

## « On ne meurt pas de mourir. » Réflexions sur le Sujet-Nation

Ginette Michaud

Volume 23, Number 3, Winter 1987

« À la jeunesse d'André Belleau »

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/035731ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/035731ar>

[See table of contents](#)

---

### Publisher(s)

Les Presses de l'Université de Montréal

### ISSN

0014-2085 (print)

1492-1405 (digital)

[Explore this journal](#)

---

### Cite this article

Michaud, G. (1987). « On ne meurt pas de mourir. » Réflexions sur le Sujet-Nation. *Études françaises*, 23(3), 113–132. <https://doi.org/10.7202/035731ar>

# «On ne meurt pas de mourir.» Réflexions sur le Sujet-Nation

GINETTE MICHAUD

— *But I suspect, Stephen interrupted, that Ireland must be important because it belongs to me.*

— *What belongs ? queried Mr Bloom bending, fancying he was perhaps under some misapprehension. Excuse me. Unfortunately, I didn't catch the latter portion. What was it you ?...*

*Stephen, patently crossstempered, repeated and shoved aside his mug of coffee or whatever you like to call it none too politely, adding :*

— *We can't change the country. Let us change the subject.*

JAMES JOYCE, *Ulysses*<sup>1</sup>

«Nous ne pouvons changer le pays. Changeons plutôt de sujet» : ces deux petites phrases paradoxales, porteuses de toute l'ironie désappropriante dont seul un exilé comme Joyce pouvait connaître le prix, ont marqué la première saisie de la question que j'aimerais ouvrir<sup>2</sup> dans ces pages et que je nomme de façon encore trop indéfinie, mais dans le frayage des travaux décisifs de

1. James Joyce, *Ulysses*, The Corrected Text edited by Hans Walter Gabler with Wolfhard Steppe and Claus Melchior, London et New York, Penguin Books, «Student's Edition», 1986, 1983, p. 527.

2. Cet article est le premier d'une série sur «l'Archéologie de la modernité». Je tiens à remercier le Conseil de recherches en sciences humaines du Canada qui subventionne cette recherche. Ce texte a fait l'objet d'une conférence dans le cadre

Philippe Lacoue-Labarthe<sup>3</sup> et de René Major<sup>4</sup>, la question du Sujet national-national.

Identité nationale, souveraineté, auto-affirmation, indépendance, peuple : nous savons tous à quel point nous avons eu ici les oreilles battues et rebattues de ces sujets-là, au point peut-être de ne plus pouvoir les entendre, comme Bloom l'énoncé de Stephen (je reviendrai plus loin sur cette petite scène, pleine d'enseignement pour mon propos). Joyce semble en tout cas suggérer que la question politique, qui entend justement fonder la légitimité d'un tel sujet collectif, ne saurait être prise de force une fois pour toutes, mais qu'elle nécessite une écoute fine (au contraire de Bloom), une grande patience dans l'analyse (au contraire de Stephen) et une attention particulière à tout ce qui joue dans la répétition relativement à cet enjeu (Bloom force en effet Stephen à se répéter), répétition essentielle, puisque ce n'est toujours que dans l'après-coup que la scène sociale, tout comme celle de l'inconscient, peut recevoir une interprétation.

Mais d'abord de quel sujet s'agit-il ici? Remarquons d'entrée de jeu le retour de la question de la subjectivité, entendue dans son acception la plus générale, à l'avant-plan de la scène critique et philosophique. Cette nouvelle crise du sujet, très marquée depuis quelques années, s'est accompagnée du retour de considérations d'ordre éthique (et même moral) et, par extension, de préoccupations plus immédiatement politiques<sup>5</sup> qui avaient

du séminaire interuniversitaire «Futurs critiques/Critical Futures» sur la question du sujet, séminaire sous la direction de Madame Christie McDonald et Messieurs Georges Leroux et Michel Pierssens.

3. Philippe Lacoue-Labarthe, *L'Imitation des Modernes. Typographies II*, Paris, Galilée, 1986, 289 p. Philippe Lacoue-Labarthe s'attache dans cette série d'essais à lire comment, des Romantiques allemands à Hölderlin, jusqu'à Nietzsche puis à Heidegger, la «naissance» de la nation allemande, et tout particulièrement le commencement de sa philosophie — et partant de la modernité —, s'est fondée sur une logique mimétique de l'identité, c'est-à-dire sur l'appropriation de ce qui n'avait jamais eu lieu, en l'occurrence la pensée grecque. L'«identité» de la nation allemande aurait ainsi trouvé son fondement dans une pensée qui lui était «étrangère» ; elle se serait attachée à imiter parfaitement chez les Grecs ce qui leur était propre, au point de vouloir faire de cette imitation la marque elle-même inimitable de sa propre originalité. Cette originalité (où ce qui est propre, c'est l'impropriété), cette identité (où travaille une autre logique de l'identité) sont les traits par lesquels se marque et s'efface l'*archè* du sujet : absolument moderne. L'une des questions cruciales à mon avis soulevées par Lacoue-Labarthe dans ce livre est la suivante : que signifie vouloir être Moderne lorsqu'on écrit, comme Hölderlin ou Nietzsche, au sein d'une culture et d'une nation qui n'existent pas, qui n'ont pas d'identité propre, bref, qui manquent littéralement à *naître* ? Il n'est pas besoin d'insister sur la résonance que prend une telle question dans le contexte de notre propre situation nationale.

4. René Major, *De l'élection. Freud face aux idéologies américaine, allemande et soviétique*, Paris, Aubier, «La psychanalyse prise au mot», 1986, 198 p.

5. Il serait préférable de parler ici d'une «archéologie du politique» selon la définition qu'en donne René Major dans *De l'élection* : «Ce qu'on appelle ici *social* et *politique*, se situe sur une autre scène que celle que désignent habituellement ces épi-

quelque peu été délaissées depuis la fin des années cinquante, notamment avec la critique de l'engagement de type sartrien et l'avènement du structuralisme et des formalismes. Avec le sujet, catégorie universelle de la culture occidentale, c'est donc également l'histoire qui a effectué une rentrée significative dans toutes les sciences humaines. Et ce n'est certes pas un hasard si la question de la nation a elle aussi refait surface en même temps. En France, cette réactualisation semble avoir trouvé un terrain privilégié dans la relecture, parfois des plus polémiques, du projet des Lumières, ce qui a provoqué une nouvelle réévaluation des rapports intellectuels franco-allemands. Car si l'enjeu de subjectivation est bien entendu important pour toutes les époques, bien que de manière différente, il semble qu'on cherche surtout aujourd'hui, à travers la reformulation de cette question, à établir une nouvelle base comparatiste qui permette de mieux tenir compte de ces différences à l'œuvre dans chacun des champs disciplinaires<sup>6</sup>, d'une part, ainsi que dans chacune des situations nationales, d'autre part. Toutefois, si les déclarations de neutralité sont toujours, sur le plan méthodologique, des plus louables, elles laissent souvent voir tout autre chose dans la conduite effective des analyses.

C'est le cas, par exemple, d'un livre qui a récemment connu un certain retentissement, mais dont la faiblesse conceptuelle — sa défaite particulière, pourrait-on dire — tient pour beaucoup au fait qu'il met en scène, qu'il représente un symptôme plutôt qu'il ne l'analyse et ne le dissout : je veux parler de *la Défaite de la pensée* d'Alain Finkielkraut, essai dont la trame est assez relâchée et où l'auteur reprend en les vulgarisant des idées déjà plus très neuves sur les relations passionnées, faites de haine énamourée, que Herder et les Romantiques allemands ont entretenu avec la notion de culture et les idéaux des Lumières. Plus que l'analyse des rapports culturels soi-disant dialectisés que Finkielkraut déclare vouloir mener ici en tout esprit de justice, ce qui me frappe surtout dans cet essai, c'est à quel point il ne parvient pas à échapper au *polemos* qu'il décrit, à quel point sa description du sentiment national, d'objective se fait rapidement subjective, et contamine son

thèmes ou ces substantifs. Il s'agit certes, d'une scène qui englobe la psyché en extension mais aussi de cette extension comme scène à partir de laquelle se prélève l'organisation psychique» (*op. cit.*, p. 30). Questionnant quelques fondements majeurs — l'élection, l'étranger, le nom propre — qui œuvrent au cœur de toute pensée politique, Major ne cherche pas surtout à «détecter une programmation politique mise en œuvre dans le texte de Freud. Encore moins de mettre au service d'une pensée politique, quelle qu'elle soit, la méthode psychanalytique. Mais bien plutôt de voir en quoi la psychanalyse se donne comme une *archéologie du politique* dans la mesure où elle interroge toute scène *chargée* (par délégation et transferts) de *représenter* les rapports fondamentaux entre les sujets [...]».

6. Voir, par exemple, l'ouvrage de Louis Dumont (*Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris, Seuil, 1987, 253 p.)

analyse, si bien qu'on ne peut plus bientôt distinguer qui parle ici: Finkielkraut en son nom propre, ou les Lumières elles-mêmes qui trouvent en lui un véritable apologue. Autrement dit, un affect discursif fait tourner la neutralité d'abord bienveillante du philosophe en attaques non dénuées d'esprit clanique: à plusieurs reprises, le lecteur sent, non sans malaise, un parti pris national, voire nationaliste, où une culture (française) est jouée contre une autre (allemande): Nation contre Nation, encore une fois... Aux Romantiques allemands, «l'amour du préjugé<sup>7</sup>», c'est-à-dire la réhabilitation du «terme le plus péjoratif de la langue des Lumières»; aux Lumières, les valeurs du «génie national» français — Raison, Égalité, Fraternité, Liberté, Individualisme, etc. —, seules valeurs «authentiques» qui seront bien entendu perverties, dénaturées par Herder. A quelques années de la commémoration du bicentenaire de la Révolution française, qui marque aux yeux de plusieurs la naissance de la nation française moderne, cette célébration «universalisante» des Lumières laisse un peu sceptique...

Cet exemple, parmi d'autres — la polémique Jauss-Lyotard, ou encore la confrontation des lectures autour des textes de Heidegger ou de Benjamin (qui sont re-ou dénationalisés selon les cas) auraient été d'autres indices intéressants d'une semblable tension — est révélateur de la manière dont la question de la nation peut toujours affecter à son insu l'analyse, même la plus détachée, d'un coefficient supplémentaire. L'affrontement franco-allemand prend ici la forme de traits nationaux symétriquement opposés: le cosmopolitisme des Lumières contre l'idée d'une culture nationale assignée pour toujours à l'individu, l'ouverture de l'internationalisme contre la fermeture du terroir, les droits et libertés contre l'obscurantisme des préjugés, la nation comme collection d'individualités distinctes contre l'abolition de tout caractère singulier au profit du creuset national, etc. Il attire ainsi l'attention, par-delà la situation conflictuelle elle-même, sur une lutte de pouvoir qui se rejoue à cette occasion, lutte politique bien entendu, mais pas uniquement puisqu'elle a également pour enjeu l'interprétation du pouvoir, et peut-être encore davantage le pouvoir de l'interprétation elle-même. Ressurgit donc également l'ancienne question herméneutique, qui était installée au cœur de tous les débats littéraires et philosophiques du dix-neuvième siècle: l'interprétation comme enjeu proprement politique...

et les travaux du Colloque de Royaumont portant *Sur l'individu* (Paris, Seuil, 1987, 122 p.) dans lesquels on trouve des distinctions utiles entre individu, sujet, personne, moi, lexique de base en matière de subjectivité; à l'autre bout de la ligne, le récent numéro de *Communications*, «Éléments pour une théorie de la nation» (n° 45, 1987, 253 p.) fait le point sur cette idée dans diverses disciplines.

7. Alain Finkielkraut, *la Défaite de la pensée*, Paris, Gallimard, 1987, p. 32.

Réserveons pour le moment l'analyse plus détaillée des motifs qui amènent critiques et philosophes français à se pencher sur la situation *nationale* allemande. Il ne serait peut-être pas exagéré toutefois de voir dans ces lectures, qui ne sont pas exactement désintéressées elles-mêmes, la manifestation d'un véritable transfert, au sens analytique du terme, où l'on passe par l'analyse d'une situation tout orientée par la figure de l'Autre pour pouvoir enfin *se penser*, pour accéder à un rapport de soi à soi dépris d'une logique de l'identité, trop souvent conçue comme appropriation d'un sujet qui cherche ainsi à se fixer, à se figer dans une image qu'il souhaiterait la plus cohérente, la plus totale, la plus finale possible. Quoi qu'il en soit de cette hypothèse dont le développement m'entraînerait pour le moment trop loin, je voudrais néanmoins suggérer que ce mouvement de transfert par lequel une nation se projette et se lit dans une autre, ou contre une autre, n'est pas un détour inutile dont on pourrait faire l'économie. Ainsi, il me semble de plus en plus que les rapports à leur propre naissance de la nation française, mais aussi de la nation allemande au début du XIX<sup>e</sup> siècle (cela est peut-être un peu moins évident), intéressent au plus haut point notre propre situation nationale, fait qui ne semble pas encore avoir requis ici, sauf exceptions<sup>8</sup>, toute l'attention qu'il mériterait. C'est en tout cas ce qu'André Belleau laissait entendre dans «On ne meurt pas de mourir<sup>9</sup>», un essai écrit tout de suite après le Référendum de 1980 et dans lequel il commençait, comme son titre énigmatique, quasi blanchotien, l'indique, à faire le deuil d'une certaine idée de la naissance et de l'identité nationale québécoise, en interrogeant cette autre «défaite de la pensée» qui avait pu amener sa collectivité à dire non à l'«esthétique du oui<sup>10</sup>». Je reviendrai plus loin sur certains points de l'analyse de Belleau qui me paraissent particulièrement importants.

De façon générale, remarquons avec Gil Delannoi que la nation «appartient à cette catégorie de problèmes (époque, culture, air du temps) dans lesquels rien n'est simplement donné, rien n'est clairement conceptuel, si toutefois il y a là quelque chose de conceptuel<sup>11</sup>». Idée de peu de stabilité, phénomène évanescant,

8. Parmi celles-ci, signalons les essais de Fernand Ouellette sur Novalis (*Depuis Novalis. Errances et gloses*, Montréal, Hurtubise HMH, «Reconnaissances», 1973, 151 p.), d'André Belleau sur l'Allemagne («L'Allemagne comme lointain et comme profondeur», dans *Surprendre les voix*, Montréal, Boréal, 1986, pp. 39-48) et de Jean Larose sur les Romantiques allemands («L'image finale. Féminisme et vérité chez Friedrich Schlegel», *Liberté*, n° 140, mars-avril 1982, pp. 49-65).

9. André Belleau, «Après le Référendum de 1980 : On ne meurt pas de mourir», *op. cit.*, pp. 103-105.

10. André Belleau, «Avant le Référendum de 1980 : L'esthétique du 'Oui'», *op. cit.*, pp. 99-102.

11. Gil Delannoi, «La nation entre la société et le rêve», *Communications*, n° 45, 1987, p. 7.

objet mouvant, la nation est un corps mou qui mène plus facilement à une idéologie (le nationalisme) qu'à un *savoir*. Or, c'est précisément cette deuxième possibilité que je voudrais explorer ici, à partir de deux scènes d'écriture du politique prélevées l'une chez Joyce, l'autre chez Belleau : peut-on penser la nation, et si oui, à quelles conditions ? Mais il me faut auparavant dire un mot d'une autre notion embarrassante sur le plan conceptuel, inextricablement liée à celle de nation, celle de sujet collectif.

La question de la nation, on le sait, est profondément enracinée dans le terroir des valeurs culturelles les plus archaïques (racines, terroir, etc. : ces figures sont elles-mêmes si alourdies par leur sédimentation historique qu'on ose à peine les utiliser sans guillemets). Elle entrecroise en un nœud complexe ce qu'il est convenu d'appeler la « conscience historique » qu'une société parvient à avoir d'elle-même, avec les strates, beaucoup plus malaisées à distinguer et à départager, d'un inconscient, qui engage une réalité psychique à la fois individuelle et collective.

Mais de quoi parlons-nous au juste lorsque nous nous référons, comme si cela allait de soi, à un tel sujet collectif, sorte d'hyperbolisation du sujet individuel que nous accomplissons de manière « naturelle », en oubliant qu'il s'agissait là, à l'origine, d'une *analogie*, d'une figure discursive qui nous permettait tout au plus d'opérer un saut conceptuel ? Sujet, ou inconscient, collectif : vagues notions qui ne sont peut-être en elles-mêmes qu'une manière de continuer à penser ce qui répugne le plus à la pensée, c'est-à-dire tout ce qui se présente sous la forme informe du magma, de la confusion, de la masse, du nombreux.

Car il faut le dire : la notion de sujet collectif reste une notion éminemment embarrassante sur le plan théorique, et peut-être est-ce dû, au moins partiellement, au fait que nous avons peu à peu cessé de la considérer comme une métaphore, comme une fiction théorique nous permettant tout juste un gain heuristique, un peu comme Freud dans le célèbre chapitre VII de *l'Interprétation des rêves* où il fait surtout la démonstration que la meilleure façon d'avancer — la seule — c'est encore de marcher.

Si plus personne ne nie la validité conceptuelle de la notion d'inconscient comme mode de connaissance du sujet individuel — sa voie royale —, celle d'inconscient collectif ne reste pour sa part qu'une manière de chemin de traverse, toujours suspect (« *I suspect* », dira lui aussi Stephen, ne s'y trompant pas au moment d'introduire ce sujet problématique dans son énoncé). Mal dégagée des ombres mystiques ou fascistes qui l'entourent (dans son cas, c'est tout un, la racine, là encore, est commune, indissociablement liée à cet « esprit du peuple », à ce « génie national » (*Volksgeist*), qualités au demeurant toujours ambiguës, à double tranchant), la notion d'inconscient collectif fait pour tout dire l'objet d'un véritable interdit de pensée qui s'est même accentué

(pour les raisons catastrophiques que l'on connaît) depuis la Deuxième Guerre mondiale. Cela ne veut pas dire que le sujet collectif n'a pas connu une fortune enviable dans un certain courant de la sociologie des masses, mais il me semble que cette sociologie n'a pas beaucoup aidé à affiner la notion, qu'elle a elle-même été un peu « massive<sup>12</sup> » dans sa manipulation, se contentant le plus souvent d'importer un concept venu d'un autre champ sans le réélaborer au plan théorique. Cette même sociologie des masses a ainsi contribué, pour le meilleur mais aussi pour le pire, à constituer et à diffuser une certaine vulgate psychanalytique.

Un fait revient en tout cas avec insistance à propos de cette « conscience collective » : une relation d'identité pure et simple est posée entre le sujet individuel et le sujet collectif qui l'englobe. Bref, on fait toujours *comme si* les deux psychés en question existaient au même titre et pouvaient se comparer, prises dans un strict rapport d'homologie. Les choses, on s'en doute, sont beaucoup plus complexes que cette *personnification* outrancière de l'inconscient ne le laisse suggérer. Dans *Prospéro et Caliban. Psychologie de la colonisation*, Octave Mannoni écrit qu'on peut admettre l'homologie entre psyché individuelle et psyché collective, mais à une seule condition :

Il est difficile d'admettre une conscience collective ; le substantif et l'adjectif jurent d'être ainsi accouplés. Peut-être la contradiction paraîtrait-elle moins choquante si l'on se contentait de dire, plus généralement, une « psyché collective ». Mais, si l'on ne veut pas être dupe d'une métaphore, il faut admettre que cette psyché ne peut s'appréhender que chez les individus : elle ne peut être tout au plus que le versant collectif de la psyché individuelle. Quand un écrivain comme Keyserling assure qu'il existe dans l'âme allemande un complexe d'infériorité qui s'est formé à l'époque de la guerre de Trente ans, nous le croyons très volontiers, mais à une condition. C'est qu'il ne soit pas impossible, théoriquement, de comprendre comment ce complexe s'est transmis de génération en génération ; comment il s'est formé dans l'âme des enfants, ou comment il s'est greffé, dans l'âme adulte, sur un complexe d'infériorité préexistant et d'origine infantile ; pourquoi il s'y est greffé, c'est-à-dire pourquoi l'individu préférerait ce « complexe national » à son complexe individuel, et ce qu'il pouvait y gagner en satisfaction. Nous pouvons nous demander si l'infériorité créée par la guerre de Trente ans a touché directement un élément national dans les psychés individuelles ou si elle a fait naître des conditions sociales infériorisantes sans mettre psychologiquement en jeu d'abord les éléments proprement nationaux, etc. On n'est pas tenu, bien entendu, d'entrer dans tout ce détail, et l'on peut, pour résumer, parler d'un complexe d'infériorité

12. L'utilisation de la notion d'inconscient collectif en sociologie fera ultérieurement l'objet d'un développement de ma recherche.



national dont l'origine remonte à la guerre de Trente ans sans s'en expliquer davantage. Mais il faut qu'il soit admis qu'on *pourrait* y entrer, que cette exploration est permise, sans quoi la valeur de ce genre d'explication pourrait être suspectée...<sup>13</sup>

Si je reproduis *in extenso* cette longue citation, c'est parce que je crois que Mannoni met ici le doigt sur un aspect essentiel de la question du Sujet-Nation : comme il le dit, il s'agit en effet de ne «pas être dupe d'une métaphore», tâche malaisée s'il en est une et peut-être à la lettre impossible...

Ce qui m'intéresse dans cette notion utilisée dans toutes sortes de contextes, mais rarement rigoureusement, c'est de constater à quel point les confusions sémantiques et conceptuelles la laissent irrésolue sur le plan théorique lorsqu'elle fait l'objet d'un transfert d'une discipline à l'autre, de la psychanalyse à la sociologie par exemple. Mais sa situation n'est guère plus nette lorsqu'on la considère depuis ses bords internes, si l'on peut dire, c'est-à-dire depuis le champ psychanalytique lui-même. Le Sujet-Nation, comme manifestation de l'inconscient collectif, a en effet cette particularité — et toute la difficulté de le penser s'y tient — de se présenter dans une double dimension, Imaginaire et Symbolique, catégories psychiques que je reprends ici à Lacan. Mieux, il cherche à se représenter comme l'articulation, le point de jonction, le trait d'union liant l'Imaginaire et le Symbolique. Comme l'écrit Jean Larose à propos du Sujet-Nation québécois dont il repère certains effets dans la figure du Poète national Nelligan, le Sujet-Nation «apparaît quelque part entre l'individuel et le collectif [...] parce qu'il n'est pas strictement individuel, ce lieu relève du Symbolique ; mais parce qu'il est le lieu d'un manque à symboliser, il ne peut être codé ou structuré symboliquement et ne se «présente» que dans l'Imaginaire<sup>14</sup>». Cette difficulté de localisation dans la topique psychanalytique, cette dislocation sont à mon avis essentielles : la notion d'inconscient collectif appartient constitutivement à cet entre-deux, à ce lieu de manque qui lui retire toute possibilité de fondement.

Par ailleurs, on est frappé d'observer comment, dans le champ psychanalytique qui lui a fourni sa première formulation, cette notion représente — et continue toujours de représenter — un mauvais objet intellectuel, nébuleux et sans contours nets, la forme même du concept totalitaire parce que totalisant, comme l'a

13. Octave Mannoni, *Prospéro et Caliban. Psychologie de la colonisation*, Paris, Éditions universitaires, «Les jeux de l'inconscient», 1984 [1950], pp. 130-131. C'est moi qui souligne.

14. Jean Larose, *le Mythe de Nelligan*, Montréal, Quinze, «Prose exacte», 1981, p. 26. Sur la question du Sujet-Nation québécois, voir aussi les essais réunis dans *la Petite Noireur*, Montréal, Boréal, 1987, 203 p.

bien vu Françoise Gaillard<sup>15</sup> à propos du geste si dévalué, devenu quasiment honteux, de la totalisation dans les sciences humaines. De fait, on pourrait avancer l'hypothèse que c'est précisément parce que la notion d'inconscient collectif a été étroitement associée à la pensée du Tout, depuis la formulation archétypique et mythique qu'en a donnée Jung, qu'elle n'a pu commencer à recevoir un traitement véritablement analytique que très récemment. Ainsi, même dans le livre extrêmement suggestif que René Major consacrait à l'«engagement» de la pensée freudienne devant les grands événements politiques dont elle aura été la contemporaine — la Première Guerre mondiale, la Révolution bolchevique, la montée du nazisme —, le nom de Jung n'est pas une seule fois mentionné. Sans doute, le renvoi par Jung de l'inconscient collectif à un réservoir mythique et religieux a-t-il indûment pesé sur la notion, l'excluant du coup (en même temps que Jung) du champ d'une réflexion véritablement *analytique*. Cette interprétation de l'inconscient collectif comme dépôt d'archétypes éternels et universels est en tout cas totalement étrangère à celle de Freud qui s'est toujours attaché à déconstruire le religieux partout où il le décelait dans les situations politiques, le thétique ayant seulement à ses yeux été remplacé par l'idéologique et y restant toujours puissamment actif, notamment dans les idéologies nationalistes<sup>16</sup>. Ceci dit, le fait qu'aucune relecture sérieuse n'ait encore été tentée à ce jour des rapports Freud-Jung quant à cette question de la «psychologie des masses» peut surprendre : celle-ci serait des plus utiles, ou même une simple attestation que la réflexion de Jung a été dûment prise en compte, ne serait-ce que pour être rejetée. À défaut de quoi, l'idée que la notion d'inconscient collectif fait l'objet d'un refoulement dans la théorie psychanalytique n'est peut-être pas tout à fait sans fondement...

Quoi qu'il en soit de cette question qui mériterait à elle seule tout un développement, il faut remarquer que les notions de sujet collectif, de Sujet-Nation et d'inconscient collectif ont trop souvent tendance à être utilisées l'une pour l'autre, de manière indifférenciée. Ceci n'est pas uniquement dû, à mon avis, à une lacune qui mettrait en cause la seule compétence de leurs utilisateurs, mais m'apparaît au contraire, dans une mesure qui reste incalculable, l'effet d'un saut conceptuel, demeuré en grande partie inexpliqué, dans la théorie psychanalytique elle-même. René Major

15. «Totaliser ou ne pas totaliser. Sur Foucault», *Sédiments 1986*, Textes réunis par Georges Leroux et Michel van Schendel, Montréal, Hurtubise HMH, 1986, p. 122.

16. Sigmund Freud, «Psychologie collective et analyse du Moi» [1921], dans *Essais de psychanalyse*, Paris, Payot, 1987. Freud y déclare que «Si un autre lien collectif prend la place du lien religieux, comme le lien de masse socialiste semble réussir à le faire, on verra la même intolérance vis-à-vis de ceux qui seront restés en dehors que celle qui a sévi à l'âge des Guerres de religion.»

jette un éclairage intéressant sur cet aspect de la question lorsqu'il écrit (en note, ce qui est significatif à l'égard du refoulement dont je parlais plus haut) que Freud affirme en 1939, dans *l'Homme Moïse et la religion monothéiste*, que «le contenu de l'inconscient est en effet collectif dans tous les cas<sup>17</sup>». Major commente cette citation — et il se passe alors quelque chose d'essentiel puisque son propre livre est tout entier fondé sur l'interprétation de cette notion d'inconscient collectif, laquelle demeure elle-même non fondée théoriquement<sup>18</sup> — en disant que «le passage de la psychologie individuelle à une psychologie des masses se fait, dans la pensée de Freud, par le recours à l'analogie. Se trouve ainsi écartée la notion d'*inconscient collectif* en faveur de celle d'*inconscient des peuples*<sup>19</sup>». Ce «recours à l'analogie» de Freud — on sait à quel point cette voie analogique représente à ses yeux une pente, pleine de séduction mais dangereuse, qui met en danger la scientificité de son exposé, et qui a partie liée avec la question de l'association libre et de la parataxe, de la déliaison à l'œuvre dans l'écriture de la théorie psychanalytique<sup>20</sup> —, ce «saut» conceptuel qui laisse derrière lui un impensé, une rupture du lien «logique» et de l'enchaînement «causal», ouvrirait peut-être à lui seul une voie «détournée», apte à mieux relancer cette question.

«Nous ne pouvons changer le pays. Changeons plutôt de sujet.» L'occasion offerte par la traduction est ici trop belle pour ne pas la saisir : doit-on en effet traduire *«Let us change the subject»* par «changeons de sujet» ou par un «changeons le sujet» beaucoup plus radical et que Joyce laisse en suspens sous le premier ? Car le problème soulevé par ce bref échange de répliques entre Stephen et Bloom réside tout entier dans l'impossibilité où nous sommes de trancher de la nature exacte de ce «sujet». Cet indécidable de la traduction, il est d'abord linguistique, grammatical, mais il entraîne également des conséquences qui se répercutent aux plans politique, philosophique et psychique que je vais tenter d'explicitier ici.

17. Sigmund Freud, *l'Homme Moïse et la religion monothéiste* [1934], Paris, Gallimard, 1986, p. 237.

18. Relisant les fondements qui restent refoulés dans tout geste de fondation et d'élection, Major ne peut s'empêcher de reconduire ce refoulement à propos de la notion-maîtresse sur laquelle il fonde pourtant lui-même toute son interprétation : la question de l'inconscient collectif reste ainsi dénuée de toute légitimité théorique. Dans cette perspective, l'enjeu de sa lecture sur le Nom propre (nom propre sans propre) consiste peut-être aussi à donner un *autre nom* à une notion restée honteuse dans l'appareil théorique psychanalytique.

19. René Major, *De l'élection*, p. 31.

20. Voir sur ce sujet mon article «'Monsieur Songe sans y penser dit que...' Théorie et pratique de l'association libre dans quelques textes de Freud», *Études françaises*, 22 : 1, printemps 1986, pp. 95-130.

Avant d'en venir à cette analyse, une remarque s'impose : il ne s'agit évidemment pas, dans le contexte nécessairement fragmentaire de la lecture que je pratiquerai ici, de réduire de quelque manière que ce soit Stephen et Bloom à une identité une et indivise, ce qui serait une absurdité en regard du projet de Joyce dans *Ulysse*, lui qui s'engage résolument par cette œuvre dans une remise en question radicale des valeurs réputées les plus stables — Famille, Patrie, Religion, Langue — qui permettent précisément au sujet de «s'identifier». Je veux tout simplement suggérer qu'il y a dans ce passage d'*Ulysse* une légère stase de ces identités, toujours exceptionnellement mouvantes et complexes chez Joyce<sup>21</sup>. Cette stase momentanée est précieuse en ce qu'elle laisse apercevoir une soudaine *prise* d'identité familiale-nationale chez les deux sujets en présence, alors que l'ensemble du texte travaille justement à désancrer ces points de repère. Ainsi, considérée depuis un certain angle de lecture, une partie d'*Ulysse*, un fragment peuvent toujours se retourner contre la totalité de l'œuvre et, tournant le texte contre lui-même, se révéler plus grands que lui. Le dialogue commence donc par faire état d'un conflit de générations — ce n'est pas sans incidences sur la portée du *malentendu* qui se produit ici — entre un père et son fils (du moins, sont-ils supposés tels par le lecteur), conflit qui se traduit tout naturellement par une différence de points de vue où Stephen et Bloom ne voient pas la situation (nationale) du même œil (je suggère par cette image qu'il y a peut-être là également une autre configuration, œdipienne, qui joue). Ce conflit de générations est aussi, ce qui est plus intéressant, un conflit d'interprétations entre des sujets politiques différents, c'est-à-dire assujettis de manière différente à la réalité sociale, d'une part, au symbolique et au langage, d'autre part. Ces interlocuteurs ne sont pas en effet seulement identifiés par leur position familiale, ils ne sont pas seulement des *individus* qui expriment une opinion personnelle, ils sont également les représentants d'une autre instance, sociale, les tenant-lieu d'un autre sujet, sujet collectif, Sujet-Nation qui parle à travers eux.

L'un, Stephen, (se) réclame ouvertement, bien que de manière insinuante, de l'Irlande, au point de chercher à confondre son sujet privé avec celui de la nation qu'il s'approprie ainsi dans un véritable coup de force linguistique : «*I suspect [...] Ireland must be important because it belongs to me*», énoncé extraordinaire malgré son apparente banalité, où les sujets individuel et collectif

21. C'est un retournement ironique supplémentaire de la part de Joyce de présenter, même de façon épisodique comme ici, Bloom, le Juif apatride — mais rien n'est moins sûr : comme l'écrit Joyce, «*He thought that he thought that he was a jew whereas he knew that he knew that he knew that he was not*» (op. cit., p. 558) — comme le digne représentant de la Couronne britannique, et Stephen comme le héraut du Sujet-Nation Irlande, alors qu'il cherche par tous les moyens à se libérer de son emprise particulièrement envahissante.

cherchent à échanger leur position respective et à se fusionner de la manière la plus intime. Ce coup de force n'est pas sans faire penser par ailleurs à la formule célèbre de Benveniste décrivant la manière dont le sujet (son unique statut est à ses yeux linguistique, rappelons-le) s'approprie toute la langue en utilisant certains *shifters*, le plus important étant le «je». Le sujet qui croit ainsi «posséder» la langue ne se rend pas compte qu'il est en fait alors défait de toute identité, soumis tel le sujet de l'inconscient, à la loi du langage et du symbolique : croyant «posséder», c'est lui qui est possédé, traversé par une instance qu'il ne contrôle pas et qui va désormais parler à travers de ce qu'il croit dire en son nom propre. On verra dans un instant que l'énoncé de Stephen n'est pas étranger à une telle problématique.

L'autre, Bloom, est momentanément perçu comme le représentant de l'Angleterre qui, comme on le sait, entretient avec l'Irlande des rapports traditionnellement marqués par la domination et l'oppression : il réagit à la phrase de Stephen comme un parfait gentleman britannique, en lui opposant une attitude empreinte de civilité et d'un soupçon d'ironie, une attitude en un mot toute faite de résistance... sourde (si j'ose le jeu de mots!). Que ce dialogue sur l'appartenance nationale tourne aussi rapidement à l'impasse n'est certes pas pour nous surprendre : c'est un lieu commun obligé de toutes les discussions politiques, surtout lorsqu'elles se déroulent en famille, qu'elles n'engendrent jamais que confusion, argumentation irrésolue, fatigue, répétition et irritation : Stephen n'est-il pas tout de suite à bout de patience, «*patently crosstempered*» ?

On pourrait d'ailleurs saisir cette manifestation intempesitive d'un affect qui vient brusquement interrompre et détourner la discussion politique comme un de ses signes les plus révélateurs. *Crosstempered* : impossible de ne pas souligner dans ce mot la pesée d'une certaine croix, qui renvoie le politique au théique, au fonds religieux qui le surdétermine. Une lecture plus détaillée du passage pourrait encore tirer d'autres effets de ce signifiant qui indique qu'un certain croisement, une certaine structure chiasmique sont à l'œuvre dans ce dialogue. Ainsi, le Sujet-Nation «Irlande» force-t-il d'abord Bloom à se plier («*bending*»); mais, en retour, Bloom, en ne «comprenant» pas Stephen, fait perdre à son interlocuteur, à ce Moi-je, le contrôle qu'il croyait avoir sur son sujet. Autrement dit, le colonisé se comporte en colonisateur, et le colonisateur, en position d'analyste presque, met au jour les résistances du colonisé. On n'en arrive pas pour autant à une interprétation bien tempérée (*well tempered*) du politique : il n'y a pas ici de juste milieu, mais pivot, point de bascule où les positions peuvent s'échanger.

Mais qu'est-ce qui rend effectivement ce sujet si difficile à saisir, pour que Stephen le laisse s'esquiver mollement au premier

obstacle de «communication», alors qu'il commençait tout juste, ce sujet qui est aussi *son* sujet, à se manifester dans une auto-affirmation «soveraine» où le «Je» semble exercer une parfaite gouverne ? Quelle maladroite préhension (*«fancying he was perhaps under some misapprehension»*), quel danger également — dans *«misapprehension»*, il y a appréhension qui fait signe, il y a peut-être aussi une culpabilité diffuse, sans objet, qui fait baisser la tête (*«bending»*) de Bloom — guettent ici le destinataire ? Et pourquoi ce sujet (de conversation), au départ aussi indifférent que les autres, en vient-il si rapidement à forcer l'écoute au point que, même en se penchant pour recueillir la précieuse déclaration d'indépendance de Stephen, laquelle chute dans le discours comme une interruption, une infraction, Mr Bloom n'entende toujours pas ce qu'il dit ? Car Bloom semble à la fois avoir perdu la première partie de l'affirmation «suspecte» de Stephen (*«What belongs ? queried Mr Bloom»*) et la seconde (*«Unfortunately, I didn't catch the latter portion. What was it you ?...»*), bref, il semble bien n'avoir rien compris du tout à ce que l'autre tente de lui raconter. Mais, en même temps, à un autre plan du discours, plus «inconscient» peut-être, la question de Bloom a précisément le don de lever ce qui ne va pas de soi dans l'affirmation assertive de Stephen.

Si l'Irlande, comme Stephen le déclare, est importante parce qu'elle lui appartient en propre, cela revient à dire qu'elle n'a d'importance comme nation qu'en tant qu'il puisse la constituer comme objet pour en faire sa chose, justement, et qu'il arrive à se l'incorporer de manière que l'Irlande et lui ne fassent plus qu'un seul et même sujet. Ce qui, on en conviendra, est déjà un renversement de l'opinion commune qui perçoit le plus souvent le rôle de l'État comme une superstructure qui écrase les sujets individuels. Stephen suggère, lui, que le sujet individuel pourrait se soumettre le sujet collectif si la condition d'une identification totale de l'un à l'autre était possible. Sans doute, cette postulation tient-elle d'un leurre (de l') imaginaire et se révèle des plus naïves au plan politique, mais on doit remarquer qu'elle se retrouve toujours, à des degrés divers, au cœur des idéologies nationalistes qui en font grand usage, surtout dans la phase triomphante de l'auto-affirmation du sujet national.

La question de Bloom a donc pour effet de jeter instantanément un doute sur la légitimité de l'énoncé de Stephen. (La «suspicion» introduite par Stephen déborde son seul énoncé et contamine bientôt toute la scène : la lecture de ce passage implique en quelque sorte un performatif du doute, acte critique et politique s'il en est, et sans doute (!) prévu par Joyce lui-même.) Demander comme Bloom le fait *«What belongs ?»* revient à soulever la question de l'appropriation et du lien censé unir le sujet individuel au sujet collectif, le privé au public, la micro-unité à la macrostructure. Le fait même de poser cette question attire d'ailleurs l'attention du

lecteur vers une tout autre problématique que celle de l'identité et de l'appropriation, de l'identité comme procès de l'appropriation du sujet. La *forme* de la question induit à elle seule une autre question, une autre manière, infiniment plus fine, de poser la question (du) politique, laquelle vaut ici bien plus que comme une simple question idéologique : comme une question à part entière *esthétique*, puisqu'elle a trait explicitement à deux reprises à la nature même du langage.

Car il y a encore dans cette scène prodigieusement condensée un autre fil qu'il faut tirer en même temps que celui de l'énoncé politique proprement dit : c'est celui de la difficile énonciation de ce sujet national qui provoque, comme on l'a vu, un malentendu, mais qui porte également atteinte, ce qui est beaucoup plus grave (et vraiment subversif, cette fois) au langage lui-même, à sa capacité, naïvement cratylienne, de nommer adéquatement la réalité du monde. «Stephen [...] *shoved aside his mug of coffee or whatever you like to call it* [...]» : ce «*whatever you like to call it*», et avant lui le «*What belongs ?*» de Bloom qui désignait déjà la difficulté et peut-être l'impossibilité de relier entre eux les termes «appropriés», met l'accent sur la déliaison, la désarticulation constitutives du langage, et oppose à une conception faussement native et naturelle du langage une autre conception du signe, arbitraire et différentielle, où, comme le fait remarquer Octave Mannoni à propos de la scène psychique, «un n'importe quoi peut toujours représenter un *autre* n'importe quoi<sup>22</sup>».

Demander, comme le fait Bloom, «*What belongs ?*», ce n'est donc pas seulement demander un éclaircissement parce qu'on a mal entendu, mais c'est aussi, par la répétition que la question entraîne, obliger l'autre à déplacer son énoncé («*Stephen, patently crosstemptered, repeated and shoved aside his mug of coffee or whatever you like to call it none too politely, adding [...]*»), à dire finalement par ce supplément («*adding*») tout autre chose que ce qu'il croyait dire, à savoir que le sujet lui échappe complètement («*We can't change the country*»), qu'il est absolument incontrôlable, ingouvernable, et qu'il vaudrait mieux en «changer». Comme si cette alternative, cette deuxième partie de l'argument («*Let us change the subject*») était plus réalisable que la première, alors qu'elle ouvre au contraire un abîme, retirant à Stephen tout appui solide pour poursuivre la discussion, l'acculant à une «défaite» où Bloom, sans rien dire, remporte la joute. Dans le déplacement de l'énoncé («*shoved aside*»), Stephen aborde en fin de compte, mais à son insu, la question politique dans sa dimension véritablement moderne, c'est-à-dire en lui redonnant tous ses angles, esthétique, philosophique et psychanalytique. Peut-on, en effet, changer le sujet en changeant

22. Octave Mannoni, *Clefs pour l'Imaginaire ou l'Autre Scène*, Paris, Seuil, 1969, p. 7.

de sujet ? Si la question politique reste de la sorte irrésolue, se dissolvant dans tous les aspects, même les plus infinitésimaux, de la vie quotidienne (Bloom enchaîne effectivement avec un autre sujet, n'importe lequel, signalant par là que tout est désormais politique — à vouloir refouler le politique du discours, il s'investit de façon totalisante partout ailleurs —, ou encore que le politique équivaut, à la lettre, à n'importe quel sujet), ne serait-ce pas parce que, entre autres raisons, la logique de l'identité, qui a servi de modèle au sujet collectif, n'a pas été questionnée jusque dans ses derniers retranchements ?

L'extrait d'*Ulysse* nous présente donc une véritable leçon politique : la complexité des rapports soulevés par la question du Sujet-Nation y est suggérée par une scène double, qui renvoie selon les termes de René Major, à la fois aux domaines du psychique et du social, mais peut-être surtout à une problématique articulation de ceux-ci à une conception différentielle du signe linguistique, puisque c'est en ce lieu essentiel que les effets du symbolique viennent effectivement se prendre. Tout l'intérêt qu'il y a à réactiver aujourd'hui cette question du Sujet-Nation tient précisément à cet inconfortable entre-deux, ni strictement sociologique, politique, philosophique, psychanalytique ou linguistique, mais entrelaçant strate sur strate tous ces plans à la fois. Peut-on penser le Sujet-Nation de manière différentielle et non positiviste, c'est-à-dire en ne projetant pas dans cette notion une identité pleine et homogène, le plus souvent composée de traits nationaux caricaturaux ? Comment, par exemple, décrire la «masse», d'une façon qui ne soit pas elle-même massive, qui demeure attentive aux distinctions, aux différences<sup>23</sup> ? Quel type de lien unit de fait le sujet individuel au sujet collectif ? Et quelle théorie de la nation est dès lors mise en cause par une telle réflexion où les questions politiques et éthiques ne refouleraient plus leur face esthétique, mais seraient au contraire ouvertement travaillées par elle ?

Ces questions, André Belleau avait commencé lui aussi d'en tracer les linéaments. Dans un bref essai intitulé «La feuille de tremble<sup>24</sup>», il nous livrait une poétique du politique (ou s'agit-il

23. Élias Canetti a exploré cette voie dans *Masse et puissance*, Paris, Gallimard, «Bibliothèque des sciences humaines», 1966, 526 p.

24. «La feuille de tremble», *op. cit.*, pp. 29-32. Cet essai est réussi moins par l'objet que Belleau croit se donner que par le bonheur d'écriture — la torpeur de juillet dans la campagne du mont Orford, devant une «Molson pas assez froide», des gûpes bourdonnantes tout autour de lui — que le sujet autobiographique ne



plutôt du contraire ?) qui mérite d'être lue, et d'abord dans ses figures. Prenant prétexte d'une rêverie un peu somnolente<sup>25</sup> qui le fait délirer sur la spécificité de la feuille du tremble par rapport aux « autres arbres qui [l']entourent : peupliers, érables, sapins, cèdres » (p. 29), Belleau esquisse une petite allégorie révélatrice de l'idée exigeante qu'il se faisait du langage, de sa division fondamentale, et du politique.

Mais prenons les choses du commencement car, comme par hasard, c'est une certaine conception originaire du langage et de la métaphore qui se trouve ici aussi questionnée par Belleau. Cette conception plate, raisonnée, cratylienne, du langage est d'abord posée sous la forme d'une évidence tautologique : « Le tremble donnerait *raison* à Cratyle car c'est vrai, il tremble » (p. 29. C'est moi qui souligne), commence par observer Belleau. Contre le cratylisme, réflexe archaïque qui cherche toujours à abolir la distance entre signifié et référent, il introduit dès la phrase inaugurale de l'essai une distinction, une division qui ouvre le sujet autrement : « J'écris ces lignes à la campagne devant deux trembles et un cerisier sauvage dit d'automne qu'un vent comme retenu fait miroiter sur le fond gris d'un second miroitement, le lac Silver, visible par endroits entre les feuilles et les branches » (p. 29). Le premier émerveillement passé, son tribut payé en quelque sorte à cette Nature qui voudrait engourdir toute pensée la concernant, le « citadin que je suis », l'homme de la culture revient rapidement de son éblouissement premier. On s'aperçoit alors que les choses ne sont pas aussi simples qu'il y paraissait, que les figures employées — ce « vent comme retenu [qui] fait miroiter sur le fond gris d'un *second miroitement* [...] » —, font jouer miroir sur miroir, surface sur surface, reflet gris sur reflet argent, une tout autre conception du signe poétique fondée, comme chez Joyce, sur l'arbitraire (reflets, renvois, substitutions d'un signe pour un autre) qui empêche, au contraire du cratylisme, le signe d'adhérer à lui-même — et au monde —, de consister, de faire corps en vérité.

Par ailleurs, ce qui retient surtout Belleau dans la feuille de tremble, c'est sa valeur de différence, différence qui est à la fois externe : « Mais il faut bien voir que le rapport du tremble au vent est en tous points différent de celui des autres arbres qui m'entou-

peut s'empêcher d'inscrire : la feuille de *tremble* ne lui est peut-être, au fond, qu'un support utile pour traduire ce « *tremblé du vécu* » qu'il disait tant admirer chez le « jeune Lukács » et qui marque de toute sa fragilité l'écriture de Belleau dans cet essai.

25. On aurait tort de lire cet état de veille comme un simple détail anecdotique : peut-être ce demi-sommeil dans lequel l'essayiste s'immerge avant de penser (*pour penser*) est-il l'état privilégié nécessaire pour échapper, d'une part, à la « fatigue culturelle » que provoque ici la question de la nation et, d'autre part, pour se libérer des catégories logico-rationnelles trop étroites : s'affranchir du pays « d'origine » requiert en effet de telles ruses...

rent [...]» (p. 29) ; et interne : [...] chacune des milliers de petites feuilles d'un tremble prise isolément tremble au vent, le reçoit tout entier pour son compte, remue en tous sens et de tous côtés. Chaque petite feuille ne tient son branle que d'elle-même — ou du vent. Elle se passe de la médiation de la branche» (p. 30). À la feuille de tremble qui abolit ainsi toute la structure arborescente et hiérarchisante (racines, tronc, branches) qui la supporte, Belleau oppose une autre feuille, lourd symbole de notre situation nationale : la feuille d'érable. Au-delà de l'opposition qui, il l'avoue d'emblée, fait «un peu trop joli», on remarquera que ce sont deux modèles du Sujet-Nation qui sont proposés ici.

L'un, symbolisé par la feuille d'érable, est le mieux connu : «[...] bien constitué, large, robuste, [la feuille d'érable] ne pourrait rien concevoir chez elle qui ne soit de la branche et de l'arbre et de la structure de l'arbre» (pp. 30-31) ; c'est le modèle organiciste de la Nation selon lequel une collectivité naît, vit et meurt, suivant un cycle historique linéaire qui mime la «nature». Dans cette perspective, le Sujet-Nation n'est qu'une hypostase du sujet individuel, sa réification grossissante, magnifiée. À l'opposé, la figure de la feuille de tremble remet en question toute structure qui prétendrait l'organiser :

Qu'est-ce qu'un arbre pour la feuille de tremble ? Elle croit répondre par elle-même au vent, ne devoir qu'à lui, comment pourrait-elle penser l'arbre ou la branche ou même une autre feuille ? Et pourtant que deviendrait-elle sans eux qui la nourrissent et la gardent ? Le lierre du mur et la feuille ignorent tout de la nuit qui les porte (p. 30).

Le Sujet-Nation cesse ici d'être décrit en termes cratyliens, pour poursuivre l'allégorie de Belleau, il ne fait plus état d'un rapport au monde politique capté par le leurre imaginaire qu'il agit directement sur la réalité pour la transformer. Le tremble est une figure du Sujet-Nation qui propose un autre aménagement du monde, où chaque feuille-sujet individuel reste libre de se mouvoir par sa valeur différentielle propre, tout en excédant le rapport traditionnel, hiérarchisant, de la partie (sujet) au tout (l'État), du microcosme au macrocosme. Ceci ne revient toutefois pas à suggérer que le sujet individuel s'est pour autant totalement affranchi de la structure sociale : Belleau dit bien qu'en abolissant l'arbre (la structure), c'est la possibilité même de pouvoir se penser en tant que sujet qui est du coup supprimée. La nuit continue à envelopper ce sujet-là sans qu'il le sache... Cependant, cette réserve faite, et sans qu'un choix soit possible entre ces deux modèles du Sujet-Nation qui recourent d'assez près ceux qui sont mis au jour dans le «conflit» franco-allemand que j'ai déjà évoqué (nation libertaire, internationaliste, émancipatrice *vs* nation centralisatrice, englobante, «fédéraliste»), l'allégorie de la feuille de tremble permet à Belleau non seulement de présenter deux conceptions du langage

qui s'affrontent, poléminent toujours entre elles, dialoguent, mais encore de traduire celles-ci dans une interprétation, profondément politique cette fois, du réel. La poétique de Belleau est pleinement politique parce qu'elle est entièrement fondée sur une interrogation inquiète des signes (jamais des signaux<sup>26</sup>), et donc du langage et de ses figures.

Une question subsiste pourtant : comment penser le rapport des feuilles entre elles ? Belleau (dans la foulée des avancées d'Adorno et de Benjamin sur ce sujet) amorçait ailleurs un début de réponse :

On voudra bien accueillir un souhait légitime : que le «je» qui énonce dans cet article ne soit pas perçu comme la marque d'un seul individu ; qu'on accepte de lui accorder une portée un peu générale, voire assez exemplaire, une *valeur trans-individuelle* sans pour autant en faire le porte-parole de tout un groupe ou de toute une génération<sup>27</sup>.

Cette valeur trans-individuelle, nous l'avons vu, n'est pas sans soulever d'immenses problèmes d'articulation conceptuelle, au plan théorique. Rappelons brièvement, à propos de cette valeur trans-individuelle, la conception que Walter Benjamin se fait de l'inconscient collectif, car elle me paraît recouper celle qui cherche à se «légitimer» chez Belleau. Plutôt que de penser les rapports du sujet au collectif selon un schéma hiérarchisant, vertical, Benjamin avait lui aussi cherché à déplacer la question en les posant selon un axe horizontal où, par analogie avec la scène de l'inconscient, il n'y avait plus que des *passages* (on reconnaît là une métaphore fondamentale des travaux de Benjamin), des nuances de plus en plus fines entre ce qui relève chez un sujet des domaines privé ou public : l'interprétation que donnait Benjamin du sujet collectif, qu'il assimilait non sans problèmes à celui de l'inconscient<sup>28</sup>, allait jusqu'à en effacer, en définitive, les limites. C'est à une semblable conception, à laquelle se superpose sans doute celle de Bakhtine sur l'intrasubjectivité, que Belleau souscrit lorsqu'il

26. Belleau, «Liberté : la porte est ouverte», *op. cit.*, p. 25.

27. Belleau, «Indépendance du discours et discours de l'indépendance», *op. cit.*, p. 127. C'est moi qui souligne. Dans cet essai, Belleau s'interroge sur d'autres effets discursifs analogues du Symbolique : «Paradoxe : je n'ai jamais eu l'indépendance indépendante, épanouie dans le calme assertif. J'ai eu, j'ai l'indépendance bivocale, polémique, dialogique. Et la voix refusée, le discours appelé ici (à tort) «fédéraliste» est l'une des composantes de ma conscience.»

28. Opérant comme Freud un saut conceptuel entre sujet et inconscient collectif, Benjamin procède lui aussi en empruntant la voie analogique : il esquisse une analogie entre, d'une part, la description marxiste de la structure sociale et, d'autre part, la description de la topique psychanalytique ; au lieu de hiérarchiser dans des rapports strictement délimités les sujets individuel et collectif, il perçoit plutôt ces rapports comme étant dé-limités, avec des points de contact en constante mouvance, à l'image des échanges énergétiques se produisant entre les diverses instances psychiques (Ça-Moi-Surmoi) qui n'arrêtent pas de se déplacer dans toutes sortes de passages.

évoque à son tour cette valeur trans-individuelle au sujet. Mais il n'était pas sans constater lui-même l'ambiguïté théorique essentielle soulevée par cette notion lorsqu'il interrogeait la résistance offerte par l'idée d'indépendance à la pensée théorique :

[...] Nous n'avons pas encore une théorie valable de l'indépendance nationale. [...] Rien par exemple ne justifie théoriquement que l'on assimile l'individu à un être mal défini nommé peuple ou nation, conférant à ces derniers, en vertu d'une sorte d'organicisme inévitable, les attributs de la vie individuelle<sup>29</sup>.

Belleau avait bien vu le paradoxe essentiel lié à la question du Sujet-Nation : en donnant forme et corps à l'idée par trop abstraite de nation, en lui servant en quelque sorte de fondation, cette notion demeurerait elle-même *sans fondement*.

Allemagne, Irlande, Québec : on aura compris qu'il ne s'agissait pas, à partir de ces trois figures du Sujet-Nation, prélevées en divers lieux et moments historiques, de gommer les différences à l'œuvre dans ces situations nationales, d'avaliser les contextes ni (à plus forte raison) de chercher à réduire la littérature et l'interprétation des textes à une telle fonction «nationalisante». On devine également qu'il reste encore beaucoup à penser sur les rapports de connivence qu'entretiennent de «jeunes» nations qui, comme l'allemande au début du XIX<sup>e</sup> siècle, l'irlandaise et la québécoise au vingtième, sont en voie de naissance (*natio* et *natus* ont, étymologiquement, origine commune) et qui traversent alors une intense crise d'identité. Dans le cas toujours trop «particulier» du Québec, petite nation qui s'est dit non à elle-même et qui a refusé de devenir un État, c'est-à-dire de se donner les droits et les devoirs d'une existence politique, il faut encore se demander si cette «naissance» ne doit pas maintenant en passer par un véritable travail de deuil, afin de se défaire du pays d'«origine» qui a depuis trop longtemps bloqué ici de façon obsessionnelle le Sujet-Nation dans des régressions imaginaires d'endeuillement, qui l'a de fait détourné du Symbolique et qui l'a précisément empêché de se déplacer comme sujet... Comment libérer ce discours figé ? En parlant «*d'autre chose* qui soit au fond *la même chose*», répondait André Belleau, «en *parlant autour*, fragmentairement [...], laisser parler en nous la France<sup>30</sup>», ou l'Allemagne, ou encore bien d'autres voix, est une manière d'alléger ce discours...

Est-il utile de préciser que la présente ouverture vaut surtout «pour un certain espace jugé plus capital que ce sur quoi il

29. Belleau, «Avant le Référendum de 1980 : L'esthétique du 'Oui'», *op. cit.*, p. 101.

30. Belleau, «Parle [R] [Z] de la France», *op. cit.*, p. 33.

ouvrir<sup>31</sup> ? Je renvoie donc pour finir à la phrase énigmatique, d'un infini très romantique-allemand, de Belleau analysant l'«échec» du Référendum : «On ne meurt pas de mourir». Toute cette problématique de la naissance du pays et de l'identité à soi tant ressassée ici depuis les années soixante (mais qui est de fait beaucoup plus ancienne : d'où la nécessité pour l'analyser de repartir au moins du XIX<sup>e</sup> siècle, sinon du XVIII<sup>e</sup> qui est pleinement notre siècle d'origine) aborde enfin, non sans angoisse, dans le travail du deuil de cette identité, «un commencement qui n'en finit pas», pour reprendre le titre d'un ouvrage de Mannoni, un commencement proprement analytique peut-être, dégagé de toute posture exagérément pathétique. Ce travail du deuil, que l'échec, la défaite ou la faiblesse de la pensée rendent possible, peut paradoxalement libérer la lourde question de l'identité, la faire entendre un peu autrement. C'est à ce prix — au prix de l'analyse de «ce qui n'aura pas eu lieu», comme le disent Lacoue-Labarthe et Major — que la problématique du Sujet-Nation se révèle encore aujourd'hui une tâche urgente de la pensée.

31. Belleau, *«Liberté : la porte est ouverte»*, *op. cit.*, p. 22.