

André Belleau ou le malheur d'être touriste

Serge Cantin

Volume 36, Number 6 (222), December 1995

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/32359ac>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Collectif Liberté

ISSN

0024-2020 (print)

1923-0915 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Cantin, S. (1995). André Belleau ou le malheur d'être touriste. *Liberté*, 36(6), 27-69.

SERGE CANTIN

ANDRÉ BELLEAU OU LE MALHEUR D'ÊTRE TOURISTE

Difficile parfois de s'expliquer les résonances profondes qu'un mot, une phrase éveille en nous. Témoin cet aveu qu'André Belleau laisse inopinément tomber aux dernières lignes de « Maroc sans noms propres¹ » et qui au fil du temps s'est insinué en moi, lancinant comme un remords :

J'ai le sentiment que je n'irai plus en touriste dans un pays qui exige, au contraire, que l'on tente de sortir de soi pour devenir un voyageur (p. 55).

Aveu que je reçois tel un message que Belleau m'eût adressé autrefois à Marrakech et qui aurait attendu là des années, poste restante, jusqu'au jour où quelqu'un, Hermès peut-être, ne s'avise de le faire suivre. Aveu aussi obsédant qu'hermétique, me convoquant dès lors à une tâche herméneutique, ayant

1. Dans *Surprendre les voix*, Montréal, Boréal, 1986 (texte qui avait paru initialement dans *Liberté*, n° 149, octobre 1983). Pour éviter de multiplier inutilement les renvois en bas de page, je ferai suivre les citations tirées de *Surprendre les voix* du numéro de la page correspondant à cette édition, l'italique s'appliquant uniquement au texte « Maroc sans noms propres ».

quelque chose à m'apprendre sur moi-même que je ne puis tirer de mon propre fonds de voyage. Ou, plus métaphoriquement encore: oracle à décrypter en réponse à une question à laquelle je n'aurai eu de cesse, au temps de mes pérégrinations, tour à tour de m'exposer et de me dérober. Touriste ou voyageur? Voilà la question, désormais incontournable comme l'énigme posée à la croisée des chemins, dont un seul mène à la terre promise des voyages, enfouie au plus lointain du désir de partir.

Qu'en est-il cependant de cette question pour Belleau lui-même? Ai-je raison non seulement d'en faire *sa* question, mais d'attribuer à un si bref séjour au Maroc le pouvoir de la lui avoir révélée comme telle, en tant que sens et limite d'un cheminement intellectuel que la mort devait brusquement interrompre?

Apparemment non. Car, outre qu'elle ne compte que six pages à peine, la relation par Belleau de son voyage au Maroc se présente bien moins comme une méditation sur le voyage que comme un simple écrit de circonstance à classer sous la rubrique « impressions de voyage ». Si l'on considère de surcroît que ces quelques pages sont, à ma connaissance, les seules que Belleau ait jamais publiées sur ce thème, et qu'à aucun moment dans l'entretien autobiographique qu'il accordait à Wilfrid Lemoyne en 1978² il n'est fait mention de quelque voyage que ce soit, force est d'admettre, semble-t-il, que cette activité ne l'occupa guère plus qu'elle ne le préoccupa³.

2. Entretien reproduit dans le numéro que *Liberté* a consacré à André Belleau quelques mois après sa mort: n° 169, février 1987, p. 4-27.

3. Encore qu'il eût envisagé sérieusement, semble-t-il, de consacrer sa thèse de doctorat au thème du voyage chez Rabelais. Voir à ce sujet Gilles Marcotte: « Pour mémoire », *Liberté*, n° 169, p. 42.

Et pourtant, je persiste à penser que nulle part peut-être ne sommes-nous plus près qu'en ces quelques pages allusives du foyer de la pensée d'André Belleau, de ce que Jacques Brault a appelé à bon droit «son inquiétude spirituelle⁴». Un peu comme si, au Maroc, le touriste André Belleau avait, à son insu, pris rendez-vous avec lui-même, avec son double voyageur, son moi itinérant, son autre «je», et que, sous le choc de cette rencontre imprévue, s'était ravivée en lui une blessure très ancienne, native : le mal incurable d'un moi qui, quoi qu'il fasse, ne peut mourir à lui-même pour rejoindre ce vers quoi ou vers qui il n'en finit plus de tendre sous l'irrésistible poussée du temps et du langage qui le signifie — langage dont la cruauté, disait Blanchot, «vient de ce que sans cesse il évoque sa mort sans pouvoir mourir jamais⁵». D'où l'aveu de Belleau, qui lève furtivement le voile sur le drame d'être-soi, sur le malheur d'être touriste, lui pourtant si peu porté aux épanchements et qui «ne parl(ait) pour ainsi dire jamais de lui-même⁶». Mais n'allons pas trop vite ; surtout, ne brûlons pas les étapes de notre voyage.

Je hasarderai donc ici quelques réflexions à mi-chemin entre le commentaire et ce qui s'appelle l'essai, avec «la possibilité de délire⁷» que comporte ce genre dont Belleau fut et demeure l'un des grands maîtres québécois en même temps que le plus ardent défenseur.

4. Jacques Brault, «Une conversation dans le noir», *Liberté*, n° 169, p. 62.

5. Maurice Blanchot, *De Kafka à Kafka*, Paris, Gallimard, coll. «Idées», 1981, p. 88.

6. D'après le témoignage de Robert Mélançon dans *Liberté*, n° 169, p. 36-37.

7. La formule est de François Ricard dans *La Génération lyrique*, Montréal, Boréal, 1992, p. 11.

Possibilité de délire d'autant plus grande que je me risquerai à interpréter les silences du texte, à discourir sur ce que Belleau lui-même, en écho à Bakhtine, désignait, dans ce qui fut sans doute l'un de ses tout derniers gestes ostensibles d'écriture⁸, comme « ce "vide au cœur du monde", ce trou d'indétermination au creux de tout texte, et autour desquels mon discours s'épuise » (p. 233). Cette béance où vient échouer le discours de Belleau, je voudrais, autant que faire se peut, l'éclairer.

Mais que peut bien signifier ici éclairer l'échec ? Cela consiste-t-il à se tourner, ainsi que nous y invite Jacques Brault, vers « l'implicite de ce qui est énoncé », vers ce qui, masqué par le « parcours apparent », constituerait la « démarche véritable » d'André Belleau, son « autobiographie profonde⁹ » ?

Sans préjuger du sens que Brault lui-même donne à de telles formules, je dirais que pour moi cet « implicite » ne renvoie pas d'abord à un contenu psychologique refoulé, aux motivations inconscientes de l'écrivain André Belleau. Une fois dépsychologisée, « l'autobiographie profonde » assigne comme tâche à l'interprète de « comprendre le texte à partir de la chose qui en lui parle¹⁰ », pour utiliser le langage de l'herméneutique contemporaine. Or la chose qui parle dans le texte de Belleau, cette voix qu'il importe d'entendre ou de *surprendre*, n'est pas une voix d'outre-texte, antérieure au texte et à exhumer derrière lui, une voix dont le texte ne serait que le prétexte ou le porte-voix ; c'est bien plutôt la voix du texte lui-même : voix par le

8. « Quand il m'arrive de surprendre les voix », dernier texte du recueil dont il a inspiré le titre : cf. *Surprendre les voix*, p. 221-233.

9. *Art. cit.*, p. 61.

10. Paul Ricoeur, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris, Seuil, 1986, p. 368.

texte projetée, et qui ne trouve son auditeur, ne me rejoint et ne me mobilise, moi lecteur, que pour autant qu'elle ne se confond pas avec la voix intime et tout intérieure de l'auteur. Voix que rend possible l'écriture mais qu'en même temps l'écrivain ne maîtrise pas, qui trace elle-même sa voie jusqu'à nous, pour peu que l'on y prête l'oreille, pour peu que, hors des sentiers battus de la recherche savante, l'on s'aventure à son tour à « surprendre les voix ».

Je crains de n'avoir d'autre argument à opposer à qui me reprocherait de faire dire à Belleau ce qu'il n'a jamais dit en l'entraînant arbitrairement sur un terrain qui n'était pas le sien et dans un débat sur des questions métaphysiques qu'il s'est toujours gardé comme telles de thématiser. Rien d'autre au fond que la conviction que, à l'image de toute œuvre digne de ce nom, l'empreinte que laissent en moi les textes d'André Belleau tient moins à leurs points d'arrivée, à leur réussite objective, qu'à l'échec de leur auteur à dire ce qu'il cherche en vérité. Échec qui est le chiffre de la transcendance dont l'œuvre atteste ici-bas le mystère. Échec à s'élever au diapason de cette voix qui prêche dans le désert de nos vies et dont l'écho se répercute à travers les trous de silence où le texte échoue et, par là même, nous atteint au cœur. Échec du voyageur sur la terre. Encore et toujours à déchiffrer.

La croix du voyageur moderne

Qu'importe au fond qu'André Belleau n'ait pas été ce que l'on pourrait appeler un globe-trotter, du moment que ce subtil alliage d'intelligence et de sensibilité dont témoigne le trop petit nombre d'écrits qu'il nous a laissés supplée amplement à son manque d'expérience du voyage, à un point tel qu'il a réussi, à la faveur d'un bref séjour au Maroc, à poser un regard

d'une rare acuité sur ce qui fait la croix du voyageur moderne, sur sa conscience malheureuse.

Cette croix, cette mauvaise conscience « *d'être un touriste alors qu'il faudrait être un voyageur* » (p. 51), j'imagine que Belleau l'a traînée à travers le dédale des ruelles et des impasses de Marrakech, en silence, comme un bagage lourd et inutile qu'on se reproche d'avoir emporté mais dont on n'arrive pourtant pas à se débarasser. Mais comment, dans cette ville aux voix de laquelle Elias Canetti prêta jadis sa meilleure plume¹¹, mettre croix par terre et, comme on dit, voyager léger ?

Le Christ aurait pu tout aussi bien vivre ici. Je rencontre à chaque pas des infirmes qui tendent leurs bras vers lui, des mendiants le suivent, des malheureux l'implorant. Il prêche sur la grande place, l'un seulement parmi tous les autres bonimenteurs autour desquels le public fait cercle. Comment le distinguer, lui ? Combien cela prendrait-il de temps avant que les riches, les instruits, les « gentils membres » du Club Méditerranée s'en avisent et s'en inquiètent ? (p. 53).

Et je me prends à songer à George Orwell *down and out in Paris and London*, et à Cendrars, lui aussi portant sa croix dans les rues de New York le jour de Pâques 1912 :

*Je pense, Seigneur, à mes heures malheureuses...
Je pense, Seigneur, à mes heures en allées...
Je ne pense plus à Vous. Je ne pense plus à Vous.*

11. Elias Canetti, *Les Voix de Marrakech : journal d'un voyage*, traduit de l'allemand par F. Ponthier, Paris, Albin Michel, 1980.

Qui sait, peut-être qu'à l'instar du poète du trans-sibérien Belleau a lui aussi éprouvé un instant l'envie folle de franchir le portail d'une église :

*J'aurais voulu entrer, Seigneur, dans une église ;
Mais il n'y a pas de cloches, Seigneur, dans cette ville.*

Pas de cloches à New York ? Pieux mensonge que l'on pardonnera au plus mythomane de tous les poètes. Belleau, lui, n'a nul besoin de mentir pour justifier son malheur : ni cloches ni églises à Marrakech. Que des minarets et des mosquées. Alors pourquoi, à défaut d'église, ne pas pénétrer dans une mosquée, puisque aussi bien toutes les religions se valent pour l'athée qu'il se croit, ou plutôt que l'une de ses voix voudrait bien le convaincre qu'il est ? C'est que, loin d'apaiser son malheur, cela aurait au contraire pour effet de l'amplifier en l'enfermant un peu plus avant dans « *la prison touristique* ». Mais de celle-ci, y a-t-il seulement moyen de sortir ? Où trouver la clef, si clef il y a ? Comment surmonter la condition touristique de manière à rencontrer l'autre, l'étranger, et à lui parler d'homme à homme, face à face, droit dans les yeux ?

Car il ne suffit pas, et Belleau le sait bien, de pourfendre l'infâme Club Méditerranée, ce « *parc à salauds* » (p. 53) qui dresse son mur de la honte au cœur de la vieille ville, pour cesser d'être objectivement un des leurs : un salaud de touriste, un voyeur, un spectateur. Réussit-il, à la faveur d'une conversation avec un paysan à propos de l'exploitation dont sont victimes les Berbères, à s'échapper « *pendant quelques instants* » de sa prison dorée ? Il doit bien savoir là encore qu'il n'a bénéficié tout au plus que d'une libération conditionnelle, d'une sortie surveillée dont les modalités ont été fixées à l'avance par le jeu touristique, où il s'insère

comme une pièce parmi d'autres sur le marché des devises. Lui serait-il même donné de se délester de son lourd bagage culturel que son problème ne s'en trouverait pas pour autant résolu : « *Je ne suis pas si naïf. J'ai bien vu que le porteur d'eau a au poignet une montre à quartz en dépit du caractère immémorial de ses outres de cuir* » (p. 53).

Belleau est en effet bien loin d'être naïf. Il a fréquenté l'école du soupçon et est revenu de pas mal d'illusions. Il a compris que « l'humanité s'installe dans la monoculture » et que « la prétendue évasion du voyage » ne réussit qu'à « nous confronter aux formes les plus malheureuses de notre existence historique » ; oui, il voit bien toute « la duperie des récits de voyage (qui) apportent l'illusion de ce qui n'existe plus et qui devrait être encore¹² ».

Ce n'est pourtant pas l'exotisme qui manque sur la grande place Djemâa el-Fna. Il y en a même un peu trop... Ainsi, devant les bateleurs et « *la foule des enfants ravis, des rieurs et des rieuses, des vieux montagnards littéralement saisis, captifs* », Belleau se pose le genre de questions qu'un touriste ne devrait jamais se poser : « *Structure mentale transhistorique ou influence du cinéma en mauvaises copies 16 mm le soir dans les villages ?* » (p. 51).

Un intellectuel en voyage

Décidément, voilà un touriste bien ombrageux, qui n'arrive pas à s'oublier et à s'abandonner au simple plaisir d'être là. Qui tire si mal profit de son voyage que l'on aurait presque envie de l'inviter à se détendre un peu en lui faisant gentiment remarquer que puisqu'il est un touriste et qu'il lui est impossible de son propre

12. Claude Lévi-Strauss, *Tristes Tropiques*, Paris, Plon, 1955, p. 38-39.

aveu de ne pas en être un, il aurait tout avantage à s'accepter comme tel plutôt que de jouer les voyageurs offensés. À quoi bon, professeur Belleau, tous vos scrupules et cette manie que vous avez de tout questionner, de tout analyser, de chercher la petite bête touristique, s'il est vrai que le voyageur demeure toujours, bon gré mal gré, un touriste ? À quoi bon résister au chant des sirènes de l'exotisme qui promettent le repos au voyageur, pourvu qu'il consente à tenir le rôle qu'on attend de lui ? À quoi cela vous avance-t-il à la fin de maudire l'insurmontable condition touristique, sinon à gâcher votre voyage ?

Pauvre intellectuel en voyage, pris à son propre piège, devenu son propre bourreau au supplice de la question. Tellement obsédé par le souci de se démarquer à tout prix du troupeau touristique au nom d'une conception aussi noble que chimérique du voyageur, qu'il finit par en perdre toute spontanéité et ne plus pouvoir sortir de lui-même. Oui, pauvre intellectuel, plus absent au monde qui s'offre à lui que ne le seront jamais les « *salauds* » du Club, la distance que suppose le regard critique qu'il porte sur toutes choses lui interdisant *a priori* toute participation et le vouant à un « *enfermement touristique* » en comparaison duquel celui du touriste moyen paraît bien anodin.

N'est-ce pas, tout bien réfléchi, au creux de cette distance critique que s'épuise et meurt le discours de Belleau ; contre l'obstacle de sa propre vigilance épistémologique qu'échoue lamentablement son voyage ? Ou dois-je chercher plus loin (mais où ?) cette chose mystérieuse dont j'ai eu au départ l'imprudance de postuler l'existence à l'horizon du texte de Belleau, et qui n'est peut-être au fond que le mirage d'une enfance de l'humanité, que la projection de cette innocence

perdue dont l'intellectuel occidental nourrit secrètement la nostalgie ?

De fait, pour se prêter à une imagerie plus savante, le Marrakech d'André Belleau n'en demeure pas moins ce qu'il est essentiellement pour le commun des touristes, c'est-à-dire un lieu de spectacle :

Quiconque veut voir — et comprendre un peu — à quoi pouvait ressembler le Paris du Moyen Âge ou de la Renaissance n'a qu'à se promener dans la vieille ville à Marrakech et sur la grande place qui y donne accès. Ce devait être cela : un labyrinthe inextricable de ruelles étroites où l'on a peine à avancer tant la presse est grande : chalands, crieurs, porteurs d'eau, chapardeurs, batteurs de pavé, ânes ployant sous le faix. Le Paris de Villon et de Panurge (p. 50-51).

Confronté à un monde différent, étrange, déconcertant, Belleau ne fait en définitive que suivre la pente naturelle de l'esprit humain qui est de ramener l'inconnu au connu, le connu désignant ici (puisque nous avons affaire à un intellectuel, à un lettré) un savoir livresque (Villon et Rabelais) qui intervient d'entrée de jeu touristique pour mitiger le rapport au Marrakech réel et permettre ainsi à notre scrupuleux touriste d'échapper à la vertigineuse misère du tiers monde, d'éloigner les voix innombrables de ceux qui ont faim et pour lesquels il faudrait bien faire quelque chose, mais quoi ?

Autrement dit, contre l'intrusion menaçante d'une réalité comme telle inassimilable, parce qu'elle l'obligerait à tout remettre en question et à prendre la mesure du scandale d'être touriste au Maroc, André Belleau se défend comme il peut en rapportant ce qu'il voit à une représentation structurée et pour lui signifiante de ce

que « *devait être* » le Paris du XVI^e siècle. Façon de se soustraire à l'épreuve de l'altérité qui, pour typiquement intellectuelle qu'elle paraisse, n'en relève pas moins du même mécanisme de défense à l'œuvre chez le touriste moyen mis soudain en présence de la multitude des miséreux, ces empêcheurs de voyager en rond. Ainsi a-t-on pu définir le touriste comme celui qui, où qu'il aille, s'arrange toujours pour se sentir un peu chez soi, c'est-à-dire pour ne pas être vraiment tout à fait là où il se trouve, là où il *devrait être*.

Mais alors, qu'est-ce qui autorise Belleau à traiter les autres touristes de *salauds*? A-t-il le droit de mépriser ainsi ses semblables, ceux-là dont il partage, pour le meilleur et pour le pire, l'insurmontable condition?

On dira que ce mépris, Belleau a du moins le courage de le retourner contre lui-même, et que c'est en cela précisément qu'il se démarque du touriste moyen, insouciant et béatement satisfait de son sort. Bien pauvre différence, en vérité, qui ne modifie en rien la situation effective du touriste André Belleau, sinon pour la lui rendre manifestement insupportable. À moins que, pour oiseuse qu'elle semble, l'autocritique ne joue un rôle primordial sur un autre plan, qu'à travers elle Belleau ne tente, inconsciemment sans doute, de légitimer sa différence sociale par rapport à la masse touristique et de promouvoir son statut d'intellectuel? N'aurais-je pas fait preuve alors d'une inexcusable naïveté en prenant pour acquis non pas tant la sincérité de Belleau que la pureté ou la transparence de ses motivations textuelles, sans tenir compte des déterminations sociales qui pèsent sur elles?

Le mythe du voyageur

Vu sous l'éclairage sociologique que Jean-Didier Urbain¹³ projette sur l'*homo turisticus* contemporain, le malheur d'André Belleau ne trahirait au fond que « la déploration d'une élite dépossédée de son monopole par le progrès social et le "droit au voyage" » et cherchant dans « la mythologie moderne du voyage » un moyen de perpétuer « la discrimination entre touriste et voyageur¹⁴ ».

Récusant le bien-fondé de l'opposition entre le touriste et le voyageur, sous prétexte qu'elle n'obéirait qu'à une logique de la distinction sociale, l'auteur propose de réhabiliter le personnage du touriste, injustement décrié par la littérature de voyage comme par les sciences sociales, sous l'empire de cet « indestructible fantôme : le voyageur¹⁵ ». Aussi la réhabilitation sociologique du touriste implique-t-elle la disqualification totale du *mythe* du voyageur. Car « persévérer dans la pensée qu'un voyageur modèle : un sujet absolu du voyage, ait un jour existé, ou qu'il soit seulement possible, procède de la croyance. C'est un mythe. Il faut s'en débarrasser, et s'interroger maintenant, en marge des préjugés, sur le statut du touriste dans notre société¹⁶ ».

Voilà qui paraît opposer un sérieux démenti à la condamnation que Belleau prononce à l'endroit du touriste. D'ailleurs, sur quoi se fonde-t-elle, cette condamnation ? Non seulement Belleau ne parvient-il pas à échapper au malheur d'être touriste, mais il se

13. Jean-Didier Urbain, *L'Idiot du voyage. Histoires de touristes*, Paris, Éditions Payot et Rivages, 1993 (première édition : Plon, 1991).

14. *Ibid.*, p. 66-67.

15. *Ibid.*, p. 253.

16. *Ibid.*, p. 254.

montre incapable de justifier le principe de l'opposition entre le touriste et le voyageur que présuppose pourtant son discours antitouristique. Ce qui en fait, n'est-ce pas, un personnage sociologiquement suspect. À partir de quel lieu transcendant, fictif, mythique, Belleau prononce-t-il l'excommunication de l'*homo touristicus*? D'où parle cet antitouriste de salon, et surtout peut-être de quoi, lorsqu'il évoque et invoque ce voyageur qu'il n'arrive pas à être, sinon du monde distingué de la culture savante qui est le sien ?

En tant qu'intellectuel bourgeois, Belleau appartient en effet à une classe qui, pour se différencier des autres classes et, par-dessus tout, de la masse touristique, doit sans cesse produire les signes épistémologiques, esthétiques, voire éthiques de sa différence. Si bien que l'on pourrait formuler l'hypothèse que le mépris de Belleau pour l'*homo touristicus* ne se double d'une autocritique, d'un mépris de soi, que pour mieux dissimuler sa fonction idéologique, l'autocritique venant en même temps que garantir l'authenticité de la critique signaler tacitement la position de son auteur, sa distinction sociale. Comme si, pour le dire plus simplement, Belleau cherchait, inconsciemment sans doute, par *habitus* de classe, à nous convaincre, et à se persuader lui-même, que, bien qu'il ne soit, hélas, qu'un touriste, il n'est cependant pas un touriste comme les autres en ce qu'il jette sur toutes choses l'œil averti de l'intellectuel.

Or c'est précisément ce privilège pour ainsi dire optique de l'intellectuel en voyage que met en question Jean-Didier Urbain : « Car qui sont-ils ceux-là, qui méprisent tant le touriste et critiquent son regard ? Possèdent-ils, eux, la vérité du voyage ? Entre touriste et voyageur, la différence n'est pas de nature, elle est de degré. Quoi qu'en disent les élites d'hier et d'aujourd'hui, ils sont parents. Le touriste n'est pas un "xénomane" à

la vue basse ou un nomade aux pieds plats. Il est aussi un voyageur que ne caractérise pas seulement la massification des voyages. Le touriste a multiplié les regards sur le monde dans le cadre d'une mobilité de loisir bien plus vaste qu'autrefois¹⁷. »

Affirmer que le voyageur *rêvé*, le voyageur dans son opposition au touriste, représente une image mythique à laquelle nul voyageur réel, nul « touriste » n'a jamais correspondu, est une chose. Prétendre que l'on pourrait et qu'il faudrait se débarrasser d'un tel mythe, afin de pouvoir enfin se consacrer à des recherches sérieuses, positives, sur le statut du touriste dans nos sociétés contemporaines, en est une autre. De l'une à l'autre proposition, Urbain passe sans difficulté, son positivisme sociologique l'amenant tout naturellement à inférer de la reconnaissance du mythe du voyageur la nécessité d'en finir avec lui, quitte à montrer avec force références la récurrence et la persistance de ce mythe, à quel point il est ancré dans la psyché du voyageur moderne, comme un « indestructible fantôme ». Aura-t-il donc fallu attendre l'éclairage démystifiant du sociologue pour exorciser ce fantôme ? Suffirait-il, pour expliquer l'apparition et prédire la disparition de ce spectre : le voyageur, d'en rapporter la génération aux impératifs d'une logique de la distinction sociale caractéristique de l'ancien régime des mœurs, hiérarchique et antidémocratique, auquel continuerait de se cramponner une petite élite méprisante pour le peuple vulgaire et ignorant ?

Il est vrai qu'en regard du mépris affiché par André Belleau à l'endroit de l'*homo touristicus*, l'approche de Jean-Didier Urbain paraît, elle, empreinte d'une grande générosité. Une générosité d'autant moins suspecte,

17. *Ibid.*, p. 86.

d'autant plus pure, n'est-ce pas, qu'elle tend à se confondre avec l'impartialité scientifique que revendique le point de vue sociologique et dont elle ne ferait en somme que traduire l'heureux effet égalitaire. En vertu de cette générosité a- ou méta- morale du « langage sociologique (...) devenu en quelque sorte la langue officielle de la démocratie moderne¹⁸ », le touriste se trouve à toutes fins utiles dispensé de s'interroger sur la signification, la valeur et la finalité de son activité touristique, attendu que toutes les formes de tourisme, tous les types de touristes se valent, et que l'idée même d'une hiérarchie ou d'un critère d'évaluation qui s'appliquerait aux diverses catégories touristiques s'avère inconciliable avec le seul principe désormais légitime parce que fondé sur l'objectivité sociologique : celui de l'égalité foncière, démocratique, de toutes les espèces touristiques. « Le temps des moralistes est révolu... », proclame le sociologue Urbain, pour qui tous les regards, toutes les perspectives touristiques doivent être accueillis avec la même ouverture d'esprit¹⁹. « À vrai dire, à quoi bon cette idée d'un juste regard — sinon pour imposer une norme ? Il y a désormais mille regards, qui privent *de facto* le voyageur de son pouvoir discrétionnaire sur le visible et l'invisible, la profondeur du monde et le sens des choses. C'est bien ainsi ! Multiplier les optiques est une excellente réforme qui écarte tous les absolus, source de discrimination²⁰. »

18. Pierre Manent, *La Cité de l'homme*, Paris, Fayard, 1994, p. 113.

19. Ouverture d'esprit dont Allan Bloom a dénoncé, dans *The Closing of the American Mind*, l'imposture de même que les effets culturels pernicious. Traduction française : *L'Âme désarmée. Essai sur le déclin de la culture générale*, Paris, Julliard, 1987.

20. Jean-Didier Urbain, *op. cit.*, p. 88-89.

Écarter tous les absolus, se défaire de toute norme, de toute morale... Ces mots d'ordre, qui abondent sous la plume de ce pourfendeur de l'ordre moral et apôtre du tourisme universel, ressortissent, on l'aura compris, au credo sociologique postmoderne dont Gilles Lipovetsky s'est fait en France l'interprète le plus inspiré²¹. Conformément au premier article de ce credo, qui puise aux sources sacrées du perspectivisme nietzschéen et de la sociologie wébérienne, l'homme se définit essentiellement comme un créateur de valeurs, au sens radical où il n'y aurait pas de valeurs à chercher en dehors de l'acte humain de valorisation; pas de valeurs qui préexisteraient aux individus en s'imposant impérativement, catégoriquement à eux, et auxquelles ils participeraient en commun. Non seulement l'affirmation de telles valeurs s'avère absolument incompatible avec la seule valeur qu'à «l'ère du vide» et au «crépuscule du devoir²²» il importe démocratiquement d'honorer: celle voulant que chaque individu possède le droit imprescriptible de déterminer lui-même, en toute liberté et en toute autonomie, les valeurs et les fins de son existence; mais le postulat de la transcendance des valeurs ne résiste pas à l'analyse scientifique à laquelle la sociologie soumet celles-ci et qui démontre leur caractère contingent, leur relativité sociale et culturelle.

21. «À l'ère du spectaculaire, les antinomies dures, celles du vrai et du faux, du beau et du laid, du réel et de l'illusion, du sens et du non-sens s'estompent, les antagonismes deviennent "flottants", on commence à comprendre, n'en déplaise à nos métaphysiciens et antimétaphysiciens, qu'il est désormais possible de vivre sans but ni sens, en séquence-flash et cela est nouveau» (Gilles Lipovetsky, *L'Ère du vide*, Paris, Gallimard, coll. «Folio Essais», 1989, p. 55).

22. Cf. Gilles Lipovetsky, *Le Crépuscule du devoir*, Paris, Gallimard, 1992.

Pierre Manent a bien montré, dans *La Cité de l'homme*, l'étroite complicité qui unit «la volonté de définir l'homme comme liberté» à la règle d'or de toute sociologie, à savoir «l'incapacité revendiquée de rien dire de "l'homme"²³», cette abstention étant, d'une manière apparemment paradoxale, la première condition de possibilité d'une science moderne de l'homme, de ce que j'appellerais volontiers avec Fernand Dumont une «anthropologie en l'absence de l'homme²⁴». Je crois qu'il vaut la peine ici de citer assez longuement Pierre Manent: «Ce que le sociologue sait avec certitude, en tant que spectateur savant, c'est la déterminabilité, ou la causalité, de notre nature. Il connaît, sa tâche est de connaître les déterminants de cette réalité indéterminée, ou sous-déterminée, qu'est la nature de l'homme, l'humanité de l'homme. Il accepte bien volontiers d'ignorer ce qu'elle "est" — et ainsi il établit son crédit scientifique, son innocence de tout dogmatisme, ou de toute "métaphysique" —, car il sait mieux encore: il sait ce qui est plus fort qu'elle, ce qui la détermine, et ainsi il en sait plus que s'il connaissait l'homme lui-même. Du reste cet homme, qu'est-il d'autre, est-il quelque chose d'autre que la somme des déterminations que seul l'œil exercé du sociologue est capable de démêler? (...) Tandis que l'orgueilleux philosophe est supérieur aux autres hommes, le modeste sociologue est supérieur à l'humanité même de l'homme²⁵.»

Que cette supériorité pour ainsi dire surhumaine du sociologue ne soit nullement remise en cause par la

23. Pierre Manent, *op. cit.*, p. 113.

24. Cf. Fernand Dumont, *L'Anthropologie en l'absence de l'homme*, Paris, PUF, 1981.

25. Pierre Manent, *op. cit.*, p. 111.

sociologie des valeurs qui, à notre époque, et à première vue à l'encontre du déterminisme durkheimien ou marxien, prétend restituer sa pleine liberté au sujet, c'est ce que Manent met aussi en relief : « La sociologie qui interprète les conduites humaines en termes de valeurs reste sous la domination du point de vue du spectateur. Ce n'est que dans les étroites limites autorisées par cette domination qu'elle fait droit au point de vue de l'agent. Plus exactement, c'est pour préserver la souveraineté du point de vue du spectateur qu'elle accentue arbitrairement le caractère arbitraire du choix, ou de la "création", des valeurs par l'agent. Si ce que dit ou fait l'agent était reconnu comme l'objet possible d'un débat rationnel, c'est-à-dire comme renvoyant à un motif dans une constellation réglée de motifs et non à une valeur dans une nébuleuse infinie de valeurs, le sociologue devrait quitter sa position de spectateur et déposer sa souveraineté²⁶. »

C'est dans cette perspective qu'il convient d'envisager selon moi la réhabilitation sociologique du touriste qu'opère Jean-Didier Urbain dans *L'Idiot du voyage*. Plus précisément : cette réhabilitation de *l'homo turisticus* trahit la ruse méthodologique du sociologue qui assure la souveraineté de son point de vue de spectateur en le généralisant, en le partageant *généreusement, démocratiquement*, avec l'ensemble des touristes, qu'il définit à son image, c'est-à-dire comme les spectateurs de ce qu'ils ont choisi en toute liberté de s'offrir en spectacle et de ce à quoi, dès lors, ils ne sont pas liés, de ce dont ils peuvent disposer à leur gré, tel un téléspectateur qui, sur le pouvoir qu'il a de *zapper*, fonderait l'assurance

26. *Ibid.*, p. 108.

d'être le producteur des images qu'il a le loisir de faire apparaître ou disparaître *ad libitum* sur l'écran²⁷.

Chez Urbain, cette ruse sociologique se manifeste par-dessus tout par la volonté de ramener la diversité des motifs du comportement touristique, aussi bien que des déterminations susceptibles d'affecter l'*homo turisticus* contemporain, à une diversité de valeurs ou de fins qui, pour communes qu'elles soient à une multitude de touristes, n'en sont pas moins conçues comme le résultat d'un choix solitaire de l'individu émanant de son libre arbitre et sur lequel le sociologue se refuse, en toute objectivité, à porter un jugement. « Le sociologue qui a saisi le motif d'une conduite doit, en tant que sociologue, se refuser le mouvement naturel qui l'amènerait à s'interroger sur la validité, la noblesse, ou la justice dudit motif (...). Le sociologue ne suit pas le mouvement naturel de l'enquête humaine, il l'interrompt brutalement et arbitrairement : il refuse de juger, il "s'abstient de tout jugement de valeur"²⁸. »

27. Que la sociologie actuelle, du moins en l'une de ses formes dominantes, puisse en arriver à soutenir des thèses apparemment si contraires au sociologisme de ses commencements ; qu'elle aille jusqu'à servir de caution scientifique à l'idéologie individualiste contemporaine, cela est peut-être moins étonnant qu'il pourrait le paraître à première vue, si l'on prend en compte la manière dont, chez Durkheim notamment, elle a voulu dès le départ réduire toute norme morale ou religieuse à un fait social « susceptible d'exercer sur l'individu une contrainte extérieure ». Dès lors, sur la base de cette perception antagoniste du rapport entre l'individu et la société, rien ne pouvait en principe empêcher que la sociologie n'épouse un jour le projet individualiste contemporain visant à débarrasser l'individu de toutes les contraintes extérieures conçues comme autant d'entraves à sa liberté, même si d'un strict point de vue durkheimien pareil projet se heurte à une impossibilité fondamentale, l'individu humain n'étant que du social intériorisé.

28. Pierre Manent, *op. cit.*, p. 105-106 et 107.

À ce mouvement naturel, Belleau, lui, s'abandonne : il juge, et son jugement est sans appel : le touriste — lui-même y compris — est un *salaud*. « *Le touriste se dénonce donc lui-même !* Singulière autodélation, qui justifie alors le besoin de distinction de ce voyageur contradictoire... », ironise le sociologue Urbain²⁹.

Singulière autodélation, en effet, pour le sociologue *postmoderne*, que ce jugement qu'un homme porte sur lui-même et sur les autres hommes au nom d'une certaine idée de l'homme ! Cette idée, cet idéal, Urbain n'y entend goutte. Ou plutôt, il feint de ne pas saisir le motif moral qui inspire le « mépris paradoxal » que le touriste se porte à lui-même, et qui ne peut être imputable selon lui qu'à « l'intériorisation » par le touriste du « mépris que le voyageur lui porte ». De sorte que le « déchirement interne du personnage », la mauvaise conscience du touriste d'être touriste, s'expliquerait par des causes toutes extérieures, par des déterminations sociales indépendantes de sa volonté et que le touriste en serait réduit encore une fois à *intérioriser*³⁰ !

Ce qu'il faut bien voir ici, c'est que le touriste tant célébré par Urbain, le touriste qui choisit en toute autonomie, en toute liberté individuelle le sens et la finalité de son voyage, ne fait sociologiquement qu'un avec le touriste soumis aux conditionnements sociaux et qui ne choisit rien. « Ce sont, pour prendre encore une fois les mots de Manent, les deux figures, inverses et pourtant superposables, de l'homme privé de raison par le regard sociologique. Pour que la science sociale, pour que les sciences humaines soient possibles, il faut

29. Jean-Didier Urbain, *op. cit.*, p. 97.

30. *Ibid.*, p. 93.

que la raison soit chassée des actions humaines réelles et concentrée dans le regard du spectateur savant. Ainsi a été déchiré le tissu de l'implicite délibération commune qui rattache tout homme aux hommes qu'il veut comprendre³¹. »

En comparaison, le discours que tient André Belleau dans « Maroc sans noms propres » se caractérise par le refus d'adopter à l'égard du touriste comme de *l'étranger*, du Marocain, la position de spectateur objectif dans laquelle le langage sociologique tend à enfermer le face-à-face humain. En refusant cette position, ce que Belleau refuse fondamentalement, me semble-t-il, c'est l'idée que l'homme puisse être un spectateur de l'homme, et ce au nom de ce que Manent appelle « l'implicite délibération commune qui rattache tout homme aux hommes qu'il veut comprendre ».

Voilà pourquoi lorsque Belleau juge que le touriste est un salaud, c'est lui-même aussi qu'il juge³², c'est André Belleau qui juge le touriste André Belleau en fonction d'un critère qu'il présuppose commun à tous les touristes et dont « le mépris paradoxal » que ceux-ci se portent à eux-mêmes constitue peut-être (quoi qu'en pense le sociologue) le meilleur indice de réalité. Que cette réalité, la réalité du *voyageur*, ne soit pas celle, on s'en doute bien, d'un donné empirique, n'implique pas

31. *Op. cit.*, p. 108.

32. « Nul ne peut juger moralement autrui, à moins de se lier intérieurement à lui au point de ne plus s'en distinguer. C'est seulement, précisait Jaspers, lorsque autrui devient pour moi un autre moi-même que nous nous trouvons tous deux assez proches pour tendre ensemble, dans la libre communication, à l'expérience intérieure finalement accomplie par chacun dans la solitude ». (Karl Jaspers, *La Culpabilité allemande*, cité par Stéphane Stapinsky, « L'esprit de procès au Québec », *Possibles*, vol. 12, n° 1-2, 1995, p. 34)

pour autant que nous aurions affaire là à une idée purement abstraite dont l'idéalité renfermerait le modèle *a priori* de tous les comportements touristiques. S'adressant à la raison du touriste pour l'exhorter à se conduire, au sein des humanités étrangères où il s'introduit, d'une façon qui soit digne de l'homme, le *voyageur* joue par rapport à l'expérience touristique le rôle d'un principe régulateur auquel se rattache une obligation formelle qui précède la détermination de ce qu'il faut faire et qui force le touriste à s'interroger *in foro interno* sur ses actions, à se demander ce qu'elles *doivent être*, bref à se reconnaître comme un être moralement responsable. Loin donc de dépendre de l'existence empirique d'une petite élite de voyageurs, la différence entre voyageur et touriste ressortit bien plutôt à ce qui est propre et commun à *tous* les touristes en tant que différence entre *être* et *devoir être*, entre *faire* et *devoir faire*. C'est dire que cette différence recouvre un enjeu éthique fondamental, qui touche aux conditions mêmes du jugement moral.

D'où, à côté de l'apparente modestie, de la neutralité sociologique d'Urbain, qui refuse de juger le touriste ou, ce qui revient au même, juge que tous les touristes se valent³³, la fidélité orgueilleuse de Belleau au mythe du voyageur. Non pas, répétons-le, que Belleau revendique le titre de voyageur. Pas plus que

33. Notons en passant que, parmi tous les types de touristes décrits ou évoqués dans *L'Idiot du voyage*, figure un grand absent, adepte d'une forme de tourisme pourtant largement répandue de nos jours : le tourisme sexuel. Urbain irait-il jusqu'à justifier la pratique de ce tourisme-là au nom du « relativisme visuel », sous prétexte qu'il représente l'un des « mille regards » touristiques « qui privent *de facto* le voyageur de son pouvoir discrétionnaire sur le visible et l'invisible » (*op. cit.*, p. 88) ?

l'orgueilleux Socrate ne prétendait posséder la sagesse, l'orgueilleux Belleau n'a la prétention d'être un voyageur. Mais de quoi pourrait-il bien s'enorgueillir alors? De se savoir touriste alors qu'il faudrait être voyageur. De savoir la supériorité absolue du voyageur sur le touriste, là où le touriste Urbain ne voit, quant à lui, tout au plus qu'«une différence de degré». Objectera-t-on à notre orgueilleux touriste que son voyageur n'est qu'une vue de l'esprit, qu'un mirage, que jamais il n'y a eu, jamais il n'y aura un seul véritable voyageur sur la terre? Il n'en disconviendrait pas. Seulement, l'inexistence empirique, historique, du voyageur, ne constituerait pas à ses yeux, il me semble, un argument suffisant pour ne pas y croire, de même qu'il importait peu finalement à Socrate que la cité idéale «existe ou doive exister un jour: c'est, disait-il, aux lois de celle-là seule, et de nulle autre que le sage conformera sa conduite³⁴».

Reste que, à la différence de Socrate, Belleau ne tire aucun motif de contentement de son orgueil philosophique. Au contraire, à Marrakech, notre touriste québécois prend une conscience si aiguë de l'inexorabilité de son sort touristique, il se sent soudain si malheureux d'être là sans pouvoir «sortir de soi», qu'il en arrive presque à regretter d'avoir fait le voyage. Comme si en même temps qu'elle lui révélait la profondeur de son «enfermement touristique», la voix de son *daïmon*, de son double voyageur, l'enjoignait à un impossible «sortir de soi» où il anticipe la victoire de l'*homo turisticus et clausus*, de l'homme sans noms propres.

34. Platon, *La République*, IX, 592 b.

Noms propres et monde-déjà-là

C'est, d'entrée de jeu, sur le plan du langage que Belleau situe son expérience de touriste au Maroc. Du langage conçu non pas comme un simple outil de communication et d'échanges : le malheur d'être touriste ne se réduit pas, tant s'en faut, à l'ignorance de la langue indigène (en l'occurrence, l'arabe ou le berbère), quels que soient les désagréments ou les frustrations qui puissent en résulter. La distinction capitale qui intervient aux toutes premières lignes de « Maroc sans noms propres » entre *le nom propre* et *le nom commun*, implique bien au contraire la mise en question de la conception instrumentaliste et utilitariste du langage, au nom de sa vocation proprement éthique :

Le nom commun est simplement reçu, avec la classe d'êtres ou d'objets qu'il désigne. On ne demande pas aux choses comment elles se nomment. Les choses ne parlent pas. Mais pour le nom propre, c'est une autre affaire. Il faut le gagner en appelant quelqu'un. Et nous restons dans le doute à son sujet tant que l'autre n'a pas répondu. Le nom commun est donné dans le dictionnaire, le nom propre dans le dialogue. Dans l'interaction du discours. Ne pas s'emparer grossièrement du nom propre à une personne ou à un lieu : attendre plutôt qu'ils nous les donnent. (p. 49-50)

Mais le touriste n'est pas venu de si loin pour attendre. Et d'ailleurs qu'attendrait-il ? Des noms propres ? Ceux-ci ne font-ils pas déjà partie des « babioles et paperasses remises avant le départ par l'agence de voyage » (p. 50) ? En vacances du signifié, pourrait-on dire, le touriste laisse aux signifiants touristiques le soin de gérer (pour employer le langage technocratique d'aujourd'hui) le temps et l'espace de son voyage, où

tout ayant été *dit* au départ il n'y a littéralement plus rien à *dire*, plus de place pour le nom propre, pour, dirait Levinas, «les noms de personnes dont le *dire* signifie un visage — les noms propres au milieu de tous ces noms et lieux communs³⁵».

Aussi est-ce sous l'effet d'une désappropriation plus ou moins volontaire, plus ou moins consciente, de son propre langage que le touriste «s'empare grossièrement du nom propre», traitant son support humain comme un objet à sa disposition dont il prétend connaître à l'avance le nom, avant qu'il ne se soit nommé, sans même qu'il soit nécessaire qu'il se nomme: «*on ne demande pas aux choses comment elles se nomment*».

Racisme ordinaire? Le touriste s'en défendrait bien: nous sommes tous des hommes, se dit-il face à l'autre homme, à l'étranger, avant de courir, la conscience tranquille, vers un autre signifiant, vers un autre *lieudit* touristique. Triomphe logique et ludique du *dit* sur le *dire* caractéristique d'un temps, le nôtre, où «les "signifiants" jouent sans signifiés à un "jeu de signes" sans significations ni enjeux³⁶».

Figure emblématique — et souvent, il faut bien le dire, caricaturale — de ce jeu de signes, le touriste est celui qui a perdu, ou à qui on a fait perdre, la notion du nom propre: «*au lieu de survenir au terme d'une relation vivante*», le nom propre est «*comme un signe vide à remplir sur place, une étiquette à coller sur des lieux ou des coutumes conformes*» (p. 49).

Signe vide, Dit qui va sans Dire et où il n'y a plus, en guise de dialogue, qu'un échange d'informations

35. Emmanuel Levinas, *Noms propres*, Montpellier, Fata Morgana, 1976, p. 10-11.

36. *Ibid.*, p. 10.

ou de signaux convenus, alors qu'il *faudrait* faire signe à autrui. « Signe de quoi? De complicité? D'une complicité pour rien, d'une fraternité qui ne se peut que comme ouverture de soi, comme imprudente exposition à l'autre (...) précisément Dire, Dire qui ne dit mot, qui signifie, Dire qui, responsabilité, est la signification même, l'un-pour-l'autre, subjectivité du sujet qui se fait signe, mais que l'on prendrait à tort pour un énoncé balbutiant d'un mot, car il témoigne de la gloire de l'infini³⁷. »

De cette gloire de l'infini dont les visages humains sont pour Levinas l'épiphanie, les signes sensibles irrécusables, on ne peut douter, en le lisant, qu'André Belleau ait eu, à Marrakech, la révélation « *comme un coup au cœur* », à travers « *la beauté éclatante (et l'intelligence) des enfants, la grâce empreinte de réserve des femmes, et la finesse, la distinction, la maîtrise de soi des hommes d'âge mûr* ». Autant de « *signes vivants* » auprès desquels, reconnaît-il, « *les monuments, les musées, les sites ne m'intéressent que médiocrement* » (p. 55).

Y a-t-il « un intellectuel dans la salle » qui pourrait en dire autant? Qui, devant ses pairs érudits, oserait avouer que la rue offre à ses yeux plus d'intérêt que les monuments et les musées? Intérêt pour la rue, pour « *les espaces peuplés d'humains* », qui chez André Belleau ne relève pas d'un savoir sociologique ou ethnologique, auquel cas il participerait encore de la « prétention kérigmatique du logos à identifier, à proclamer, à nommer les êtres *en tant que ceci ou cela*³⁸ » et, donc, à

37. Emmanuel Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye, M. Nijhoff, 1974, p. 192.

38. Marc Faessler, « L'intrigue du Tout-Autre. Dieu dans la pensée de Levinas », dans *Emmanuel Levinas, Les Cahiers de la Nuit Surveillée*, Lagrasse, Éditions Verdier, 1984, p. 132.

« *s'emparer grossièrement* » de leurs noms propres. Intérêt sans dessein d'appropriation à soi, désintéressé, motivé je dirais par le désir affectif d'une sociabilité élémentaire, d'une sociabilité d'avant la connaissance et la fausse sortie de soi qu'elle se ménage. Intérêt pour les personnes en elles-mêmes, mais sans oublier toutefois ce que l'ipséité de chacun doit à la présence des autres qui le confirment dans son identité; sans oublier tout ce que le nom propre doit à l'espace commun où il s'énonce.

Cet espace commun, non homogène et non totalisable par le discours scientifique, et que, pour user d'un terme cher à Belleau, l'on pourrait qualifier de *carnavalesque*, ne correspond pas, en son sens premier du moins, à un lieu physique, à une délimitation spatiale, mais à une « *dimension qui tient à la proxémique, à l'organisation de l'espace et aux distances entre les hommes* », dimension qui met en jeu « *des systèmes de communication si rapides et si efficaces que nous aurions peine à les concevoir de nos jours* » (p. 53 et p. 51). C'est cette dimension, cet espace intersubjectif qui n'est pas le produit d'une construction, d'un plan politique prémédité, que, usant significativement du trait d'union pour forger un syntagme nouveau, Belleau appelle « *le monde-déjà-là* » :

Chaque lieu de la vieille ville, si exigü soit-il, renferme toujours des gens qui me paraissent n'être ni des acheteurs, ni des marchands, ni des employés, ni des ouvriers. Ils constituent le « monde-déjà-là ». Quoi que vous fassiez, vous n'avez pas à chercher un auditoire. On penserait que c'est là leur fonction: attendre de pouvoir témoigner de ce qu'ils ont vu et entendu.
(p. 53-54)

Je suis frappé par la ressemblance entre le « monde-déjà-là » de Belleau et « *the space of appearance* » que décrit et analyse Hannah Arendt dans *The Human Condition*³⁹. Non seulement les deux notions se réfèrent à un être-ensemble non totalisable, à une socialité irréductible à une association volontaire de libertés, mais, sans vouloir forcer le parallèle, il me semble que, pour Belleau comme pour Arendt, la visibilité de la personne, la révélation de son « qui », de son nom propre, est largement tributaire de l'existence de cet espace de l'apparence, d'un « monde-déjà-là ».

Le « qui » arendtien renvoie à l'unicité indicible, à la radicale singularité de la personne humaine, au fait que, par-delà tout ce qu'on peut en dire, toutes ses déterminations, une personne est ce qu'elle est, telle personne et non telle autre, sans que l'on puisse jamais déterminer avec précision ce caractère unique. Sans doute est-il possible de définir *ce qu'est* une personne, rendre compte de sa quiddité en dressant la liste de ses qualités, de ses défauts, etc. ; jamais n'arrive-t-on toutefois à dire « qui » elle est, bien que la tentation et le risque soient constants « de durcir en mots l'essence vivante de la personne⁴⁰ ». C'est en tant qu'elle est un « qui » qu'une personne humaine ne se laisse, en droit, subsumer sous aucune catégorie, celle des humains y compris, se distinguant par là d'une simple chose ou d'un animal, du nom commun donné dans le dictionnaire, dirait Belleau. Et c'est également parce qu'il est un « qui », un nom propre, que devant le visage d'un

39. Hannah Arendt, *The Human Condition*, Chicago, The University of Chicago Press, 1958. Trad. française: *Condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann-Lévy, 1961 et 1983.

40. *Condition de l'homme moderne*, trad. française, *op. cit.*, p. 204.

autre homme, comme dirait Levinas, « je ne reste pas là simplement à le contempler, je lui réponds⁴¹ ».

Mais encore faut-il, pour répondre à autrui (et, éventuellement, d'autrui), qu'autrui soit là, dans « le monde-déjà-là », tel ce jeune Berbère qui, pour remercier Belleau de lui avoir répondu qu'il n'y a pas de honte à parler berbère, lui « serre gravement la main, suivi du "monde-déjà-là" ». Trop bref instant où Belleau réussit à s'évader de la prison touristique et à entrevoir la curieuse fête qui se déroule là devant lui mais que, touriste, il ne peut que se représenter, à laquelle il ne peut qu'assister comme un spectateur à une pièce de théâtre, pour reprendre l'opposition célèbre que Rousseau, dans sa *Lettre à d'Alembert*, établit entre le Théâtre, « communication indirecte qui passe par l'intermédiaire de la scène », et la fête, où rien n'est montré, où les spectateurs « forment eux-mêmes, les uns pour les autres, le spectacle⁴² ».

Curieux spectacle en vérité que celui-là, non publié et non publiable encore qu'éminemment public. Spectacle littéralement *ob-scène*, carnavalesque avant la lettre, c'est-à-dire à l'origine de toute carnavalisation en tant que celle-ci « se présente toujours comme un phénomène de littérature dite "cultivée" ou bourgeoise » (p. 199).

41. Emmanuel Levinas, *Éthique et infini*, Paris, Fayard, Le Livre de poche, « Biblio essais », 1982, p. 82.

42. Je me réfère à Luc Ferry, *Homo æstheticus. L'invention du goût à l'âge démocratique*, Paris, Éd. Grasset et Fasquelle, Le Livre de poche, coll. « Biblio essais », 1991, p. 137. Que Rousseau ait vu dans le Théâtre le symbole de la monarchie et dans la fête celui de la démocratie, cela tient sans doute davantage à la conception qu'il se faisait de celle-ci qu'à l'observation qu'il en a pu faire, sinon en tant que citoyen de Genève, c'est-à-dire de l'une de ces « petites républiques » à la dimension desquelles devait d'ailleurs se borner selon lui la démocratie.

À ce spectacle-là, ou plutôt à cette fête-là, qui se vit de l'intérieur moyennant l'inscription immédiate de soi dans « un lieu commun, un espace à plusieurs voix qui permet non pas d'être devant tous, mais face à face en une entente directe qui interdit l'anonymat⁴³ » ; à ce voyage-là, où « il faut sortir de soi », c'est-à-dire être déjà-là avec les autres hommes, et non pas devant eux, séparé d'eux comme par un mur invisible, le touriste André Belleau ne saurait participer :

Les artisans et marchands sont groupés par rues ou par quartiers et leurs échoppes ouvertes — potiers, mégissiers, tisserands, vendeurs d'herbes, de thériaque, écrivains publics — sont à même la rue. Couleurs et odeurs vives. Et au-dessus, cette incessante rumeur de langage. Je remarque combien les gens, pour se parler, se rapprochent jusqu'à se toucher. Les hommes s'embrassent, se tiennent par la main. Il me semble entrevoir, dans cet espace réduit, un réseau de relations humaines d'une complexité infinie. (p. 51)

Me frappe ici encore la convergence de vues avec la phénoménologie politique arendtienne, selon laquelle le face-à-face humain s'inscrit dans un lieu commun, dans un espace intersubjectif de libre discussion ; plus précisément, dans un « entre-deux (...) second et subjectif (...), fait d'actes et de paroles » et qui, précise-t-elle, recouvre et surcharge (comme « une incessante rumeur de langage », dirait Belleau) l'entre-deux physique « qui s'étend matériellement entre les hommes⁴⁴ ». Pour indiquer le caractère intangible de cette réalité inter-

43. André Enégren, *La Pensée politique de Hannah Arendt*, Paris, PUF, 1984, p. 49.

44. *Condition de l'homme moderne*, op. cit., p. 204 et suiv.

subjective, de ce *in-between* qui tout à la fois sépare et lie les hommes, je remarque qu'Arendt parle elle aussi, comme et avant Belleau, du « "réseau" des relations humaines », tout en soulignant avec force le rôle primordial que joue un tel réseau — « qui existe partout où des hommes vivent ensemble⁴⁵ » — pour la révélation du « qui », du nom propre, par la parole et par l'action.

Là réside, à mon avis, dans la découverte du lien étroit qui unit le nom propre au réseau des relations humaines, au « monde-déjà-là », le nœud de l'expérience vécue par le touriste André Belleau au Maroc. Découverte qui recoupe celle, déjà évoquée, anachronique et émouvante, du « *Paris de Villon et de Panurge* », d'une Cité médiévale ou renaissante jusque-là purement livresque pour lui et où il se trouve soudain plongé comme en un songe plus vrai peut-être que la réalité de la veille ; un songe dont il me plaît d'imaginer que les images ou plutôt les voix n'auront cessé jusqu'à la fin de le hanter, suscitant ou nourrissant une inquiétude spirituelle concrète pour ce qui, aujourd'hui, chez l'*homo clausus et touristicus* de nos sociétés de spectacle, tend à tenir lieu de milieu et d'horizon à l'existence.

L'enfer de soi

Après « Maroc sans noms propres », paru dans *Liberté* en octobre 1983, je dénombre, dans la notice bibliographique figurant à la fin de *Surprendre les voix*, huit textes, dont deux, « Carnavalesque pas mort ? » et « L'ordinateur saisi par le mythe⁴⁶ », font clairement apparaître cette inquiétude spirituelle concrète qui

45. *Ibid.*, p. 207.

46. Cf. *Surprendre les voix*, p. 193-202 et 203-210.

culminera dans ce texte extraordinaire, le tout dernier (vraisemblablement) d'André Belleau : « Lorsqu'il m'arrive de surprendre les voix ».

Dans « Carnavalesque pas mort? », qui se veut un court essai sur la notion bakhtinienne de carnavalesation, la référence explicite au « monde-déjà-là » toujours vivant à Marrakech est prétexte à en souligner et à déplorer « la disparition dans nos villes (...) où ni la rue ni la place publique ne sont encore des lieux où les hommes vivent ». Et qui s'est retrouvé un jour, touriste hébété de solitude, sur la place Djemâa el-Fna, comprendra tout de suite ce que Belleau entend par cette disparition, pour l'avoir alors éprouvée comme la privation de ce qu'il n'avait pourtant jamais connu auparavant, ou si peu, et qu'ensuite il pourra toujours chercher à retrouver « dans une société postindustrielle où les individus sont désormais des unités discrètes isolées » (p. 198).

Sans doute tous les touristes, tous les *individus* ne manifestent-ils pas une conscience ou un sentiment aussi vifs de cette disparition. Il n'en demeure pas moins que ce que l'on pourrait appeler avec Norbert Elias la « problématique du mur invisible » ou du « je sans nous⁴⁷ » correspond à une expérience généralisée dans la « société des individus » qui est la nôtre, où le

47. Cf. Norbert Elias, *La Société des individus*, Paris, Fayard, 1991. C'est à bon droit qu'Elias fait remarquer l'importance du thème du mur invisible dans la poésie moderne, notamment chez Rainer Maria Rilke, le grand poète de la solitude. Au Québec, la thématique de l'enfermement intérieur domine des œuvres poétiques aussi majeures que celles de Saint-Denys Garneau ou d'Alain Grandbois. À titre d'exemple, un poème de *Rivages de l'homme*, intitulé bizarrement « Libération », et qui débute ainsi : « Chacun sans issue / Très bien muré / Dans son cachot dévorant ... » (Alain Grandbois, *Poèmes*, Montréal, l'Hexagone, 1979, p. 96).

procès d'individualisation-atomisation⁴⁸ atteint un degré tel que l'on est en droit de se demander, avec Belleau, si « le peuple, la culture populaire existent (...) encore dans nos sociétés capitalistes avancées » (p. 199)⁴⁹.

Question qui, me semble-t-il, en appelle une autre qui concerne l'avenir de nos sociétés *décarnavalisées*. Car s'il est vrai, comme Belleau le souligne au passage, que c'est dans les « "profondeurs de la vie quotidienne et du peuple", lieu par excellence du devenir », que s'enracine « le principe transhistorique actif » (p. 200), alors n'est-ce pas le ressort même de l'agir humain et de la conscience historique qui se trouve en même temps, à plus ou moins long terme, compromis par le processus de « privatisation croissante de la vie inséparable de la montée de l'idéologie bourgeoise » (p. 199) ?

Cette inquiétude sous-tend la réflexion sur « L'ordinateur saisi par le mythe », où la critique du processus de privatisation se prolonge en prenant pour cible la promotion mythifiante et mystifiante de l'objet-ordinateur « au rang de *sujet* », avec l'illusion

48. Dont Elias a montré qu'il participe de facteurs historiques et culturels de longue durée liés au développement des sociétés étatiques occidentales. Cf. Norbert Elias, *Über den Prozess der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen*. Trad. française (incomplète) en deux volumes: *La Civilisation des mœurs*, Paris, Calmann-Lévy, 1973; *La Dynamique de l'Occident*, Paris, Calmann-Lévy, 1975.

49. Fernand Dumont exprime la même inquiétude dans son dernier ouvrage: « Or voici que se défait sous nos yeux une culture populaire qui a longtemps été un substitut à la culture des écoles. (...) La mixture de bavardages improvisés, de musiquette et de publicité que diffusent certains médias sous prétexte de rejoindre de larges publics a peu à peu fait avec l'ancienne culture populaire, même si elle s'en réclame abusivement. (...) Aujourd'hui, les productions des médias de masse (...) sont en train de remplacer la culture populaire plutôt que de lui fournir des ingrédients » (*Raisons communes*, Montréal, Boréal, 1995, p. 111-112).

anthropomorphique correspondante selon laquelle « l'ordinateur "répond" » et « qu'avec l'ordinateur s'instaure un dialogue homme-machine ». À cette illusion spécifique à « la société technologique avancée, laquelle fait de nous des individus discrets, isolés, littéralement "connectés" à nos médias comme à des simulateurs de l'autre, des autres absents » (p. 204-205), Belleau oppose une évidence du sens commun dont on peut supposer que la découverte du « monde-déjà-là » de Marrakech est venue renforcer en lui la conviction, à savoir que « la communication (certains préféreront le mot "dialogue") suppose deux sujets en interaction » (p. 204).

Évidence très ancienne, archaïque, et que Belleau ne se donnerait sans doute pas la peine de rappeler tant elle paraît banale, si elle n'était précisément remise en question par l'axiome individualiste du nouvel âge démocratique auquel, à en croire certains, il ne resterait plus qu'à s'adapter au plus vite, tout en tâchant d'en tirer, chacun pour soi, le plus grand bénéfice possible. Ainsi, plutôt que de s'inquiéter de la généralisation du médiatique et de l'aliénation du langage de la communication qu'elle implique, Gilles Lipovetsky n'est pas loin de pousser la soumission au *Zeitgeist* jusqu'à voir dans l'hyper-médiatisation du langage propre à nos sociétés de spectacle l'expression d'une authentique présence à soi de l'homme confondue avec le narcissisme⁵⁰, de même que l'un des instruments les plus

50. « C'est cela précisément le narcissisme, l'expression à tout-va, la primauté de l'acte de communication sur la nature du communiqué, l'indifférence aux contenus, la résorption ludique du sens, la communication sans but ni public, le destinataire devenu son propre destinataire » (Gilles Lipovetsky, *L'Ère du vide*, op. cit., p. 23; c'est moi qui souligne). Et qu'importe, à la limite, au sociologue postmoderne si son perspectivisme radical enlève *a priori* toute valeur objective, toute validité universelle aux thèses qu'il soutient (narcissiquement ?), du

efficaces de ce « procès cool de personnalisation (...) inséparable d'une stérilisation feutrée de l'espace public et du langage⁵¹ » et où s'attesterait le « crépuscule du devoir ».

Ni cool ni naïf, et refusant de payer de son jugement l'aggiornamento au « paradigme régnant » (p. 216), Belleau, lui, s'inquiète et s'interroge. Il s'inquiète des conséquences éthiques et politiques de ce « néo-lyrisme de la communication (prétendument renouvelée grâce à la machine) » qui, travestissant « le signal en signe et un code binaire en discours », subvertit « l'ordre humain du discours ». Il s'interroge sur cette « fascination solipsiste » qu'exerce l'ordinateur « sous l'apparence de l'autre du discours » et « qui révèle peut-être que je suis moi-même en passe de devenir une sorte d'automate » (p. 204-205)!

Hyperbole à prendre *cum grano salis*, comme une simple concession à la rhétorique? Auquel cas il faudrait entendre de façon superficielle le terme de solipsisme; or j'estime que Belleau était suffisamment au fait des enjeux philosophiques et anthropologiques de la modernité pour saisir la signification profonde de cette fascination qu'a exercée et que continue d'exercer sur la conscience moderne le solipsisme, que ce soit sous sa forme individuelle ou collective⁵². Le solipsisme

moment où celles-ci n'affirment rien d'autre au fond que « la primauté de l'acte de communication sur la nature du communiqué ». Ce que, du reste, laissait déjà entendre la célèbre formule de Marshall McLuhan annonçant « l'ère du vide » : *the medium is the message!* Rien d'étonnant, dès lors, à ce que, comme Belleau le fait pertinemment remarquer, « McLuhan, voulant éclairer le nouveau rapport homme-technologie, ait eu recours au mythe du Narcisse » (p. 205).

51. *L'Ère du vide*, op. cit., p. 33.

52. Je songe ici au totalitarisme, seul système politique spécifiquement moderne ou, pour employer les termes de Louis Dumont, « maladie

n'est-il pas d'ailleurs présent au commencement de la philosophie moderne, chez Descartes lui-même, qui n'en exclut la possibilité que grâce à la théodicée? En effet, avant que la démonstration de la véracité divine ne vienne assurer l'adéquation de la *res cogitans* et de la *res extensa*, de l'esprit et de l'étendue, de la conscience et du monde, de Moi et de l'Autre, le sujet de la connaissance s'éprouve comme prisonnier de sa propre pensée, celle-ci étant la seule chose (*res*) dont il ne puisse douter mais sur la certitude de laquelle, en même temps, il ne peut rien fonder, réduit qu'il se trouve, dans l'acte du Cogito qui le constitue, à la contingence et à la discontinuité radicales de l'instant de l'intuition. Or, comme Derrida l'explique bien⁵³, pour temporaliser le

de la société moderne qui résulte de la tentative, dans une société où l'individualisme est fortement enraciné, et prédominant, de la subordonner à la primauté de la société comme totalité» (*Essais sur l'individualisme*, Paris, Seuil, 1983, p. 141). Or cette subordination va si loin sous un régime totalitaire qu'elle détruit non seulement, comme c'est le cas de toute tyrannie, les capacités politiques des hommes en les isolant et les empêchant d'agir de concert, mais également leur vie privée. C'est en cela que «la domination totalitaire est, selon Hannah Arendt, un nouveau type de régime», qui se fonde «sur la désolation, sur l'expérience d'absolue non-appartenance au monde, qui est l'une des expériences les plus radicales et désespérées de l'homme», expérience étroitement liée «au déracinement et à l'inutilité dont ont été frappées les masses modernes depuis le commencement de la révolution industrielle» (*Le Système totalitaire*, Paris, Seuil, coll. «Points», p. 226-227). Pour une interprétation du totalitarisme comme solipsisme collectif, je me permets de renvoyer le lecteur à l'analyse que j'ai proposée du 1984 de George Orwell dans *Le Philosophe et le déni du politique*, Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval, 1992, 3^e partie, chap. X, p. 224-242.

53. Dans l'essai intitulé «Cogito et histoire de la folie» (reproduit dans *L'Écriture et la Différence*, Paris, Seuil, coll. «Points», 1967, p. 51-97), qui est un minutieux et judicieux commentaire critique du début du deuxième chapitre de *L'Histoire de la folie à l'âge classique* de Michel Foucault.

Cogito et ainsi échapper à « son errance hyperbolique et folle » ; autrement dit, pour sortir du solipsisme et garantir la vérité et la réalité de mes représentations, les garantir contre l'hypothèse d'« un mauvais génie, non moins rusé et trompeur que puissant, qui a employé toute son industrie à me tromper » (*Première Méditation*), il faut être certain de l'existence de ce que j'appellerais un BON DIEU⁵⁴.

Dans la première partie du *Discours de la méthode*, Descartes évoque ses années de voyage où, confronté à la diversité « des mœurs des autres hommes », il apprenait, dans le « grand livre du monde », « à ne rien croire trop fermement de ce qui ne (lui) avait été persuadé que par l'exemple et la coutume ». Mais en même temps qu'il apprenait à mettre systématiquement en doute les vérités qu'on lui avait enseignées, Descartes ne doutait pas qu'un jour il lui fût loisible de s'arrêter et de chercher et de trouver en lui-même « les chemins » de la Vérité : une Méthode. En d'autres termes, Descartes ne doutait pas qu'il y eût une vérité accessible à l'homme, et s'il n'en doutait pas, c'est parce qu'au fond de lui-même il ne doutait pas qu'il y eût, plus fort que tous les dieux trompeurs, plus fort que tous les mauvais génies du ciel et de la terre, un bon Dieu, sur la certitude ontologique duquel il fonderait la certitude épistémologique du Cogito et la méthode nouvelle qu'elle rendait possible.

54. « Car c'est Dieu seul qui, finalement me permettant de sortir d'un Cogito qui peut toujours rester en son moment propre une folie silencieuse, c'est Dieu seul qui garantit mes représentations et mes déterminations cognitives, c'est-à-dire mon discours contre la folie. Car il ne fait aucun doute que pour Descartes, c'est Dieu seul qui me protège contre une folie à laquelle le Cogito en son instance propre, ne pourrait que s'ouvrir de la façon la plus inhospitalière » (Jacques Derrida, *op. cit.*, p. 90-91).

Après «la mort de Dieu», instruits que nous sommes par la critique (feuerbachienne, darwinienne, marxienne, nietzschéenne, freudienne, etc.) de l'illusion religieuse, force est de reconnaître en toute lucidité que nous ne disposons plus de cette assurance divine contre les accidents de voyage. Et c'est précisément de cette perte-là, *non pas de la foi mais de la certitude*, qu'André Belleau, arrivé au terme de son voyage terrestre, livré sans défense à la dialectique de ses voix, à la merci de son «je multiple et hétérogène», nous a laissé un témoignage aussi pénétrant qu'émouvant...

1^{re} VOIX

Prétendre écrire sur Dieu... Et en 1985... Vraiment ! Serait-il possible de montrer plus de prétention — et une plus grande naïveté ?

2^e VOIX

C'est toujours ainsi que tu réagis. On dirait que tu as peur que nous allions te faire honte chez les intellectuels que tu considères. (...) Tu viens pourtant de le lire dans Hans Küng : aucun motif secondaire (nostalgie des hommes, besoin d'un garant éthique, etc.) ne peut nous décharger de la responsabilité de la question principale qui est celle de la vérité de Dieu. Et cette question de la vérité de Dieu suppose les mêmes exigences et la même rectitude intellectuelle que toute question de vérité.

3^e VOIX

Ici je me rends. Je n'ai rien à opposer à cela, sinon assez faiblement que je ne sais pas très bien de quelle vérité il s'agit. Nous voici arrivés au temps du «als ob», du «comme si». Agir, juger sans critère. Sentir que sa liberté, ainsi que le remarquait Jean-Luc Nancy, «n'est pas loi mais l'autre comme loi». Commencer, sans

jamais y réussir, par prendre à rebours l'affirmation du petit-bourgeois romantique déclarant un jour : « L'enfer, c'est les autres ». Quelle erreur ! Non, l'enfer, c'est soi-même. Comment réussir à se débarrasser de soi ?

Et voilà qu'en son ultime discours polyphonique Belleau se heurte derechef à l'écueil sur lequel avait échoué naguère son voyage; voilà que se dresse à nouveau devant lui, tel un mur aussi insurmontable qu'invisible, cette énigme du voyageur que mon essai n'aura servi, j'en ai peur, qu'à rendre plus énigmatique encore. Car, enfin, dira-t-on, se débarrasser de soi, sortir de soi, mais pour aller où? Pour se perdre dans le cosmos, se dissoudre dans le grand Tout? Pour quel voyage *astral* Belleau rêvait-il de s'envoler? Où aurait-il bien pu aller sans lui-même, sinon vers la mort, cette mort à laquelle il avait déjà accès de son vivant dans l'expérience de l'angoisse au sens heideggérien, angoisse sans objet, qui a pour objet le non-objet, le néant. Aller vers Dieu, ce Dieu que l'on tient pour mort aussi longtemps que l'on est bien vivant mais que, mort de peur, l'on ressuscite *in extremis*?

Non, c'est la troisième voix qui a raison: nous ne savons plus, ne pouvons plus prétendre savoir à quoi correspond l'idée de Dieu en nous, si elle désigne *quelque chose* hors de nous. D'où le désarroi spirituel de Belleau à l'approche de la mort, de *sa* mort. Ce désarroi qui, n'en doutons pas, attend chacun de nous, que chacun tente d'oublier comme il peut dans ses travaux et ses jours, en faisant de sa propre mort « un événement qui relève du domaine public » (Heidegger). Ce désarroi qui est le prix à payer pour ce que nous avons voulu et continuons à vouloir être (mais est-ce bien nous qui l'avons voulu? Qui veut que nous voulions vouloir? Qui nous a donné une éponge pour effacer l'horizon?

se demandait Nietzsche lui-même), pour ce que chacun de nous cherche d'une manière ou d'une autre à être. Mais quoi donc ? Mais soi-même tout simplement, rien d'autre que soi-même.

Que l'on me comprenne bien : peut-être est-il impossible aujourd'hui, du moins pour un individu des sociétés occidentales, de ne pas vouloir être soi-même ; reste que vouloir être soi-même est terriblement difficile, que c'est un travail exténuant, au point où l'on se prend parfois à souhaiter, quand on ne le choisit pas, de ne plus être du tout. Car vouloir être authentiquement soi, un individu-sujet autonome et libre, le vouloir envers et contre tous s'il le faut, contre tous ces autres qui font obstacle à ma liberté, ces autres dont le regard objectivant m'aliène, me chosifie (Sartre) ; vouloir n'être que *pour-soi*, liberté, c'est là, par définition, une tâche à la fois infinie et nécessairement solitaire, où le soi s'expose à ne jamais rencontrer autre que soi, et éventuellement à brûler dans l'enfer de soi-même ; une tâche qui exige donc beaucoup (trop ?) de l'homme : un arrachement résolu à la situation, une décentration et une néantisation constantes, un mouvement perpétuel hors de soi vers soi-même où se trouve exclue *a priori* toute réponse *substantielle*, toute réponse en termes d'*essence*, à la question : qui suis-je⁵⁵ ?

55. De cette tâche illimitée et solitaire à laquelle serait *condamné* l'homme contemporain, la pensée de Sartre (dont assez étrangement on ne parle presque plus aujourd'hui) demeure sans aucun doute, nonobstant toutes les réserves et critiques qu'elle appelle, l'une des expressions philosophiques les plus rigoureuses. Pour un examen approfondi et éclairant des impasses théoriques et pratiques (éthiques) de l'existentialisme sartrien, je renvoie à l'excellente étude d'Alain Renault, *Sartre, le dernier philosophe*, Paris, Éditions Grasset et Fasquelle, 1993, et notamment au tout dernier chapitre de l'ouvrage : « L'existentialisme est un individualisme », p. 203-233.

Tâche historiquement nouvelle, spécifiquement moderne, à laquelle nous convie cette longue « sortie de la religion », avec le *désenchantement du monde*⁵⁶ qu'elle implique et dont nous sommes encore loin de mesurer toutes les conséquences. Tâche ou défi que l'humanité était parvenue à repousser, à différer par le recours au « système de l'altérité absolue du fondement » (Gauchet), grâce à la religion, laquelle n'est pas tant (comme ce à quoi, dans l'enthousiasme politique de l'athéisme révélé, avait prétendu la réduire le messianisme révolutionnaire) ce paradis artificiel, cet opium sacré dont il suffirait de sevrer le peuple (en extirpant les racines économique-sociales) pour que soient mises en place les conditions terrestres du paradis —, qu'elle ne fut, beaucoup plus fondamentalement et pendant des millénaires, « le plus rigoureux dispositif de neutralisation de la question de soi qui se puisse concevoir », dispositif en vertu duquel « chaque être (...) est installé dans la paisible assurance de sa *nécessité* de par la stricte assignation à son rôle, à sa place, à son âge, à son sexe, que lui ménage un cadre social où il est toujours par avance compris », où rien ne « l'y renvoie, en d'autres termes, à la question : pourquoi moi ? Qu'est-ce que je fais là⁵⁷ ? »

Question du touriste André Belleau jeté (*geworfen*) comme un être-là (*Dasein*) dans le « monde-déjà-là » de Marrakech. Question de l'homme du monde désenchanté se réveillant un bon matin dans un monde enchanté dont il a perdu la clef et qu'il doit se résigner à contempler de loin, entre les barreaux de sa prison touristique, sauf à tirer parti de sa solitude et de

56. Dont Marcel Gauchet a brillamment reconstitué l'histoire politique dans son maître ouvrage du même nom : *Le Désenchantement du monde*, Paris, Gallimard, 1985.

57. *Ibid.*, p. 300.

l'étrange liberté des prisons. Car, comme le dit si bien Marcel Gauchet, «si nous voudrions le baume de la solution, nous ne sommes pas prêts à renoncer à la liberté de la question⁵⁸». Encore que, sur ce que furent les plus hautes prétentions inhérentes à la liberté des Modernes, Belleau ne se fit guère d'illusions :

Les différents discours qui me constituent (les voix, les mots de l'autre) se conjugueront peut-être un jour dans l'harmonie et l'unité, mais ce sera en un point hors de moi, et vers lequel je tends sans doute comme une énergie orientée. C'est pourquoi il est exact de dire que mon unité et même mon intériorité résident à l'extérieur de moi. Reconnaître cela, ce n'est pas accrédi-ter un quelconque nihilisme... C'est... (Surprendre les voix, p. 227-228)

À court de mots pour désigner ce point hors de soi, ce lieu hors d'atteinte du tumulte de ses voix, soustrait à cet enfer de soi — enfer dont le paradis touristique contemporain constitue l'artifice par excellence, son renversement dans «l'ordre spectaculaire» où «l'unification (...) n'est rien d'autre qu'un langage officiel de la séparation généralisée⁵⁹» — ; impuissant donc à nommer ce qui serait son point de fuite et de convergence, IBI («l'Intellectuel Besogneux Insomniaque», ainsi que Belleau se désigne lui-même non sans quelque ironie) laisse toutefois entendre, par le truchement de sa seconde voix, qu'on a peut-être eu «raison de prétendre que la seule façon de sauver les hommes, c'était de reconnaître en eux du plus qu'humain (pas le surhomme!)» (p. 232).

58. *Ibid.*, p. 300.

59. Guy Debord, *La Société du Spectacle*, Paris, Gallimard, 1992 (première édition: Buchet-Chastel, 1967), Troisième Thèse, p. 4.

Me reviennent à la mémoire les mots de Camus sur Kafka à la fin du *Mythe de Sisyphe*: «... dans cet entêtement, dans cet arpentage d'une divinité sans surface, comment ne pas voir la marque d'une lucidité qui se renonce? (...) C'est par l'humilité que l'espoir s'introduit⁶⁰».

Entre le principe de son espérance, où l'idée de Dieu procède de l'incapacité avouée par le sujet Belleau «de se poser comme foyer de sa propre activité intellectuelle» (p. 229), et le contenu qu'il a *essayé* jusqu'à la fin de donner à cette idée, l'essayiste IBI savait, comme l'arpenteur K., que jamais il ne parviendrait à combler le fossé, à remplir ce «vide au cœur du monde» autour duquel il s'entêtait pourtant à vouloir communiquer. Mais, au cœur même des solitudes, dans les sentiers du bout de la nuit, il arrive que des touristes épuisés se rejoignent et communient en silence dans une même interrogation de l'absence⁶¹.

60. Albert Camus, *Le mythe de Sisyphe*, Paris, Gallimard, coll. «Idées», 1968, p. 182-183.

61. Dans l'homélie qu'il a prononcée à l'occasion des funérailles d'André Belleau (et qui fut reproduite dans *Liberté*, n° 169, p. 28-31), Fernand Ouellette disait ceci: «Il est fort possible qu'André n'ait approché la question de Dieu et de la mort qu'avec une conscience très vive de l'écart, écart qui longtemps aura été pour lui un leurre, une illusion de ce qu'il croyait un vide, une absence, parce que la distance avec Dieu est d'abord infinie, avant que de s'annuler d'une façon foudroyante quand Il se met à nous parler intérieurement comme s'il n'avait jamais quitté notre esprit et notre cœur depuis notre naissance.» Je ne conteste pas l'authenticité de la «conversion» de Belleau dont Fernand Ouellette s'est voulu le témoin. Cependant, il m'est difficile de suivre celui-ci lorsqu'il assimile le vide et l'absence à l'illusion et à l'erreur. Ou encore, si le sentiment de l'absence correspond bien à une illusion, je dirais qu'il s'agit d'une illusion nécessaire et inévitable, un peu comme l'illusion transcendantale de Kant. Et une illusion que la conversion ne consiste peut-être pas tant à abolir qu'à accueillir et à assumer en tant que telle, comme présence de l'absence, comme mystère de l'amour.