

KARINE ZBINDEN

Eloge de la nuance: un entretien avec Tzvetan Todorov

Introduction

Il peut sembler étrange de “présenter” Tzvetan Todorov aux lecteurs de la *Revue Canadienne de Littérature Comparée*. En effet, à partir des années 60 déjà, il jouit d’une renommée internationale au sein des humanités, développant d’abord la poétique et la narratologie, pour ensuite se consacrer, entre autres, à la sémiotique, l’histoire et l’anthropologie philosophique. Loin d’être l’indice d’une fragmentation de sa pensée, cette diversité témoigne d’un intérêt constant pour tout ce qui a trait à l’humain. Ses livres, dont beaucoup sont devenus des bestsellers, ont été traduits en une quantité de langues. Toutefois, il n’existe que peu d’études de sa pensée. Cette disparité entre lectorat et commentaire critique s’explique peut-être par le fait que son activité échappe aux catégories traditionnelles: est-il historien, philosophe, critique littéraire, voire même, aux yeux de certains, écrivain ou linguiste? Il partage cette caractéristique avec un autre penseur, Mikhaïl Bakhtine, qui a joué un rôle important dans l’évolution intellectuelle de Todorov.

Todorov a franchi des frontières de différents types: au sens littéral, d’abord, par le simple fait d’émigrer de sa Bulgarie natale à l’âge de vingt-quatre ans pour s’établir en France; mais aussi sur le plan intellectuel, ayant opéré comme médiateur entre différentes cultures. Peu après son arrivée à Paris, il a traduit un certain nombre de textes des Formalistes russes et contribué à la découverte de l’œuvre de Roman Jakobson en France; ensuite, il a écrit une introduction critique à la pensée de Mikhaïl Bakhtine et du Cercle Bakhtine à un moment où il n’existait encore que peu de leurs textes en traduction française. Plus récemment, il s’est spécialisé dans la pensée humaniste française classique, rétablissant ainsi un lien entre ses contemporains et leur héritage intellectuel en connectant les idées de certains premiers penseurs modernes avec les préoccupations de notre temps. Cet aspect est lié de près à sa conception de la subjectivité dans les sciences humaines, selon laquelle il est impossible de considérer les faits indépendamment des valeurs. En bref, Todorov ne peut concevoir une étude productive d’un “objet” humain qui ne requiert pas une prise de position, étant donné que l’humanité est une caractéristique partagée par le sujet et l’objet d’étude dans les

bien nommées sciences humaines. Au contraire, il considère la rupture entre “vie et mots, faits et valeurs” non pas simplement hypocrite (ainsi qu’on pourrait qualifier ses amis bourgeois-bohème qui nourrissent des idéaux révolutionnaires en contradiction complète avec leur style de vie) — mais franchement “néfaste” (*Nous et les autres* 9-10). Ce passage contient certaines résonnances bakhtiniennes, en particulier avec les écrits méthodologiques plus tardifs. Mais Todorov va plus loin que Bakhtine, en partie de par le contraste entre sa vie sous le totalitarisme en Bulgarie et sous un régime démocratique en France, lorsqu’il déclare que la “pensée qui ne se nourrit pas de l’expérience personnelle du savant dégénère vite en scolastique, et n’apporte de satisfaction qu’au savant lui-même ou aux institutions bureaucratiques” (*Nous et les autres* 11). C’est pourquoi l’essai moral et politique paraît préférable à Todorov, puisqu’il fait justement le lien entre les abstractions philosophiques et l’expérience quotidienne (*Nous et les autres* 11).

Mais sa vocation de médiateur s’exprime aussi par le biais de sa passion pour la littérature. En dépit de la variété de domaines abordés, Todorov est resté fidèle à la littérature, même si son approche a changé radicalement. La

littérature ne connaît pas de frontières, ni dans le temps, ni dans l'espace ou entre cultures, et les meilleurs exemples jouent avec les limites propres de la littérature ou entre genres littéraires. En tant que moyen d'accès à l'expérience humaine, la littérature est le fil d'Ariane qui nous guide à travers la diversité des œuvres de Todorov. C'est le matériau de base de la plupart de ses études, que ce soit les récits aztèques ou les chroniques des missionnaires relatant la conquête de l'Amérique, les témoignages des survivants des camps de concentration, les réflexions philosophiques et politiques sur la démocratie dans les travaux de Montesquieu, Jean-Jacques Rousseau ou Benjamin Constant pour n'en mentionner que quelques-uns. Mais l'aspect le plus original de sa pensée pourrait bien s'avérer être son recours personnel à la littérature pour exprimer ses idées. Au cours des vingt dernières années, son style a évolué en un nouveau genre, le *récit exemplaire*, qu'il décrit comme une forme hybride "à mi-chemin entre le pur récit et le débat abstrait."

De manière quelque peu singulière, Todorov est resté en marge de l'intelligentsia parisienne et de ses divers engouements au cours des années. Une brève explication s'avère nécessaire. Le rôle de médiateur, ou de passeur selon le titre d'un livre d'entretiens récent dans lequel Todorov retrace son cheminement intellectuel, implique un degré de marginalité: comme conséquence de sa traversée des frontières, le médiateur devient une espèce de migrant intellectuel, à l'aise dans la pensée en tant que tout plutôt que dans un quelconque domaine particulier. Créer des liens entre disciplines apparemment distantes condamne, dans une certaine mesure, le médiateur à l'entre-deux. Pourtant, si l'on retourne à Bakhtine, l'on s'aperçoit que c'est une conception commune, bien que légèrement erronée, de l'activité intellectuelle, pour le moins dans les sciences humaines, qui la confine à un territoire au sens littéral du mot. Bakhtine considérait la pensée comme dialogique, en d'autres termes, comme établissant des connections, et déclarait que tout est situé sur des frontières qui la traversent de toute part. Cela implique une situation d'extériorité (ou exotopie, dans la traduction que Todorov donne du terme de Bakhtine, *vnenakhodimost'*) comme première étape nécessaire à la cognition de l'objet. Ensuite, le sujet peut réintégrer sa position. Cette notion d'exotopie est chère à Todorov et forme la base de la médiation. L'exotopie est précieuse aussi pour l'importance accrue qu'elle accorde à la culture. Grâce à l'acquisition d'une nouvelle culture, un projet long mais réaliste, la compréhension qu'a le sujet de sa culture d'origine peut en être augmentée et affinée.

Ainsi, dès ses premiers travaux que l'on qualifierait sans hésiter de "structuralistes," l'on observe une approche légèrement marginale: il se consacre en effet au développement de la poétique, se concentrant sur les formes que la littérature peut prendre plutôt que sur les œuvres elle-mêmes. Il poursuit en somme le programme des Formalistes russes en investigant les formes du discours, l'exemple le plus caractéristique de ce genre de travaux étant son *Introduction à la littérature fantastique*. L'originalité de cette étude réside dans le fait que sa définition du genre fantastique incombe au lecteur, en d'autres termes qu'elle repose sur son attitude par rapport à un texte donné: un texte ne peut être qualifié de fantastique que s'il relate des événements qui ne peuvent être définis comme "normaux" mais ne tombent clairement ni dans la catégorie de l'étrange (réel) ou ni dans celle du merveilleux (surnaturel), autrement dit s'il y a hésitation du lecteur quant à la nature des événements. Il est intéressant de remarquer qu'à la fin de la lecture du texte, alors que le lecteur est en mesure de décider de la nature des phénomènes, il a par là-même émergé du fantastique.

A la fin des années soixante-dix, dans des ouvrages de sémiotique, l'étude de la "littérarité" cédera le pas à une exploration de la signification comme trait caractéristique de l'activité humaine. Ainsi, *Théories du symbole* constitue la somme impressionnante de diverses traditions et conceptions du symbole de l'antiquité au XXe siècle, alors qu'un volume plus mince, *Symbolisme et Interprétation* examine les modalités de l'interprétation d'un sens indirect dans un énoncé. Dans le courant des années quatre-vingts, Todorov consomme sa rupture d'avec le structuralisme; ainsi qu'il le décrit lui-même, il avait passé assez longtemps à perfectionner son outil d'analyse, et il était temps de l'utiliser. Un thème majeur apparaît alors: la question de l'altérité et la rencontre des cultures. S'inscrivent tout particulièrement dans cette nouvelle thématique *La Conquête de l'Amérique*, son travail sur les théories racialistes et

l'exotisme dans *Nous et les autres*, sur la place de la société dans l'homme dans *La Vie commune* et plusieurs ouvrages sur des penseurs humanistes français — *Frêle bonheur: essai sur Rousseau, Benjamin Constant: la passion démocratique* et *Le Jardin imparfait: la pensée humaniste en France*, récemment traduit en anglais. A cette liste, l'on devrait ajouter une étude importante qui expose sa conception de la morale, *Face à l'extrême*, ainsi que des travaux de nature historique, *Une tragédie française, été 1944, scènes de guerre civile*, qui reconstitue les événements conduisant à un massacre de Juifs en France sous l'Occupation ou *La Fragilité du bien: le sauvetage des Juifs bulgares* qui examine un autre épisode de la Deuxième Guerre mondiale.

Au sein de cette diversité, il est possible de discerner un certain nombre de constantes: la détermination de mettre en relation différentes cultures et de décloisonner les disciplines, comme nous l'avons vu plus haut, mais aussi le souci de relier le particulier à l'universel pour mieux comprendre le monde, les événements historiques et le comportement humain, et plus récemment, un intérêt pour l'histoire abordée d'un point de vue moral.

L'universel et le particulier

Todorov s'est toujours efforcé d'éviter, dans sa quête de l'universel, les généralisations simplistes et les réponses toutes faites. Au contraire, il a toujours cherché à comprendre les particularités de chaque événement, situation ou œuvre dans leur contexte, s'attachant à l'analyse des détails qui font l'unicité d'une expérience, afin d'en identifier la valeur universelle. Si dans les années soixante-dix, l'objet d'analyse était la nature du genre ou la structure du langage, il a depuis longtemps été remplacé par des principes éthiques et des postulats humanistes. *Nous et les autres* fournit un exemple prégnant de cette démarche: le livre suit le destin d'idées développées durant le siècle des Lumières, qui ont par la suite été adoptées et modifiées par une variété de penseurs, notamment dans le but de défendre des intérêts nationalistes et colonialistes, comme ça a été le cas pour la notion de diversité humaine. L'universalisme est d'ailleurs une de ces notions quelque peu problématiques. Ainsi, bien que Rousseau n'ait pas considéré l'humanité comme homogène, il n'a pas abandonné l'idée de l'unité de l'espèce humaine. Au contraire, il considérait que connaître la spécificité de chaque peuple pouvait donner accès aux caractéristiques communes ou à l'unité de l'espèce. En d'autres termes, il s'agit, une fois effectuée l'observation de la diversité culturelle et des variations individuelles, de réembrasser l'idée de l'universalité de l'humanité. Ces trois éléments que sont diversité de cultures, variations individuelles et universalité de l'humanité constituent le cœur de la pensée humaniste de Rousseau et Montesquieu et forme la base de la position de Todorov. Toutefois, cette universalité ne doit pas être le résultat d'une généralisation à partir de notre particulier (en d'autres termes une distorsion ethnocentriste de l'universalisme), mais le résultat d'un examen d'au moins deux particuliers et de leur mise en dialogue. C'est ce que Todorov appelle le "bon" universalisme, car il "ne déduit pas l'identité humaine d'un principe, quel qu'il soit" (*Nous et les autres* 34). Il est opposé non pas au particulier, comme nous venons de le voir, mais au relativisme, car c'est le relativisme qui refuse l'existence de l'unité de l'humanité (au sein de la diversité) pour ne considérer que les différences. Notons, toutefois, que Todorov souligne le fait que le relativisme repose sur un paradoxe puisqu'il ne considère pas sa propre position comme relative, mais la voit bien comme universelle, et utilise cette universalité pour hiérarchiser les différences, légitimant malheureusement bien souvent le racisme.

De plus, dans une discussion de Claude Lévi-Strauss, Todorov définit trois types d'universalisme: un universalisme de "départ," un universalisme d'"arrivée" et, entre les deux, un universalisme de "parcours" (*Nous et les autres* 111). L'universalisme de départ consiste en la capacité humaine d'acquisition d'une culture (en fait un trait distinctif de l'humain), alors que l'universalisme d'arrivée n'est autre que le résultat projeté d'une conception téléologique de l'universalisme qui postulerait non seulement l'unité mais aussi l'uniformité de l'humanité — Todorov a ici à l'esprit l'idée d'état universel promulguée par Condorcet, réalisée dans le totalitarisme et son rêve de suprématie mondiale. L'universalisme de parcours ou méthode est de loin le plus intéressant car il se contente d'offrir

un cadre de référence au dialogue entre soi et l'autre; c'est un horizon commun posé afin de rendre le dialogue possible et il est constitué de catégories qui ne peuvent être que plus ou moins universelles. Todorov définit l'universalité comme "un instrument d'analyse, un principe régulateur permettant la confrontation féconde des différences, et son contenu ne peut être fixé: elle est toujours sujette à révision" (*Nous et les autres* 513). Il revient à la question de l'universalité dans *Les Morales de l'histoire*, arguant que l'universalité est "non dans l'objet, mais dans le projet" et que "___les choses ne sont pas universelles, mais ___que ___les concepts peuvent l'être" (49).

Les valeurs morales et la vie quotidienne

Le rapport entre universel et particulier est essentiel à la morale, car c'est précisément le lien entre l'action particulière et la valeur universelle qu'elle incarne qui constitue son statut éthique. Néanmoins, Todorov insiste sur le fait qu'une action ne peut être morale que si son sujet lui/elle-même endosse l'impératif moral: en d'autres termes, les demandes morales ne peuvent être faites qu'à soi-même et par soi-même. Dans le cas contraire, il s'agit d'un comportement moralisateur, admones-tant d'autres que nous à accomplir des actions morales que nous-mêmes n'accomplissons pas, et il n'y a aucune dimension morale à cette manière d'agir. Todorov résume la situation ainsi: "Moralement, on ne peut demander qu'à soi-même; aux autres, on ne doit que donner." Dans *Face à l'extrême*, Todorov explore l'importance des actions morales pour la survie. En effet, contrairement à l'avis général qui veut que les camps, aussi bien nazis que communistes, soient l'exemple incarné de la sentence hobbesienne de la guerre de tous contre tous et de la disparition de tout sens moral chez les prisonniers, la présence de nombreux contre-exemples a poussé Todorov à chercher pourquoi ces cas spécifiques ne correspondent pas au principe général d'immoralité. En fait, il a découvert qu'il en était tout autrement: le monde dans lequel nous vivons aujourd'hui est le même monde où les camps ont été en existence pendant plusieurs décennies et, ce qui est peut-être plus dérangeant, la vie quotidienne n'est pas aussi différente de l'expérience des camps, dans la mesure où il y a une certaine continuité entre les deux types d'expérience. En d'autres termes, les gens impliqués dans l'expérience des camps, que ce soit les prisonniers ou les gardiens, sont des êtres humains comme nous. Todorov ne minimise aucunement la différence évidente entre eux, ou entre nos vies quotidiennes et la vie dans les camps, mais résiste à l'explication réductrice des camps comme l'expression de la monstruosité des nazis. En voici les raisons.

De manière surprenante, Todorov trouve dans sa lecture des compte-rendus du soulèvement du ghetto de Varsovie que ce ne sont ni les héros ni les saints qui survivent aux conditions extrêmes, mais des gens non moins rares ou exemplaires. Ce constat le conduit à opposer les actions faites au nom d'une abstraction, du bien de l'humanité à l'amour de Dieu, aux actions dirigées vers un individu particulier, qu'il soit un proche ou un parfait inconnu. C'est pourquoi, selon Todorov, "tous les héros ne sont pas dignes d'éloge" (*Face à l'extrême* 65). Mais de manière plus significative, la conduite morale dans les situations extrêmes des camps n'est pas l'attribut exclusif du héros. Celle-ci se manifeste en effet dans toutes sortes de petites actions ou gestes qui passeraient inaperçus. Comme pendant des vertus héroïques, telles la bravoure ou le sacrifice de soi pour une cause, Todorov identifie ce qu'il appelle les "vertus quotidiennes," soit la dignité, le souci et la vie de l'esprit. La dignité permet au sujet de préserver son estime de soi, mais, pour que la dignité soit une vertu, encore faut-il qu'elle n'aille pas à l'encontre du bien de l'humanité. Le souci est peut-être la vertu la plus surprenante dans le contexte des camps. C'est l'attitude maternelle *par excellence*, et c'est probablement de l'avis général une caractéristique plus féminine que masculine, ce qui expliquerait du moins en partie pourquoi les femmes ont dans l'ensemble mieux survécu physiquement et psychologiquement (proportionnellement) que les hommes. Le souci couvre une variété d'actions, du partage d'une maigre portion de pain à la décision de mourir pour ou avec quelqu'un, en passant par la tentative de cacher quelqu'un. Le souci permet à l'agent de donner un sens à sa vie et par là-même tend à augmenter ses ressources personnelles. Néanmoins, dans les situations extrêmes des camps, le souci peut aussi rendre l'agent plus vulnérable à

la culpabilité de n'avoir pas fait assez ou au chagrin au cas où le bénéficiaire vendrait à mourir. La dernière de ces vertus "quotidiennes" est la vie de l'esprit, qui en elle-même est amoral, mais peut avoir un effet moral sur l'agent qui s'améliore ou sur l'humanité, en contribuant à rendre le monde un tout petit peu plus compréhensible. Todorov organise les vertus quotidiennes selon leur bénéficiaire principal: la dignité contribue ainsi principalement au bien de l'agent, ou *je*, alors que le souci s'adresse avant tout à l'autre, ou *tu* (bien que nous ayons vu que l'agent bénéficie également du souci), et la vie de l'esprit est dirigée vers beaucoup plus d'individus, ou *ils*. Selon ce point de vue quelque peu schématique, les vertus quotidiennes correspondent à la structure de l'intersub-jektivité même si dans la pratique, les choses ne sont pas aussi bien délimitées que l'élégance de cette analyse ne le suggère (105-11).

Le souci, comme le remarque Todorov, est généralement sous-estimé dans notre société:

L'activité de l'esprit, pas plus que l'argent, ne rend un être plus digne de vivre qu'un autre, même si l'Histoire retient le nom des poètes et des savants de préférence à celui des personnes qui leur apportent du thé dans leur chambre ou recousent leurs boutons. (115)

En Europe de l'Ouest, cette dévalorisation de la vie quotidienne et de ses activités connaît une exception en histoire de l'art: la peinture de genre hollandaise du XVII^e siècle, où les gestes quotidiens font soudain irruption dans le monde de l'art; ainsi, une femme pelant une pomme sous le regard attentif de son enfant, une autre buvant en compagnie d'hommes, une mère tenant son enfant fiévreux sur ses genoux ou une femme regardant par la fenêtre, etc. deviennent des sujets dignes d'être peints. La vie de tous les jours n'est plus opposée à la beauté durant ce bref intervalle, mais l'abrite également.

De plus, le souci est la seule vertu dont les gardiens fassent rarement preuve, alors que la dignité et la vie de l'esprit, particulièrement par la musique, sont très répandues parmi eux. Ceci explique en partie la nature du mal à l'œuvre dans les camps. La plupart des nazis, loin d'être des monstres extraordinaires, étaient au contraire plutôt banals, ce qui ne signifie aucunement que leurs crimes étaient banals ni ne justifie ces crimes. Mais Todorov recherche l'explication de l'existence des camps dans l'état totalitaire qui les a produits plutôt que dans la nature du peuple allemand et ainsi évite le piège de la culpabilité collective, une simplification à laquelle on a trop souvent recours. Sous un régime totalitaire, c'est l'état et non l'humanité qui détermine les buts ultimes de la société ainsi que la mesure du bien et du mal. L'effet en est double: d'une part, cela instrumentalise les gens en ne demandant d'eux que le simple accomplissement d'actions sans remettre en question leur valeur morale, à savoir si elles sont bonnes ou mauvaises, et d'autre part, cela exige d'eux une soumission totale (grâce à la terreur si cela est nécessaire). Le régime totalitaire parvient ainsi à forcer les gens à accomplir des actes prescrits sans avoir à modifier leur structure morale et sans avoir à extirper tout sens moral de leur personnalité. Les gardiens ne sont donc pas privés de sens moral, ce qui les dénuerait du statut d'êtres humains, mais reçoivent une nouvelle morale de l'état même. Ceci a pour effet de les déresponsabiliser — à titre de rappel, la plupart des accusés à Nuremberg ont plaidé non coupables. Mais de manière encore plus perverse, cela assure leur soumission en même temps que la soumission de leurs victimes, ce qui contribue à expliquer pourquoi les Juifs ne se sont pas révoltés avant l'holocauste. La nature totalitaire du régime rendait toute révolte impossible (139-42).

L'avantage d'une étude de la vie dans les camps de concentration est double: en premier lieu, quelque extrêmes que soient les conditions de vie dans un camp sous un régime totalitaire, Todorov considère qu'elles révèlent la vérité de la condition humaine en agissant un peu à la manière d'un verre grossissant.¹ En second lieu, la

1 Jan Philip Reemtsma a exprimé son désaccord à ce sujet, déclarant que Todorov non seulement ne démontre pas la vérité de cette affirmation de manière convaincante, mais aussi qu'il se contredit puisqu'il déclare par ailleurs que les camps sont l'expression la plus intensive et concentrée du régime totalitaire et la négation de notre idéal démocratique (Reemtsma 86). Bien que cela soit une question difficile, que Todorov traite peut-être un peu légèrement, la notion selon laquelle les camps totalitaires recèlent la vérité de la condition

connaissance du passé est cruciale pour la connaissance du présent et constitue le seul rempart contre la répétition de l'histoire. Dans *Le Jardin im-parfait*, Todorov argumente en faveur de la connaissance du passé. La compréhension et la connaissance du monde sont des besoins, pense-t-il, fondamentale-ment humains et le présent peut être transformé par la connaissance du passé: le jugement éclairé des hommes peut à son tour infléchir leur volonté. La position de Todorov peut paraître soit légèrement optimiste soit complètement cynique, étant donné qu'elle repose sur la notion selon laquelle les hommes veulent toujours leur bien mais ne savent pas toujours où le chercher (323). De plus, il est difficile de concevoir comment ce résultat peut être obtenu uniquement par la lecture, quelque éclairants que soient les textes en question, et en l'absence de tout programme politique. Néanmoins, c'est cette conviction de la nécessité d'éclairer le présent par une meilleure compréhension du passé qui est à l'origine du style propre à Todorov. Mis à part la clarté de sa prose qui atteste de son désir d'établir une communication véritable avec ses lecteurs, il a développé un genre hybride particulier, à mi-chemin entre, d'une part, le commentaire pur et le débat d'idées et, d'autre part, la reconstitution d'événements dans leur développement narratif. Dans *Face à l'extrême*, il utilise une forme particulière d'hybridité textuelle, entremêlant son analyse des événements historiques avec des réflexions personnelles, se situant ainsi en tant que sujet de son étude par rapport à son objet et jouant littéralement le jeu de la critique dialogique. Mais il a pratiqué le genre du récit exemplaire de différentes manières au cours des années, la première fois dans *La Conquête de l'Amérique*. La notion d'exemplarité est ainsi cruciale pour la pensée de Todorov et mérite plus ample discussion.

Un poète dans la cité

L'exemplarité ayant partie liée avec la vérité, il est indispensable de se pencher sur la conception de la vérité de Todorov. Il distingue deux types de vérité: la vérité d'adéquation et la vérité de dévoilement. Le premier type fait référence aux faits et à la précision du compte-rendu. C'est donc la part vérifiable de l'énoncé: pour reprendre l'exemple cité par Todorov, le plus grand génocide de l'histoire de l'humanité a suivi la découverte et la conquête de l'Amérique, puisque la population indigène a diminué de soixante-dix millions en à peu près cinquante ans (*Les Morales de l'histoire* 242). Néanmoins, l'interprétation historique dépasse la simple adéquation aux faits — qui reste absolument essentielle — et ne peut que s'approcher de la vérité de dévoilement. Dans ce cas, le critère ultime n'est plus seulement référentiel mais intersubjectif. Une fois encore, Bakhtine est à la source de cette distinction, étant donné que Todorov relie explicitement ces deux types de vérité à l'opposition que propose Bakhtine entre exactitude de la connaissance et profondeur de la pénétration (216). Chez Bakhtine, ceci est lié à la différence de nature des "objets" étudiés: un objet dans les sciences naturelles mais un sujet dans les sciences humaines. Au vu de cette différence essentielle dans la nature de leurs objets, Bakhtine qualifie les sciences naturelles de "monologiques" et les sciences humaines de "dialogiques." Cette distinction entre sciences naturelles et humaines est toute néo-kantienne et a été tout particulièrement développée par Dilthey. Pour en revenir à Todorov, l'interprétation historique permet de donner un sens aux simples faits. Alors que dans le cas de la vérité d'adéquation il y a le seuil inférieur de "fausseté," il ne peut y avoir de seuil supérieur dans la vérité de dévoilement: une interprétation ne peut qu'être plus ou moins révélatrice (216-17).

Todorov situe cette articulation par rapport à une opposition ayant une longue histoire au sein de la tradition occidentale. Il la résume ainsi dans *Les Morales de l'histoire*: Platon (et Socrate) considéraient que la relation essentielle se situait entre les mots et les objets. Ils rejetaient donc la rhétorique pour la bonne raison qu'elle privilégie la dimension intersubjective de la communication, c'est-à-dire la relation entre locuteur et allocutaire (soit la

humaine repose sur sa conviction qu'il y a une continuité entre notre vie en démocratie et la vie sous le totalitarisme et, de manière plus significative, que la première n'est pas une garantie absolue contre la seconde, ou, qu'en d'autres termes, tout pourrait arriver à nouveau.

personne à qui s'adresse le locuteur) et s'intéresse donc plus à l'effet du discours sur l'auditoire qu'à sa vérité d'adéquation aux faits. C'est pour cette raison que Platon et Socrate considéraient que leur république idéale se trouverait mieux sans poètes ni rhétoriciens, tels les Sophistes, qui négligent l'aspect moral de leurs propos. Aristote s'est immédiatement mis en porte-à-faux avec la position morale de Platon et Socrate; il considérait en effet que la rhétorique en tant que telle n'était rien d'autre qu'une technique et n'avait donc pas de dimension morale. Seul le but pour lequel elle est utilisée peut être moral ou immoral. En résumé, Aristote déclare que le langage n'est pas un médium transparent pour décrire le monde mais peut être utilisé pour des fins diverses. Plus tard, durant le premier siècle de notre ère, Quintilien critiquera la définition de la rhétorique purement en fonction des buts à atteindre, soit comme un art de la persuasion. Il définira au contraire la rhétorique comme "la science de bien dire." Sa position consiste à voir la beauté et l'harmonie comme des vertus et à considérer un beau discours comme vertueux. Kant adoptera cette attitude esthétique par rapport à la morale, attitude qui, par le biais du romantisme allemand, sera à la base de la conception moderne de la littérature (225-40).

La position de Todorov diffère légèrement par rapport aux attitudes polarisées qu'il évoque. Il considère que la relation entre le langage et le monde, d'une part, et la relation à l'allocutaire, d'autre part, ne s'excluent pas mutuellement. Tout d'abord, la décision de produire un effet sur autrui a un rapport avec le sujet dont on veut parler (241). Il souligne de plus que la dimension intersubjective de la vérité de dévoilement signifie que la forme de l'interprétation est de première importance pour l'effet produit sur l'auditeur: "Dans cette nouvelle optique, l'interprétation est indissociable de sa propre forme littéraire" (243). Ces considérations sont importantes pour la compréhension de son usage du style d'écriture spécifique qu'est le "récit exemplaire."

L'interprétation est également au centre de son livre *La Conquête de l'Amérique*, dont la plus grande partie traite des tentatives des conquistadors espagnols, et tout particulièrement de Cortés, et des Indiens d'interpréter et de comprendre l'"autre."

Todorov commence par expliquer le genre qu'il adopte: "J'ai choisi de raconter une histoire" (12). Il ajoute que cette histoire est à la fois vraie et exemplaire. Il décrit ensuite le livre comme alternant vues d'ensemble sommaires et scènes, citations et omissions, "un peu comme dans un roman" (12). En dépit de ou peut-être grâce à son apparence romanesque, cette interprétation répond à une double exigence, que Todorov considère comme un devoir: chercher la vérité et la faire connaître (307). Il a réussi, puisque non seulement l'histoire tragique de la femme maya, dévorée par les chiens et à la mémoire de qui le livre est dédié, n'est pas oubliée, mais encore la puissance de son récit transmet avec urgence au lecteur l'importance de la "découverte de l'autre." Espérons toutefois que cela suffira à éviter qu'une telle chose ne se reproduise. La position de Todorov suggère en effet, de manière quelque peu problématique, que son esthétique permet de surmonter les limites de l'argumentation logique.

Le premier volume de la recherche de Todorov sur la pensée humaniste et les principes de la démocratie, *Nous et les autres*, se terminait sur une note optimiste. Les défauts d'un individu sont aussi caractéristiques de la nature humaine que le sens de l'équité, la morale et la capacité à se surpasser. Seuls un effort constant et la volonté personnelle permettent de faire prévaloir ce qu'il y a de mieux en l'être humain. L'humanisme n'est pas une doctrine qui procure des réponses toutes faites, mais qui au contraire permet de nous éclairer quelque peu quant aux complexités de la vie humaine:

La sagesse n'est ni héréditaire ni contagieuse: on y parvient plus ou moins, mais toujours et seulement seul(e), non du fait d'appartenir à un groupe ou à un Etat. Le meilleur régime du monde n'est jamais que le moins mauvais, et, même si l'on y vit, tout reste encore à faire. Apprendre à vivre avec les autres fait partie de cette sagesse-là. (524)

Une autre partie de cette sagesse consiste à accepter le jardin imparfait comme symbole de notre condition humaine

8 / Tzvetan Todorov et Karine Zbinden

et à poursuivre notre recherche de la vérité.

L'entretien qui suit a été conduit par e-mail, suite à une rencontre le 14 juin 2002 à Paris.

“Je voudrais que ma manière d’écrire ne constitue pas un rideau
ou un écran devant ma pensée, mais une voie qui y conduise.”

Tzvetan Todorov, 14 juin 2002

Rétrospective

Tzvetan Todorov, votre carrière intellectuelle couvre maintenant quatre décennies, et fait peut-être plus remarquable encore, votre activité s’étend à une grande variété de domaines. Comment désignez-vous votre profession?

La réponse à cette question n’est effectivement pas facile. Je pourrais, bien sûr, énumérer les différentes disciplines que j’ai pratiquées. Mon point de départ était les études littéraires; mon approche mettait en valeur les propriétés linguistiques des œuvres. Je m’intéressais donc aussi aux théories du langage et du sens, même si je n’ai jamais été à proprement parler linguiste (ma participation à un *Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage*, rédigé en commun avec Oswald Ducrot, a pu produire cette illusion). Par la suite, j’ai été attiré par l’analyse de la rencontre entre cultures; ainsi, dans *La Conquête de l’Amérique*, je pratique une sorte d’anthropologie historique. J’ai étudié également dans cette perspective les formes picturales, la peinture du XVe siècle flamand, du XVIIe siècle hollandais. Ce qui, à son tour, m’a conduit vers l’histoire de la pensée, ainsi en particulier dans *Nous et les autres* et dans *Le Jardin imparfait*. Pour mieux conduire cette recherche, il a fallu que je me familiarise avec les thèmes de la philosophie morale et politique. J’ai consacré à l’histoire du XXe siècle plusieurs livres qui y trouvent leur point de départ.

Littéraire, linguiste, historien — des idées, de l’art, des événements politiques —, anthropologue, philosophe ? A vrai dire, l’étiquette m’importe peu. Il est vrai que la matière étudiée change, mais l’objet de connaissance, conceptuellement élaboré, reste toujours le même: ce sont les activités spécifiquement humaines, langagières et culturelles, morales et politiques, observées dans leur spécificité historique. J’ai le sentiment de suivre la circonférence d’un cercle dont tous les rayons conduisent au même centre: la vie sociale des êtres humains, ce que les Anciens appelaient la condition humaine. Au XVIe siècle, on aurait appelé une personne qui partage mes intérêts un humaniste; aujourd’hui on sépare les différentes sciences humaines et sociales, puis on ajoute qu’il faut pratiquer l’inter- ou la trans-disciplinarité....

Littéraire à l’origine donc, vous avez manifesté un intérêt constant pour l’enseignement de la littérature, depuis la conférence que vous avez organisée avec Serge Doubrovsky à Cerisy, à la fin des années soixante, jusqu’à vos articles plus récents dans la presse française sur la réforme scolaire; vous êtes aussi membre du Conseil National des Programmes, un service du Ministère de l’Education nationale. En revanche, votre activité personnelle a essentiellement été celle, solitaire, du chercheur; vous avez relativement peu enseigné, et ce principalement aux Etats-Unis. A quoi est dû ce contraste, qui peut légèrement surprendre, entre votre intérêt et votre pratique?

En France, il existe une institution assez exceptionnelle, le Centre National de la Recherche Scientifique, CNRS, au sein duquel on peut faire toute sa carrière, sans avoir l’obligation d’enseigner (mais en en ayant la possibilité, si l’on le souhaite sporadiquement). J’y ai été admis en 1967 — et j’y suis toujours! A l’époque, je n’avais pas le choix: c’était la seule institution de ce genre qui acceptait d’employer des étrangers, or j’avais encore ma nationalité bulgare; le travail à l’université était réservé aux citoyens français. Il est vrai qu’en cette même année 1967, on m’a proposé un poste de Visiting Lecturer à Yale; je l’ai accepté, en repoussant donc d’un an mon entrée au CNRS. Yale était pour moi une

expérience enrichissante, passionnante même, mais je ne voulais pas changer une fois de plus de pays, de langue et de profession: je n'étais en France que depuis 1963.

Plus tard, j'ai été naturalisé français et j'aurais donc pu travailler à l'Université, mais cette perspective ne m'attirait pas personnellement. L'une des raisons de ce choix était une certaine méfiance globale envers la vie publique, que j'ai dû hériter de mon enfance. Mon père était un homme beaucoup plus engagé publiquement que je ne l'ai jamais été. Il était d'abord Directeur de la Bibliothèque Nationale, puis d'un institut de documentation, il était aussi professeur à l'Université. Or, à la maison familiale, je voyais surtout les frustrations que lui apportait cette position: c'était un combat incessant dont il sortait rarement vainqueur. Bien sûr, une partie de ses malheurs s'expliquait par le fait qu'il vivait dans la Bulgarie communiste; mais d'autres étaient liés aux conditions de tout engagement public. J'ai donc choisi, par contraste, la voie de l'écrivain: je ne me coupe pas du monde environnant, mais je préfère agir sur lui par l'intermédiaire des textes que j'écris.

Quant à mon intérêt pour l'enseignement, il a sensiblement évolué. Dans les années 60 et 70, quand j'animais avec Gérard Genette la revue *Poétique*, je ne m'en occupais pas directement, j'encourageais simplement le débat là-dessus. En revanche, après avoir rejoint le Conseil National des Programmes en 1994, j'ai été confronté à l'enseignement du français et de la littérature, tel qu'il se pratique au jour le jour à l'école, avec des enfants dont l'âge va en moyenne de 6 à 18 ans. Cette responsabilité est bien sûr un peu paradoxale puisque, étranger d'origine, je garde toujours mon accent — est-ce à moi d'orienter l'enseignement du français? Toujours est-il qu'à cette occasion j'ai fait une petite découverte pas entièrement agréable. Dans les années 60 et 70, j'avais cherché à faire évoluer l'enseignement littéraire dans le sens d'une conceptualisation renforcée, d'une meilleure prise de conscience théorique. Je m'opposais à l'omniprésence de l'histoire littéraire, réduite souvent, à ce niveau, à un défilé de noms, dates et anecdotes biographiques, saupoudré de jugements esthétiques impressionnistes. Mais cette action avait, en quelque sorte, trop bien réussi; le résultat en était maintenant que les enfants de 12, 13 ou 14 ans connaissaient les concepts de l'analyse structurale du récit, ou les noms des figures de rhétorique, mais ils ignoraient encore plus les œuvres et n'entraient pas en contact avec leur sens. Or, tout de même, l'essentiel est d'aider les élèves à connaître et comprendre Shakespeare et Dostoïevski, Baudelaire et Flaubert, à être bouleversé par le sens et la beauté qui émane de leurs œuvres, non d'apprendre les fragiles constructions conceptuelles de Genette, Todorov et leurs collègues!

Changement d'approche

Dans Critique de la critique vous narrez vos rencontres avec Arthur Koestler et Isaiah Berlin comme ayant joué un rôle capital dans la réévaluation de votre conception du monde. Vous avez aussi évoqué l'acquisition de droits civiques en France comme particulièrement importante à cet égard. Personnellement, j'ai une hypothèse supplémentaire que j'aimerais vous soumettre. D'après les évocations émouvantes de la naissance de l'individu et du développement du petit enfant en interaction avec son parent dans La Vie commune, je me suis posé la question de savoir si la paternité n'avait pas joué un rôle significatif dans votre passage des formes au sens, de la recherche de la vérité à celle des valeurs, dans votre intérêt pour l'altérité?

Parmi les événements de ma biographie qui ont dû influencer ma manière de penser, deux me semblent particulièrement importants: le fait d'être devenu français (en 1973, dix ans après mon arrivée en France) et celui d'être devenu père (en 1974).

Acquérir la nationalité française, devenir membre de plein droit d'une société démocratique et libérale, m'a permis de me réconcilier avec la partie publique de mon être. En Bulgarie, mon pays d'origine, où j'ai vécu jusqu'à l'âge de 24 ans, ma vie se partageait en deux moitiés qui avaient du mal à communiquer entre elles: l'une privée, faite d'amitiés, d'amours, de livres, d'engouement pour la peinture ou le théâtre, une moitié où j'avais le sentiment de

choisir librement ma voie; l'autre publique, relative aux réunions officielles, aux organisations politiques ou parapolitiques dont tout le monde devait faire partie, au monde du travail: cette moitié-là était entièrement soumise à la tutelle idéologique, elle devait se dérouler en conformité avec la vulgate communiste du jour — à moins qu'on ne fût prêt à perdre son travail, son logement, le droit d'habiter sa ville, voire à se retrouver dans un camp de concentration. Le résultat de cette situation schizophrénique était que la vie publique était fortement dévalorisée à nos yeux: c'était le royaume de l'hypocrisie, du faire-semblant, de l'illusion. La vie publique dans un pays comme la France n'est pas libre de tout défaut, mais la situation est tout de même différente. En devenant son citoyen, j'ai pu, au bout de quelques années, prendre de l'intérêt pour elle.

Quand un enfant arrive dans votre vie quotidienne, il est difficile de l'ignorer: il rit et il pleure, il demande votre présence et votre attention. Il vous oblige de vivre ici et maintenant, et non seulement dans l'univers des idées, comme c'est le cas de beaucoup de personnes dans ma profession. A partir de là, un choix se présente: ou bien vous compartimentez solidement votre vie et ne permettez aucun contact entre ses différents secteurs; ou bien vous laissez le sens circuler librement entre eux. J'ai préféré la seconde option. A la fois parce que la rupture, la séparation étanche, me rappelait trop les expédients dont nous usions en Bulgarie; et parce que j'ai acquis petit à petit la conviction que la connaissance de l'homme et de la société ne progresse réellement que si l'on peut se mettre en question soi-même, donc que l'on intègre sa propre expérience dans son champ de travail; autrement on reste condamné à des exercices scolastiques et rhétoriques. Remarquez cependant que cette "circulation du sens" ne signifie pas que l'un se substitue à l'autre. Il ne s'agit pas de remplacer la connaissance du monde par de l'autobiographie.

Considérez-vous votre changement d'approche philosophique comme une rupture ou plutôt comme un tournant?

Je le vois comme un tournant. Il ne s'agit pas d'un reniement mais d'un changement de fonction: ce qui était but devient moyen. Je m'explique: dans un premier temps, mon intérêt se portait sur l'instrument d'analyse, sur les concepts dont je me servais pour interpréter les textes. Un jour je me suis dit qu'il était temps de commencer à me servir de cet instrument, au lieu de toujours chercher à le perfectionner. J'aurais ressemblé autrement à un charpentier qui passe sa vie à fabriquer un outil dont il ne se sert jamais — qui polit son marteau au lieu d'enfoncer des clous et de bâtir une maison. Notre maison à nous, ce sont les textes, et notre but, c'est une meilleure compréhension de leur sens, non un développement de la théorie pour la théorie. La réflexion méthodologique n'est utile que si elle reste à sa place, celle d'un moyen, non d'une fin.

Engagement

Dans vos écrits de ces dix dernières années émerge un portrait de ce que vous jugez être le rôle de l'intellectuel dans la société, de ses responsabilités. Pouvez-vous nous l'esquisser ? (En particulier, vous vous opposez au modèle américain où les intellectuels sont regroupés dans des campus à l'écart des villes et se dissocient du monde qui les entoure...)

La relation entre une société et ses intellectuels, c'est-à-dire ceux qui l'interprètent et la représentent afin de la rendre intelligible à leurs contemporains, a suivi deux grands modèles: la séparation-opposition et l'interpénétration; ici encore je suis partisan de la continuité, donc du second modèle. Au Moyen âge, l'activité intellectuelle se concentrait dans les monastères, dont les habitants avaient peu de contacts avec la population environnante, mais des échanges constants avec les autres monastères, les autres abbayes: les mêmes problèmes théologiques y étaient débattus. De nos jours, le Campus joue un rôle comparable, souvent aux Etats-Unis, parfois aussi en Europe; les discussions sur la valeur marchande de tel ou tel professeur, sur ses chances d'obtenir la *tenure* — titularisation — ici, un meilleur salaire là-bas, occupent une place importante. Le second modèle, lui, pourrait prendre comme emblème la Ville: un lieu où

se côtoient nécessairement les traces d'époques différentes, des classes sociales variées, tous les âges de la population. A mon sens, il est préférable pour la Cité qu'elle ne soit pas coupée de sa matière grise; mais aussi pour les savants et les penseurs qu'ils habitent le monde de leurs concitoyens.

On disait souvent, à une certaine époque, que les intellectuels devaient "s'engager," s'enrôler au service d'une vision politique, généralement de gauche. Or il n'y a aucun mérite à être "engagé," c'est la chose la plus commune du monde : tout un chacun a ses préférences partisans. Il me semble qu'on devrait plutôt demander aux intellectuels d'être "responsables," j'entends par là de préserver une cohérence entre leur discours et leur action. Précisément dans la mesure où ils font de l'interprétation de la société leur métier, nous sommes en droit d'en attendre qu'ils ne prêchent pas aux autres ce qu'ils ne sont pas prêts à assumer pour eux-mêmes. Cette "responsabilité" peut du reste être entendue de plusieurs manières, comme une exigence de connaissance approfondie de l'objet dont on parle, ou comme un engagement de fidélité. En France, un Raymond Aron illustre bien la première forme de responsabilité; un Albert Camus, la seconde.

Vous avez aussi critiqué l'aveuglement à partir des années 50 des intellectuels français face au communisme, ce qui a contribué à maintenir en existence les camps en Union soviétique et dans les pays de l'Est... En quoi ces écrivains et philosophes ont-ils pu avoir une influence sur la politique intérieure de l'URSS et des pays frères?

Dans les années cinquante, l'existence de dictatures sanglantes à l'Est de l'Europe n'était plus un secret pour qui voulait le savoir. Le seul moyen pour intervenir et sauver des vies humaines et diminuer tant soit peu les souffrances était de les dénoncer publiquement. Cette pratique a porté ses fruits vingt ou trente ans plus tard, à l'époque des dissidents, et elle a permis que nombre d'entre eux soient expulsés à l'étranger, plutôt que de croupir dans les camps ou les hôpitaux psychiatriques. Mais dans les années cinquante les voix de protestation étaient rares; quand elles se manifestaient, comme celles de David Rousset ou de Germaine Tillon, anciens déportés des camps nazis qui s'étaient mobilisés pour combattre les camps soviétiques toujours en activité, elles devenaient l'objet de calomnies et de persécutions. Tantôt les intellectuels choisissaient d'ignorer ce qui les dérangeait (ainsi pour ceux qui gravitaient dans l'orbite du Parti communiste), tantôt ils admettaient les faits mais, jouant aux fins politiques, choisissaient de ne pas les divulguer afin, selon la formule de l'époque, de "ne pas décourager Billancourt."

Vous avez pris position par rapport au relativisme et au nihilisme nietzschéen comme ayant créé un climat qui a rendu possible les pires atrocités qui distinguent le 20^{ème} siècle des précédents. Pouvez-vous nous expliquer le lien entre philosophie et totalitarisme?

Les idéologies ne créent pas les régimes politiques mais elles leur fournissent des légitimations qui les consolident et renforcent. L'idéologie qui a contribué à l'avènement des totalitarismes du XX^e siècle est le scientisme. Cette conception du monde postule que les lois de l'évolution et de l'histoire nous sont déjà connues; que la science non seulement produit de la connaissance mais qu'elle permet aussi de fabriquer les idéaux de la société; enfin que la connaissance doit se prolonger en action — qu'après avoir analysé la vie sociale il faut la transformer dans la direction voulue. La maîtrise (prétendues) lois de l'histoire sert de légitimation à Lénine et Trotsky pour entreprendre l'élimination de la bourgeoisie "comme classe" — ou en tous les cas pour considérer son extinction comme une perte négligeable.

Le relativisme et le nihilisme ont plutôt partie liée à l'individualisme contemporain. Si l'on se dit que chaque individu est le meilleur juge du bien et du mal, que toute soumission aux exigences de la société est une survivance de l'esclavage, on aboutit à l'extrême atomisation qu'on observe dans certaines parties de notre société. Les hiérarchies traditionnelles s'effondrent, le lien social s'effrite. De plus, se réclamant d'un "droit à la différence" hypertrophié,

l'individualisme contemporain aboutit au résultat inverse, l'uniformisation des individus.

Humanisme critique

Vous décrivez votre position actuelle comme celle de l'humanisme critique; en quoi l'humanisme critique se distingue-t-il de l'humanisme tout court?

Peut-être devrait-on commencer par dire en quoi consistent les principes humanistes. Dans *Le Jardin imparfait*, un livre consacré à ses plus importants représentants en France, je les réduis à trois: l'affirmation selon laquelle le sujet humain dispose d'une marge de liberté qui lui permet d'exercer sa volonté et d'opérer certains choix; le fait de considérer l'être humain individuel comme une fin légitime de nos actions; et l'idée de l'unité du genre humain, entraînant l'égalité dignité de tous ses membres. Ou en abrégé: autonomie du *je*, finalité du *tu*, universalité des *ils*.

L'humanisme critique met en garde contre une interprétation hyperbolique ou naïve des principes humanistes. Par exemple, l'exigence d'universalité a souvent été pervertie: ceux qui s'en réclamaient confondaient, naïvement ou hypocritement, l'universel avec ce qui était pour eux simplement habituel; l'universalisme n'était plus alors qu'un masque de l'ethnocentrisme. L'affirmation de l'autonomie devient intenable si elle est absolutisée et conduit à ignorer toutes les déterminations subies par nous. Nous sommes conditionnés biologiquement, socialement, culturellement, historiquement et même individuellement, par notre configuration familiale et les événements de notre petite enfance. L'humanisme non-critique risque d'ignorer ces déterminations (comme on peut le voir parfois chez Descartes). L'humanisme critique ne les méconnaît pas mais persiste à affirmer que, malgré elles, l'être humain dispose aussi d'une marge de liberté — qu'il peut toujours, comme le dit Rousseau, "acquiescer ou résister."

Depuis votre changement d'approche, vous vous êtes concentré surtout sur le monde français ou francophone, en tout cas en ce qui concerne vos travaux sur l'histoire de la pensée, comme en témoigne Le Jardin imparfait; en histoire, par contre vous avez étudié les camps de concentration nazis et communistes et l'Occupation en France. Critique dialogique et humanisme semblent ainsi inextricablement liés à l'univers français dans vos travaux... Revêtent-ils la même importance pour le monde anglo-américain?

La pensée humaniste est un phénomène européen et non français; son rôle dans le monde anglo-saxon est tout aussi central. Si je m'en suis tenu essentiellement à des auteurs français, c'est simplement parce que je vis en France et que je m'adresse, en premier lieu, aux lecteurs français. Or la littérature humaniste est immense, toute personne voulant la connaître doit faire des choix.

Pensez-vous que l'aversion quasi viscérale pour l'humanisme dont fait preuve une grande partie de la communauté académique provient du fait que celle-ci privilège — dans sa conception de l'humanisme — Voltaire et le rationalisme des Encyclopédistes au détriment de Rousseau et de la notion de sociabilité ? Dans Le Jardin imparfait, vous développez un argument très intéressant, selon lequel l'humanisme est travesti par ses détracteurs en ethnocentrisme, en scientisme, en individualisme, etc., soit en des formes perverses de l'humanisme qui ne gardent qu'une partie des caractéristiques qui, lorsqu'elles sont prises toutes ensemble, forment l'humanisme. Est-ce la raison pour laquelle vous avez décidé d'écrire ce livre, pour remettre l'église au milieu du village?

Je vois deux grandes raisons aux résistances contre l'humanisme (qui, en France, ne sont pas aussi répandues que vous le dites). La première est, en effet, l'identification de l'humanisme avec une seule de ses variantes — quand ce

n'est pas avec l'une de ses perversions. L'humanisme ne se confond pas avec l'ethno-centrisme, je viens d'en parler, ni avec la politique impérialiste des puissances européennes du XIXe siècle, qui s'en sont servis comme d'un camouflage commode (tout comme le christianisme ne se confond pas avec les guerres de conquête conduites en son nom). L'humanisme ne nie pas l'inconscient, même s'il défend certains droits de la conscience; ne refuse pas les déterminations sociales, même s'il chérit la liberté. L'humanisme ne se confond pas avec le rationalisme, une attitude beaucoup plus générale, mais partage avec lui le postulat universaliste (la raison, elle aussi, se veut universelle).

La seconde cause de l'aversion académique pour l'humanisme est liée à la discontinuité entre théorie et pratique, que je déplorais précédemment. Demandez à ces mêmes universitaires s'ils sont contre les droits de l'homme: ils seront beaucoup moins nombreux. Or on ne peut adhérer à la doctrine des droits de l'homme sans embrasser en même temps une forme d'humanisme. J'en dirais autant du régime politique démocratique, fondé lui aussi sur les postulats humanistes: souveraineté du peuple, égalité des citoyens, liberté des individus, expression de leur volonté par le suffrage universel, etc. Je n'arrive pas à croire que la grande partie de la communauté académique dans les pays occidentaux préfère les dictatures militaires, les théocraties ou les régimes totalitaires: leurs partisans existent bien mais ils ne sont pas si nombreux. Je pense donc que la communauté académique oublie de coordonner ses choix pratiques et ses options théoriques.

De plus, dans deux de vos publications récemment traduites en anglais (Benjamin Constant et Le Jardin imparfait), vous placez au centre de la tradition humaniste un écrivain qui est généralement un peu négligé, Benjamin Constant...

Le grand penseur humaniste français est Rousseau; mais, un demi-siècle plus tard, Constant apporte des compléments précieux à la doctrine. C'est qu'entre l'un et l'autre a eu lieu la Révolution française. Constant y a pris une part tardive et modeste, mais il a beaucoup réfléchi à ce qu'il a vu et entendu (voici un bel exemple de relation féconde entre théorie et pratique). Il s'est aperçu que le passage du pouvoir des mains du monarque entre celles des représentants du peuple ne s'est accompagné d'aucun accroissement des libertés; plutôt au contraire, puisque la Révolution a produit la Terreur. Il a compris alors que, plus encore que l'identité du souverain, importait la forme même de la souveraineté: illimitée ou bien circonscrite à l'intérieur de certaines limites. Aucun pouvoir, dira Constant, aussi légitime soit-il, ne doit pouvoir empiéter sur un certain territoire de l'individu.

Constant m'est précieux aussi pour des raisons qui ne sont pas liées à la doctrine humaniste: son analyse pénétrante des relations affectives, sa quête d'une religiosité dépourvue des contraintes des institutions, ses interrogations sur lui-même. C'est un des premiers écrivains français que l'on peut lire comme un contemporain.

Rousseau et Constant sont en fait les deux suisses (du moins en partie) et protestants. Vous mentionniez tout à l'heure le rôle des monastères dans la vie intellectuelle au Moyen-Age; pensez-vous que la Réforme doit être considérée comme un facteur important dans l'élaboration de la doctrine humaniste?

Le rôle de la Réforme dans l'avènement de la modernité est très important (et bien connu). Mais c'est un rôle ambigu. D'un côté, la Réforme favorise l'indiv-dualisme et l'égalitarisme modernes (tout un chacun peut accéder directement à Dieu), tout comme la tendance à l'introspection, source de l'autobiographie; d'un autre, elle s'oppose à la liberté de l'individu, l'un des grands postulats humanistes. Pour Luther, le salut ne peut venir que de la grâce divine, non des œuvres que l'on accomplit soi-même; c'est pourquoi il s'oppose à l'idée du libre arbitre. De ce point de vue, le protestantisme est un fondamentalisme — un retour en arrière, non une annonce de l'avenir. Rousseau et Constant ont absorbé certains éléments de la tradition protestante, mais ils subissent aussi d'autres influences — par exemple, pour Constant, celle des combats pour la tolérance religieuse.

Morale humaniste: le jardin imparfait

Depuis quelques années, vous privilégiez une forme particulière, le récit exemplaire, dont l'exemple le plus abouti est probablement Une tragédie française: n'y a-t-il pas risque de collusion entre esthétique et éthique? Ne risquez-vous pas de revenir à la notion romantique de l'art comme expression de l'indicible?

Le récit exemplaire se situe à mi-chemin entre le pur récit et le débat abstrait; mon choix de ce genre hybride témoigne de ma propre position, quelque part entre historiens et philosophes. Son choix n'est pas entièrement volontaire: cette forme s'est imposée à moi comme une nécessité. Ainsi dans *Une tragédie française*, mais aussi, en grande partie, dans *La conquête de l'Amérique, Face à l'extrême* ou *La Fragilité du bien*. Le récit exemplaire ne se range pas du côté de l'indicible, puisqu'il est lui-même fait de mots et qu'il est de plus interrompu par des discussions abstraites. Mais je profite de la force suggestive du récit, plus grande que celle de l'argumentation logique, et aussi de l'ouverture qu'il ménage pour l'interprétation. Comme le dit joliment Arendt (dans son essai sur Lessing): "Aucune philosophie, aucune analyse, aucun aphorisme, quelque profonds qu'ils soient, ne se peuvent comparer en intensité et en plénitude de sens avec une histoire bien racontée."

Vous faites une distinction très nette entre morale et moralisme... Vous opposez aussi valeurs héroïques et valeurs quotidiennes ainsi que leur distribution sociale qui contribue à dévaloriser les secondes...

La réflexion morale a subi, au cours des années précédentes, les attaques conjuguées des scientistes (pour qui nous vivons dans un monde nécessaire, déterminé, par conséquent sans place pour la liberté, ni donc pour le choix entre bien et mal) et des individualistes (selon lesquels nous devrions vivre dans un monde sans normes sociales objectives: est bon ce qui est dans mon intérêt, qui me plaît, qui me fait plaisir). Pour ma part, je crois à la fois aux normes sociales et à la liberté de l'individu, je suis donc amené à me pencher sur les questions de morale. Mais il faut d'emblée écarter le malentendu qui nous amène à confondre morale et moralisme. Le moralisme consiste à faire la morale aux autres, à les fustiger pour leurs défauts et à leur prêcher le bien. Or prêcher la morale n'est pas un acte moral. Moralement, on ne peut demander qu'à soi; aux autres, on ne doit que donner.

Les vertus héroïques — courage, force, endurance — ont été traditionnelle-ment attachées au monde masculin; les vertus quotidiennes, qu'on trouve mises en valeur pour la première fois peut-être dans ce qu'on appelle la peinture de genre flamande et hollandaise, sont au contraire associées souvent aux femmes: douceur, souci pour autrui, amour, tendresse. Il ne s'agit pas, dans mon esprit, de prôner la disparition des premières et leur remplacement par les secondes; mais de mettre en valeur aussi les vertus quotidiennes, qui servent bien tant dans la vie de tous les jours que dans les circonstances exceptionnelles de la guerre ou des camps.

Dans quelle mesure la morale peut-elle nous guider dans nos vies quotidiennes à l'aube du XXI^{ème} siècle, alors que sa disparition au profit du progrès technologique semble unanimement acceptée?

Je ne suis pas sûr de bien comprendre en quel sens on peut dire que le progrès technologique élimine la morale. Le progrès technologique est un effet de la connaissance; non la morale. Celle-ci nous dit si nos désirs sont légitimes ou non; la science ou la technologie nous apprennent s'ils sont réalisables ou non. Le réel et le souhaitable appartiennent à deux ordres différents. Les robots ne connaissent pas la morale, les animaux non plus. Les êtres humains, dont la volonté peut orienter l'action, qui jouissent donc d'une certaine liberté, savent que ces actions peuvent contribuer au bonheur ou au malheur des autres autour d'eux: la morale leur permet d'y voir plus clair. A côté d'elle, nous écoutons aussi d'autres appels: celui de nos sens, celui de la joie intérieure que nous procure notre propre accomplissement,

celui de la solidarité à l'intérieur de notre groupe. C'est l'équilibre de ces appels qui guide notre vie quotidienne beaucoup plus que le progrès technologique.

Dans votre livre sur la pensée humaniste en France, vous développez certains aspects de votre position morale à l'aide d'auteurs des siècles précédents comme Montaigne, Montesquieu, Rousseau et Constant, pour n'en citer que les plus importants. Vous réservez une place de choix à l'amour dans votre système de valeurs et vous montrez une certaine prédilection pour la phrase de Montaigne: "Parce que c'était lui, parce que c'était moi," tirée de sa réflexion sur l'amitié. En quoi l'amour est-il une valeur spécifiquement humaniste?

Par rapport aux grands penseurs des siècles précédents, j'ai souvent l'impression que nous sommes des nains juchés sur les épaules des géants: pour peu qu'on se donne la peine de les entendre, ils nous aident à penser notre présent même. Ainsi à propos de l'amour. Dans l'amour-joie, la personne de l'aimé devient irremplaçable et elle est la fin dernière de celui qui aime. C'était la raison pour laquelle la religion chrétienne (pour ne rien dire des autres) regardait l'amour avec suspicion: on ne devait pas aimer les êtres humains pour eux-mêmes (c'est de l'idolâtrie) mais seulement en tant que voie de l'amour pour Dieu. En ce sens, ceux qui ont su dire la spécificité de l'amour humain — par exemple Héloïse dans ses lettres à Abélard — sont parmi les précurseurs de la pensée humaniste.

N'avez-vous pas parfois le sentiment d'être bien seul parmi les penseurs contemporains, qui sont prêts à fustiger l'humanisme comme étant idéaliste, voire un peu naïf, si ce n'est carrément comme une position de compromis, à la recherche d'un point d'équilibre entre des oppositions irréconciliables (entre l'individu et la société, la nature et la volonté)?

En ce qui concerne la recherche de compromis, je répondrai de la manière suivante: d'une part, la pensée humaine procède par affirmation et négation, et donc par des dichotomies qu'elle cherche ensuite à surmonter. La dialectique n'est pas inventée par hasard, elle est liée à la structure même du langage et du concept. D'autre part, l'humanisme peut donner l'impression d'un juste milieu (la formule se trouve dans le *Discours sur l'origine de l'inégalité*, lorsque Rousseau décrit l'homme heureux situé entre l'ignorance totale des autres et la soumission aux autres); mais il ne faudrait pas prendre cette formule dans son sens courant actuel. L'humanisme n'est ni un éclectisme, ni un art du compromis. Les humanistes ont cherché avant tout à mettre au jour une certaine hétérogénéité de l'être humain et son incomplétude constitutive. Non un compromis entre deux extrêmes, mais une attaque contre la vision moniste appauvrissante de l'humanité. L'humanisme affirme une irréductible complexité de l'être humain. Entre individu et société, nature et volonté: le débat ancien oppose les tenants d'une origine purement conventionnelle des valeurs et les partisans d'une origine naturelle. Les humanistes cherchent à surmonter cette opposition car il leur semble que si l'on affirme que l'esclavage est un mal, ce n'est pas simplement parce que telle est leur volonté. Ils cherchent une légitimation "naturelle" à cette condamnation et la trouvent dans notre appartenance à la même espèce. Mais l'humaniste ne dit pas pour autant que nous nous soumettons mécaniquement à un ordre qui serait donné de l'extérieur. Ce statut de la valeur exige une position complexe qui n'est nullement un juste milieu au sens péjoratif du terme, c'est-à-dire un vague compromis pour que tout le monde soit content.¹

Un humaniste dans son siècle

¹ Cette question-réponse a été reprise d'un entretien antérieur qui développait ce point de telle manière qu'une actualisation n'était pas requise ("Je, tu, ils: grammaire de l'humanisme" 102).

Vous avez été à plusieurs reprises très critique vis-à-vis de la Cour Pénale Internationale et du Tribunal Pénal International. Pourtant dans Face à l'extrême vous appelez de vos vœux la création d'un "Nuremberg permanent", alors que plus récemment vous avez déclaré que Nuremberg devrait rester un cas exceptionnel. Qu'est-ce qui vous a fait changer d'avis? Peut-on dire que d'une certaine manière l'idée de justice internationale est condamnée d'emblée par la contradiction interne irréductible que Rousseau avait déjà identifiée dans la notion de droits de l'homme (pour jouir de droits il faut être non pas homme mais citoyen et seuls les Etats ont des citoyens, non le monde)?

J'ai changé d'idées parce que j'ai vu comment fonctionne la justice internationale aujourd'hui: pour ne pas se condamner à l'impuissance, elle se met au service des forts. Inculper les dirigeants de la Yougoslavie de crimes contre l'humanité au moment même où l'OTAN bombardait Belgrade était rendre un sacré service à la coalition occidentale, qui à ce moment manquait de légitimité. Le conflit du Kosovo était beaucoup plus près de la guerre civile que du génocide, mais il fallait le présenter ainsi pour justifier le travail du TPI. Ses piètements actuels, dans le procès de Milosevic en cours, illustrent cette même difficulté d'une justice internationale impartiale. Et ces difficultés ne sont pas fortuites, elles sont structurelles: la frontière entre justice et politique, dans ces circonstances, est difficile à tracer. En ce sens, nous sommes bien dans l'aporie entr'aperçue par Rousseau: il n'existe pas, il ne peut y exister de "société générale," de super-Etat universel. Le droit est distinct et indépendant de la force, mais pour être mis en pratique il en a besoin, or seuls les Etats disposent de la force. Pourtant je continue à ne pas regretter Nuremberg, car son jugement a permis aux Allemands de jeter un regard différent sur leur passé et leurs pratiques; il a permis en même temps aux vainqueurs d'échapper à la tentation de la vengeance.

Vous vous êtes également exprimé contre le droit d'ingérence humanitaire; cela signifie-t-il pour autant que vous soutenez une attitude de laisser-faire, autrement dit, cela équivaut-il à accepter la "loi de la jungle" comme seul principe régulateur entre Etats?

On appelle "droit d'ingérence" la possibilité d'envoyer son armée dans un pays étranger pour des raisons humanitaires. Cette stratégie soulève de nombreux problèmes. Admettons, ce qui n'est pas toujours le cas (l'histoire coloniale fournit ici de nombreux exemples: Léopold, roi des Belges, envahit et soumet le Congo "pour combattre l'esclavage"), que ces "raisons" ne sont pas un pur prétexte. Mais les transgressions des droits de l'homme sont très nombreuses, quotidiennes, dans beaucoup de pays. Il est inconcevable d'intervenir partout; on choisit donc. En fonction de quels critères? On écarte d'abord les pays trop puissants: mieux vaut ne pas se quereller avec eux. Par exemple, je considère que la peine de mort est une barbarie; pourtant, je m'abstiens d'envahir les Etats-Unis pour la supprimer par la force... On met ensuite de côté les pays "amis," ceux qui nous assurent des bases militaires dans la région ou qui y défendent nos intérêts: ils peuvent toujours nous rendre de nouveaux services. On "corrige" donc un coupable parmi ceux qui restent: mais peut-on encore parler dans ce cas d'un exercice de la justice?

D'autre part, il ne faudrait pas faire comme si l'on devait obligatoirement choisir entre Munich et Dresde, entre la capitulation devant l'arrogance du barbare et l'élimination de sa population ou de ses moyens de subsistance à l'aide de bombes que les belles âmes qualifient d'humanitaires ou de miséricordieuses. D'autres types d'intervention sont également possibles, économiques, diplomatiques ou proprement politiques. Les bombes sur Belgrade n'ont servi qu'à renforcer le pouvoir de Milosevic; l'aide discrète à ses opposants, quelques mois plus tard, a permis à renverser son régime sans verser une goutte de sang.

Je suggère de promouvoir, à la place du "droit d'ingérence," le "devoir d'assistance," lequel exclut l'action militaire. C'est celui que pratiquent déjà les organisations non-gouvernementales indépendantes, qui refusent de se mettre au service d'un gouvernement. Leur action n'est pas toujours spectaculaire, elle n'est pas moins efficace pour autant.

Comment réconcilie-t-on le renoncement à la justice internationale, du moins telle qu'elle est incarnée par le TPI, avec le devoir de mémoire exemplaire qui exige de dénoncer les crimes contre l'humanité où qu'ils soient perpétrés et par n'importe quel régime?

Nous en sommes arrivés à ne concevoir d'action politique internationale que comme un bombardement de haute altitude ou comme un Tribunal prononçant peines et acquittements. Mais la guerre et la justice n'épuisent pas les formes du politique, loin de là. Pour faire condamner les crimes contre l'humanité, une fois qu'ils sont constatés, les justices nationales suffisent amplement. La mémoire ne doit pas se mettre au service exclusif de la justice. La mémoire peut servir l'éducation; la justice ne doit pas se mettre sous sa tutelle, sinon elle pourrait condamner des innocents sous prétexte que cette condamnation ("pour l'exemple") est nécessaire à la santé morale du peuple. L'école, les médias, les représentants politiques ont leur rôle à jouer; ne réduisons pas tout à un problème juridique (encore moins à une "riposte militaire").

Vous parlez de "guerres justes", citant l'exemple du combat contre l'Allemagne nazie. Cela implique qu'il y a aussi des guerres injustes. Comment peut-on faire cette distinction sans faire appel à une notion de justice universelle? Et cette justice universelle ne pourrait-elle pas être l'idéal vers lequel tendrait la justice inter-nationale?

Il ne faudrait pas confondre l'idée d'une justice qui traverse les frontières (la peine de mort est une barbarie sous tous les climats) et les institutions particulières qui se chargent de l'incarner, tel aujourd'hui le Tribunal Pénal International. L'horizon de la justice universelle est ce qui permet d'asseoir chaque système national de justice. La justice internationale d'aujourd'hui, telle que je la souhaite, procède de la rencontre de ces justices nationales, et cette adaptation mutuelle est évidemment nécessaire. Par exemple, une certaine harmonisation légale est en cours entre les pays membres de la communauté européenne. Ce travail de coordination progressive, en partant du bas, est tout différent d'un projet venant d'en haut, qui prétend dire partout le juste et l'injuste.

La guerre contre le terrorisme est-elle juste d'après vous?

Le combat contre le terrorisme — le terme de "guerre" n'est peut-être pas approprié — me paraît parfaitement légitime. Mais l'est aussi celui contre d'autres formes de violence et d'oppression. Il ne faut pas isoler les actes de leur contexte si l'on veut les comprendre. C'est pourquoi pour moi les attentats organisés par al-Qaëda et ceux commis par des Palestiniens-kamikazes n'ont pas la même signification, pas plus que ceux commis en Algérie au temps de la lutte pour l'indépendance (les bombes posées dans les cafés fréquentés par des Français) et ceux pratiqués par les islamistes d'aujourd'hui.

Par "guerre contre le terrorisme," je faisais référence aux termes employés par George W. Bush et désignais les frappes américaines et des alliés des Etats-Unis contre le régime taliban qui abritait les réseaux d'al-Qaëda en Afghanistan. Jugez-vous cette forme de "combat" légitime, alors que la confusion entre humanitaire et militaire semblait alors totale, étant donné que les avions alternaient bombardements et distribution d'aide humanitaire pour le peuple afghan? Autrement dit, ne vaudrait-il pas mieux que le combat contre le terrorisme se concentre précisément sur des formes d'action politique internationale autres que militaires? D'autre part, vous soulevez un problème très important: vous condamnez l'association sous le terme de "terrorisme" d'actes très différents, en particulier les attentats des Palestiniens-kamikazes. Pouvez-vous préciser ce dernier point, en particulier votre comparaison avec l'Algérie?

Les situations de guerre, de conflit ouvert sont peu propices aux jugements nuancés: on vous somme de choisir entre deux partis opposés, “qui n’est pas avec nous est contre nous” (la formule du président Bush se trouve déjà, hélas, dans l’Evangile). Concernant les récents attentats terroristes et la riposte des Etats-Unis, je voudrais avoir le droit de préserver ma liberté de juger et de ne pas approuver inconditionnellement ce que fait l’un des belligérants.

Je condamne l’attaque contre New York sans aucune réserve, je préfère de loin la démocratie américaine, malgré tous ses défauts, à la théocratie prônée par les dirigeants d’al-Qaeda, je considère aussi que les Etats-Unis étaient dans leur droit en voulant punir ceux qui les avaient agressés. L’ont-ils fait de la manière la plus appropriée? La vie réelle n’étant pas un laboratoire scientifique, nous ne pourrions pas tester parallèlement plusieurs solutions; la réponse à cette question reste donc purement spéculative. Al-Qaeda a incontestablement reçu des coups durs qui l’ont immobilisé pour l’instant, et ceci est une bonne chose. Les victimes civiles de l’intervention en Afghanistan sont estimées à environ 3 000, soit à peu près autant que celles de l’attaque contre le World Trade Center — comment ne pas souhaiter que cette “bavure” n’ait pas eu lieu, comment ne pas regretter que pour punir le meurtrier des innocents il faille tuer des innocents? Le régime rétrograde des talibans est tombé et cela me réjouit personnellement, mais je ne crois pas que ce but aurait justifié l’intervention militaire: toutes sortes de régimes politiques de par le monde nous déplaisent, pourtant personne ne réclame de leur déclarer une guerre sans merci. La confusion entre interventions militaires et humanitaires était, en effet, constante, et je la regrette profondément, car elle rend suspecte l’aide humanitaire, nourrit le soupçon que celle-ci est simplement le masque commode de la volonté politique et militaire. Je désapprouve aussi, je suis loin d’être le seul, la formule “l’axe du mal,” qui camoufle l’action politique derrière le vocabulaire moral ou religieux. Et je trouve bien inquiétant que certaines libertés civiques fondamentales soient suspendues, à l’intérieur même des Etats-Unis.

La “guerre contre le terrorisme” est une formule inconsistante: nous ne pouvons faire abstraction du contexte dans lequel est commis un acte, et ne retenir que sa forme, explosion de bombes posées par des individus anonymes, tuant la population civile. Lorsque ce contexte inclut une grande injustice politique ou sociale, on ne cesse pas de condamner les actes terroristes, à compatir avec les victimes; mais on sait qu’on ne peut les combattre efficacement sans agir sur leurs causes, sans éliminer cette injustice. Ainsi les attentats anti-français en Algérie, pendant la guerre d’indépendance: leurs résultats étaient atroces, ils tuaient des jeunes gens dans les cafés, qui ne s’étaient personnellement rendus coupables de rien. Pourtant, pour arrêter ces attentats, il ne suffisait pas de poursuivre les “terroristes,” il fallait agir sur les causes du terrorisme — et donc, finalement, accorder l’indépendance à l’Algérie. Les Palestiniens-kamikazes sont à leur tour coupables de la mort et des souffrances d’innocents; mais si l’on veut que le “terrorisme” palestinien s’arrête durablement, il faut créer un Etat palestinien viable, plutôt que de détruire les rudiments de celui qui existe; un Etat qui ne soit pas morcelé par des routes contrôlées par son puissant voisin, qui soit aussi débarrassé des colonies installées sur son territoire, de plus en plus nombreuses. Je ne vois aucune injustice comparable, motivant l’action des kamikazes d’al-Qaeda, donc la riposte ici peut être plus purement policière ou militaire.

Dans Mémoire du Mal, Tentation du Bien, vous suggérez que la montée de l’extrême droite en France s’explique moins par la situation actuelle et ce que les médias désignent par l’insécurité, qui recouvre les problèmes de chômage, les difficultés d’intégration sociale, le racisme, mais plutôt par le passé, plus spécifiquement par la victoire sur le fascisme à la fin de la Seconde Guerre mondiale, qui a créé de manière un peu paradoxale ce que vous appelez le néo-antifascisme, qui est une sorte de bonne conscience collective. Plus précisément, la gauche socialiste avait besoin, pour affirmer sa propre position tout en affaiblissant celle de la droite, d’une extrême droite très forte. Est-ce qu’au vu des récents résultats électoraux en France, vous souscrivez toujours à cette interprétation du rôle de l’extrême droite ou est-ce que la situation a un peu changé?

Je ne peux accepter sans réserves l'interprétation que vous faites de ces pages de *Mémoire du Mal, Tentation du Bien*. Les faits que vous rappelez existent bien, mais je ne les présente pas comme une explication globale de la montée actuelle de l'extrême droite. Je me contente, plutôt, de relever ce paradoxe: c'est après la défaite du fascisme, en 1945, que tout le monde s'est empressé de devenir antifasciste! Du reste cette identification de l'extrême droite avec la tradition fasciste est elle-même problématique, il est probable qu'il s'agisse là d'un héritage stalinien, car Staline préférait éviter de parler de national-socialisme, ce nom rappelait trop son propre nationalisme socialiste.

Quel est aujourd'hui le noyau idéologique dur des mouvements d'extrême droite en Europe? Pendant des décennies, c'était l'anti-communisme. C'était une situation un peu gênante pour les démocrates authentiques, puisque eux aussi combattaient les dictatures communistes. Mais la situation a évidemment changé depuis l'effondrement du camp soviétique, et même plusieurs années auparavant; or c'est à partir de ce moment-là seulement que l'extrême droite est redevenue forte. Son thème de prédilection n'est pas non plus, comme pour les fascistes entre les deux guerres, l'éloge de la force, un certain culte de la violence. Les partis d'extrême droite aujourd'hui jouent le jeu de la démocratie, s'imposent — là où ils le font — grâce au vote des électeurs. Leur thème favori c'est, on le sait bien, la peur des étrangers, la crainte pour l'identité nationale. Une crainte nourrie aussi bien par l'intégration européenne, qui affaiblit les structures nationales, que par le mouvement des populations, plus fort que jamais, provoqué notamment par l'attraction qu'exerce le Nord (ou l'Ouest) riche pour les ressortissants du Sud (ou de l'Est) pauvre.

L'extrême droite tente de récupérer toutes les réactions populistes: là réside le danger, car les sentiments populistes sont, le nom le dit bien, fort populaires. Comment réagir face à cette menace? D'abord en tournant résolument le dos à toutes les facilités du "politiquement correct" (qui est souvent un "moralement correct"), pratiqué volontiers par les "élites" mais dont le "peuple" n'est pas dupe. Ensuite en séparant attentivement les exagérations et simplifications démagogiques des problèmes réels. Il ne faut pas, sous prétexte que l'extrême droite aime s'emparer de ces thèmes, ignorer les craintes liées à l'insécurité dans les rues ou à la perte de l'identité culturelle. Mais il ne faut pas non plus prétendre qu'on peut les supprimer en renvoyant chez eux tous les immigrés et en fermant les frontières. Dans ce cadre, l'école, les médias et surtout les représen-

tants politiques du pays ont un rôle éducatif à jouer, en mettant en œuvre les principes démocratiques qu'ils chérissent.

Bibliographie

- Todorov, Tzvetan. *Benjamin Constant: la passion démocratique*. Paris: Hachette, 1997.
- . *Critique de la critique*. Paris: Seuil, 1984.
- . *Devoirs et Délices: une vie de passeur. Entretiens avec Catherine Portevin*. Paris: Seuil, 2002.
- . *Eloge de l'individu: essai sur la peinture flamande de la Renaissance*. Paris: Adam Biro, 2000.
- . *Eloge du quotidien: essai sur la peinture hollandaise du XVIIe siècle*. Paris: Adam Biro, 1993.
- . *Face à l'extrême*. Paris: Seuil, 1991.
- . *Frêle bonheur: essai sur Rousseau*. Paris: Hachette, 1985.
- . *Introduction à la littérature fantastique*. Paris: Seuil, 1970.
- . *La Conquête de l'Amérique: la question de l'autre*. Paris: Seuil, 1982.
- . *La Vie commune: essai d'anthropologie générale*. Paris: Seuil, 1995.
- . *Le Jardin imparfait: la pensée humaniste en France*. Paris: Bernard Grasset, 1998.
- . *Les Morales de l'histoire*. Paris: Grasset, 1991.
- . *Mémoire du mal, tentation du bien: enquête sur le siècle*. Paris: Robert Laffont, 2000.
- . *Mikhaïl Bakhtine: le principe dialogique* (suivi de: *Ecrits du Cercle Bakhtine*). Paris: Seuil, 1981.
- . *Nous et les autres: la réflexion française sur la diversité humaine*. Paris: Seuil, 1989.

- . *Symbolisme et interprétation*. Paris: Seuil, 1978.
- . *Théories du symbole*. Paris: Seuil, 1977.
- . *Une tragédie française, été 1944: scènes de guerre civile*. Paris: Seuil, 1994.
- . "Je, tu, ils: grammaire de l'humanisme." *Propos* recueillis par Yvan Leclerc. *Magazine littéraire* 371 (1998): 98-103.

Ouvrages collectifs ou publiés sous la direction de Tzvetan Todorov

- Ducrot, Oswald, et Tzvetan Todorov. *Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage*. Paris: Seuil, 1972.
- Todorov, Tzvetan, éd. *La Fragilité du bien: le sauvetage des Juifs bulgares*. Paris: Albin Michel, 1999.

Traductions en anglais

- Todorov, Tzvetan. *A French Tragedy: Scenes of Civil War, Summer 1944*. Trans. Mary Byrd Kelly. Hanover, NH and London: UP of New England, 1996.
- . *A Passion for Democracy: Benjamin Constant*. Trans. Alice Seberry. New York: Algora Pub, 1999.
- . *Facing the Extreme: Moral Life in the Concentration Camps*. Trans. Arthur Denner and Abigail Pollack. London: Weidenfeld & Nicolson, 1999.
- . *Frail Happiness: An Essay on Rousseau*. Trans. John T. Scott and Robert D. Zaretsky. University Park, PA: Pennsylvania State UP, 2001.
- . *Hope and Memory: Lessons from the Twentieth Century*. Trans. David Bellos. Princeton: Princeton UP, 2003.
- . *Imperfect Garden: The Legacy of Humanism*. Trans. Carol Cosman. Princeton, NJ and Oxford: Princeton UP, 2002.
- . *Life in Common: An Essay in General Anthropology*. Trans. Katherine and Lucy Golsan. Lincoln, NE and London: U of Nebraska P, 2001.
- . *Literature and its Theorists: A Personal View of Twentieth-Century Criticism*. Trans. Catherine Porter. Ithaca, NY: Cornell UP, 1987.
- . *Mikhail Bakhtin: The Dialogical Principle*. Trans. Wlad Godzich. Minneapolis and London: U of Minnesota P, 1984.
- . *On Human Diversity: Nationalism, Racism and Exoticism in French Thought*. Trans. Catherine Porter. Cambridge, MA and London: Harvard UP, 1993.
- . *Symbolism and Interpretation*. Trans. Catherine Porter. Ithaca, NY: Cornell UP, 1982.
- . *The Conquest of America: The Question of the Other*. Trans. Richard Howard. New York: Harper & Row, 1984.
- . *The Fantastic: A Structural Approach to a Literary Genre*. Trans. Richard Howard. Ithaca, NY: Cornell UP, 1975.
- . *The Morals of History*. Trans. Alyson Waters. Minneapolis and London: U of Minnesota P, 1995.
- . *Theories of the Symbol*. Trans. Catherine Porter. Ithaca, NY: Cornell UP, 1982.

Collective work

- , ed. *The Fragility of Goodness: Why Bulgaria's Jews Survived the Holocaust*. Trans. Arthur Denner. Princeton: Princeton UP, 2001.

Commentaire

- Reemstma, Jan Philipp. "Theorie der Moral nach Todorov und Luhmann." *"Wie hätte ich mich verhalten?" und andere nicht nur deutsche Fragen: Reden und Aufsätze*. Munich: Verlag C.H. Beck, 2001. 75-100.

