Document generated on 04/26/2024 1:34 a.m.

Liberté

L'autre voyage en Grèce
Complexifier les récits pour rendre la lutte supportable

Jessie Mill

Number 322, Winter 2018

URI: https://id.erudit.org/iderudit/89569ac

See table of contents

Publisher(s)

Collectif Liberté

ISSN

0024-2020 (print)
1923-0915 (digital)

Explore this journal

Cite this article

Mill, J. (2018). L'autre voyage en Grèce : complexifier les récits pour rendre la lutte supportable. *Liberté*, (322), 7–12.

Tous droits réservés © Jessie Mill, 2018

This document is protected by copyright law. Use of the services of Érudit (including reproduction) is subject to its terms and conditions, which can be viewed online.

https://apropos.erudit.org/en/users/policy-on-use/

This article is disseminated and preserved by Érudit.

Érudit is a non-profit inter-university consortium of the Université de Montréal, Université Laval, and the Université du Québec à Montréal. Its mission is to promote and disseminate research.

https://www.erudit.org/en/

L'autre voyage en Grèce

Complexifier les récits pour rendre la lutte supportable

Alexandros Mistriotis conjugue sa critique du présent et de l'art à celle de la civilisation pour nourrir une pratique artistique multidisciplinaire, quelque part entre la poésie, le théâtre et la méditation philosophique. Dans la communauté artistique athénienne, son rôle est celui d'un interlocuteur privilégié pour ses compagnons artistes, d'un dramaturge et d'un spectateur qui n'oublie jamais sa place dans l'œuvre. Depuis la crise grecque, en plus de présenter ses performances poétiques, il agit comme trait d'union entre la création et son dehors, travaillant à partir du contexte spatial et temporel qu'il sonde à la recherche d'histoires et de récits secondaires, de signes et d'anecdotes qui viendraient densifier et complexifier les récits dominants. Articulant sa pensée autour des espaces publics, il élabore aussi des visites dans le centre historique d'Athènes. La ville devient le miroir de toutes les questions possibles, abordées par la voie du conte et d'une singulière théorie poétique.

J'ai rencontré Alexandros il y a quelques années, lors d'un évènement consacré à la scène grecque contemporaine dans un théâtre de Valenciennes, ville industrielle du nord de la France, incidemment baptisée « Athènes du Nord » au XIXe siècle. Invité à parler de la crise grecque, il a détissé patiemment l'histoire de l'État grec moderne pour faire apparaître les contours d'une autre Grèce, qu'on ne voit pas d'ici, « pays invisible » à la périphérie de l'Europe. Parler de la crise, disait-il alors, c'est parler de l'impossible, d'un tournant où l'on commence enfin à échanger, où la culture, le politique et notre humanité surgissent.

Lorsque tu étais à Montréal, au printemps dernier, invité des Cliniques dramaturgiques du Festival TransAmériques, la découverte du manifeste du *Refus global* a provoqué une réaction forte chez toi.

ALEXANDROS MISTRIOTIS – J'ai ressenti quelque chose qui parlait de mon histoire mais qui n'était pas mon histoire, une parole familière et étrangère à la fois. Je me suis demandé d'où elle venait. Dans l'histoire européenne, nous avons ce moment très important qu'est la Première Guerre mondiale. Jusque-là, les Européens avaient fondé leur suprématie sur cette notion linéaire du temps : c'est eux qui exprimaient l'élan historique universel. Or, à partir de cette guerre, la métaphysique du progrès s'écroule et le déterminisme, qu'on trouvait à gauche comme à droite, s'effondre. Le monde occidental, ou le monde libre comme on le disait pendant la guerre froide, entre dans une souffrance. L'Occident, le monde eurocentrique, n'arrive pas à se voir, à voir son cœur, son identité, à travers un autre lieu, puisque cet Occident se présente comme l'inventeur même de la pensée critique. Ce qu'il y avait avant, et ceux qui étaient ailleurs, dans l'espace ou dans le temps, n'étaient pas capables d'avoir une pensée critique. Donc nous sommes confinés dans la modernité.

En France par exemple, quand on parle de l'histoire, on remonte rarement avant la Révolution française. Parce que la société française se réinvente alors elle-même et n'est plus tributaire de ce qu'il y avait avant. C'était donc étrange, pour moi, d'aller en Amérique du Nord et de trouver dans *Refus global* un texte fondamental qui parle du XIIIe siècle. Je vais « à la périphérie » et je vois un texte qui a un regard beaucoup plus étendu, ce qui est inhabituel dans la pensée française d'aujourd'hui (sauf peut-être chez Foucault). Cette référence est troublante. Pourquoi ces artistes ont-ils eu besoin de remonter à cette date ? *Refus global* me renvoie de manière inattendue à la possibilité d'un passé commun. Il nous renvoie à une réalité qui n'est pas nommée, qui n'est pas revendiquée, mais qui dit : vous savez, il y a un moment où il s'est passé quelque chose de très important et que vous ne voyez plus...

Et que s'est-il passé à cette période, au XIIIe siècle ?

Venant de Grèce, je fais partie d'une entité culturelle qui cesse d'exister, ou qui cesse d'avoir une expression étatique, avec le siège de Constantinople, processus qui commence en 1204, donc en transition entre le XIIe et le XIIIe siècle, quand Constantinople est saccagée par les croisés. En 1456, à la prise de Constantinople, les Ottomans accomplissent un processus symbolique déjà amorcé par les croisés. Nous nous retrouvons pourtant, quatre siècles plus tard, avec la Révolution grecque de 1821, liés à une aventure qui, à force de réintégrer dans l'Europe les populations grécophones et la chrétienté d'avant cette période-là, entre forcément dans cette logique européenne de nation. Nous sommes enfermés dans un nationalisme, de la même manière que les Israéliens ont été enfermés dans cette logique nationale, de même que beaucoup d'autres peuples historiques de la région.

Quand tu entends, en juin 2018, que la Grèce, libérée de la tutelle de la zone euro et du Fonds monétaire international, peut enfin « tourner la page », « se remettre sur ses jambes » et « sortir de la crise », que penses-tu ?

Que nous avons perdu notre souveraineté et que nous ne l'aurons plus pour longtemps. Cela veut dire que je ne peux lutter que sur le terrain des récits. Je ne peux que démontrer la non-légitimité de tous ces systèmes de répression qui ne vont pas seulement oppresser notre système économique mais qui ont d'abord oppressé notre potentiel imaginaire. Nous n'avons pas eu droit à un imaginaire propre. Il fallait être conforme, depuis les débuts de la création de l'État grec, à un imaginaire européen. Cet imaginaire européen fabriqué, imposé, est lié au fait que la Grèce occupe une place importante pour la légitimité du pouvoir et de la supériorité européenne. On ne pouvait pas abandonner le capital symbolique à la Grèce. Imaginons l'importance pour aujourd'hui d'un projet qui allait faire du berceau de la démocratie le meilleur exemple de l'application des mesures néolibérales. C'est vraiment majestueux ! Cette opération ne fonctionne que si on prend les gens pour en faire de la viande hachée, comme en Corée du Sud par exemple. En Grèce, on ne pouvait pas aller aussi loin.

Il y a un moment de bascule dans ta pratique artistique qui est lié aux évènements politiques de la dernière décennie, à ce qu'on nomme « la crise grecque ».

Avant les évènements de 2008-2009, je faisais des œuvres très cryptiques. Les débats publics me semblaient déjà très organisés. Pour pouvoir y participer, il fallait avoir un langage et une position très précise, et j'avais assumé la solitude d'une parole qui risquait d'être hermétique. Depuis 2010, je me suis retrouvé dans le débat public, et cela a changé mon langage artistique. Avant, je venais de la littérature. Maintenant, je vais *vers* la littérature. Je n'ai pas arrêté d'écrire, mais la majorité de mes textes aborde maintenant quelque chose de précis, de nécessaire à la tâche. Comme je travaille sur le rapport de tout acte artistique avec son contexte, je suis obligé d'être constamment dans une lecture qui m'aide à comprendre ce contexte.

J'essaie de lire le maximum possible de textes soi-disant archéologiques, c'est-à-dire des textes qui sont assez descriptifs et qui vont au plus près des sources. Par exemple, j'étudie plutôt des histoires qui ne sont pas générales, des histoires spécialisées (livres, nature, communication, écriture). Là, nous sommes plus libres de trouver des ficelles qui mènent à des récits secondaires qui ne sont pas fondés sur des opinions. À l'intérieur des histoires « historiques », je trouve de petites histoires vraiment bien. La couleur de la lumière, le visage des gens, de petites choses. Au bout du compte, il ne me reste que la poésie. La poésie au sens où l'entendaient les surréalistes : deux mots et deux objets qui produisent quelque chose d'inattendu. C'est ce que je fais constamment dans le domaine de la pensée – ou de ce que des amis appellent la sémiologie ou l'archéologie des signes. J'introduis systématiquement de petites histoires, qui font que les gens me disent ensuite : « Vous savez, c'était un conte ! »

Ton projet consiste donc à complexifier le grand récit qui écrase les Grecs.

Je ne veux pas dire ce qu'il faut faire, mais plutôt montrer les angles morts, parler des altérités qui existent au sein de la narration, et notamment aux endroits les plus éclairés possible, comme la Grèce. Cette lumière écrasante projetée sur la Grèce ne fait qu'effacer les ombres qui gisent toujours là.

Il y a une multitude d'héritages grecs, mais il y a tout un travail pour maintenir un seul héritage et même une lecture bien précise de celui-ci. La première étape de mon projet est de concentrer notre regard sur cet héritage unique pour en dégager les contradictions. En général, on parle du Ve siècle avant J.-C., la période dite classique. Chose assez étrange, ni Platon ni Aristote ne font partie du Ve siècle ! Et d'ailleurs, ils sont le fruit de l'échec de ce siècle. Dès les premières pages de la *Lettre VII* de Platon, il parle de son enfance, de l'histoire d'Athènes, de la démocratie et du régime des oligarques. Il affirme son désir de prendre part à la politique, mais constate que son engagement n'aurait aucun sens, que « tous les États sont mal gouvernés » et que leurs lois sont « vicieuses ». C'est pour trouver une solution à ces problèmes politiques qu'il se lance dans l'aventure de la philosophie, qui « seule peut tracer les limites du juste et de l'injuste ». À la fin de cette lettre, sa conclusion est assez amère. Il ne montre pas du tout avoir trouvé une solution à cette impasse.

À Athènes, pendant la guerre du Péloponnèse – guerre civile qui a finalement mis fin à l'omnipotence athénienne –, une grande épidémie fait rage. Cet épisode nous est raconté chez Thucydide (460-397 av. J.-C.). C'est un moment très beau et très fort de son œuvre où l'histoire devient de la poésie. On

découvre comment une société voit ses structures sociales et culturelles s'écrouler : c'est la fin de l'âge d'or d'Athènes, qu'on trouve aussi dans *Les bacchantes* d'Euripide.

En convoquant ces histoires, j'essaie de rappeler que la soi-disant plénitude de l'expérience grecque était un échec total ! Mais ce constat n'annule pas l'élan, le désir de comprendre. C'est un échec courageux qui nous donne des outils pour repenser notre histoire, proposer des solutions de rechange et ne pas commettre les mêmes fautes. La pensée philosophique vient après toutes ces expériences, pour trouver des solutions alors qu'on est arrivé à l'épuisement du politique. Cet épuisement ouvre la voie à une nouvelle définition du politique, qui pourrait par exemple embrasser l'expérience émotionnelle.

Un exemple, parmi ces anecdotes que je cherche et qui aident à comprendre, nous vient du poète indien Rabindranath Tagore (1861-1941). Lorsqu'il visite Athènes et voit le Parthénon sur l'Acropole, il fond en larmes et dit : « C'est tellement laid ! » Il prend sa revanche. Le monument néoclassique, symbole inscrit sur les pièces de monnaie indienne, a servi de clou pour faire tenir le tableau qu'était l'administration anglo-saxonne dans son pays, et qui a fait souffrir son peuple. C'est l'arme polémique qu'il brandit pour exprimer combien il méprise ce symbole. Pas le Parthénon en lui-même, mais l'usage du Parthénon par les Occidentaux. Il y a un acte à moitié conscient et à moitié profond, dans cette anecdote. Un détail qui peut atteindre le statut de métaphore.

Ces petites histoires semblent en effet éclairer les raccourcis historiographiques dont la Grèce paie aujourd'hui le prix. Ton chantier s'attarde aussi à la lecture problématique que l'on fait de la période romaine.

Les Romains ont fait de vraies expériences démocratiques, différentes de celles des Grecs, dont ils étaient fiers. Lorsqu'on regarde l'historiographie, notamment anglo-saxonne, on parle de la période impériale de Rome comme du zénith. Or, c'est le moment où le politique est totalement écrasé. L'aristocratie romaine a décousu le système de la cité en venant déifier le pouvoir. Celui-ci n'est plus lié à ce qui est local. Cette déterritorialisation est un problème d'actualité : l'économie devient multinationale, bancaire, donc également sans qualité locale. Comment se fait-il qu'on parle de sommet pour parler d'une période qui vient écraser la liberté, la démocratie et toutes les valeurs que notre monde prétend défendre ?

Nos démocraties d'aujourd'hui ne sont donc pas tant les fruits des processus romains ou des processus grecs de l'Antiquité.

Elles sont le fruit de processus qui nous ramènent des royaumes médiévaux aux démocraties libérales. Le mot « Moyen Âge » renvoie à quelque chose qui est au milieu. C'est un mot, venu de la Renaissance, qu'on utilise pour esquiver cette période où le centre était ailleurs, lequel englobait le monde slave du nord, l'Europe centrale, les Balkans et le monde grec, soit ce qu'on traite aujourd'hui comme la périphérie. Mais c'était là le centre et il s'y passait beaucoup de choses. Cette croyance commune qui dit que, pendant la période médiévale, il n'y avait pas d'éducation est complètement fausse. Pendant la période médiévale, il n'y avait pas d'esclavage. L'esclavage revient à la modernité, avec l'émergence des États issus de ces royaumes triomphaux, ouvrant au Nouveau Monde. La chasse aux sorcières se systématise seulement à la Renaissance légétimée par une méthode scientifique. L'histoire des livres brûlés vient aussi à la Renaissance. Et pourquoi personne ne rappelle-t-il que les Médicis étaient d'abord des banquiers ? L'abstraction du système économique et banquier dans laquelle nous vivons de manière radicale commence vraiment à cette époque, dans la transition entre le Moyen Âge et la Renaissance.

C'est comme si notre fascination pour la glorieuse Renaissance et ses canons savamment érigés avait complètement court-circuité la logique de l'histoire.

Oui, justement, et c'est avec la culture ! Donc Lorenzo de Médicis était un banquier. Mais on retient surtout de lui son mécénat : il est connu parce qu'il a donné de l'argent à Leonard de Vinci et à Michelangelo. Avec la culture, il a effacé la logique de sa politique. On a fait pareil sous le règne d'Auguste quand la démocratie de la période romaine a été éclipsée. Auguste a balancé une énorme quantité de culture grecque dans la culture romaine. Il a dit : « J'ai reçu Rome comme une ville de briques et je vous la redonne comme une ville de marbre. » La brique est le symbole de l'ingéniosité romaine alors que le marbre est le symbole de la culture grecque. Il éclipse la démocratie romaine dans une fête foraine de la culture. Et on retrouve le même stratagème au XIXe, au sommet de la colonisation. Les civilisations grecques et romaines viennent de l'extérieur comme des points de référence et des réservoirs d'inspiration. Mais les modèles sur lesquels toute la planète a dû se mettre en forme sont liés à ces transitions éclipsées.

Nous avons en tête Max Weber, qui parle de la relation entre le protestantisme et le capitalisme. Mais que représente le protestantisme ? La version de Luther est étroitement liée avec les intérêts de la partie allemande de l'Europe, qui essaie de trouver son indépendance face au pape. En même temps, nous assistons à l'émergence de classes sociales : les commerçants, les bourgeois, etc. Il y a certes un schisme entre l'Église catholique et le monde protestant à la Renaissance, mais, ce schisme, il faut le relier au grand schisme entre le monde orthodoxe et le monde catholique, qui s'opère bien avant, par phases. D'abord, il faut prendre en compte le fait que l'Empire romain n'a jamais cessé d'exister jusqu'en 1456. Ce qu'on appelle l'Empire byzantin aujourd'hui est un terme inventé au XVIe siècle par Jérôme Wolf et qui a été opérant au XIXe siècle. Mais

en fait, c'était l'Empire romain ! Le terme vient de Byzance, ville fondée au même endroit, avant J.-C. On est allé le plus loin possible pour délégitimer l'héritage de l'Orient en Europe. C'est une vraie guerre de symboles !

On parle souvent des trois grands référents de l'Europe – l'héritage grec, le système juridique romain et la foi chrétienne –, qui surviennent de ce qu'on appellera plus tard Byzance. Admettre cela est impensable pour l'identité européenne, car « Byzance » était un outil politique pour occulter cette partie de l'histoire européenne. Mais nous ne sommes pas que des Européens. La chrétienté orientale est pour moi une des fondations de la culture européenne. Elle s'est perdue dans le monde médiéval jusqu'à devenir l'autre par excellence, et en même temps elle est au cœur de l'identité européenne. Si on étudie la période médiévale, on peut mieux comprendre ce qui se passe aujourd'hui. La question qui se pose pour moi est la suivante : y a-t-il quelque chose au-delà de la modernité qui peut nous aider à retrouver une condition viable ?

Un exemple que je donne parfois est celui du méandre, motif qu'on retrouve un peu partout dans ce qui est grec ou prétend l'être. *Meandros* en grec est le nom d'un fleuve d'Asie Mineure. Et ce motif apparaît à travers l'observation du cours de ce fleuve dont on ne pouvait plus distinguer la direction dans la vallée. L'eau qui arrose toute la pensée et l'art grec est une eau qui vient de l'Orient.

D'où l'importance d'insister sur le fait que les Grecs ne sont pas seulement Européens.

Le premier Orient est l'Orient chrétien. Les premiers Orientaux sont les grécophones, ceux qui sont liés à la culture grecque, qui n'a jamais disparu et, dans un deuxième temps, les populations slaves. La Renaissance arrive et prétend ranimer quelque chose qui est mort, or le problème est que cet héritage n'était pas mort.

Lorsqu'on examine la ligne qui divise les forces en présence de la guerre froide, il y a une coïncidence assez troublante. Elle correspond à celle qui sépare l'Europe latine de l'Europe grécophone – l'Europe orthodoxe, comme on dit. Mais on ne peut pas avoir des étrangers et des autres à l'extérieur, sans reconnaître l'expression du même schéma, de la même forme de pensée, à l'intérieur, ce qui vaut aussi pour l'exclusion des populations illettrées, incultes – voire immorales. Quand on lit l'histoire européenne, on est surpris par ce mécanisme d'exclusion sociale. C'est que malgré sa prétention à s'ouvrir à l'autre, la modernité a produit tous les outils – et même une carapace – pour ne rien entendre de cet autre, qui qu'il soit. Nous avons besoin d'un terrain de rencontre qui s'étend au-delà de la modernité.

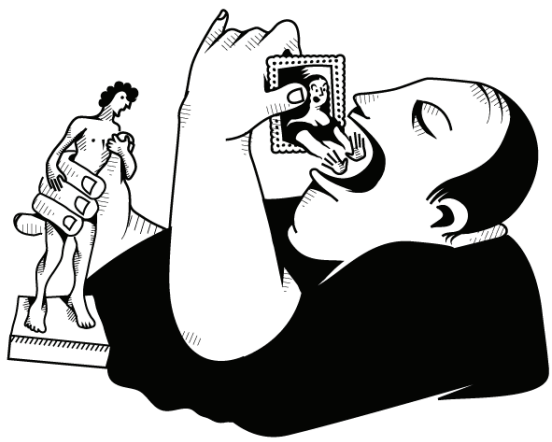
Tu as déjà comparé la situation symbolique des Grecs à celle des Premiers Peuples. Vous êtes, disais-tu, « les Indiens de l'imaginaire européen ». Comment cette invisibilité qui est la vôtre peut-elle être renversée ?

Je suis assez sceptique devant cette « invisibilité » désormais exhibée. De la même manière que les représentants des Premiers Peuples sont sollicités chez vous, nous sommes invités, nous les Grecs, à parler de la crise un peu partout. Mais quand l'initiative de parler ne vient pas de toi, mais de l'autre, tu dois te soumettre à un contexte qui n'est pas le tien. Le plus important est que nous commencions à parler à notre rythme, avec nos propres intentions. Cela exige un travail de recherche très approfondi, à la fois dans l'espace et dans le temps. Il faut élargir notre champ de compréhension. Surtout, il nous faut une narration qui n'est pas victimisante, et qui serve si possible l'humanité.

Si les Premiers Peuples n'arrivent pas à nous parler de notre destin mondial, non pas avec l'exotisme animiste qu'on projette sur eux, mais avec des éléments, des leçons qu'on puisse tirer de leurs mœurs – des outils politiques, par exemple –, nous resterons captifs de notre récit déficient. De la même manière, il faut chercher un propos qui soit grec sans exotisme. Si on tombe dans la représentation du Grec, on ne sera plus grec. Il faut éviter le familier. Évidemment, je ne dis pas cela avec un mépris de l'ancien puisque je ne fais qu'étudier le passé. Ce n'est pas pour le reproduire, mais pour le comprendre.

Le récit complexifié de l'histoire de la Grèce manque aux Grecs, mais manque aussi à l'Europe comme outil de compréhension de sa propre histoire.

C'est mon seul espoir, qu'un projet de re-compréhension de l'histoire grecque puisse venir aérer un monde complètement dévoré par les impasses de la pensée eurocentrique. Sinon mon projet serait un projet local. Il n'a de sens que parce qu'il y a



DESSIN : CLÉMENT DE GAULEJAC

un au-delà. Le fait que nous ayons en Grèce un problème aussi grave est un privilège : nous sommes au centre de la discussion identitaire de l'Europe. Nous traitons l'eurocentrisme d'une manière privilégiée.

Et l'eurocentrisme nous amène directement au problème de l'Amérique du Nord. Pourquoi nous, les Européens, avons-nous le droit d'écraser les autres ? Parce qu'on vient de la civilisation, de la culture. En complexifiant l'histoire de l'Antiquité, on peut retrouver de l'espace pour les Premiers Peuples, et aérer la bulle étanche de l'eurocentrisme, rompre avec la métaphysique du progrès et briser l'histoire linéaire. Lorsque les Européens arrivaient en Amérique du Nord, ils prétendaient avoir les solutions et les connaissances. Donc il fallait qu'ils portent en eux non pas un échec mais une plénitude, quelque chose qui puisse répondre à toute question. Ils ne pouvaient pas être dans une position symbolique de faiblesse.

Outre cette archéologie de l'histoire qui te permet de retrouver des récits secondaires, comment procèdes-tu ? À quoi tends-tu l'oreille aujourd'hui ?

D'abord, je fais tout pour ne pas être contemporain. Si on veut parler de l'épuisement de la modernité, il faut traiter la contemporanéité comme un obstacle. Comment entrer dans un processus de dés-éducation, de complexification des récits historiques ? C'est une question qui me taraude. Mon chantier, en tant que spectateur de mon temps, est mené en parallèle avec le travail de recherche que je fais. Tous ces éléments, ces histoires, restent dans un magasin de mon esprit. Puis je sors dans la ville comme si j'entrais dans un espace inconnu, mystérieux. C'est le moment où défilent les possibilités poétiques. Je vois autre chose. D'autres éléments qui provoquent des associations, des ramifications. Ce processus est précieux. C'est là où mon travail retrouve son sens.

Il y a cette petite histoire, par exemple, que j'ai trouvée et que je porte en moi mais dont je ne sais pas encore quoi faire. Hérode D'Attica, homme politique très important de la période romaine, à l'origine de plusieurs monuments d'Athènes, avait un fils qui n'arrivait pas à apprendre l'alphabet. Son père lui a acheté vingt-quatre esclaves dont chacun avait un prénom qui commençait par les lettres respectives de l'alphabet. Mon intuition me dit qu'il se passe quelque chose là. J'attends le moment où le rapprochement va avoir lieu, dans quelques mois ou quelques années...

J'écoute. Je me souviens toujours de la découverte de la psychanalyse, qui vient d'un geste assez simple. Freud, à un moment donné, commence à écouter notamment les femmes. Il porte attention au délire. Il se rend compte que le délire n'est pas le problème, mais l'effort du sujet pour recomposer un monde décomposé, sans structure, sans géométrie. Il essaie d'entendre quels sont les trous que le sujet essaie de combler, quels sont les éléments qu'il essaie de réorganiser. À travers ce délire, il trouve les éléments les plus précieux.

C'est donc aux délires d'aujourd'hui que tu souhaites prêter ton attention ?

Exactement. Je me demande quelles sont les narrations qui provoquent une répulsion instinctive. Quels sont les groupes, dans nos sociétés, que l'on méprise le plus ? Je pense par exemple aux récits un peu fades des milieux utopiques, aux communautés religieuses (pas celles qui sont conformes à nos sociétés consuméristes, mais les autres), aux satanistes, etc. Un homme comme Donald Trump doit certainement être écouté très attentivement. Dès que je croise quelque chose à cet endroit du délire, je me dis que c'est plus compliqué que ce qu'on entend. J'entre, je reste silencieux, j'essaie d'oublier toute méthode pour demeurer ouvert à la chose qui me touche le plus (positivement ou négativement). Je m'identifie à toute chose qui semble bizarre, furieuse, fantasque. Dans cette position radicale, il y a un point d'appui. Le processus est périlleux et parfois j'ai peur de m'y perdre !

Est-ce la nature de cette approche, ta vigilance à ne pas tomber dans un système, à cerner les choses par leur contour, qui te fait privilégier l'oralité ?

Revenons à Platon qui, à l'exception des lettres, n'a écrit que des dialogues. Il intègre l'oralité à l'écrit et fait tout pour éviter l'écriture de textes théoriques comme on les conçoit aujourd'hui, car l'écrit, selon lui, répond toujours de la même manière aux questions. Les sujets discutés étaient importants, mais ils étaient inclus dans ce mouvement dialectique. Ce n'était pas un stratagème. Il voulait transmettre l'esprit de la discussion et éviter de devenir une référence figée. Le simple fait qu'il utilise le dialogue ne lui permet pas de produire un texte manifeste, d'adopter une position définitive. À l'intérieur du texte, il sème des indices, comme un poète, un écrivain ou un dramaturge, qui nous aident à voir un deuxième texte.

Cette lutte permanente que nous devons mener face à nos outils de pensée, et nos outils d'organisation sociale, est inévitable.

Comment peut-on ramener dans l'espace public, comme le souhaitait Platon, ces termes essentiels que sont démocratie, tragédie, philosophie ?

Il faut redevenir réticent par rapport à ce qu'on appelle la philosophie. Dans l'espace francophone, les philosophes sont formés par les institutions, notamment les institutions de l'État. Si on ne peut chercher la vérité et la vertu qu'à travers les mécanismes de l'État, il y a un vrai problème. Ce monde est très hiérarchisé et ancré dans les systèmes de pouvoir. Il peut se permettre de s'éloigner des systèmes de pensée mythiques parce qu'il est dans la mythologie pure, renouvelée, de son objectivité. En langue grecque, désigner quelqu'un comme philosophe est très problématique. Personne ne peut se présenter en tant que philosophe. Imaginons, par exemple, si c'était l'État qui produisait un papier officiel pour désigner les poètes !

Il faut assumer le fait que l'Antiquité grecque était un échec. Il faut peut-être affirmer que l'Occident est vraiment une catastrophe pour la planète. En disant cela, on peut quand même dire que l'Occident nous a donné des outils pour porter sur lui un regard critique radical. J'essaie de ne pas rendre cet exercice désespéré.

La poésie, le théâtre et la philosophie sont des éléments très proches, nécessaires pour créer des respirations dans notre pensée. Platon, lui, parle plutôt d'un désir, car la philosophie n'existe pas encore. Le mot philosophie implique l'amitié, et dans l'amitié, en grec, il y a un certain désir. Devant la politique corrompue de la cité, le philosophe choisit de reculer vers le désir de la sagesse. Vers la sagesse, plutôt que vers le savoir. Son désir de compréhension précède l'action.

Il y a un très beau passage dans un petit essai de Horkheimer qui s'intitule *Les Juifs et l'Europe*, écrit avant que les camps de concentration soient connus. Ce texte est important car il parle de la notion de l'autre. La communauté juive en Allemagne sent déjà planer l'ombre du régime nazi. Horkheimer voit que les intellectuels sont dans un désir d'action. Il condamne leur volontarisme qu'il perçoit comme un signe de désespoir.

La majorité des membres de l'École de Francfort était des juifs et en même temps des marxistes. Ils étaient à la fois très critiques de la pensée marxiste, et de la communauté, et de la culture juive. Qui plus est, grâce à cette double position, ils étaient capables d'être radicalement critiques de l'Europe et du siècle des Lumières, précisément parce qu'ils parlaient à partir d'une culture autre, dont ils faisaient partie. Ayant une culture européenne, ils pouvaient *voir* leur culture juive, et inversement, le territoire culturel du judaïsme leur permettait de voir la pensée marxiste et européenne d'une autre manière. C'est à partir de là qu'Horkheimer et Adorno écriront *La dialectique de la raison.*

Si l'Europe se défait de ses narrations, le projet même d'une identité européenne s'écroule.

Sur le plan symbolique, il s'écroule déjà. L'Europe est en ruine. Ce qui la fait tenir est aussi ce qui la fait tomber. Ou ce qui la fait naître est aussi ce qui la fait disparaître : c'est l'activité commerçante, le système banquier, le capitalisme. Actuellement, nous sommes dans une condition où la perte use tout. La perte du sens, qui ne tient plus, auquel on ne croit plus. La perte de nos histoires alternatives devient encore plus violente que la violence du quotidien – de notre sécurité sociale ou de notre qualité de vie. On a tous l'impression d'être en chute libre dans un lieu inaccessible que nos narrations n'arrivent pas à décrire. Nos arguments sont tellement usés que tout est devenu lieu commun.

L'histoire récente de la Grèce montre combien notre travail sur les narrations est vital, car nous avons éprouvé leur importance de manière très aiguë. Il faut assumer nos propres histoires. En essayant de rétablir les délires, de redonner une certaine justice aux choses. Il y a des narrations qui ne vont peut-être pas servir tout le reste de l'humanité, mais qui vont nous amener quelque part. C'est une faiblesse choisie. C'est ainsi qu'on pourra accompagner les gens dans leurs processus de négociation constants dans la vie. C'est ainsi qu'on va consoler nos citoyens et nos amis, nos ennemis et nos amants devant ce goût amer que nous laisse l'histoire. Il faut assumer le fait que l'Antiquité grecque était un échec. Il faut peut-être affirmer que l'Occident est vraiment une catastrophe pour la planète. En disant cela, on peut quand même dire que l'Occident nous a donné des outils pour porter sur lui un regard critique radical. J'essaie de ne pas rendre cet exercice désespéré.

À Athènes, je rassemble les gens aux coins des rues, des places, des espaces – et des espaces imaginaires aussi. Nous observons notre ville au-delà du visible et du présent. Je leur parle de ces transitions historiques successives d'une ville qui a beaucoup vécu. Mon espoir est qu'on se sente un peu perdu, désorienté, qu'on prenne conscience que toutes ces forces historiques et toutes ces entités politiques ne sont plus là. Il y a une résistance dans le corps de la ville. Ce qui reste, après le passage de l'histoire, c'est nous-mêmes, cette chose presque insignifiante qui est écrasée par le pouvoir mais qui en même temps lui donne du sens. J'ai besoin de parler énormément d'histoire pour créer un petit trou au milieu. Cet espace, c'est nous. C'est l'homme qui cherche à naviguer à travers ces jeux de pouvoir et à trouver une réponse, le bonheur, un autre bonheur qui va au-delà du sentiment de jouissance : le bonheur de la compréhension, de la justice, et cette autre beauté qui ne va pas détériorer d'autres parties du monde. Cet espace doit rester sans définition. Il faut travailler autour de cet espace. Ce quelque chose qui peut donner de l'espoir simplement parce qu'il existe. L

ENTRETIEN RÉALISÉ PAR JESSIE MILL