délivrée du sacré que pour redevenir sacrée.

Dans notre univers, la domination de la technique, de la communication, de ce que l'on appelle la globalisation, avec l'exigence d'une actualité permanente, s'accompagne d'une invitation planétaire à l'amnésie. Notre monde est ainsi fortement marqué par un modèle d'amnésie et de vitesse, d'amnésie et de vertige, même

si ce vertige se manifeste souvent tel que dans le mythe de Sisyphe : comme un vertige immobile qui vole toujours autour d'un même axe. Il convient de noter qu'au modèle téléologique linéaire d'un paradis placé à la fin du schéma, qu'il s'agisse du paradis religieux ou du paradis laïc du progrès et de l'égalité, s'est substitué en Occident un modèle qui pourrait s'appeler le cercle du présent permanent, celui du présent circulaire auquel nous convie le capitalisme de notre temps. Il s'agit d'un modèle de production et de consommation permanentes qui se consomme constamment dans la production, d'une roue totalitaire qui ne laisse rien sur son passage, pas même le loisir, qui fait partie de cette production ou de cette consommation. Le monde actuel désignerait comme fin des temps non pas une promesse de paradis mais la fantasmagorie d'un paradis qui demeure permanent tant qu'il se produit cette espèce de consommation du produit. Or, le remplacement de la promesse de paradis par un paradis immédiat de consommation, accompagné de l'amnésie et du vertige immobile a fini par détruire le modèle historiciste occidental moderne. Le citoyen de l'actuelle globalisation ne réfléchit ni en termes historicistes ni en termes de retour éternel.

À cela, et pas uniquement aux calamités provoquées par les utopies collectives, on pourrait peut-être attribuer la perte de prestige que connaît l'utopie au sein de nos sociétés contemporaines. Par ailleurs, si le présent qui est le nôtre est un présent continu, qui s'autoconsomme, il n'y a pas de place pour l'utopie, pour le non-lieu, car cette place est occupée par l'illusion du lieu permanent, même si ce lieu passe inévitablement par la production et la consommation des biens. Il n'y a pas non plus de place pour le temps, ni pour la mémoire qui, contrecarrée par l'amnésie, est privée de perspective par le processus d'actualité permanente. Même la mort n'y trouve plus sa place, camouflée et soumise à l'oubli, car les morts ne peuvent ni produire ni consommer. Pour construire une possibilité de critique, une résistance face au monde actuel, nous devons nous situer en dehors de ce cercle infernal qui se présente en guise de paradis.

## L'hospitalité

Pour l'essentiel, on peut distinguer trois types de connaissances : la connaissance scientifique, celle que l'on appelle, d'une manière générale, la connaissance artistique et, pour les croyants, la connaissance religieuse. La première nous transporte vers une idée de domination objective de la réalité extérieure. Elle est reliée à une conception linéaire et progressive du temps permettant d'assurer que ce



que nous prenons pour certain aujourd'hui annule ce que nous tenions pour certain il y a deux mille ans. Cela arrive dans les domaines de l'astronomie, de la médecine, de la botanique. À la deuxième connaissance, dite artistique, s'ajoute la troisième, religieuse, qui implique la relation des hommes avec leurs dieux ou la religion à travers différents systèmes métaphysiques et mystiques. Dans le cas de la religion de l'Occident, cette connaissance se comprend essentiellement en termes linéaires et apocalyptiques d'un paradis final. Laissant de côté ce troisième type, qui appartient exclusivement aux croyants, j'insisterai sur les deux premiers.

La connaissance artistique nous introduit dans un espace circulaire auquel la vision linéaire du temps ne s'applique pas. Les œuvres d'art qui nous plaisent aujourd'hui n'invalident pas celles qui ont deux mille ou trois mille ans. Les œuvres philosophiques que nous apprécions de nos jours n'invalident pas celles de Platon ou d'Aristote. Cette connaissance circulaire serait en relation avec toute une série de scènes qui impliquent directement la condition humaine, des scènes où la vision de la vie, de la mort, des passions et des émotions humaines assume un caractère prioritaire et nous permettent d'approcher les lumières et les ombres de l'existence. Si nous essayions de dégager par des moyens cybernétiques les thèmes de la poésie universelle disposant de cette circularité, nous n'en recenserions probablement qu'une douzaine. Il s'agirait justement des thèmes qui ne promeuvent aucune domination colonisatrice, car l'art, la poésie et la philosophie ne nous permettent pas de contrôler, de coloniser, de dominer. Ils ne font que confirmer une connaissance inachevée, qui nous revient sans cesse et nous empêche toujours de leur donner une fin. Un poème ne devrait jamais avoir un dernier vers, ni une peinture la dernière touche. Cette dernière touche, le dernier mot du poème n'existent pas dans la logique interne de l'art. C'est ce qu'ont exprimé Léonard de Vinci, Michel-Ange ou Rodin par l'inachevé, celui-ci plus parfait que l'œuvre finie, à laquelle s'introduit quelque chose de profondément artificiel. La connaissance artistique se situe en dehors de la linéarité, elle est hors domination et hors colonisation.

Quant à la connaissance scientifique, le but qui lui est propre est la maîtrise/domination objective ; ainsi, sa prolongation naturelle est la technique, même s'il s'agit potentiellement d'une relation à double sens, puisque celle-ci peut conduire à de nouveaux développements scientifiques.

Ces deux versants de la connaissance travaillent simultanément chez l'homme. Ce dernier peut regarder son corps, d'un point de vue scientifique, comme un ensemble de cellules, canaux, nerfs, muscles et organes décrits d'une manière totalement objective et colonisé par des techniques, telle la chirurgie. Il

peut aussi chanter ce même corps, exprimer l'émotion que suscite sa beauté ou la répulsion que provoque sa laideur à travers des sentiments que l'on pourrait appeler esthétiques. La connaissance scientifique n'est ni meilleure, ni supérieure, ni inférieure à l'esthétique. Le soleil, par exemple, a été traditionnellement l'un des grands symboles de la beauté pour la plupart des cultures ; mais quand il est décrit par des termes scientifiques, des termes de physique, il est la scène d'explosions thermonucléaires d'une violence cosmique des plus effroyables. Disposer de ces informations sur le soleil n'empêche pas de contempler son aspect esthétique. La connaissance que j'ai appelée objective, celle qui entraîne colonisation et domination, produit des rites et des mythes tout autant que la connaissance esthétique circulaire que Kant a qualifiée de « désintéressée ». Lorsque nous parlons de ces verbalisations que sont les mythes — et des représentations ou gestuelles que sont les rites —, nous nous référons en effet aux différentes manifestations de deux types de connaissances. Chacune a son type particulier de rite et de mythe : la connaissance productive, technique, colonisatrice a rendu possible une mystification et une ritualisation de la domination objective des proies qu'elle chassait, de même que la connaissance symbolique, reliée à ce que nous pourrions appeler la connaissance artistique, traduit en rites et mythes le désir de transcendance, celui d'arriver à exprimer une harmonie, un ordre, un cosmos.

En général, la connaissance esthétique, symbolique, fait référence à la sphère du sacré. Mais je dirais qu'il existe également, dans la connaissance que nous pourrions qualifier de scientifique, un désir de transcendance, dans la mesure où établir, par exemple, une théorie unifiée des forces exprime un désir d'unité. De Prométhée jusqu'à Faust, on peut déceler cette ambition de création de vie qui reflète un désir d'absolu. Évidemment, cela se manifeste avec plus de clarté dans la connaissance de type esthétique ou artistique qui présente, comme je l'ai dit, une circularité continue tout au long de l'histoire de la culture occidentale.

Ma position serait de vouloir l'intégration des deux types de connaissances. Il me semble nécessaire non pas d'examiner la connaissance en termes absolus ou exclusifs mais bien de faire la distinction entre connaissance et sagesse. La connaissance nous conduirait à des moments déterminés, parfois grandioses, parfois terribles, mais la sagesse consisterait en l'acceptation d'une alternance, d'un équilibre entre la connaissance et l'énigme. La sagesse admettrait que certains aspects de la vie humaine, du rapport de l'homme au monde ou à l'existence, ne puissent faire l'objet d'aucune domination ou colonisation puisqu'ils seront toujours incontrôlables, irréductibles. Cette dialectique entre la connaissance et l'énigme serait fondée sur la

cohabitation entre la connaissance de type scientifique et celle de type symbolique esthétique.

S'il fallait définir l'homme, ce qu'il vaut mieux ne pas faire, je n'utiliserais pas la définition traditionnelle, donnée dans nos écoles, selon laquelle l'homme est un animal rationnel. Je dirais plutôt que l'homme est un animal nostalgique ; il a la conscience du manque, de la séparation, d'être étranger, d'être exilé dans une patrie qui n'est pas celle de sa naissance. Cette patrie, dans beaucoup de traditions mythiques et religieuses, a été peuplée par des dieux. Mais dès que les dieux en sont expulsés, l'homme devient un être nostalgique, se définissant comme un nomade qui erre de par le monde. La vie serait ainsi ce pèlerinage non pas dépourvu de sens mais dont on ignore le sens entier. À partir de là se développe une ignorance où alternent la douleur et la souffrance et, parfois, des images d'une formidable beauté. Le sacré est pour moi, actuellement, en rapport avec cette nostalgie non pas tant dans la définition religieuse d'un monde, d'un dieu, mais dans la perception de l'isolement qu'engendre cette nostalgie, dans l'apprentissage de cette nostalgie, dans l'initiation de l'étranger à cette nostalgie.

Si cette espèce de recherche de quelque chose de perdu dans un horizon ignoré devait nous amener à un sens de plénitude, cela devrait être le sens de l'hospitalité. Nous désirons atteindre une patrie qui n'est pas dans notre berceau, qui n'est pas derrière nous. Paradoxalement, nous ignorons une patrie qui se trouve devant nous et qui nous promet cette unité, cette plénitude, cette intégrité, mais que nous ne pourrions jamais atteindre par la colonisation ou par la domination. Si nous pouvions être ses hôtes, cette patrie nous permettrait d'exprimer l'harmonie et la beauté. Ce que nous avons appelé la beauté ne serait en effet pas tant une question de lois, de quelques chiffres ou canons mais la manière d'habiter cette patrie, de s'y sentir comme un hôte. Selon moi, c'est par là qu'il est possible de développer un sens pleinement actuel du rite et du mythe. L'idée de dépasser cette condition d'exilé pour atteindre cette patrie, ne serait-ce que provisoirement, nous transporte dans les rites les plus profonds de l'être humain, dans sa double dimension d'être nostalgique et d'être désireux d'hospitalité.

Je m'étais d'abord référé au rite esthétique qui est, certes, depuis ses débuts, une représentation, un jeu, un masque. Mais l'esthétique est aussi une façon d'habiter cette patrie, de vivre une entièresité qui dépasse la fracture. Par définition, le rite esthétique que j'appellerai l'art admet tous les masques, tous les jeux ou toutes les représentations qui permettent à l'homme de ressentir l'hospitalité essentielle. Un autre pont envers cette hospitalité est celui que j'appellerais la connaissance

fulgurante : une connaissance éclair qui, souvent, se produit sans que l'on sache comment. C'est le cas des rites érotiques, lorsque Éros s'affirme comme force à la fois de nostalgie et d'unité, ainsi que de l'extase mystique, mais non obligatoirement religieuse car susceptible de correspondre aux rituels mystiques de nature laïque. Ces rites esthétiques, érotiques ou mystiques sont fulgurants en ce qu'ils nous offrent une vision à la fois de l'apogée de cette nostalgie et de son dépassement, même si elle n'est que transitoire, éphémère, provisoire envers cette hospitalité essentielle. Il me semble important de souligner que, même si ce type de connaissance se produit, comme je le disais, d'une façon fulgurante, il lui faut une espèce de prédisposition. Cette prédisposition consiste en une acceptation de la dialectique entre *logos* et énigme, entre connaissance et énigme. Ceux qui s'accrochent exclusivement à la raison, ou aux pseudo-spiritualités qui vouent à l'énigme un culte irrationnel, ne sont pas prédisposés à ce type d'expérience.

Il importe de signaler que la connaissance fulgurante n'a lieu que dans des expériences de dialogue et jamais de monologue. Celui qui pense pouvoir y arriver par le monologue s'égaré dans une espèce de solipsisme, si ce n'est dans une illusion fantasmagorique. La connaissance de l'énigme se produit toujours par voie de dialogue, les rites érotiques, mystiques et esthétiques passant toujours par une rencontre, un laisser-aller, avec l'autre. Sans dialogue, le dépassement de notre condition d'étranger demeure impossible. C'est pourquoi, dans le champ culturel, il est si important de s'ouvrir à l'autre et, sur le terrain personnel, d'arriver à soi-même à travers l'autre.

## La polyphonie

Je ne sais pas si un vrai dialogue est possible entre les cultures mais, entre des interlocuteurs appartenant à des traditions culturelles différentes, il l'est. Dans ce sens, j'aime faire allusion à la notion de complicité. Je me méfie des projets collectifs, mais je pense qu'il est possible de produire une complicité intellectuelle sur le terrain d'une amitié non seulement intellectuelle mais sensible aussi. Si deux interlocuteurs ne se sentent pas, ne se touchent pas, ne se perçoivent pas, s'il ne s'établit pas entre eux une complicité tactile, ils auront difficilement une conversation réelle, qui dépasse les archétypes, les lieux communs, le « politiquement correct ». La passion d'intimité doit se tempérer d'un « savoir désamorcer » chacun de ces derniers éléments, car l'amitié intime s'instaure difficilement dans une rigidité dogmatique, même si la passion peut heurter les surfaces planes du dogmatisme. Il en est de même pour le dialogue entre les cultures.

Bien qu'il existe une certaine passion à rencontrer une autre culture, ce dialogue et cette complicité se produisent difficilement sans la disposition à s'ouvrir, à se désarmer, à rompre les surfaces trop lisses. L'interlocuteur occidental arbore les mêmes déficiences, les mêmes limitations que celui de l'Inde ou de n'importe quelle autre tradition, car celui-ci est tout aussi affecté par le « politiquement correct », le « politiquement égalitaire », la tolérance et le métissage convertis en discours politique que celui-là. Il n'existe pas de frein plus puissant au départ envers une tradition qu'une autre tradition, y compris lorsqu'elle dispose d'un bon instrument pour secourir ce dialogue, tel que la vision critique et autocritique de la modernité (de nos jours, hélas, assez égarée). Le poids du colonialisme agit à rebours. Car même s'il ne fait pas l'ombre d'un doute que le racisme et l'égoïsme identitaire appartiennent au patrimoine de toute l'humanité et de toutes les cultures, c'est l'Occident qui a exercé sa domination sur le reste de la Terre. L'héritage (avec ses séquelles et ses prolongements) du colonialisme est le premier élément à prendre en compte. De ce dernier relève l'exotisme, lui-même le deuxième à mettre en péril cette relation, s'agissant d'une fausse explication du colonialisme fasciné, de façon erronée d'ailleurs, par d'autres mentalités tout aussi fausses. Sur le terrain artistique, spirituel ou philosophique, l'exotisme intègre une série de coutumes qui n'ont souvent été captées que superficiellement. Un troisième facteur de difficulté se manifeste dans l'autisme et les endogamies culturelles qui surgissent dans toutes les traditions, traditions qui semblent d'autant plus imperméables qu'elles sont solides. Dans ce sens, la tradition classique judéo-chrétienne capitaliste de l'Occident est très solide, bien que l'on ne puisse pas parler d'une seule mais de plusieurs traditions à l'intérieur de celle-ci. Il y a une tendance naturelle à l'endogamie et, de manière générale, le racisme est plus fort dans nos mentalités que dans nos quartiers et nos villes, où il est déjà important.

Les facteurs de limitation sont donc évidents. Cependant, les circonstances du monde actuel produisent des voies de communication bien plus étendues que celles des époques précédentes. La communication universelle, par exemple, malgré tous les effets pervers de la globalisation, éveille lentement, avec la décolonisation effective dans la plupart des continents et la récupération progressive des patrimoines culturels de différentes traditions, un sentiment de respect mutuel. Pour instaurer cette complicité, un désarmement s'avère néanmoins indispensable. Il faudrait la capacité non pas de s'armer mais de se désarmer mentalement, en évitant les refuges offerts aussi bien par les faux spiritualismes que par les dogmes fermés. Le désarmement serait, en quelque sorte, l'acceptation de la relativité, de la flexibilité et du

caractère irrégulier, inachevé et pluriel de la vérité. La rigueur intellectuelle est tout aussi importante face aux connexions faciles du pseudo-spiritualisme et de cette espèce de techno-communication universelle qui veut imposer une sorte de modèle unique, facile et superficiel. Il faudrait avancer dans une traduction qui ne soit pas seulement linguistique mais aussi conceptuelle et logique. Le désarmement nous est tout aussi indispensable, si nous voulons nous armer de l'autre, que le sont la rigueur et la traduction linguistique, logique et conceptuelle pour comprendre la confrontation de nos idées à celles de nos interlocuteurs. Ils nous offrent un accès à l'échange mythique et symbolique qui correspond au plus haut degré de complicité et au partage approfondi des territoires de cette hospitalité essentielle que j'ai évoquée. Je crois qu'un tel dialogue entre les cultures est difficile, voire impossible, sur un terrain politique, mais stimulant et possible à partir de la complicité et de l'échange entre interlocuteurs.

La globalisation suppose des dangers : elle invite à l'amnésie, à l'uniformisation, à la banalisation, à la substitution de toute réalité par une sorte de culte idolâtre de l'actualité. Viennent s'y ajouter une soi-disant tolérance et un métissage « politiquement correct » qui s'arrêtent toujours à la surface des choses, qui adhèrent facilement à un discours universel plat. Cette globalisation inévitable présente pourtant des aspects favorables, comme cette communication universelle à laquelle j'ai fait référence et qui se doit d'être équilibrée par le respect et l'approfondissement. Avec la globalisation, il peut arriver quelque chose de l'ordre de l'*hybris*, de cette *hybris* liée au savoir en tant que colonisation qui a finalement conduit à une conscience écologique, à une posture de défense de la biodiversité. Ce qui défend la communication et le dialogue entre humains, entre tout ce qui est vital, est un facteur extraordinairement créateur. En même temps, défendre la différence c'est lutter pour l'égalité, de même que défendre la biodiversité est une voie incontournable pour défendre l'universalité. C'est encore l'idée d'une métamorphose de l'un et du multiple qui nous convie à un certain équilibre saccagé par la globalité, maintes fois redoutable.

Je pense que nous vivons dans le monde du village global préfiguré par McLuhan. Mais le village global a produit, en contrepartie, une métropole tribale. Des tendances centripètes se manifestent, conduisant à leur tour à des tendances centrifuges, à la quête de la biodiversité, à l'affirmation d'une différence qui ne doit pas être l'inégalité.

Par le biais de la technique, l'Occident a non seulement colonisé la nature, le non-humain, mais aussi l'humain non occidental. Il a produit cette sorte de

modèle global avec des éléments extrêmement positifs et productifs mais de forts éclatements de violence. En termes généraux, je pense que face à l'unidimensionnel, au monothéisme, face à l'unilatéralité de la colonisation humaine, face à une pensée qui se construit à partir du monologue, nous avons énormément besoin de polyphonie. Le polyphonique est en rapport avec le savoir, tout en comprenant le savoir comme dépassement des scissions entre éthique et intellectualisme, entre raison pratique et intellectualisme. La polyphonie est le moyen pour atteindre ce savoir-vivre qui peut être aussi un savoir sentir.

# Chemins du livre

Michel Maffesoli

Il est temps de se remettre en chemin, de trouver, à l'image de la méthode que Descartes avait élaborée pour la modernité, quelle pourrait être de nos jours la « méthode » pouvant éclairer la pensée. Le livre est certainement une des entrées les plus importantes pour orienter les chemins de la pensée. Quels sont, finalement, les signes d'un nouveau monde ? Si je pouvais employer à cet effet un terme plus ancien, un peu plus anachronique que « signe », ce serait le mot « chiffre ». Saint Jean s'était posé la question dans l'Apocalypse : quel est le chiffre de la bête ? On pourrait également se demander : quel est le « chiffre » de la postmodernité ? Dans le contexte des sociétés qui sont en train de naître, une réflexion sur le livre se prête ainsi à la recherche de ce « chiffre ».

Dans les premières lignes du texte de Zygmunt Bauman, il est justement question de ce qu'il appelle le « réisme », du latin *res*, la chose. Pour en venir à la chose, je voudrais m'en tenir à cette chose qu'est le livre. Sur un plan paradoxalement très empirique et imaginaire, pour m'en tenir à cette chose précise (et dans le fond on ne peut comprendre une chose que si justement on la situe, on la met en perspective), je m'inspirerai par exemple d'une pensée forte — celle du sociologue allemand Georg Simmel, qui parlait de la « *formal soziologie* ». On a du mal à traduire cette expression en français car les mots français formalisme et formaliste ont une connotation un peu superficielle. C'est pourquoi j'ai proposé le néologisme « sociologie formiste » pour décrire un cadre susceptible de faire ressortir ce que l'on veut faire ressortir<sup>1</sup>.

1. M. Maffesoli, *La connaissance ordinaire*, Paris, Méridiens, 1985 (traductions anglaise, portugaise, espagnole, italienne).



Voilà un paradoxe. Le livre est empirique. Cela dit, on ne peut comprendre une chose que si on la met en perspective, que si on essaie de l'éclairer sur le long terme. Comme exemple, on peut se souvenir, dans la philosophie du Moyen Âge, de ce que les théologiens appelaient une pensée apophantique, ou encore une théologie négative, c'est-à-dire que l'on ne parle pas directement de Dieu. On en parle par évitement. C'est ainsi que je vais parler. Car si le livre me paraît être une entrée essentielle pour comprendre le monde, je ne pourrai cependant comprendre ce livre que si je le mets en perspective. Ce qui m'intéresse au fond c'est de faire une sociologie de l'âme. Qu'en est-il de l'*anima mundi*, de l'âme du monde ? Finalement, tout est bon pour faire une sociologie de l'âme : le détail, le fragment, un peu à la manière de ce que le mathématicien Mandelbrot a théorisé à propos de la fractale. N'importe quel détail peut dire le monde en entier, le fait social total. Et de ce point de vue, « le » livre est pour moi un « fait » social total.

Les trois thèses que je propose s'emboîtent les unes dans les autres, à partir d'idées simples, « des banalités qu'il est bon de répéter », d'autant plus que l'intellectuel a du mal à apprécier véritablement ce que renferme la banalité. Premièrement, il n'y a pas de livre *a priori*, le livre n'étant que contexte. Deuxièmement, le vrai auteur du livre est le déchiffreur, le lecteur qui le déchiffre (là encore, l'idée du chiffre). Ce n'est pas forcément celui qui « fait » le livre. En vérité, celui qui fait le livre est possédé par un *daimon*, et je reviendrai sur cette idée du démon. Et troisièmement, si l'on s'accorde sur le fait qu'il y a communauté de lecteurs, le livre est toujours un mythe. J'utilise le mot mythe dans son sens étymologique, comme ce qui unit les initiés entre eux. La fonction essentielle du mythe est une fonction eucharistique, qui fait œuvre de « ciment ».

Comme préalable au développement de ces trois thèses, une première mise en perspective, une généalogie, s'impose si l'on veut s'accorder sur un chemin pour la pensée. Nous sommes justement dans une période qui « célèbre » tout et chaque chose. Soyons attentifs à cette manie de la célébration. On peut, en effet, considérer que ce que l'on commémore n'existe plus. Ainsi, lorsque l'on parle beaucoup de l'amour, c'est que l'amour n'est plus là. Quand un mythe est célébré, c'est qu'il n'est plus efficace. Il est cependant important de voir ce que l'on commémore. Pour ma part, je dirais que ce que l'on commémore est le « fantasme de l'un ». Cette idée prétendant que c'est à partir de l'unité de l'un que l'on va penser l'individu et la société.

Je pense ici à saint Augustin, que l'on peut considérer comme le fondateur même de la modernité. Ainsi, pour lui, « la raison humaine est une force qui conduit

à l'unité ». Il est intéressant de noter qu'au fondement de la philosophie occidentale, au fondement de ce judéo-christianisme qui est notre tradition culturelle, prédomine ce grand « fantasme de l'un » : la déité unifiée, le monothéisme dans son sens strict. On n'insistera jamais assez sur la prévalence de ce « fantasme de l'un », de ce fantasme de l'unité. Il me semble que, de multiples manières, on célèbre le « un » même si, ou parce que, justement, il n'existe plus forcément.

Dans un livre déjà ancien, Eugenio D'Ors, dont on connaît notamment l'ouvrage classique sur le baroque, fait un développement sur les grandes figures d'Isabelle et de Ferdinand. Ce qui me semble intéressant, c'est son analyse sur le « type politique » comme l'impulsion moderne par excellence. Or, il montre la corrélation qui existe entre le politique et le moderne, et ce à partir de ce qu'il appelle un « appétit de nettoyage ». La métaphore du nettoyage évoque, évidemment, tout ce qui va « nettoyer » la diversité, qui va l'évacuer. C'est la raison augustinienne, celle qui conduit à l'unité, qui va, à bien des égards, faire fonctionner le monde sur des concepts univoques. Le « politiquement correct » contemporain, ce qu'en français on appelle la langue de bois, renvoie à ce grand fantasme du nettoyage. On peut rapprocher cela de l'attitude conceptuelle qui crée ce qu'elle nomme. Dieu dit : « Ceci est l'homme, ceci est la femme. » Dieu crée le monde en le « disant » et, très souvent, l'intellectuel se considère comme étant un avatar de la déité. Autrement dit, c'est au travers du concept que l'on crée le monde que l'on nomme. Et il s'agit là d'une fonction paranoïaque par excellence, la vraie paranoïa étant essentiellement dans cette capacité de croire que l'on peut créer ce que l'on nomme. C'est la démiurgie du verbe.

On voit que le savoir est le pouvoir. Et c'est bien cela qui est en jeu dans le livre. Le livre ne fait qu'enregistrer la parole divine. Il exprime la bonne parole. Et c'est cela qui montre bien comment on peut, à partir de l'unité, aboutir à ce grand fantasme, « le » livre, dont le paradigme reste bien évidemment la Bible. Le livre qui enregistre et qui canonise ce que « doit être » le monde. Ce fantasme-là repose essentiellement sur une idée simple, qui est la grande théorie de la substance. Peut-être est-il important de déclarer la guerre au substantialisme qui veut qu'il n'y ait de vie qu'à partir de l'être, que cet être soit Dieu, que cet être soit le père, que ce soit l'individu, l'État, ou les institutions — et on peut décliner à l'infini ce substantialisme. C'est une spécificité de la tradition judéo-chrétienne que de penser la vie uniquement à partir de l'Être avec un grand E. C'est ce qui va délimiter une structure verticale. Cette structure verticale a pour consigne la dualité fondatrice. D'un côté, il y a l'écumène, le monde connu, civilisé, monde qui, en fait, est l'expression du livre. De l'autre côté, il y a ce qui est « exotère », ce qui est hors des murs de la civilisation.

On voit bien comment ont fonctionné cette structure verticale et cette dualité fondatrice — d'un côté il y a les bons et de l'autre les méchants. Il y a de la culture et il y a de la non-culture. Il y a la civilisation et il y a la barbarie. Et dans le fond, on peut considérer que la modernité n'est qu'une application de cette verticalité qui impose, depuis cinq cents ans, l'esprit de conquête, l'hégémonie de l'Occident, le monothéisme, le monoculturalisme. Et tout cela au nom des valeurs contenues dans « le » livre. Le livre fondateur qui, je le rappelle, est un livre fonctionnant sur l'ordre de la verticalité, de la substance dont Dieu est le paradigme par excellence. Trois mots expliquent ce glissement : théologie, théodicée, et rationalisme. Entre eux, il y a une concaténation logique. On est passé de la théologie à la théodicée et au rationalisme. Il existe une logique interne entre ces trois mots. Bien évidemment, la déesse Raison de la Révolution française est à cet égard une bonne image de cette liaison fondée sur la verticalité.

La réflexion de Gilbert Durand<sup>2</sup> montre que certaines cultures humaines fonctionnent sur le « régime diurne de l'imaginaire », ce qui correspond, bien évidemment, à notre tradition occidentale. Durand signale que les « figures » essentielles de ce régime vont être des objets contondants : le glaive de la raison qui tranche, qui coupe, qui discrimine ; le soc de la charrue, symbole du productivisme et de l'industrie ; et le phallus érigé et triomphant. Symboles du masculin, du père, de l'homme. Le glaive, le soc et le phallus sont à mettre en rapport avec le contexte dans lequel s'est élaboré le livre unique. C'est à partir de là, aussi, que s'élabore la grande idée éducative. *Educare*, en son sens étymologique, c'est tirer quelque part et tirer de l'extérieur. Le livre apporte de l'extérieur, remplit quelque chose qui est vide, le pauvre cerveau de l'enfant qui est un barbare, un animal. Et l'on fait de même pour d'autres barbares ou d'autres animaux.

L'éducation est un fondement même de la modernité. On veut faire sortir de la barbarie, on veut retirer de l'animalité, on veut tirer de l'*infans* celui qui ne parle pas, celui qui n'est pas capable de mettre des mots là où il convient d'en mettre. Et c'est dans cette perspective-là que sont élaborés tous les mots de la modernité, qui, peut-être, ne veulent plus rien dire. Démocratie, citoyen, liberté sont des mots qui ont été élaborés dans un contexte spécifique. Les institutions continuent actuellement de les déverser sous le mode de l'incantation. Ce sont des termes que l'on va plaquer sur une réalité qui est ailleurs. Si on s'accorde sur le fait que le livre est un « contexte », il faut tenir compte de ce contexte pour trouver les mots qui soient le

2. G. Durand, *L'imaginaire*, Paris, Hatier, 1992.

moins faux possible. Il ne sert à rien de continuer à employer des mots élaborés dans un contexte et un moment déterminés, en l'occurrence ceux de la philosophie du XIX<sup>e</sup> siècle. Ce qui s'achève, ce n'est pas le XX<sup>e</sup> siècle. Nous n'achevons que bien péniblement ce XIX<sup>e</sup> siècle et nous avons du mal notamment à nous « dépatouiller » de sa philosophie et de ses mots. Ce sont de beaux mots, mais des mots datés. Il convient d'en trouver d'autres qui permettent de penser ce qui est.

J'introduirai ici un petit interlude très rapide et inspiré de ce texte où Léon Bloy analyse la miniature de Byzance et montre qu'au départ, dans un manuscrit, ce qui était important c'étaient les lettres ornées, ensuite les lettrines, puis la peinture déplacée hors du livre. En analysant cette gradation, il montre bien qu'il y avait là quelque chose qui marquait l'aspect vivant du mot : l'ornement, la lettrine. Puis l'on évacue la peinture. Cette analyse est très intéressante dans la mesure où elle illustre, de manière symbolique, comment la raison a progressivement rejeté l'image et comment on voit qu'au nom de l'idée universelle, au nom de l'universalisme, au nom de l'illuminisme, au nom de ces grandes valeurs des droits de l'homme, on va évacuer tout ce qui est de l'ordre de l'enjolivement du monde, du détail. Je ferai aussi une liaison avec le thème de l'orgie, puisque l'orgie, du grec *orgue*, c'est la passion commune.

En faisant référence à une sociologie de l'orgie, ce qui m'intéresse est de voir comment il peut y avoir une passion commune et comment c'est elle qui meut la vie sociale. Il me semble qu'à l'encontre de l'aspect univoque de la raison ramenant tout à l'unité, il y a de nos jours une inversion de polarité mettant de plus en plus l'accent non sur l'universalisme de l'idée mais sur « l'idiographie », c'est-à-dire la capacité de marquer la spécificité, l'idiotisme, l'idiotie, le particularisme.

C'est dans un tel contexte que se dessine une tendance nous amenant à apprécier ou à repérer des livres qui illustrent l'idiotisme, livres illustrant non plus le grand universalisme mais la spécificité, la commotion faisant bouger le corps et faisant bouger le ventre : l'expérience, le jaillissement émotionnel, le retour du conteur. La littérature de *cordel*<sup>3</sup> au Brésil en est un exemple. Mais on pourrait trouver des quantités d'expressions de cet ordre. Il ne s'agit plus, finalement, d'un livre traduisant l'universel mais de livres qui vont rendre universel le concret. Et au fond, c'est cela l'orgie. C'est essentiellement quelque chose de structurellement « hystérique », qui renvoie à l'utérus, qui renvoie au ventre. La pensée du cerveau sur laquelle nous avons fonctionné et dont le livre est l'expression par excellence cède le pas à une pensée du ventre, à une multiplicité de livres contemporains qui rendent compte de

3. Littérature populaire du Nordeste brésilien.

et mettent l'accent sur ce qui émeut socialement. Je n'ai pas d'autre mot pour évoquer l'idée que j'essaie d'indiquer, si ce n'est « rebroussement ». À l'opposé de la régression, qui est tout simplement péjorative, le rebroussement nous renvoie à l'image de la spirale. C'est cette spirale qui prend la place de la linéarité de la grande pensée occidentale, de notre grande tradition progressiste, de l'optimisme, du marxisme et, disons-le tout net, de la parousie chrétienne. Car il n'y a pas de différence entre la pensée augustinienne chrétienne et la pensée marxienne. À l'opposé de cette linéarité, il y a l'attitude un peu trop simple de la circularité nietzschéenne par laquelle se pensait le retour du même. Pour moi, la « régrédience » ce serait cette spirale. Il s'agit finalement de voir revenir des choses anciennes mais à un autre niveau.

De ce point de vue, ce qui est en jeu actuellement n'est plus la structure verticale soutenue par les objets contondants dont j'ai parlé. Il ne s'agit plus du triomphe du patriarcat ou de l'homme en tant que tel. Désormais, il s'agit plutôt d'une structure horizontale, beaucoup plus fraternelle et qui, à bien des égards, ne repose plus sur l'assujettissement au verbe et au livre qui lui servent de support, mais qui est fondamentalement de l'ordre du relativisme. On a toujours peur du relativisme, qui correspondrait à l'abdication de la pensée. Or, le relativisme est la mise en relation. C'est le fait de reconnaître qu'il y a des cultures et qu'elles sont obligées de dialoguer.

Là où il y a relativisme, il y a syncrétisme et sensualisme. C'est pourquoi j'ai évoqué la pensée du ventre, une pensée ne fonctionnant pas sur la simple verticalité du cerveau, du « chef » qui est à la fois la tête et celui qui commande. Dans le syncrétisme qui est en jeu actuellement dans le relativisme, dans le sensualisme, il y a quelque chose qui pourrait renvoyer à l'idée d'entièreté de l'être. Je rappelle que Gilbert Durand avait décelé, dans certaines cultures, un autre régime, qu'il appelle le « régime nocturne de l'imaginaire ». Alors que le « régime diurne » repose sur ces objets contondants qui tranchent, le « régime nocturne » est un creux, son symbole est la coupe et représente le vagin, le ventre. Ce régime instaure une sorte de féminisation du monde et promeut, de ce fait, le polyculturalisme, la relativisation. Mais l'idée de coupe c'est aussi celle de l'horizontalité qui, à l'opposé de la verticalité de la structure surplombante, instaure dans les rapports quelque chose de l'ordre de la fraternité.

C'est ainsi que l'on peut aboutir à la relativisation du livre par les livres. Il ne s'agit plus du livre fondateur mais de livres qui vont mettre en jeu l'expérience, les coutumes, les particularités, les idiotismes. On s'interroge sur le succès des livres sur la religion, sur la spiritualité mais, à bien des égards, ils ne font que traduire les

idiotismes, ils sont l'expression d'une émotivité partagée, de quelque chose qui tombe non pas « du haut » mais qui vient du bas. On pourrait trouver des quantités d'exemples dans ce sens. Ces livres n'expriment plus l'universalisme mais le « localisme ». C'est ce que j'appelle « le temps des tribus », et qui met l'accent, essentiellement, sur les archaïsmes, le tribalisme, le nomadisme, l'hédonisme, alors que la modernité est éducative à partir du livre fondateur. À mon avis, ce qui est en jeu ici est quelque chose renvoyant à la reprise en charge de la fonction initiatique. À la différence de l'éducation imposant quelque chose de l'extérieur ou à partir d'un livre donné, l'initiation, dans toutes les cultures, fait ressortir ce qui est là. Ce que l'éducation impose de l'extérieur à partir du *corpus* établi une fois pour toutes, l'initiation le trouve au coup par coup. Ainsi, la faillite de l'éducation, dans ses diverses modulations, souligne la possibilité d'un retour de l'initiation faisant ressortir le trésor qui est là.

Mais comment peut-il y avoir une jonction entre cet archaïsme et le développement technique ? Il n'y a pas lieu, bien évidemment, d'avoir peur de l'Internet et d'autres applications puisque, à bien des égards, ils traduisent cette horizontalité, par exemple, dans les forums, les papiers de discussion, etc. Il y a naissance de quelque chose de l'ordre de l'oralité, de quelque chose d'essentiellement archaïque. Ceux qui ont peur de la fin de leur monopole intellectuel redoutent aussi bien l'Internet que l'horizontalité des forums de diverses manières. Par contre, le réseau des réseaux permet ce que j'appellerais pour ma part la synergie de l'archaïsme et du développement technique, c'est-à-dire une démultiplication d'effets.

Il devient alors important de développer une pensée « démoniaque », à l'instar du *daimon* de Socrate, mais, si j'ose dire, tout simplement démoniaque aussi, et ce parce que la réalité « démoniaque » est là. C'est le symbole du subconscient, le symbole de ce qui est obscurément plongé dans le cosmos. C'est quelque chose qui n'est plus de l'ordre de la dualité sujet-objet où le sujet agit sur l'objet. La sagesse démoniaque, cette pensée de l'entièreté que j'ai appelée la pensée du ventre, va justement vers un dépassement de cette dichotomie-là. Elle peut être le lieu d'une « trajectivité » dont l'Internet n'est que l'expression.

En somme, toute la structure verticale, la grande idée monothéiste, est aussi nomothétique : elle pose des lois. En effet, le livre pose des lois. Les droits de l'homme sont nomothétiques, l'illuminisme est nomothétique, les valeurs occidentales sont nomothétiques. Et fût-ce avec des canons, on va imposer — et on a imposé — ces valeurs au monde entier, assujettissement, bien sûr, qui se fait pour le bien de l'« autre », du barbare, de l'enfant qu'il faut civiliser, qu'il faut tirer vers la

civilisation. Mais à l'opposé de ce nomothétisme, on est confronté à ce que j'appellerais l'« idiographisme », quelque chose qui va graver, qui va visualiser la spécificité, les particularités. Si le nomothétique est « le » livre, l'idiographique ce sont « les » livres en tant que « chiffres » de cette horizontalité que j'ai évoquée plus haut.

Dès lors, on ne peut plus concevoir le livre dans une oscillation entre la nation et le monde. Les livres ne se placent ni dans l'une ni dans l'autre de ces deux sphères. Ni sur celle de la nation, qui n'est au fond qu'une expression rationnelle de l'être ensemble, ni dans celle du monde, dont la trop grande universalité ne me paraît plus pertinente. Je pense que les livres ne peuvent que traduire désormais l'idée de tribu, l'idée de communauté, et qu'il ne faut pas avoir peur de repenser les livres comme expression de la communauté.

Dans *Hypérion* décrivant, poétiquement, la guerre des Grecs contre les Turcs — une guerre d'indépendance censée créer la nation grecque —, on trouve le néologisme « national ». Ce poème de Hölderlin décrit la naissance de ce « national » : il s'agit du sentiment d'appartenance émotionnel, affectif. Il montre bien que c'est au travers de ce partage de sentiments orgiastiques que va se créer une communauté. Ces communautés fondées sur le « national » se créent à partir du bas, à partir de quelque chose qui relève de la chair, qui fait que le corps vibre. Le monde et la nation ne renvoient qu'à l'ordre rationnel et ce n'est pas simplement la verticalité du cerveau qui est en jeu. Souvenons-nous, ici, de l'antique sagesse : « *Timeo hominem unius libri* » [Je crains l'homme d'un seul livre]. Ce sont, bien évidemment, les livres au pluriel qu'il faut maintenant valoriser.

# Les participants

**Rafael Argullol** (Espagne), philosophe, auteur de nombreux essais, dont *El quattrocento*, *L'attraction de l'abîme*, *Le héros et l'unique* et *La fatigue de l'Occident*, est également dramaturge, romancier et poète. Il est en charge de la chaire d'esthétique et de théorie des arts à l'Université Pompeu Fabra de Barcelone. Ses recherches portent sur la philosophie de la culture, les mythes culturels et littéraires et la tragédie grecque.

**Maurice Aymard** (France) s'est orienté, au terme de ses études à l'École normale supérieure, vers l'histoire économique du monde méditerranéen, publiant de nombreux ouvrages, certains en collaboration avec Fernand Braudel. Secrétaire général du Conseil international de la philosophie et des sciences humaines (CIPSH) et administrateur de la Maison des sciences de l'homme, à Paris, il participe activement au développement de la coopération internationale, interinstitutionnelle et interdisciplinaire en sciences humaines et sociales.

**Zygmunt Bauman** (Pologne), professeur émérite de sociologie à l'Université de Leeds et à celle de Varsovie, a enseigné à Tel Aviv et à la London School of Economics. Son œuvre, couronnée par le prix Theodor W. Adorno et le prix européen Amalfi, porte notamment sur les interactions complexes qui se nouent entre l'ordre et la liberté, l'égalité et la différence, la tolérance et la solidarité. Il est l'auteur du *Prix humain de la mondialisation*, de *Moderne und Ambivalenz*, *Das Ende der Eindeutigkeit*, de *Dialektik der Ordnung* et de *Work Ethic, Consumerism and the Poor*.



**Jean-Godefroy Bidima** (Cameroun), docteur en philosophie de l'Université de Paris (Panthéon-Sorbonne) et directeur de programme au Collège international de philosophie de Paris, est l'auteur de *Théorie critique et modernité africaine : de l'école de Francfort à la « Docta Spes Africana »*, d'ouvrages sur la philosophie et l'art africains, dans la collection « Que sais-je ? », et de *La palabre, une juridiction de la parole*.

**Gerd Bornheim** (Brésil), philosophe et professeur, dont l'œuvre sur Brecht constitue une référence, est aussi l'auteur d'œuvres d'initiation à la philosophie contemporaine (*Dialética : teoria e práxis*) ; il prépare actuellement un livre sur la métaphysique et la finitude. Ses recherches portent également sur l'impact des médias sur les comportements humains.

**Emmanuel Carneiro Leão** (Brésil), spécialiste reconnu de l'œuvre de Martin Heidegger, est chargé de la chaire de philosophie à l'Université fédérale de Rio de Janeiro et est membre de l'Académie brésilienne de philosophie et de l'Institut brésilien de philosophie. Formé à la Albert-Ludwig Universitaet-Freiburg, il a un doctorat de l'Université de Rome et a joué un rôle important dans l'élaboration du projet de l'UNESCO : « Chemins de la pensée à l'aube du troisième millénaire ».

**Milagros del Corral** (Espagne), est sous-directeur général adjoint du Secteur de la culture de l'UNESCO, où elle dirige également la Division de la créativité, des entreprises culturelles et du droit d'auteur. Docteur en philosophie de l'Universidad Complutense de Madrid, elle a une large expérience en matière d'édition et de bibliothèque, ayant été responsable du syndicat des éditeurs de son pays natal.

**Francisco Delich** (Argentine), directeur de la Bibliothèque nationale d'Argentine et président de la Faculté latino-américaine des sciences sociales, est aussi professeur de sociologie économique à l'Université de Córdoba et de théorie sociologique à l'Université nationale de Buenos Aires. Il a été secrétaire d'État de l'Éducation nationale et a poursuivi une carrière universitaire au niveau international.

**Barbara Freitag** (Allemagne) est sociologue. Spécialiste de l'éducation, elle est diplômée de l'Université libre de Berlin, où elle travaille comme professeur assistant, et docteur de l'Université technique de Berlin. Professeur titulaire au département de sociologie de l'Université de Brasilia depuis 1974, elle dirige également la publication d'*Anuário de Educação* à Rio de Janeiro. Son œuvre est publiée en portugais et en allemand.

**Masahiro Hamashita** (Japon) est professeur d'esthétique au département d'études interculturelles à Kobe College. Ayant fait ses études à l'Université de Tokyo, il est l'auteur de plusieurs essais en japonais et en anglais, dont *The possibility of the sublime in Japanese aesthetics* et de *Hankookhak-Yonku* (Korean Studies Institute, Korea University).

**Georges B. Kutukdjian** (Liban), anthropologue et philosophe, a été collaborateur de Claude Lévi-Strauss au Collège de France. À l'UNESCO, dont il dirige actuellement la Division des sciences humaines, de la philosophie et de l'éthique des sciences et des technologies, il a été responsable d'activités dans le domaine du développement économique et social, des droits de l'homme et de la paix, et de bioéthique. Il est l'auteur de nombreux articles et essais sur l'anthropologie sociale, la psychanalyse, les droits de l'homme et l'éthique des sciences.

**Goretti Kyomuhendo** (Ouganda), romancière, auteur de *The first daughter* et de *Secrets no more*, a représenté son pays dans le cadre de nombreuses manifestations internationales ayant trait à la littérature. Ayant achevé ses études en communication et administration, elle a fondé une maison d'édition pour les femmes et coordonne actuellement l'association de femmes écrivains, FEMRITE.

**Gloria López Morales** (Mexique) est spécialiste de la gestion de la culture et des enjeux posés par le pluralisme culturel, la spécificité culturelle et le développement. Elle a participé à la programmation des activités de l'UNESCO, coordonné les manifestations relatives au 500<sup>e</sup> anniversaire de la Rencontre de deux mondes (Europe/Amérique) et dirigé le bureau de l'Organisation à La Havane (Cuba).

**Michel Maffesoli** (France), professeur de sociologie à la Sorbonne et directeur de la revue internationale *Sociétés*, est l'auteur de divers articles et ouvrages, dont *La Violence totalitaire*, *Logique de la domination*, *La conquête du présent*, *sociologie de la vie quotidienne*, *L'ombre de Dionysos*, *contribution à une sociologie de l'orgie*, *Le temps des tribus*, *La transfiguration du politique*, *La contemplation du monde*, *figures du style communautaire*, *Éloge de la raison sensible* et *Du nomadisme, vagabondages initiatiques*.

**Alberto Manguel** (Canada), romancier, essayiste, éditeur, critique littéraire et traducteur polyglotte, est l'auteur, entre autres, d'une *Histoire de la lecture*, qualifiée par George Steiner de « lettre d'amour à la lecture », qui va de l'origine de l'écriture à la lecture de l'avenir, et de *Dans la forêt du miroir*, traduits en plusieurs langues.

**Eduardo Portella** (Brésil) est essayiste, professeur émérite à l'Université fédérale de Rio de Janeiro et président de la Fondation Biblioteca Nacional du Brésil. Ancien Ministre brésilien de l'éducation, de la culture et des sciences, fondateur du Colégio do Brasil et de la revue *Tempo brasileiro*, il a exercé à l'UNESCO les fonctions de directeur général adjoint et de président de la Conférence générale. Auteur de plusieurs ouvrages sur la modernité, la culture, l'éducation, la politique et la littérature, il est chargé de la coordination du Comité d'orientation « Chemins de la pensée à l'aube du troisième millénaire ».

**Sérgio Paulo Rouanet** (Brésil), essayiste formé en sciences juridiques et sociales par la Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, a poursuivi aux États-Unis d'Amérique des études avancées en économie, sciences politiques et philosophie, achevées par un doctorat en sciences politiques de l'Université de São Paulo. Ancien ministre de la culture et ambassadeur du Brésil au Danemark, en République tchèque et en Allemagne, il a créé à Berlin l'Institut culturel brésilien. Son œuvre reflète une préoccupation au sujet des vicissitudes que connaissent actuellement les valeurs héritées des Lumières.

**Gianni Vattimo** (Italie) est philosophe, chargé de la chaire d'herméneutique philosophique de l'Université de Turin et membre du Parlement européen. Ancien élève de Luigi Pareyson, il a introduit dans son pays la pensée de ses professeurs, Karl Löwith et Hans-Georg Gadamer, et a proposé une interprétation herméneutique de la pensée contemporaine. Il est l'auteur d'une œuvre importante, dont *Les aventures de la différence*, *Au-delà du sujet*, *La pensée faible*, *La fin de la modernité*, *L'éthique de l'interprétation* et *Au-delà de l'interprétation*.