

RÉSUMÉS — *Summaries*

Etienne TASSIN, *Espace commun ou espace public ? L'antagonisme de la communauté et de la publicité.*

L'examen de la spatialité dont relèvent la communauté et le domaine public permet de saisir la différence de principe entre un espace commun et un espace public, et d'élucider l'antagonisme en raison duquel l'institution politique de la communauté doit échapper à toute réduction communautaire de l'espace public. Après avoir montré à quel paradigme de l'espace obéit la pensée de la communauté sous les figures du *Mitsein* ou de la communauté incarnée, et ses implications politiques, il s'agit d'esquisser les traits distinctifs d'un espace public de visibilité qui articule entre eux les différentes communautés de mondes vécus en vue d'instituer un monde commun, non sur le mode toujours particulier d'un être-en-commun, mais sur le registre politique d'un apparaître commun du monde.

Common space or public space? The antagonism between community and publicity.

*A study of spatiality as it applies to the community and to the public domain brings out the difference in principle between common and public space. It explains why this opposition makes it essential for the community's political institution to escape all community reduction of public space. Having defined the spatial paradigm governing community thought as figures of *Mitsein* or*

community personified, and having pointed to the political implications of this, the author outlines the characteristic features of a public space of visibility where the different communities of experienced worlds are articulated to form a common world, not in the always specific form of a common reality but in the political register of a world endowed with a common appearance.

Pierre JUDET DE LA COMBE, *Espace public et individualité selon la tragédie. Sur l'Agamemnon d'Eschyle.*

A partir du problème que pose la définition de l'identité et de l'individualité des personnages tragiques (avec deux exemples, Clytemnestre et Cassandre dans l'*Agamemnon* d'Eschyle), il est possible de reconstruire le point de vue inhérent au drame ancien sur le langage public athénien. La manière dont s'élabore le destin d'un personnage (l'« identité narrative ») par le transfert sur le sort d'un individu des régularités universelles normalement constitutives du mythe ou de la cosmologie, signale déjà une critique des discours généraux de légitimation qui fondent le droit sur un ordre des choses; et en donnant la forme d'un débat public réflexif et argumenté à la relation malheureuse que les personnages doivent entretenir avec les contenus vitaux de leur expérience, tels qu'ils leur apparaissent sous l'aspect réifié d'un destin familial ou individuel, le drame désigne la nécessité d'une médiation, manquante dans la réflexion politique, entre la singularité des individus et les cadres objectifs et contraignants de leur action.

Public space and individuality according to tragedy. On Aeschylus's « Agamemnon ».

Taking the characters of Clytemnestra and Cassandra from Aeschylus's « Agamemnon » as his examples, the author examines the problem of defining the identity and individuality of the tragic hero, and in this way is able to reconstruct the point of view of ancient drama relative to Athenian public discourse. The manner in which a hero's fate (his « narrative identity ») takes shape, by the transfer of universal regularities = ordinarily the fabric of myths and cosmology — onto the destiny of an individual, already indicates a critical position with regard to the general discourse of legitimation that justifies law by a natural order of things. In addition, the hero's necessarily unhappy relation to the vital contents of his experience, perceived as a reified family or individual destiny, takes the form of a reflexive and well-argued public debate. Thus drama indicates the need for a mediation — lacking in political thought — between an individual's singularity and the objective and constricting framework within which he acts.

Thierry PAQUOT, *L'espace de la parole.*

Y-a-t-il complicité entre une parole et un lieu ? Pour répondre, l'auteur prend deux exemples : l'église, et plus particulièrement l'emplacement de *la chaire*, au cours des siècles précédents l'imprimé, et *le café* dans la ville du XIX^e siècle. Dans les deux cas, la parole librement énoncée,

improvisée va progressivement s'adapter à une source unique : les manuels des prédicateurs d'une part, la presse d'autre part. Ainsi la parole se fera commentaire d'un texte, s'y référant implicitement, se conformant à la logique de son argumentation. Un déplacement s'effectue ainsi entre le lieu et le propos, le lieu ne vient que valider, donner plus de légitimité, à une parole dérivée d'un texte.

The site of discourse.

The author sets out to discover whether speech and place are associated, basing his study on two examples : the church, especially the place occupied over the centuries by the pulpit before introduction of the printed word, and the café in the 19th century town. In both instances, freely uttered, improvised speech gradually adapts itself to a single source, to the preacher's manuals on the hand and to the written press on the other. Speech thus becomes a commentary on a text. It implicitly refers to this text and conforms to the logics of its argumentation. There is displacement from the site onto discourse. Place simply serves to validate or to increase the legitimacy of discourse which originates in a text.

Plinio Walder PRADO Jr., *Le partage de la sensibilité.*

La belle totalité communautaire serait à la dissipation de l'expérience moderne ce que le savoir narratif traditionnel serait à l'espace public de discussion. Celui-ci, progressant à mesure que celui-là décline, se constitue à travers la moderne conscience publique littéraire et trouve son élaboration philosophique dans le criticisme kantien. Il reste cependant ambigu : promesse d'une « politique morale » au siècle de Kant, il n'aura cessé toutefois d'être subordonné aux impératifs du calcul économique et étatique, à l'ère des démocraties mass-médiatiques. Face à cela, quelle riposte serait-elle encore apte à sauvegarder la promesse de vie juste qu'il représentait ? La revendication des normes argumentatives de la rationalité y suffit-elle ? Elle semble en tout cas laisser de côté un reste : le partage de la sensibilité, et l'enjeu qu'il constitue au sein de la modernité culturelle. Or les promesses de l'espace public sont indissociables des possibilités d'un tel partage. Et celles-ci, si elles survivent encore, c'est paradoxalement au prix de la dureté ascétique et du caractère non-sensible propre aux œuvres d'art et d'écriture postauratique.

The sharing of sensitivity.

The beautiful oneness of the community is to the dispersed nature of modern experience as traditional narrative knowledge is to the public arena of debate. The one progresses as the other declines. The public arena of debate is shaped by the modern literary conscience and its

philosophical development derives from Kantian criticism. Yet it remains ambiguous. In the century of Kant it held the promise of « moral politics » whereas in the era of mass-media democracies it has always been subordinated to the imperatives of economic and state calculations. What response may still be able to safeguard the promise it held of a just life? Is it enough to claim the argumentative norms of rationality? Something at any rate seems to have been overlooked and this is the sharing of sensibility, itself a challenge within cultural modernity. It is impossible to separate the promises of the public arena from the possibilities of such sharing. And if such promises continue to survive, it is paradoxically at the price of the aesthetic austerity and the non-sensory nature which characterize the work of art or the written word of the post-auratic period.

Anne QUERRIEN, *Un art des centres et des banlieues.*

L'espace public, vu des banlieues, est une création culturelle quotidienne, aux visages multiples. Comment cohabiter par-delà les différences ethniques? Comment le privé, le particulier, peuvent-ils se représenter en public? Quels objets de parole sont propres à concrétiser un espace public. Produire de l'espace public exige de se distinguer. La création artistique marque souvent l'espace public.

An art for centers and suburbs.

Public space in the suburbs is an everyday cultural creation with many faces. How can we live together in spite of ethnic differences? How the private, the peculiar, can be publicly presented to others? Which speech objects are able to put public space in concrete forms? To bring forward a public space asks to distinguish oneself. The artistic work often marks the public space.

Dominique WOLTON, *Les contradictions de « l'espace public médiatisé ».*

Il n'y a pas de démocratie sans espace public, c'est-à-dire un lieu symbolique où sont débattus les problèmes du moment. Le changement avec l'avènement de la démocratie de masse concerne l'élargissement de cet espace public, lié au fait que le nombre des problèmes débattus y est plus important, ainsi que le nombre des acteurs y accédant, et le nombre des médias. C'est « *l'espace public médiatisé* », au sens où il est fonctionnellement et normativement indissociable du rôle des médias. Le texte ne vise pas à remettre en cause l'existence théorique ou sociologique de l'espace public médiatisé, mais à examiner les dysfonctionnements qui résultent de son émergence.

Le paradoxe est que cet « *espace public médiatisé* » de la démocratie de masse s'est mis en place

en un demi-siècle sans que beaucoup de travaux théoriques y soient consacrés. On dénonçait souvent encore le modèle classique de la démocratie alors que l'on était déjà dans une autre étape. Les faits ont été plus vite que les idées. Ce texte examine dix contradictions du fonctionnement actuel de « *l'espace public médiatisé* ».

The contradictions of « mediatized public space ».

There can be no democracy without public space, i.e. a symbolic place to debate current issues. With the introduction of mass democracy came the need to enlarge this public space, given the increased number of problems to be discussed, the greater number of actors present and also the increased number of media. In the sense that functionally and normatively it cannot be dissociated from the role of the media, it is « mediatized public space ». The aim of this article is not to question the theoretical or sociological existence of mediatized public space but to study the malfunctionings its emergence has created. Paradoxically, in the half century it has taken for this « mediatized public space » of mass democracy to emerge, little theoretical research has been devoted to it. The classical model of democracy has often been decried when we were already in another phase. Events move faster than ideas. This article studies ten contradictions in the functioning of « mediatized public space » today.

Jean-Marc FERRY, Sur la responsabilité à l'égard du passé. L'éthique de la discussion comme éthique de la rédemption.

Entre une référence substantielle au passé, monnayée dans les termes d'une identité *narrative*, mais sans aperçu sur l'universel juridique, et une référence procédurale à cet universel, monnayée dans les termes d'une identité *argumentative*, mais sans accès substantiel au passé, l'alternative est-elle indépassable? — Non, si la référence à l'universel est prise dans le milieu d'un discours reconstructif qui n'est pas strictement situé dans la ligne de l'humanisme moderne, mais assume une inflexion plus « religieuse » et plus critique à la fois. L'identité *reconstructive* ouvre la perspective d'une « justice historique » qui, plus clairement que la justice sociale ou politique, fonderait la reconnaissance entre les individus et les peuples sur une éthique de la responsabilité tournée vers le passé.

On responsibility with respect to the past. The ethics of discussion considered as the ethics of redemption.

Is it impossible to advance beyond one or the other alternative when it comes to the choice between a substantial reference to the past, capitalized in terms of narrative identity but without insight into the juridical universal, and a procedural reference to this universal, capitalized in terms of

argumentative identity but without substantial access to the past? No, if reference to the universal is drawn from the milieu of reconstructive discourse not strictly in the line of modern humanism but with a more « religious » and at the same time more critical tone. Reconstructive identity constrains the promise of « historical justice » and more clearly than social or political justice offers the possibility of recognition between individuals and nations based on an ethics of responsibility turned towards the past.

Mark HUNYADI, *Entre Je et Dieu : nous. La construction de l'universalité d'un point de vue pragmatique.*

La pensée déontologique de Habermas et de la pensée herméneutique de Ricœur ont un ennemi commun : la *Sittlichkeit*, la moralité sociale, en tant qu'elle est pensée comme recours ultime de la raison pratique. De ce refus commun procèdent deux modèles de pensée divergents, qui tous deux prétendent à une universalité dépassant la *Sittlichkeit* concrète : une universalité procédurale-critique du côté de Habermas, une universalité des principes, augmentés de « phronesis critique », du côté de Ricœur. A ces modèles éthiques correspondent des types d'identité différents : postconventionnelle pour le premier, narrative pour le second. Le présent article entend évaluer la puissance normative de chacun des deux modèles, pour montrer que si elle est à son maximum dans le modèle procédural/postconventionnel, elle est à son minimum dans le modèle herméneutique/narratif.

Between THE I and God : THE WE. Building universality from a pragmatic point of view.

The deontological thought of Habermas and the hermeneutic thought of Ricœur are both opposed to Sittlichkeit, social morality considered as the ultimate recourse of practical reason. Two divergent models of thought have developed from this common refusal. Both claim a universality which extends beyond concrete Sittlichkeit : a procedural-critical universality for Habermas and a universality of principles augmented by « critical phronesis » for Ricœur. These ethical models correspond to different types of identity, respectively a postconventional identity and a narrative identity. This article sets out to assess the normative power of the two models, demonstrating that normative power is at a maximum in the procedural/postconventional model and at its lowest in the hermeneutic/narrative model.

Irving WOHLFARTH, « Ça nous regarde ». Réponse à la question : un rapport critique à la tradition épuise-t-il désormais notre rapport au passé?

Un rapport critique au passé est, certes, indispensable — mais peut-on vivre de critique pure? Cette question traduit le malaise d'une civilisation « désenchantée » qui, à force de s'être libérée du passé, craint d'avoir épuisé ses (res)sources. Nietzsche, qui fut le premier à formuler ce

dilemme, proposait comme alternative à un historicisme exhaustif et épuisé un triple rapport au passé — « monumental », « antique » et « critique » — dont chacun devait servir de correctif aux deux autres. Reprenant ce modèle à son compte, Walter Benjamin faisait appel à la théologie juive — le « petit bossu » des *Thèses sur la Philosophie de l'Histoire* — comme correctif interne du matérialisme historique. A son tour, Jürgen Habermas recourt sélectivement au messianisme de Benjamin comme contrepoids à son propre criticisme. Trois manières de reconnaître que le geste critique n'épuisera jamais notre rapport au passé. Car le passé est toujours déjà là, derrière notre dos. Ce passif, c'est notre bosse. Porte bonheur, porte malheur, c'est notre chance de notre déformation. Moins nous faisons attention au petit bossu, disait Benjamin, plus il nous regarde. Antérieur à tout rapport critique, le passé l'exige et le déjoue.

The past is our concern. There can be no other answer to the question : Does a critical relation to tradition erode our relation to the past ?

*Of course a critical relation to the past is necessary but can one live on pure critique ? The question reflects the unease of a « disenchanting » civilization fearful that by dint of freeing itself of the past it will exhaust its (re)sources. The first to formulate this dilemma was Nietzsche. As an alternative to an exhaustive and worn out historicism he suggested a triple « monumental », « antique » and « critical » relation to the past, each one serving to correct the other two. Walter Benjamin returned to this model, resorting to Jewish theology — the « little hunchback » from *Theses on the Philosophy of History* — for an internal corrective factor of historical materialism. In his turn, Jürgen Habermas made selective use of Benjamin's messianism to counterbalance his own criticism. Three ways of recognizing that the critical stance can never exhaust our relation to the past. The past is always there behind us already. It weighs like a hump on our backs bringing good and bad luck. It is our fortune and our deformity. The less we concern ourselves with the little hunchback the more he concerns himself with us, Walter Benjamin used to say. The past, which precedes the critical relation, both demands and foils such a relation.*

Rainer ROCHLITZ, Critiquer une tradition : pourquoi, au nom de quoi, comment ?

Pour que nous soyons amenés à critiquer une tradition en tant que telle, il ne suffit pas qu'elle pose des problèmes susceptibles d'être résolus par des aménagements conjoncturels tels que les connaît toute tradition. Une telle critique est le fait d'une société « post-traditionnelle » où les traditions n'ont plus de valeur normative et où toute donnée traditionnelle *peut* à chaque moment être problématisée. Ces problématisations n'obéissent à aucune logique traditionnelle, mais à une procédure dans laquelle des règles *universelles* entrent en jeu, afin d'en garantir l'impartialité. Dans ce contexte, la *force de l'universel*, en tant que règle pragmatique de l'établissement de la vérité ou de la norme, est plus importante que toute universalité déclarée,

théorique. — Ce principe est applicable aux problèmes actuels de l'identité supranationale et de l'identité formée par l'appropriation d'une histoire nationale.

Criticism of a tradition : why, on what grounds, how?

A tradition is criticized as such only when the problems it raises exceed those for which a remedy may be found in the conjunctural adjustments common to all traditions. Such criticism is the deed of a « post-traditional » society where traditions have lost their normative value and accepted facts are liable to be problematized at any time. These problematizations do not obey traditional logic. They are governed by a procedure which calls on universal rules to guarantee its impartiality. In this context the force of the universal becomes the pragmatic rule for establishing truth or the norm and carries more weight than all proclamations of theoretical universality. This principle applies to present-day issues of supranational identity and identity based on the appropriation of a national history.

Anne-Marie ROVIELLO, *La communication et la question de l'universel.*

La question de l'universel est l'horizon régulateur de la pratique de la communication. La communication suppose l'universel non seulement au sens où elle le pose comme un idéal, mais au sens où elle en est déjà la mise en œuvre, et cela demeure vrai jusque dans les débats les plus conflictuels. L'universel est et sera toujours à la fois incarné — il est l'objet d'une visée qui a des effets bien réels — et inachevé — il ne sera jamais de l'ordre de l'acquis. Il est à jamais écartelé entre la raison « procédurale », la réflexivité critique, et la visée d'une dimension plus substantielle.

Communication and the question of the universal.

The question of the universal is the horizon which regulates the practice of communication. Communication supposes the universal, not only as an ideal but in the sense that communication is already a putting into effect of the universal, and this remains true even in the most conflictual of debates. The universal is both destined to embodiment — it represents a target and as such produces very real effects — and yet it will always remain incomplete — it is unattainable. It is forever torn between « procedural » reason, critical reflexivity and the aim of achieving greater substance.

Christian BOUCHINDHOMME, *La modernisation comme référence spontanée à l'universel procédural.*

Rapport critique au passé et rapport critique à la tradition, en dépit d'une corrélation que l'intuition nous dicte, sont très différents. Cette corrélation, si on veut l'explicitier, pourrait bien être qu'il s'agit là, par essence, de deux rapports à soi spécifiques des sociétés modernes.

1. La question du rapport à la tradition est toujours déjà post-traditionnelle. Pour elle-même la tradition, n'est pas tradition, elle est autorité. Remettre en question cette autorité (c'est ce qui s'est produit dans la société occidentale), c'est jeter le soupçon sur tout rapport à la vérité, et ne tenir d'autorité que légitimée. L'Universel qui sous-tend une telle remise en question, ne lui préexiste donc pas nécessairement, mais il s'induit de la procédure elle-même.

2. La question du rapport *critique* au passé est quant à lui de l'ordre de la biographie d'une société moderne qui ne peut, en droit, constituer son rapport à l'avenir qu'en désignant l'avenir, « comme une chance révolutionnaire dans le combat pour le passé *opprimé* ». Or seul un Universel non-substantiel peut subsumer l'ensemble virtuel des aspirations passées bafouées...

Modernisation as the spontaneous reference to procedural universality.

A critical relation to the past is very different from a critical relation to tradition, despite a correlation established intuitively. Were we to seek to explicit it, it might very well be that we are dealing in essence with two reflexive relations characteristic of modern societies.

1. *The question of the relation to tradition can never be other than already post-traditional. Tradition, for itself, is authority, not tradition. When, as has happened in Western societies, this authority is questioned, then all relations to truth become suspicious and only legitimated authority is recognized. The universal which underlies such a process does not therefore necessarily preexist this questioning but is induced from the very procedure.*

2. *On the other hand, the question of a critical relation to the past can be described as the biography of a modern society only able, by law, to establish its relation to the future by presenting the future « as a revolutionary opportunity in the struggle for the oppressed past ». Now only a non-substantial universal can subsume the virtual totality of crushed past aspirations.*

Patrice VERMEREN, Sarmiento : « On ne tue point les idées ».

En opposant le gaucho de la pampa à l'homme européen des villes argentines comme figures du barbare et du civilisé, Sarmiento naturalise en Amérique latine le libéralisme politique de Guizot (la force intellectuelle est la première des forces sociales) et la philosophie de l'histoire de Victor Cousin (le fatalisme et la théorie du grand homme comme incarnation de l'esprit du temps présent). En jouant l'universel contre le particulier, et en se situant dans la logique de la construction d'une société post-révolutionnaire, Sarmiento est bien un moderne ; mais rendre compte de la singularité de son œuvre passe par le questionnement de celle-ci comme pensée de l'exil.

Sarmiento : Ideas know no death.

Sarmiento opposed the gaucho of the pampas to the European inhabitant of the Argentinian city, the one a barbarian, the other civilized. In so doing he naturalized Guizot's political liberalism (intellectual strength considered as the prime social force) and Victor Cousin's philosophy of

history (fatalism and the theory that the great personify the spirit of the age) in Latin America. Offsetting the universal against the particular and reasoning with the aim to build a post-revolutionary society, Sarmiento proved his modernity, but to seize the singularity of his work, it may be necessary to consider it as thought of exile.

Dominique REYNIÉ, *L'horizon métaphysique, le suicide pour exil.*

Le XIX^e siècle fut une grande machine à déconstruire. Rien ne lui échappe et à ce titre, dans le champ de la morale comme dans celui de la philosophie, le déclin de la transcendance parvient à replier l'Homme sur l'Homme, par l'enfoncement de l'humanité dans la petite boîte de la société. L'infini renvoie à l'astronomie; la mort à la médecine; le bien, le mal à la science des mœurs. Scientiste, l'humanité se fait pesante, et plus accablante encore quand elle transforme les devoirs en simples disciplines. Il y a des désirs de fuite, des rêves d'exil, mais dans ce monde, ainsi que le disait Victor Hugo, « *l'exil n'est pas une chose matérielle... Tous les coins de la terre se valent* ». On pense alors au suicide, de fait interprété comme une évasion par les moralistes modernes de ce siècle. C'était compter sans la sociologie durkheimienne qui mettra beaucoup de soin à rattraper les fuyards.

The metaphysical horizon : suicide as an exile.

The 19th century turned out to be a great deconstructing machine. Nothing escaped it. As far as morals and philosophy are concerned, the decline of transcendence brought man face to face with himself; humanity was squashed to fit into the little box of society. Infinity was referred to in terms of astronomy, death in terms of the medical sciences and good and evil in terms of behavioural science. Having turned scientist, humanity weighed heavily and became still more burdensome when duties were transformed into simple disciplines. One wished to escape, dreamed of exile, but in this world, as Victor Hugo wrote, « Exile is not something material... No corner of the world is any different from the others ». This then is where the idea of suicide came in, interpreted in fact by this century's modern moralists as an escape. But that was forgetting Durkheimian sociology which was to conscientiously set out to catch all fugitives.

Ana VASQUEZ-BRONFMAN, *La malédiction d'Ulysse.*

Le point de départ de cette étude sur l'exil est une expérience précise, celle des personnes et des groupes qui arrivaient en France et plus largement en Europe, notamment dans les années soixante-dix. Il ne s'agit donc pas de l'exil comme d'un choix de vie, mais d'un exil résultant du bannissement. A partir de ces deux éléments distinctifs d'expulsion et d'interdiction de retour,

l'expérience de l'exil se déroule selon un rythme où l'on peut distinguer toute une série d'étapes. La première, par exemple, est celle de l'arrivée. Elle est marquée par le traumatisme du départ forcé où se mêlent épreuve du deuil et sentiment de culpabilité. Ce travail du deuil produit un phénomène de transculturation qui est le signal d'un conflit entre les images — les « mythes » écrit l'auteur — nés de l'exil, comme le mythe du retour au pays. En suivant Jankélevitch qui proposait de lire le mythe d'Ulysse comme la synthèse de l'expérience d'exil, l'auteur tente une interprétation systématique de cette expérience.

The curse weighing upon Odysseus.

The starting point for this study on exile is the specific experience of individuals and groups arriving in France and more generally in Europe, particularly in the 70 s. It deals with exile resulting from banishment not with exile as a choice of life. Upon being expelled and denied the right to return, the experience of exile follows a certain pattern which can be divided into phases. The first is the arrival, characterized by the trauma of the imposed departure where mourning is mixed with feelings of guilt. Working through grief produces a phenomenon of transculturation, the sign of conflict between images — the author speaks of « myths » — created by exile, for example the myth of returning to one's country. Following in the footsteps of Jankelevitch who suggested the Odysseus myth should be read as a synthesis of the experiences of exile, the author sets out to systematically interpret this experience.

Georges NAVET, Exil et Mémoire. Edgar Quinet.

L'exilé, tel que Quinet en pense la figure à partir de son expérience personnelle, garde mémoire pour un peuple oublieux de sa liberté politique. Trois dangers menacent ce peuple : perdre conscience de sa soumission, laisser les mots essentiels se diluer dans le non-sens, se contenter d'un lien économique qui effacerait jusqu'à la nostalgie d'une vie politique et spirituelle. Ce qui serait l'exil définitif d'un peuple hors de lui-même a été rendu possible par l'échec de la Révolution française, qui n'a pas su fonder le politique dans une religion nouvelle. L'exilé, ne pouvant à lui seul créer une religion, est donc voué à rappeler l'exigence qui n'a pas été remplie et qui ne peut, peut-être, plus l'être : il sait trop bien que si le souvenir en disparaissait, le présent se fermerait à tout passé comme à tout avenir.

Exile and memory. Edgar Quinet.

The figure of the exile, as conceived by Quinet on the basis of personal experience, is the guardian of memory for a people forgetful of its political freedom. Three dangers threaten this people : that it will forget its submission, that essential words will be diluted into meaninglessness and lastly that

it will content itself with an economic relation which eliminates the very memory of a political and spiritual life. The failure of the French Revolution to anchor politics in a new religion made the definitive exile of a nation, a people's estrangement, possible. The exile, unable as he is to create religion on his own, must therefore preserve the memory of this unsatisfied demand, one that may have become impossible to satisfy. He is all too aware that if its memory disappears, then the present will close out the past and the future too.

Victor PASKOV, *Loth en exil.*

Loth est à la fin de sa vie. Il ne lui reste que peu de temps à vivre. Cela devrait l'inciter à chercher la réconciliation avec Dieu auquel il s'oppose depuis qu'il a quitté Sodome. Mais Loth n'est pas un renégat comme Job. Il ne se réconciliera pas à la fin avec son adversaire. Il n'est pas non plus un juste. En s'exilant, il a cessé de l'être. Loth est l'homme de la polarisation : d'excessivement loyal, il est devenu excessivement déloyal. Dans une perspective littéraire, psychologique et philosophique, l'auteur évoque la crise qu'éprouve l'exilé. Il s'arrête notamment sur la double nature de l'exil : exil face aux autres, exil par rapport à soi-même. Le thème de l'impossible retour devient aussi celui de l'impossible réconciliation avec soi-même.

Loth in exile.

Loth is nearing the end of his life and so could be expected to use the little time left to him to reconcile himself with God with whom he has been in opposition since leaving Sodom. But unlike Job, Loth is not a renegade. He will not end up by reconciling himself with his adversary. Nor is he one of the just. That ceased when he went into exile. Loth is the man of polarisation : from being excessively loyal he becomes excessively disloyal. From the literary, psychological and philosophical angle the author describes the crisis experienced by the exile, especially stressing the dual nature of exile : exile in relation to others and exile in relation to oneself. The theme of the impossible return also becomes the theme of the impossible reconciliation with oneself.

Fernando CARVALLO, *Flora Tristan : exil et pérégrination.*

Depuis son père péruvien jusqu'aux enfants danois de Gauguin, la vie de Flora Tristan est agitée par des exils plus ou moins volontaires. Sa vie sentimentale elle-même sera marquée par des ruptures et des errances nombreuses et douloureuses à travers le monde. A partir d'une analyse succincte de cette vie, l'auteur cerne l'expérience d'une exilée absolue. Nulle part Flora Tristan n'est chez elle; elle aura réinvesti chaque lieu nouveau de ce même rêve intense d'une réconciliation avec les autres, sans jamais y parvenir.

Flora Tristan : Exile and peregrination.

Flora Tristan's life was punctuated by more or less voluntary exiles, starting with her Peruvian father and including Gauguin's Danish children. Even her sentimental life was marked by ruptures and numerous and painful wanderings from place to place around the world. The author briefly analyzes this existence and from there goes on to define the experience of absolute exile. Flora Tristan was at home nowhere. She reinvested each new place with the same intense wish for a reconciliation with the others, without ever succeeding.

Cristina HURTADO-BECA, *Le second exil : le retour au pays.*

L'exilé à son retour est constitutivement devenu un étranger dans son propre pays : d'une part parce que celui-ci a subi une transformation radicale, de l'autre du fait de l'idéalisation imaginaire opérée par le travail de sa mémoire. Isolé et marginalisé, ou sommé de répondre à des espérances dont ceux qui sont restés le supposent porteur, il parle un autre langage qu'eux, et doit reconstruire par le débat un horizon de sens, reprendre l'action pour refaire un monde commun, rétablir un espace dont il puisse faire le lieu de révélation de son individualité propre (Hanna Arendt). Car c'est son identité même qui est en question ; soit ici celle d'une femme et d'une universitaire spécialiste des sciences sociales revenue dans un Chili dont les mentalités et les structures demeurent, malgré la démocratisation, marquées par l'autoritarisme, héritage de seize années de dictature militaire.

The second exile : Going back to one's country.

An exile who returns to his homeland has constitutively become a foreigner in his own country. He has, for one, undergone a radical change and secondly, there has been an imaginary idealization of his memories. He finds himself isolated on the fringe of society or called upon to fulfill the hopes placed in him by those who stayed behind. He speaks a different language and through discussion he has to build a horizon of meaning, become involved in reconstructing a common world, re-establish a space which he can make into the place that reveals his individuality (Hanna Arendt). The question is one of identity, in this case the identity of a woman, an academic working in the social sciences, and of her return to Chile where, despite the democratization, the mark of authoritarianism left by 16 years of military dictatorship is still present in the mentalities and structures of the country.