



REVISTA CIDOB d'AFERS INTERNACIONALS 82-83.

Frontières: Transitoire et dynamiques interculturelles.

La frontière ouverte.
Yago Mellado

La frontière ouverte

Yago Mellado*

RÉSUMÉ

L'objectif de ce texte est de penser la volonté de frontière comme une ouverture dans l'altérité, en établissant un dialogue avec l'ouvrage *La Communauté* qui vient de Giorgio Agamben. Mais, au-delà de la conception de frontière comme démarcation, ce texte adresse la frontière comme une construction dans le contact, de laquelle surgit l'articulation du moi/nous avec l'autre, et non pas à l'inverse. La volonté de frontière apparaît, ainsi, sans intention de fuir vers un espace abstrait commun ni vers une élimination de la catégorisation, mais simplement comme l'inscription de l'ouverture dans la toile trop vaste de nos identités.

Mots clé: Frontières, identité culturelle

« L'être, quel qu'il soit, importe »
Giorgio Agamben

La frontière surgit comme la démarcation, plus ou moins explicite, entre deux groupes. Peu importe —c'est-à-dire, il importe beaucoup— qu'il s'agisse d'une démarcation géographique, linguistique, socioéconomique ou culturelle. À travers cette démarcation de cette démarcation, elle impose une différenciation basée sur un processus de catégorisation donnant lieu, par principe, à un stéréotype. Ce processus se dote du droit de fixer ainsi l'identité, à partir de certains attributs déterminés, en bloquant apparemment l'inéluçable fuite vers l'avant d'une réalité qui va toujours au-delà de cette démarcation.

*Doctorand en Sciences Politiques (UPF)

Coordinateur du Forum de doctorandos de la Fondation CIDOB.

ymellado@cidob.org

Cependant, ces catégories réussissent à permettre d'établir le contact de ce qui est égal à partir du contact avec ce qui est différent, et vice versa, à partir de cette frontière qui homogénéise ce qui n'est pas tellement semblable et différencie ce qui n'est pas tellement différent. Nous pourrions dire que la politique dans ce domaine commence lorsqu'on demande qui décide quel trait de la différence est bloqué dans ce processus et qui prescrit quels sont ceux qui disposent du droit transfrontières, c'est-à-dire, du droit de passage, et continue avec la subversion de ces prescriptions.

Curieusement, le désir moderne de transcendance, le désir de sauver l'individu comme un être indivis par-dessus ce tissage des frontières de plus en plus actives et complexes, au lieu d'aboutir à son salut, parvient à sa fragmentation. En bricolant des identités, l'individu a intériorisé les frontières, comme des pièces à assembler qu'il habite, ou plutôt qui habitent en lui, et son caractère indivis a été tout à fait divisé. Déchiré par des appartenances souvent incompatibles, il reste transi, transité. Ainsi s'imprime la douleur de la contradiction entre le vécu moniste du moi et le vécu pluraliste de l'identité.

Lorsque l'incertitude douloureuse déclenchée par le regard sur l'identité termine par transformer celui-ci en recherche de l'identification, le feu de la communauté se ravive. Et avec la nouvelle aube de la communauté réapparaît la menace de sa mythification, à la fois terrible et fascinante. Les manières de tomber dans cette mythification sont nombreuses et assez accessibles. En général, ce processus se produit ou bien à partir d'une essentialisation de ce qui est propre, ou bien au moyen d'une appropriation, au moyen d'un projet qui nous est étranger, à-venir. Au-delà des violences, qui forcément éclatent au sein des aspirations incompatibles de l'appropriation et la défense de ce qui est propre, la frontière réapparaît comme une volonté de renforcer la séparation entre ce que nous sommes ou ce que nous voulons être et ce que nous (ne) sommes (pas) et nous ne voulons pas être. Ainsi se crée immédiatement un dehors qui est immédiatement habité par notre propre négation. L'altérité radicale surgit ainsi dans la relation la plus profonde.

C'est peut être ce qui explique que l'altérité n'existe pas par elle-même, mais plutôt que nous la créons au moyen de l'élaboration de cette frontière. Nous pouvons lire ainsi la proposition de ce séminaire, la *volonté de frontière*, comme l'aspiration à nous éloigner de quelque chose de laquelle nous ne sommes pas séparés, comme le désir d'une altérité à laquelle nous opposer. C'est la volonté d'ériger une frontière conçue comme tour de guet.

Face à la fermeture communautaire que cette frontière crée, il y a deux stratégies visant à penser le pluralisme du haut de la muraille. D'une part, il y a la tentative de jeter les bases d'une communauté qui englobe tout, une unité conservant le pluralisme en son sein. C'est le cas du cosmopolitisme. Le désir de trouver des minimums universels jetant les bases de la compréhension ou du dialogue suit cette stratégie et prend en charge le

risque de générer la plus terrible altérité, c'est-à-dire la négation de ce même désir. La deuxième stratégie est celle de la dénonciation, celle qui consiste à mettre en évidence les points où l'économie de la différence ne fonctionne plus : les hybridations, les métissages, les hors-limites constituent des tentatives de démontrer l'impuissance des catégories. Ces hybrides aspirent à détruire la muraille, de façon à ce qu'il n'y ait plus de distinction entre ce qui est en dehors de la norme et la propre norme, afin que la norme devienne une exception à tel point que toute catégorie demeure inhabitée et devient innommable.

Les deux stratégies s'éloignent du monde : la première en se situant par-dessus la propre communauté qu'elle vise à constituer, la deuxième, en laissant dehors tout son contenu. Est-il nécessaire de concevoir une autre stratégie ? Est-il possible d'éviter la fermeture communautaire sans pour autant renoncer au concret ou tomber du côté de l'innommable ? En revenant dans le texte *La Communauté qui vient* en tant qu'interlocuteur, nous pourrions dire que nous ne cherchons pas ce qui reste en dehors de l'autorité de la langue, sans nomination possible, mais plutôt ce qui dans le pur être-dit, et uniquement à cause de cela, est innommable.

Heureusement, tout ne termine pas ici, et l'arène où se joue l'essence de cette question ne réside pas dans le monde embrouillé des stratégies pour subvertir ou sortir de ces apories. Il est évident que, à l'exception de certaines idées communes, avec une fonction plus symbolique qu'argumentative, nous ne parviendrons jamais à conclure le labyrinthe pouvant soutenir toute justification de la différenciation ou la frontière. Et cependant, la frontière fonctionne. Comment est donc incarnée la frontière et son économie de différences ? Aussi bien la subversion de la frontière que son renfort sont réalisés au cours d'une pratique quotidienne qui se rapporte plus à une expérience qu'à un débat argumentatif, et sur ce point nous pouvons être facilement d'accord.

En réalité, le processus semble assez simple : il suffit de prendre un exemple, ayant la proximité et les reliefs du vécu –il peut s'agir du voisin, l'ami d'Antoine ou le frère de ma belle-sœur– et extrapoler ses attributs au reste d'un groupe avec lequel nous le mettons en relation, en confirmant et en alimentant l'identité et la différence de la frontière. Pourquoi l'exemple fonctionne-t-il ? Giorgio Agamben expose des propos intéressants à ce sujet : « l'exemple est une notion qui échappe à l'antinomie entre l'universel et le individuel et qui est toujours familier ». Ce n'est donc ni individuel ni universel, c'est un objet singulier qui, pour ainsi dire, se montre comme tel, *montre* sa singularité. Quel est son avantage ? Contrairement à un processus argumentatif, où nous trouverons toujours une contre critique, l'exemple ne précise pas une description de ses caractéristiques ; comme signale Agamben, « il n'est pas défini par aucune propriété, sauf celle d'être nommé ».

La terrible incertitude de cette pratique est que, en suivant encore Agamben, « l'être-dit –la propriété qui fonde toutes les appartenances possibles–, est aussi en fait ce qui peut tout

mette en question radicalement ». À travers le même processus qui nous permet, d'une part, de nous retrancher derrière une frontière qui expulse l'autre à une identité fermée et manipulable nous permettant, en dernière instance, son extermination, nous pouvons, d'autre part, nous ouvrir à son identité et à ses variantes secrètes et permettre l'ouverture de la confiance. L'être exemplaire peut être incorporé selon sa propre façon d'être, dont la caractéristique est qu'il ne se présuppose pas lui-même comme une essence cachée, mais qu'en lui s'expose sans résidus son *ainsi*. Il remet ainsi sa singularité en assumant son impropriété comme être unique.

Apparaît alors un deuxième sens pour la proposition de ce séminaire : la *volonté de frontière* peut être conçue sous une dimension profondément éthique : c'est la volonté de s'exposer à la singularité de son être *ainsi*, la volonté d'assumer son impropriété. Cette relation de frontière ne s'explique donc pas par une indifférence par rapport à la singularité ni par l'érection d'une essence ou destin commun. La *volonté de frontière* dans cette dimension est constituée comme une habitude, comme une disposition à s'exposer à l'altérité. Dans cet être *ainsi* surgit une conception radicalement différente du je : face au je cartésien, individuel ou indivis, typiquement moderne, apparaît un je qui surgit avec le *Mitsein* heideggerien, à partir duquel les efforts se centrent sur l'incorporation de l'autre à la propre *mêmeté*. C'est un je exposé, projeté au-delà de sa limite vers l'altérité et l'altération ou, comme Jean-Luc Nancy signale, vers l'affectation et l'affection. C'est un moi dans le sens où il vit dans la frontière.

Cela signifie donc que la frontière disparaît ? J'oserais dire que non. Comme dans la parabole de Scholem, « tout est comme avant mais différent ». D'une part, le regard réciproque se produit à la limite : *ce que le touché touche c'est la limite : la limite de l'autre* (Nancy), et donc la frontière ne disparaît pas. Mais, d'autre part, dans ce *tout est comme avant mais différent* se crée une nouvelle limite ou contact invisible, qui ne change rien et qui, cependant, constitue une autre modalité radicalement différente de la rencontre. Dans cet être exposé nous pouvons penser à nouveau que nous générons l'altérité mais, cette fois-ci, dans un sens complètement différent. C'est l'émergence de l'*entre*, l'émergence de l'espace de la pluralité qui, comme signale Hannah Arendt, se crée entre les hommes. Loin de fuir le monde, il s'agit au contraire de l'émergence du *monde*.

Et, cependant, cette rencontre n'est pas institutionnalisable. Le regard se ferme, ne serait-ce qu'un instant, et il faut recommencer, à regarder, à toucher, dès le début, en marchant les yeux fermés à la recherche d'une ouverture. Toute rencontre se produit comme entre lignes, malgré tout, malgré nous mêmes. Et de là surgit le désir, profondément politique, de lui donner une continuité, d'affirmer les outils faisant qui le rendent au moins probable, bien que nous percevons toujours trop tard, en passé. C'est peut être ce qui fait qu'il s'agisse d'une rencontre « inconcessable » (Blanchot) et, cependant, peut être par cette même raison nous cherchons le récit et la représentation culturelle, comme une trace qui guide et oriente dans la reconstruction du chemin. C'est en partie, et je termine en revenant sur Agamben, « le pouvoir être notre propre impuissance ».

Références bibliographiques

- AGAMBEN, Giorgio. *La communauté qui vient*. Paris, Éditions du Seuil, 1990.
ARENDR, Hannah. *Qu'est-ce que la politique ?* Paris, Éditions du Seuil, 2000.
BLANCHOT, Maurice. *La communauté inavouable*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1983.
NANCY, Jean-Luc. *La communauté désœuvrée*, Paris, Christian Bourgois, 1983