

La dimension cosmopolitique de la petite nation

par

Terry Cochran

nom du fichier: petitenation.pdf
date: 01/dec/04

Adresse:
Département de littérature comparée
Université de Montréal
C.P. 6128, succursale Centre-ville
Montréal, Québec H3C 3J7
terry.cochran@umontreal.ca

[Une version de ce texte a été publiée dans *Österreich – Kanada. Kultur- und Wissenstransfer*, Hg. Ursula Mathis-Moser, *Canadiana oenipontanta VI*, Innsbruck: Leopold-Franzens-Universität, 2003]

Même dans le domaine de la rhétorique, la comparaison frappe par sa différence, par la distance qui sépare ses termes. Au niveau discursif, qui ne se laisse pas réduire à un seul trope, la comparaison écarte les distinctions pour arriver à une série de similitudes. Dans les deux cas, où la dialectique opère afin de rassembler les divergences et les caractéristiques partagées, la comparaison comporte une violence incontournable. J'évoque ce problème « comparatif, » que j'assume tout à fait comme le mien, parce qu'il n'est pas évident d'établir des critères de ressemblance entre le Québec et l'Autriche, des critères qui malheureusement seraient aussi arbitraires que significatifs. Certes, il y a une surabondance de concepts qui sont là, en attente, tout prêts à être utilisés. Dans la modernité, la collectivité qui s'installe à l'intérieur des frontières bien surveillées se constitue inévitablement à partir des mêmes catégories du savoir. C'est-à-dire qu'être ensemble dans un espace géopolitique présuppose la langue ou des langues qui véhiculent l'identité collective, l'histoire qui représente la continuité temporelle d'un esprit identitaire (un peuple, une souche), la culture qui matérialise les liens d'appartenance, les faisant circuler dans une économie de transfert, et la souveraineté qui manifeste le pouvoir d'imposer sa volonté collective.

Cette grille quadripartite, qui est devenue sacrée dans la pensée moderne, habite et détermine les paramètres de l'économie politique depuis la fin du 18^e. Dans cette optique, il serait certainement possible de souligner les correspondances et les décalages entre l'Autriche et le Québec : l'Autriche s'érige sur les ruines d'un empire et le Québec ne réussit pas à se libérer de la colonisation qui l'a fondé; d'un côté, il y a l'hégémonie de la langue allemande, de l'autre, l'affrontement perpétuel entre au moins deux langues; en Amérique du Nord, le Québec lutte pour préserver, sinon augmenter, la souveraineté modeste dont il jouit, d'abord face à l'entreprise canadienne, ensuite face aux États-Unis, tandis que l'Autriche cherche à se libérer de la pleine charge étatique en se fondant, petit à petit, dans le paysage de la grande Europe. À partir des points cardinaux de l'interprétation politico-culturelle, les ressemblances et les divergences mènent à une lecture, échafaudée, soutenue par des références dites « empiriques, » telles que la population autrichienne est 10% plus grande que celle du Québec, le PIB (produit intérieur brut) québécois par habitant est légèrement supérieur aux chiffres autrichiens, le territoire provincial au nouveau monde équivaut, en kilomètres carrés, à 20 fois la taille de l'Autriche et ainsi de suite. Évidemment, comme toujours, le choix de ce qu'on raconte, ainsi que la manière dont on aborde l'histoire et présente l'analyse, produit la teneur du résultat et le discours qu'on désire promouvoir. En somme, malgré sa disponibilité universelle, ce paradigme du savoir, y compris sa constellation de concepts, n'est pas tout à fait innocent et sans conséquence; il présuppose une vision de la collectivité nationale qui s'incarne dans un

État, une nation, un regroupement collectif de quelque sorte, toujours comparable à d'autres États, s'insérant dans une économie politique qui le transcende nécessairement. Autrement dit, ce paradigme, tellement facile à adopter qu'il semble aller de soi, tellement pris pour acquis, entraîne une conception du monde, une mondialité rendue aussi naturelle que les États que le monde abrite.

C'est cet aspect mondialisé, mondialisant, de l'engrenage comparatif, qui signale ses limites conceptuelles, qui met en question sa pertinence absolue. En ce qui concerne les petites forces collectives qui habitent un coin de la planète, le problème principal réside sur le plan de l'imaginaire, de l'opération de l'esprit, qui est aussi silencieux qu'insidieux. Interroger la sphère planétaire contemporaine dans toute sa splendeur et puissance, exige un engagement qui dépasse la dimension empirique de la saturation de toute la planète par des réseaux d'informations, de voyages et de la pensée partagée. En reconfigurant les contraires anachroniques du local et du mondial, le domaine cosmopolitique d'aujourd'hui ne coïncide plus avec l'imaginaire de cet espace mondialisé ; il n'est plus saisi d'une façon adéquate par l'application des concepts en train de s'épuiser.

En un sens très précis, une projection de la sphère mondiale ou cosmopolitique existe depuis plusieurs siècles. Dans la mythologie de la modernité, véhiculée par l'exploration de l'inconnu, le concept planétaire occupe dès le départ une place centrale. En traversant le globe, en reconnaissant sa finitude et sa saisie potentielle par la pensée humaine, les premiers voyageurs et leurs commentateurs ont graduellement amalgamé leurs expériences de morceaux de la terre et les ont transposées en images qui étaient souvent conflictuelles. La modernité est tributaire de cette imagerie mondiale, mais le monde constituant la scène de cette imagerie représente une dimension dont les contours sont indistincts, même nébuleux. Loin d'être un domaine à soi, le monde moderne prend la forme d'un champ où des imaginaires nationaux concourent en disséquant et en occupant des niches stratégiques. Dans le cadre de l'émergence de la conscience moderne, ce champ terrestre est devenu le terrain principal de l'État-nation, dont la force historique créait les conditions socio-politiques des collectivités laïques. Selon le mythe moderne, Dieu cède sa place devant les incursions de l'esprit humain qui trouve sa propre finitude reflétée dans les limites spatiales de la sphère terrestre. L'imaginaire national, qui conjugue l'identité collective et la dimension planétaire, a littéralement consolidé l'image du globe, ainsi que ledit processus de laïcisation qui sous-tend la domestication progressive du monde. L'imaginaire a fourni le filtre principal pour reconcevoir les paramètres de l'existence humaine, a fondé les conceptions du savoir organisé, a promu la formation et la conscience linguistiques et a été le référent fondamental de l'histoire universelle (humaine, bien sûr). La modernité, y compris les concepts la définissant, est inextricablement liée à une compréhension de l'imagerie du globe, à savoir de la « globalisation. » Dans ce sens, les efforts actuels de revendiquer la nouveauté du globalisme sont soit innocents, soit trompeurs.

Aujourd'hui la « mondialisation » est toutefois devenue l'équivalent de la mère de tous les concepts ; le mot, sinon le concept, est une pierre de touche inévitable qui interpelle tous ceux réfléchissant sur les sciences humaines ou à partir de ses disciplines. Sans me perdre dans des spéculations abstraites et inutiles, je dirais seulement que la prolifération de sens attribué à la mondialisation – qui ressemble de plus en plus à un lieu commun permettant toute sorte de délires paranoïaques ou utopistes – crée un site d'antagonisme irrépressible. En outre, cette contestation est à la fois politique, idéologique et épistémologique, bien que les enjeux ne soient pas toujours visibles. La tentative de repenser la mondialisation, d'interroger d'une manière essentielle son théâtre des opérations, creuse les fondations de l'identité subjective, oblige une nouvelle compréhension des collectivités qui se consolident en devenant des protagonistes historiques. Plus concrètement, la puissance actuelle des forces mondiales met en question la place privilégiée de la culture en tant qu'incarnation de l'esprit historique d'un peuple, ainsi que les institutions multiples qui gèrent les domaines juridique, économique et militaire. Il ne suffit plus de travailler à l'ombre des hégémonies nationales de la modernité, dans l'espoir de refaçonnner et adapter ces idées préconçues. Ces idées, qui persistent dans la pensée de la sphère mondiale, sont décalées ou anachroniques vis-à-vis des modalités de cette conjoncture imprévue et imprévisible. Et ces collectivités existent, si seulement sur le plan imaginaire, en tant que lien d'idéalisme d'appartenance, d'adhérences spirituelle. Le regroupement collectif – imaginaire, réel, pensé ou refoulé – joue toujours un rôle conflictuel. C'est autant le cas pour l'Autriche, qui cherche à garder sa spécificité vis-à-vis de l'Allemagne, même à l'intérieur d'une Europe dont l'Allemagne est une des puissances fondatrices, que pour le Québec, qui, au contraire de sa place dans la fédération canadienne, insiste à élaborer sa propre vision du cosmopolitique.

Le globalisme du 21^e siècle ne résulte pas d'une apocalypse cataclysmique qui balaie les fragments pulvérisés pour révéler une table rase où pourrait redémarrer l'histoire humaine. Mais il ne représente pas non plus seulement une autre conjoncture qui se rajouterait au continuum du progrès moderne. Les illusions historiques si chères à la modernité, des projections présumant que l'humain constitue la fin ultime de l'histoire, l'agent de son propre destin, sous-tendent l'interprétation habituelle de cette sphère émergeante de la mondialisation ; dans cette optique, la contemporanéité planétaire se manifeste comme la progression de l'esprit humain à un autre stade, plus avancé, de la conscience de soi. C'est-à-dire que, selon la logique de l'histoire laïque, la saturation planétaire permet à l'humanité de dépasser les différences humaines, ainsi que leurs formations socio-politiques, et de s'imposer comme référent universel. Par contre, j'aimerais suggérer que le démantèlement des imaginaires collectifs modernes, un processus joint au phénomène de la mondialisation, marque une rupture, une disjonction infranchissable vis-à-vis du régime moderne de l'esprit. En bref, les forces planétaires, qui transcendent l'empirisme impérial, défait les liens de l'appartenance (tels que l'État, la nation, l'ethnie, même les partis politiques de longue durée) sans éliminer leurs raisons d'être.

C'est le contexte – nécessairement cosmopolitique en un sens nouveau – où je crois qu'on pourrait envisager une comparaison entre l'Autriche et le Québec, à savoir entre deux entités, deux agrégats collectifs face à un monde qui à la fois les traverse et les englobe. Enfin, ce qui m'intéresse ici, c'est de repenser les modalités de cette comparaison entre deux rassemblements de population qui partagent surtout les effets de la déterritorialisation de l'imaginaire. C'est-à-dire les effets de la mondialisation contemporaine en ce qui concerne l'imaginaire collectif, sa volonté et son pouvoir. La mise en place du paradigme moderne réunissant cet ensemble de facteurs et de forces, a eu lieu au 18^e siècle. Même avant l'hégémonie du cadre cosmopolitique kantien et avant la révolution française, qui instaure une vision mondiale projetée à partir du concept d'homme universel, la question de comment imaginer le monde, de comment concevoir l'action collective (« européenne »), était l'objet de nombreux débats. Et bien que le monde de cette époque ne soit pas tout à fait le nôtre – il est devenu la planète, une planète parmi d'autres dans un univers infini – les arguments de ces débats mettent en relief les enjeux actuels de la dimension cosmopolitique.

C'est bien connu, par exemple, que Rousseau était un adversaire tenace de ce qu'on appellerait aujourd'hui l'universel planétaire. Contre Diderot, qui visait à fonder le droit naturel des hommes sur l'idée de « genre humain », Rousseau proposait l'interprétation suivante de la croyance dans le genre humain qui serait, comme fiction régulatrice, à la fois partout et nulle part :

La première difficulté revient toujours, et ce n'est que de l'ordre social établi parmi nous que nous tirons les idées de celui que nous imaginons. Nous concevons la société générale d'après nos sociétés particulières, l'établissement des petites républiques nous fait songer à la grande, et nous ne commençons proprement à devenir hommes qu'après avoir été Citoyens. Par où l'on voit ce qu'il faut penser de ces prétendus Cosmopolites, qui justifient leur amour pour la patrie par leur amour pour le genre humain, se vantent d'aimer tout le monde pour avoir droit de n'aimer personne.¹

Toute la théorie sociale, politique et linguistique de Rousseau tourne autour de cet axe qui sépare la pensée de l'expérience ; c'est le dispositif de réflexion sous-tendant l'« esprit des lumières » que la modernité a reçu en héritage. Mais, chez Rousseau, c'est les répercussions politiques de ce modèle de la pensée qui occupent le premier plan. Grâce à la rencontre de l'empirique, de ce qui est du plus proche, on raisonne, réfléchit, crée des abstractions ; c'est complètement normal, la production imaginaire fait partie du processus de la pensée. Dans cette optique, comme le texte de Rousseau l'indique, le genre humain en tant que concept dérive de l'idée des humains qu'on connaît et qu'on côtoie. En d'autres termes, l'universel est calqué sur le particulier.

¹ Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social*, 1^e version, *Œuvres complètes*, tome III (Paris : Gallimard, 1964), 287.

Mais la critique du passage porte sur les conséquences de cette notion, de cet imaginaire qui efface la responsabilité envers celui qui est proche, aux dépens des idées immatérielles qui sont loin par définition et pour toujours. Les appels du voisin d'à côté, au sens propre et figuré, sont jugés à partir de l'universel ; le fait qu'on n'écoute pas son voisin ne met aucunement en question l'amour qu'on peut sentir pour lui. L'inaction est infiniment justifiable d'avance. Or, avant de conclure que la critique rousseauiste jette les bases philosophiques d'un proto-fascisme nationaliste, il faudrait revenir brièvement à la question de l'imaginaire. Dans son article sur l'économie politique, écrit pour l'*Encyclopédie* de Diderot et d'Alembert, Rousseau précise les implications de l'imaginaire, de l'autorité présupposée par l'esprit : « [L']autorité la plus absolue est celle qui pénètre jusqu'à l'intérieur de l'homme, et ne s'exerce pas moins sur la volonté que sur les actions. »² Au 21^e siècle, cette autorité invisible qui s'amalgame à la pensée, qui réunit la volonté et les actions qui en dérivent, coïncide avec ce que la tradition politique nommerait l'idéologie. En dernière instance, le régime de la pensée, le dispositif imaginaire ne dépasse pas les forces idéologiques qui l'ont constitué. C'est pour cela que chaque critique idéologique est condamnée à ne pas se voir entièrement; chaque présupposé véhicule sa constellation de possibilités et marque les limites de ce qu'on peut envisager. Pourtant, si aucun discours n'est à l'abri des forces souterraines, cela n'invalide pas les prises de position critiques. Croire au Québec ou à l'Autriche est peut-être idéologique – c'est un argument qu'on entend beaucoup, en particulier par rapport à l'idée de « Québec » - mais pas plus que la croyance dans le Canada ou dans l'idée européenne.

Faute de mieux, il faut lire Rousseau dans la perspective des contraintes historiques et idéologiques dont il est un des premiers témoins. Il rejette le cosmopolite – un terme qui paraît dans ses textes pour la première fois dans son acception moderne – ou, anachroniquement, la mondialisation universelle comme fondation de la collectivité. Tout en réfléchissant sur les régimes du savoir, Rousseau reconceptualise à sa manière les référents idéalisés – tels que le monde, le sujet, le collectif – en essayant d'incarner sa vision politique dans une constellation imaginaire. Sa notion de collectivité a généré énormément de réflexion de la part des théoriciens de l'économie politique et repose sur deux espèces de volontés collectives : « Il y a souvent bien de la différence entre la volonté de tous et la volonté générale ; celle-ci ne regarde qu'à l'intérêt commun, l'autre regarde à l'intérêt privé, et n'est qu'une somme de volontés particulières... »³ La distinction entre la volonté de tous, d'une part, et la volonté générale, de l'autre, n'est pas entièrement déchiffrable dans les termes et conditions historiques du 18^e. Concrètement, dans le cadre rousseauiste, en manifestant la volonté générale, en réalisant l'intérêt commun, les membres de la masse amorphe délibèrent ensemble sans des instances intermédiaires; les individus parlent pour eux-mêmes face au collectif général, sans passer par des associations, des « sociétés partielles » qui contaminent ou rendent impossible l'intérêt commun.

² Jean-Jacques Rousseau, « Discours sur l'économie politique, » *Œuvres complètes*, tome III, 251.

³ Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social*, *Œuvres complètes*, tome III, 371.

À l'époque contemporaine, tellement indifférente face à tout discours sur le commun, une telle description semble aussi utopique qu'archaïque. Néanmoins, avec un peu de recul, le sens de ce dispositif devient moins nébuleux, plus pertinent en ce qui concerne la dimension cosmopolitique actuelle. Il en va de même pour l'intérêt privé qui ne mène qu'à la « volonté de tous » et qui, selon la caractérisation de Rousseau, empêche l'émergence d'une vraie volonté collective et « générale. » L'intérêt privé résonne d'une façon encore plus intense dans le contexte du *laissez-faire* mondialisé, du cosmopolitique interprété comme un marché potentiellement sans barrières et peuplé par des sujets désirants. Cette compréhension cosmopolitique, fondatrice du mondialisme actuel, résume bien la signification essentielle de l'intérêt privé; une revue apologiste de cet ordre planétaire constate, par exemple, que « l'économie du marché libérale... civilise la recherche du profit, le faisant devenir un moteur du progrès social » et que « les marchés mondiaux sont visiblement un allié des droits humains. »⁴ Les gouvernements, toujours locaux face au cosmopolitique, sont inévitablement le lieu d'une oppression éventuelle et contraignent les individus à renoncer à leurs intérêts privés, les seuls qui sont vraiment bons.

Ce que je voudrais souligner ici, c'est que les conflits sur la dimension cosmopolitique impliquent plus qu'une confrontation physique ; c'est aussi – et peut-être surtout – une bataille sur comment concevoir, imaginer cette dimension. En fondant la conception du monde sur l'intérêt privé, sur la main invisible du marché, la seule collectivité pertinente est l'espèce humaine, qui devient l'horizon des désirs de l'individu, le champ de bataille où s'affirme l'antagonisme des intérêts. On n'échappe pas à ces impératifs de l'imaginaire, à leur sens politique, qui résulte des efforts de saisir et de représenter le globe. Dans l'optique de l'hégémonie de l'économie mondiale, ce qui n'existe pas encore entièrement, l'individu est soumis au régime du capital sans pouvoir recourir à une collectivité protectrice, à une médiation qui crée un tampon entre la violence de la main invisible et l'affirmation de soi.

Afin de voir les choses sous un angle différent, je pense qu'il serait utile d'évoquer une vue dissidente de ce tableau cosmopolitique. Pour choisir une caractérisation parmi d'autres, je vais citer un passage sur la globalisation qui vient de *La révolution permanente* de Trotsky :

Le marxisme procède de l'économie mondiale considérée non comme la simple addition de ses unités nationales mais comme une puissante réalité indépendante créée par la division internationale du travail et par le marché mondial qui, à notre époque, domine tous les marchés nationaux. Les forces productives de la société capitaliste ont depuis longtemps dépassé les frontières nationales.⁵

⁴ « Globalisation and Its Critics : A Survey of Globalisation, » The Economist, Sept 29, 2001, 4 et 15.

⁵ Léon Trotsky, *La révolution permanente*, (http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/livres/trotsky_leon/revolution_permanente/revolution_permanente.pdf), 5.

L'interprétation du cosmopolitique ne diffère guère de celle de l'hégémonie capitaliste qui vise à effacer les barrières juridiques, monétaires, politiques et culturelles. Dès le départ, le marxisme a toujours mis l'accent sur l'aspect mondial du capital. C'est par contre au niveau de la collectivité que la distinction se fait sentir; la classe ouvrière, transnationale par définition, assume le rôle de protagoniste historique et institue l'instance absolue de la volonté générale qui s'exprime par des effets, des actions sur le plan historique. Malgré son statut collectif indéniable, le prolétariat transcende le local et appartient au domaine de l'abstraction planétaire. Mais la force politique du marxisme, son pouvoir de résistance à l'empire du capital, dérive de ce lieu abstrait qui établit un lien virtuel entre les membres de la classe. C'est-à-dire la puissance épistémologique de la critique marxiste – dont on peut, évidemment, questionner l'efficacité – résulte de son concept collectif.

Sur cette toile de fond, la configuration proposée par Rousseau prend un sens imprévu, s'engage dans une praxis, un faire tout à fait particulier vis-à-vis du contexte actuel du cosmopolitique. Comme d'habitude, l'aspect collectif de son discours est profondément enchevêtré avec la dimension planétaire :

Il semble que le sentiment de l'humanité s'évapore et s'affaiblit en s'étendant sur toute la terre, et que nous ne saurions être touchés des calamités de la Tartarie ou du Japon, comme de celles d'un peuple européen. Il faut en quelque manière borner et comprimer l'intérêt et la commisération pour lui donner de l'activité. Or comme ce penchant en nous ne peut être utile qu'à ceux avec qui nous avons à vivre, il est bon que l'humanité concentrée entre les concitoyens, prenne en eux une nouvelle force par l'habitude de se voir, et par l'intérêt commun qui les réunit.⁶

Ce modèle idéalisé suggère la production d'un intérêt collectif qui négocie le planétaire, sans pourtant le confronter comme un autre auquel il faut soit s'attaquer, soit se soumettre. L'intérêt commun, qui se manifeste ponctuellement, émerge de ce qui est proche, de ce qui déclenche un désir d'agir. C'est une collectivité qui, dans sa propre logique, résiste à la consolidation impériale. C'est un noyau politico-culturel qui se consolide face à la mondialisation, face au cosmopolitique, ainsi que face aux instances « multinationales » ; cette situation décrit le terrain de comparaison entre l'Autriche et le Québec, malgré le gouffre des différences qui les séparent. (Certains penseurs politiques actuels caractérisent ces agrégats comme « subnationaux. »⁷) Contrairement à ceux qui voudraient réduire cet imaginaire cosmopolitique à une politique identitaire, à la construction des murs – dans le réel et dans la pensée, à l'étouffement de dissension, cette vision n'est basée ni sur le droit du sol (l'État comme territoire, comme morceau de la terre), ni sur le droit du sang (l'État comme nation). Cette dimension cosmopolitique se fonde plutôt sur l'alliance, sur des rapports socio-politiques qui sont toujours à refaire, qui lient

⁶ Jean-Jacques Rousseau, « Discours sur l'économie politique, » 254-255.

⁷ Par exemple, Stéphane Paquin, *La revanche des petites nations. Le Québec, l'Écosse et la Catalogne face à la mondialisation* (Québec : VLB éditeur, 2001).

des individus disparates dont les intérêts privés se transforment en l'intérêt commun. Comme Rousseau le décrit dans une phrase devenue célèbre : « Plus le lien social s'étend, plus il se relâche, et en général un petit État est proportionnellement plus fort qu'un grand. »⁸ Ce lien social est une alliance-tampon face aux forces cosmopolitiques. Enfin, c'est un lien à inventer dont on ne connaît pas encore le visage.

⁸ Rousseau, *Du contrat social, Œuvres complètes*, tome III, 386.