Institutional Repository - Research Portal
Dépôt Institutionnel - Portail de la Recherche
researchportal.unamur.be
University of Namur

RESEARCH OUTPUTS / RÉSULTATS DE RECHERCHE

# Nouvelle critique sociale

Loute, Alain; Maesschalck, Marc

*Publication date:*
2011

*Document Version*
le PDF de l'éditeur

Link to publication

*Citation for pulished version (HARVARD):*
Loute, A & Maesschalck, M 2011, *Nouvelle critique sociale: Europe-Amérique Latine, Aller-Retour*. Polimetrica, Monza.

**General rights**
Copyright and moral rights for the publications made accessible in the public portal are retained by the authors and/or other copyright owners and it is a condition of accessing publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.

- Users may download and print one copy of any publication from the public portal for the purpose of private study or research.
- You may not further distribute the material or use it for any profit-making activity or commercial gain
- You may freely distribute the URL identifying the publication in the public portal ?

**Take down policy**
If you believe that this document breaches copyright please contact us providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

Download date: 04. Jul. 2025

Collana Filosofia Politica
a cura di Giuseppe Duso

Every contribution is published according to the terms of "Polimetrica B License". "Polimetrica B License" gives anyone the possibility to spread the contents of the work, provided that the authors of the work and the publisher are always recognised and mentioned as such. It does not allow use of the contents of the work for commercial purposes or for profit. Polimetrica Publisher has the exclusive right to publish and sell the contents of the work in paper and electronic format and by any other means of publication. Additional rights on the contents of the work are the author's property.

Marc Maesschalck et Alain Loute
(éds.)

# Nouvelle critique sociale

## Europe – Amérique Latine

## Aller – Retour

Polimetrica
International Scientific Publisher

2011 Polimetrica ® S.a.s.

Corso Milano, 26
20900 Monza – Italy
Phone ++39.039.2301829
Web site: www.polimetrica.com

ISBN 978-88-7699-221-6 Printed Edition
ISBN 978-88-7699-222-3 Electronic Edition

L'edizione a stampa dell'opera è protetta dalle ordinarie norme del copyright; l'edizione elettronica, se disponibile on line sul sito dell'editore – www.polimetrica.com – viene diffusa secondo la Licenza Polimetrica B, che l'editore riporta sul proprio sito e sulla stessa edizione elettronica.

Toute reproduction, partielle ou intégrale, de cet ouvrage dans sa version imprimée est interdite sans l'autorisation écrite préalable de l'éditeur.
Cet ouvrage est disponible, en format PDF et selon les conditions de la Licence Polimetrica B, sur le site Internet de l'éditeur, www.polimetrica.com. Pour se procurer cet ouvrage en version imprimée, il faut contacter :

Polimetrica S.a.s.

Corso Milano, 26 20900 Monza – Italy

Phone ++39.039.2301829

Web site: www.polimetrica.com

Ce livre a été publié avec le soutien financier du 6ème programme cadre européen pour la recherche de la Commission européenne (projet REFGOV-CIT3-CT-513420) ainsi que de la politique scientifique belge (BELSPO) dans le cadre du programme d'attraction interuniversitaire (DEMOGOV-PAIVI/06).

**Edouard Glissant (1928-2011)**
**in *Memoriam***

« Les beautés ou les incertains révélés dans les poétiques se rencontrent là, aux lieux où les différences s'assemblent, se séparent, s'équivalent, pour des résultantes toujours inattendues »

« La relation dans l'entour nous emporterait à néant si nous ne disions pas sa multitude »

(Glissant, E., *Philosophie de la relation, Poésie en étendue*, Paris, Gallimard, 2010, pp. 87 et 89)

**Remerciements**

Cet ouvrage s'est construit grâce aux séminaires « Europhilosophie » réalisés par les professeurs V. Safatle (Université de São Paulo), R. Salas (Universidad Católica de Temuco) et W. Mignolo (Duke University) dans le cadre du Centre de phénoménologie du sujet et de théorie de l'action (CPSA) en 2009, 2010 et 2011. Nous tenons à remercier ces professeurs pour leur engagement. Nous remercions aussi le professeur J. Chr. Goddard qui est l'âme de ce programme. Ces travaux résultent également du réseau de recherche doctorale international soutenu par les programmes du Centre de Philosophie du Droit (CPDR) dont le Professeur Jacques Lenoble est l'inépuisable inspirateur. Merci enfin aux collaborateurs proches qui ont soutenu cette entreprise et continuent d'ouvrir de nouveaux horizons.

# Table des matières

**Avant-propos ..... 9**
*Marc Maesschalck et Alain Loute*

**Introduction : Pour un renouveau de la critique sociale..... 19**
*Marc Maesschalck*

**PARTIE I**

**L'ÉTHIQUE COMME CRITIQUE SOCIALE**

**Les enjeux du tournant contextualiste et pragmatiste en éthique..... 43**
*Marc Maesschalck*

**Dussel et Apel : les enjeux d'un dialogue avorté..... 65**
*Berthony Saint-Georges*

**Giorgio Agamben. Les conditions de la communauté..... 91**
*Délia Popa*

**Agamben lecteur de Foucault..... 117**
*Romildo Gomes Pinheiro*

**Nouvelles vulnérabilités, nouvelles formes d'engagement. Apports pour une critique sociale ..... 155**
*Laurence Blésin et Alain Loute*

**PARTIE II**

**LE DÉPLACEMENT DÉCOLONIAL**

**Modernité/Colonialité – Décolonialité : une critique sociale autre .. 195**
*Juan Pablo Bermúdez*

Maesschalck Marc et Loute Alain (éds.), *Nouvelle critique sociale, Europe – Amérique Latine* © 2011
Polimetrica International Scientific Publisher Monza/Italy

**L'option décoloniale ..... 233**
*Walter Mignolo*

**Michel Foucault : Colonialisme et Géopolitique ..... 257**
*Santiago Castro-Gómez*

**Les droits de l'homme et l'éthique de la libération. La prétention politique à la justice et la lutte pour la reconnaissance des nouveaux droits ..... 281**
*Enrique Dussel*

**Interventions philosophiques dans le projet inachevé de la décolonisation ..... 297**
*Nelson Maldonado-Torres*

**PARTIE III**

**RESSOURCES POUR UNE CRITIQUE DÉCOLONIALE**

**Quelle critique de l'histoire pour sortir de la répétition ? Une lecture des thèses *Sur le concept d'histoire* de Walter Benjamin ..... 331**
*Elise Derroitte*

**Art, aliénation et transformation sociale : considérations à partir de la théorie esthétique d'Adorno ..... 353**
*Raphaël Alvarenga*

**L'idéal-réalisme de Georges Gurvitch ..... 387**
*Fabio Bruschi et Alain Loute*

**Sociétés « réflexives » et nanotechnologies ..... 421**
*Xavier Guchet*

**Sur la puissance politique de l'inhumain. Revenir à la critique de l'humanisme à travers *Antigone* ..... 443**
*Vladimir Safatle*

**Les auteurs ..... 469**

M. Maesschalck et A. Loute (éds.), *Nouvelle critique social, Europe – Amérique Latine, Aller – Retour*, 9-18 © 2011 Polimetrica International Scientific Publisher Monza/Italy

Every contribution is published according to the terms of "Polimetrica B License". "Polimetrica B License" gives anyone the possibility to spread the contents of the work, provided that the authors of the work and the publisher are always recognised and mentioned as such. It does not allow use of the contents of the work for commercial purposes or for profit. Polimetrica Publisher has the exclusive right to publish and sell the contents of the work in paper and electronic format and by any other means of publication. Additional rights on the contents of the work are the author's property.

# Avant-propos

Marc Maesschalck et Alain Loute

Cet avant-propos voudrait d'emblée répondre à deux questions nécessaires à la lecture de notre ouvrage. La première concerne ce que nous entendons par « nouvelle critique sociale ». La deuxième porte sur le sens donné à l'idée d'un aller-retour entre l'Europe et l'Amérique latine à propos de la critique sociale.

Commençons par la première, celle de la référence à une « nouvelle critique sociale ». Publié juste avant les événements qui ont marqué la première décennie du XXI^e^ siècle et relancé la critique radicale du monde capitaliste, l'ouvrage de Boltanski et Chiapello sur *Le nouvel esprit du capitalisme* contenait à la fin de son parcours une tentative de sociologie des formes de critique du capitalisme[1]. En observant les « dispositifs contestataires émergents », cette approche en relevait certaines règles implicites de formation : d'une part, la critique est dépendante des cycles du capitalisme dans la mesure où elle se redéploie dans les moments de relance du capitalisme réagissant à une situation de stagnation ou de déclin ; d'autre part, la critique tend à s'affaiblir progressivement dans la mesure où elle finit par s'adapter aux objets qu'elle prend pour cible en reproduisant certains aspects de leur limite et de leur logique de fonctionnement. Le centre et la périphérie agissent de manière isomorphe, comme le suggérait le marxisme de la fin des

[1] Boltanski, L., Chiapello, E., *Le nouvel esprit du capitalisme*, Paris, Gallimard, 1999, pp. 622-623. Cf. Loute, A., « L'organisation de la vigilance collective comme forme d'engagement du sociologue », in *Recherches sociologiques et anthropologiques*, vol. XXXVII, n° 1, 2006, pp. 65-83, pp. 66-73 et Loute, A., *La création sociale des normes, De la socio-économie des conventions à la philosophie de l'action de Paul Ricoeur*, Hildesheim/Zürich/New York, Olms, 2008, pp. 122-127.

années 70. En symbiose avec le processus qu'elle dénonce, la critique favorise elle-même son internalisation par le renouvellement théorique de l'appareil idéologique du capitalisme.

La limite majeure de cette sociologie de la critique est qu'elle laisse complètement de côté les processus d'émergence de la critique en discordance de phase avec les cycles de l'idéologie dominante. Même adressée partiellement au phénomène d'organisation de production de la richesse, la critique recourt aussi à des modes hétéronomes de construction de l'ordre social et s'appuie sur des descriptions du monde qui échappent à la logique autoréfentielle des cités structurant les rapports de production. Emmanuel Renault repère également ce phénomène lorsqu'il prend la peine de distinguer deux styles de critique sociale[2]. D'un côté, une critique sociale qu'il appelle classique dépend, selon lui, d'une identification préalable des maux sociaux par les acteurs concernés et leurs mouvements contestataires à l'encontre du système établi. D'un autre côté, une critique sociale, que l'on pourrait dire indirecte parce qu'elle ne bénéficie pas de l'identification préalable des maux et donc de leur validation par des acteurs déjà mobilisés, dépend d'un travail spécifiquement théorique d'identification de souffrances que les représentations sociales dominantes ne parviennent pas à nommer. Ce deuxième style de critique, plus actuelle selon lui, réalise un travail *substitutif* à la validation pratique des acteurs, un travail épistémologique de « mise à jour » conférant à l'intellectuel un rôle de porte parole. Pour porter ses fruits, ce style de critique sociale exige une prise en compte plus *englobante* des conditions de l'action à l'égard de ce qu'elle dénonce.

À notre sens, et à la différence de l'orientation esquissée par Renault, l'exigence d'une critique sociale, même de « deuxième style », ne peut se limiter à débloquer l'action collective pour appliquer ce que l'intellectuel est parvenu à « mettre à jour ». Quelle que soient les stratégies défensives et collusives déployées sur le terrain de la pratique sociale concrète par les acteurs

[2] Renault, E., *Souffrances sociales, Philosophie, psychologie et politique*, Paris, La Découverte, 2008, pp. 370-373. Pour une lecture critique de Emmanuel Renault, cf., *infra*, Blésin, L., Loute, A., « Nouvelles vulnérabilités, nouvelles formes d'engagement, Apports pour une critique sociale ».

concernés, le dépassement du blocage de l'action suppose à son tour un travail d'ordre épistémologique aussi radical que celui qui a permis l'identification de la souffrance sociale par l'intellectuel à l'encontre des représentations sociales dominantes. Il y a dans l'expérience critique une dimension irréductible de partage d'une « désobéissance épistémologique »[3]. Cette dimension échappe autant au paradigme d'une sociologie de la critique qu'à la critique sociale englobante envisagée par Renault. Il s'agit pourtant de l'écart expérimental que doit engendrer un langage nouveau par l'expression de formes inédites d'attention et par la constitution marginale de subjectivités encore méconnues et susceptibles de modifier les règles de reconnaissance usuelles ou standards. Un tel écart épistémologique est nécessairement *désenglobant*, dans la mesure où il concerne le déni de tout un univers de sens et d'action par un point de vue aveuglé par ses illusions. C'est pourquoi la critique sociale n'aboutit comme processus social qu'en prenant la forme d'une déstabilisation des significations intersubjectives les plus communes au profit d'un sens nouveau à avérer ou à recevoir par un travail de désillusion ou de désenchantement.

Parler d'un renouveau contemporain de la critique sociale, c'est donc prêter attention au déploiement d'un potentiel cognitif hétéronome déstabilisant les liens autoréférentiels avec la relance de l'idéologie dominante. Il est certain qu'une forme contemporaine de critique sociale s'est construite selon le paradigme autoréférentiel mis en évidence par la sociologie de la critique. Elle s'est concentrée sur les limites de la légitimation du capitalisme du point de vue d'une politique de l'intérêt public et a tenté de configurer un nouvel espace public démocratique. Celui-ci devait éviter de consacrer l'idée générale d'un pluralisme des intérêts pour donner une place performante aux intérêts minorisés : c'est l'attention à la victime, au patient, aux plus mal lôtis, qui est devenu l'argument moteur de la critique. En se déplaçant vers les figures normatives des sans-voix, cette forme de critique s'est aussi déplacée, selon la typologie de

[3] Cf. Mignolo, W., *Desobediencia epistémica, Retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*, Buenos Aires, Ediciones del Signo, 2010.

Renault, d'une critique garantie par les mouvements sociaux vers une critique théorique assumée par une intelligentsia académique.

Mais une telle critique supposait un déplacement épistémologique plus radical, plus englobant selon les termes de Renault, dépassant donc la simple critique des formes d'universalisation de l'intérêt général. Elle devait remettre en question sa conception du sujet, interroger ses capacités effectives d'attention aux victimes, c'est-à-dire aux sans-voix. Il lui fallait en conséquence revoir son sens de l'humiliation d'autrui, du mépris ou de la souffrance et, dès lors refuser l'imposition d'un savoir universel du bon comportement, d'un langage adéquat de la légitimation ou encore de la formulation d'un principe juste. Il lui fallait donc envisager le versant hétéronome de la « désobéissance épistémologique » ; autrement dit affronter le risque permanent de réification de toutes les expériences singulières au profit d'une forme standardisée d'énonciation du bien vivre. Le point de rupture avec l'exigence d'une globalisation de la critique se pose alors sous la forme spécifique d'une position radicalement *désenglobante*, tout en demeurant potentiellement partageable. Un tel déplacement critique exige une sorte de basculement vers une pensée de l'exception de la vie nue[4], une critique de l'ignorance généraliste de la souffrance vécue et la recherche de conditions nouvelles pour une prise de parole collectivement éducative.

C'est dans ce contexte de prise de conscience d'un espace de pensée pour une reconnaissance de la vulnérabilité des sujets, pour une analyse de leur désarroi face à la raison des ordres systémiques, qu'une brèche s'est ouverte dans l'édifice de la raison occidentale moderne. Mais il est certain, comme le signale le paradigme de la sociologie de la critique, que ce contexte pouvait aussi n'être qu'une occasion de plus pour une reprise réflexive des limitations internes de cette raison afin de mieux définir les réserves nécessaires à son usage. À défaut d'être désenglobante et partagée,

[4] Cf. Agamben, G., *Homo Sacer, Le pouvoir souverain et la vie nue*, trad. par M. Raiola, Paris, Seuil, 1997, notamment pp. 64-65. Cf. également Maesschalck, M., « Das nackte Leben, Die Aktualität von Michel Henrys "Marx"-Buch », in E. Angehrn, J. Scheidegger (Hg.), *Metaphysik des Individuums, Die Marx-Interpretation Michel Henrys und ihre Aktualität*, Freiburg/München, Karl Alber Verlag, 2011, à paraître.

la critique théorique peut devenir le lieu d'une nouvelle hiérarchisation des injustices et relancer le processus interne de la légitimation du système.

L'issue à cette tendance à l'internalisation et à l'autoréférentialité demeure dans la mise en œuvre jusqu'au bout de l'hétéronomie. Elle consiste à élargir la critique sociale à une pratique qui se veut extérieure à la raison occidentale et qui, en conséquence, amènerait la critique à expérimenter concrètement le *déplacement* qu'elle pressent comme nécessaire. C'est la voie que cet ouvrage entend tenter. Il veut tenter la voie d'une extension de la critique sociale vers une perspective posée en extériorité de l'occidentalité de la raison critique pour tenter de subvertir celle-ci, c'est-à-dire de la défaire des *a priori* qu'elle s'est elle-même imposés.

La critique sociale n'est pas en effet le monopole d'une forme nouvelle d'auto-critique des limites du développementalisme occidental. D'une part, elle recourt déjà pour se concevoir radicalement à une forme d'hétéronomie. Mais, il existe aussi, d'autre part, la possibilité de se confronter à un projet qui revendique théoriquement cette hétéronomie et se construit à partir d'elle. Ce projet nous en trouvons une version majeure dans une école de pensée, née en Amérique latine : le programme *Modernité/Colonialité – Décolonialité*[5]. Ce projet tente de sortir de la matrice imposée par le développementalisme occidental en élaborant sa critique et cherchant en même temps à le « désapprendre » pour poser les conditions d'une nouvelle pensée du collectif. Cette école de critique sociale tente à la fois d'établir le périmètre épistémologique de la matrice coloniale du savoir et de poser les conditions d'une pensée décoloniale. Cette démarche revendique donc intrinsèquement un point de vue d'extériorité par rapport au simple processus de reproduction, même critique, de la raison occidentale. Il faut d'abord ressaisir celle-ci par son non savoir de la colonialité, par son déni de la domination, pour tenter de constituer une véritable alternative entre colonialité et décolonialité. Il s'agit donc de se déplacer intellectuellement (mais

[5] Cf. Castro-Gómez, S., Grosfoguel, R. (eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá, Iesco-Pensar-Siglo del Hombre Editores, 2007.

aussi conséquemment, culturellement, affectivement, pratiquement, etc.) pour retrouver la dimension oblitérée par la dominante déniée du système-monde, à savoir l'optionnalité du savoir. Simplement, que le choix de penser en fonction d'une matrice coloniale ou en fonction de la construction d'une matrice différente puisse avoir un sens.

Ce qui nous paraît fondamental dans une telle démarche, c'est qu'elle est radicalement ouverte : si elle fonctionne effectivement, elle renvoie immanquablement à une tâche de réappropriation, à savoir à déterminer ce qu'il en est d'une option décoloniale pour des intellectuels occidentaux aussi. Le déplacement que nous avons cherché à provoquer a donc le sens d'un aller-retour comme le précise le sous-titre de l'ouvrage. Il y a d'abord l'aller vers les thèses et les questions du programme *Modernité/Colonialité – Décolonialité* à partir des questions déjà élaborées d'une nouvelle critique sociale des limites du rationalisme occidental contemporain et de ses impasses. Mais, il y a ensuite le retour qui doit s'opérer par rapport aux premiers constats, par la recherche en particulier de nouvelles ressources spécifiques, pour tenter de trouver un chemin vers la décolonialité du savoir que construit encore actuellement l'Occident. Il s'agit alors, à la manière de la géopolitique de la connaissance, de réentendre des voix qui ont déjà tenté à leur façon un décalage, une sortie, une forme d'option décoloniale, dans la trajectoire multiple de la raison occidentale.

La thèse de cet ouvrage est donc qu'il y aurait à la fois possibilité et nécessité de procéder à cette option décoloniale pour réaliser une critique sociale radicale dans l'espace intellectuel occidental contemporain.

*Possibilité d'abord*. Incontestablement, la première question, simple en apparence, qui se pose est celle de savoir s'il est possible d'élaborer une critique décoloniale à partir d'un point de vue occidental sur la raison. L'option décoloniale n'est peut-être accessible que d'un point de vue susceptible d'identifier la matrice coloniale comme une forme d'aliénation de son identité historique et comme une contrainte imposée par un pouvoir invasif, supprimant précisément toute forme d'option à son seul bénéfice. Il est d'ailleurs facile de constater les résistances que suscite la reconstruction de la matrice coloniale en milieu occidental. Elle

paraît souvent comme procédant de manière trop globale ou arbitraire en s'efforçant de soumettre tous les événements et tous les concepts à la figure du maître blanc, conquérant, chrétien et hétérosexuel. Malgré les réactions qu'elle suscite, la reconstruction de la matrice coloniale a pourtant cette valeur incontournable que revendiquait par exemple la méthode de « lecture symptomale » proposée par un Louis Althusser[6]. Elle met en question le non voir du voir, elle attire l'attention sur un point aveugle rémanent dont la critique rationnelle ne parvient pas à se défaire par elle-même et qu'elle continue à reproduire, comme le geste d'oblitération mis en évidence par Heidegger dans la tradition métaphysique. Faut-il concevoir cette oblitération produite par une réponse qui s'impose sans chercher à retrouver la question qui la suscite comme une limitation interne, en soi indépassable, de la raison occidentale ? Elle procèderait d'une instauration par coupure qu'elle ne peut effacer, mais qu'elle devrait admettre comme son point de départ spécifique, volontariste, comme une décision en faveur d'un processus de rationalisation du monde et des comportements sociaux en général. Ou bien le traitement de cet envers de l'instauration de la raison occidentale doit être abordé d'une autre manière, sans recourir au modèle de la limitation interne des formalismes, en tentant de s'analyser comme opération historique, dans le mouvement de sa répétition inconsciente et de son refoulement. Mais dans ce cas, pas d'autoguérison sans médiation d'une extériorité, sans recours à la surdétermination de la position subjective par le regard d'un autre qui a le pouvoir de l'objectiver, voire de la réifier. Ce qui décide en définitive de la possibilité d'une option décoloniale pour la pensée occidentale, c'est moins l'acceptation d'une image de soi surdéterminée par la reconstruction de la matrice coloniale que l'ouverture au déplacement que suppose la prise en compte de cette reconstruction, l'ouverture à un décentrement, au pouvoir de l'extériorité et au rôle nécessaire qu'elle remplit face à la limitation de tout formalisme. C'est moins de se dire et de se concevoir dans sa limitation qui importe pour la raison que d'être vue se voyant

[6] Cf. Althusser, L., Balibar, E., *Lire le Capital*, T. 1, Paris, Maspero, 1970 (1ère éd. 1968), pp. 28 sv.

limitée. C'est dans ce déplacement du voir que réside la possibilité d'une option décoloniale pour la pensée occidentale. Elle doit d'abord accepter de s'éprouver dans ce voir-autre, parce qu'elle accède ainsi à une forme de voir du non voir qui la propulse vers de nouvelles questions. C'est à cette condition qu'elle pourra ensuite se mettre en quête de figures qui ont, dans son histoire, tenté de saisir la matrice d'un non-voir, tout en cherchant à se décaler par rapport à lui.

*Nécessité ensuite*. Si l'option décoloniale s'avère possible à titre d'opération épistémologique pour la raison occidentale, est-elle pour autant nécessaire, voire même simplement souhaitable ? Puisqu'il s'agit d'une option, il serait assez normal de la considérer comme purement facultative. On pourrait d'ailleurs lui opposer son caractère culturaliste, voire sa complexité théorique reposant sur le pari d'un travail sur les formes d'imaginaires. Un tel travail serait peut-être en soi possible, mais indéfini, parce que soumis à de constantes recompositions et à des réinterprétations continuelles. Face à ce genre de scepticisme, c'est le concept d'optionalité qui pose en fait problème. C'est moins le contenu des imaginaires qui importe que le plan matriciel auquel la critique sociale tente de se situer pour opérer ses déplacements. La matrice coloniale, c'est un niveau de généralité constituant l'horizon idéologique dans lequel s'exerce l'hégémonie culturelle. Pour saisir un tel plan matriciel, c'est-à-dire pour l'arracher à l'implicite et le rendre optionnel, donc conscient, susceptible d'analyse, de critique et de choix, donc de réaction et d'engagement, il faut le décalage qui rend possible son identification, la *discontinuité* d'une autre forme de généralité qui transforme ce plan en objet théorique pour lui-même, susceptible de sortir de sa simple répétition inconsciente dans l'idéologie. Dans ce sens, l'option décoloniale, c'est d'abord la possibilité de renouer avec l'optionalité du mode de généralité premier auquel opère la raison et la possibilité conséquente d'entrevoir aussi le rôle d'autres modes de généralité. Dans ce cas, ce qui est optionnel au sens de facultatif, c'est la manière de produire de la pensée décoloniale. Mais ce que révèle la possibilité d'une option décoloniale pour une forme de raison, c'est la nécessité pour elle de faire un choix, c'est-à-dire de tenter ou non de se déplacer vers sa propre forme de décolonialité.

Donc l'option décoloniale est *possible* pour la raison occidentale moyennant une expérience qui la déplace de sa position centraliste vers le regard d'une pensée autre. Mais, dès le moment où une telle expérience est reconnue dans sa possibilité, elle ouvre une nouvelle dimension pour la raison, une dimension cette fois *nécessaire* à explorer parce qu'elle est révélatrice d'une capacité que la raison se cachait à elle-même ou refoulait. Il s'agit de l'abandon d'un horizon jusque là inconscient de croyances fondamentales, pour éprouver l'oscillation d'un choix inédit, comme à la jonction de l'endroit et de l'envers, dans l'acceptation d'une forme inconnue d'indétermination provoquée par la dépendance à une relation imprévisible. Quel que soit le choix concret qui en résultera, l'épreuve de cette nouvelle dimension de la rationalité ne peut être mise entre parenthèses une fois identifiée : l'option ouvre au moins la nécessité d'expérimenter l'indétermination qui la rend possible.

Il faut donc distinguer les options décoloniales possibles en réponse à la prise de conscience de la matrice coloniale du pouvoir et la découverte du pouvoir d'optionalité oblitéré par la matrice et suspendu par elle. Si la pluralité des options est une conséquence indiscutable de la mise en évidence de la matrice coloniale, il n'en reste pas moins que toutes ces options participent en même temps du même travail de restitution décoloniale de l'optionalité de la raison. Elles gagneront donc aussi à construire cette pluralité qui est sans doute la clé de cette pensée que Enrique Dussel a choisi d'appeler transmoderne[7] et que Edouard Glissant nomme le Tout-Monde[8]. C'est en se reconnaissant dans un effort commun pour se départir de l'oblitération du pouvoir d'échapper à la surdétermination de nos relations qu'il sera possible de réapprendre collectivement à vivre un monde commun.

L'Aller-Retour Europe-Amérique Latine dont parle notre sous-titre est donc plus que la référence au régime de l'échange. Il s'agit d'un processus dont chacun des termes resterait incomplet s'il ne découvrait dans l'altérité qui se signale à lui l'ouverture vers une forme inédite d'apprentissage par une expérience de *tercéisation* :

[7] Cf. Dussel, E., *Materiales para una política de la liberación*, México, Plaza Y Valdés, 2007, pp. 209-213.
[8] Cf. Glissant, E., *Traité du Tout-Monde*, *Poétique IV*, Paris, Gallimard, 1997.

se dissocier tant de l'objet que l'on désirait être pour l'autre que du sujet que l'on pensait être pour soi de manière à tenter l'ipséité relationnelle qui se découvre en chemin avec d'autres. L'Aller-Retour signifie donc la volonté d'en finir avec les rôles préétablis pour que le déplacement devienne effectivement un détachement des structures épistémologiques préétablies en fonction des visions de l'histoire. Il s'agit tout autant de changer de rôle dans la production du savoir que de changer de perspective dans la vision de l'histoire. En fin de parcours, la distinction apprenant-éduquant se sera effacée parce qu'elle aura perdu son sens pour une forme de relation auto-éducative et productrice de rôles nouveaux.

Mai 2011.

Marc Maesschalck et Alain Loute.

Maesschalck M. et Loute A. (éds.), *Nouvelle critique sociale, Europe – Amérique Latine* © 2011
Polimetrica International Scientific Publisher Monza/Italy

M. Maesschalck et A. Loute (éds.), *Nouvelle critique sociale, Europe – Amérique Latine, Aller – Retour*, 19-39 © 2011 Polimetrica International Scientific Publisher Monza/Italy

Every contribution is published according to the terms of "Polimetrica B License". "Polimetrica B License" gives anyone the possibility to spread the contents of the work, provided that the authors of the work and the publisher are always recognised and mentioned as such. It does not allow use of the contents of the work for commercial purposes or for profit. Polimetrica Publisher has the exclusive right to publish and sell the contents of the work in paper and electronic format and by any other means of publication. Additional rights on the contents of the work are the author's property.

# Introduction : Pour un renouveau de la critique sociale

Marc Maesschalck

La critique sociale contemporaine est occupée à se redéfinir. Cette affirmation vaut autant pour caractériser le tournant pragmatiste des sciences sociales que pour signaler le succès en théorie politique des formules participatives propres à la nouvelle gouvernance. De son côté, la philosophie politique a aussi suivi le mouvement. Une posture intellectuelle plus critique à l'égard des formes dominantes de pouvoir s'est reconstruite en mettant en lumière la fragilité des corps et la violence des préceptes de cohésion sociale face à la différence et aux transgressions.

Certes, les éthiques procédurales de la fin du XX$^{e}$ siècle semblaient donner le ton à des formes de théories sociales privilégiant la délibération et des processus de légitimation innovant par rapport à la logique des groupes d'intérêt. Mais les dispositifs discursifs des institutions sociales ont mal résisté à l'épreuve des incertitudes engendrées par les nouvelles fractures technologiques, économiques et financières qui caractérisent la nouvelle économie contemporaine. Dans ce contexte, ce qui apparaissait dans les années 90 comme une « modernité réflexive » apprenant de ses limites s'est comme raidi en prenant conscience de ses erreurs. Fragilisée comme modèle de développement social et de légitimation des compromis, la modernité réflexive a pris le parti d'un « catastrophisme éclairé » dominé par le paradigme du risque et une conception plus normative du bien commun. La nouvelle cosmopolitique se veut ainsi méthodique, c'est-à-dire structurée de manière à organiser le consensus et à coordonner les recherches de solution compatibles avec l'ingénierie de la participation sociale. Les schémas participatifs entendent cultiver de nouvelles vertus

pragmatiques des citoyens pour garantir la gouvernabilité par en-bas. A la responsabilisation participative des masses répond la formation discursive et expérimentaliste des élites, le développement d'un sens plus aigu de l'écoute et du *story telling* des déficiences systémiques par les experts. Une modernité réflexive de cette nature devrait au bout du compte apprendre en diversifiant ses modes d'auto-évaluation, intensifier et varier ses formes d'auto-contrôle, élargir sa capacité de diagnostic et les groupes de référence susceptibles d'éclairer sa gouvernance.

Plus que jamais, il apparaît aux théories critiques de la normativité sociale que l'illusion de la « panopie » systémique est de retour à travers une pragmatique de l'enrôlement de capteurs subalternes supposés prévenir le mépris et la souffrance engendrés par le contrôle d'en-haut. Pour résister à cette illusion, il faudrait reconstruire un sens de la normativité sociale, investir les processus de déréalisation du pouvoir collectif sur la vie, pour identifier les pulsions morbides qui conduisent les formes de productivisme collectif à s'exténuer dans la sur-consommation et dans son désir exclusif.

Étrangement, les résurgences de la critique sociale semblent d'abord mobilisées dans la recherche d'une issue à l'inflation des formes de contrôle symbolique et au sentiment d'impuissance de la vie qui les accompagne. Malgré une structure pathologique évidente des menaces sociales qu'elles identifient, elles ne semblent pas questionner la posture qui les amènent spontanément à « vouloir guérir » et donc à présupposer un « pouvoir-guérir » de la raison.

L'enjeu n'est pas ici de tomber dans une forme de pessimisme bon marché. Ce qui est manqué, c'est d'abord le sens et la limite de la posture d'intervention intellectuelle qui est posée sans être mise en question et donc sans être réélaborée. La conséquence immédiate d'un tel oubli est double : il confère à l'intervention intellectuelle une sorte de surpuissance qu'elle se contente d'admettre, comme si l'illusion sociale ne concernait pas aussi un « interdit de voir » partagé par l'intellectuel ; ensuite, il oriente dans la direction du voir dominant, c'est-à-dire dans la recherche confiante d'une issue s'appuyant sur ce qui semble faire consensus, le malaise du mode de développement social et de sa régulation collective.

Une critique radicale ne peut se contenter de tels présupposés conditionnant à la fois sa propre posture et son orientation d'action. C'est pourquoi la question du sens et des conditions de l'intervention intellectuelle comme forme de critique sociale doit être posée spécifiquement et servir d'axe méthodique pour reconstruire une forme de généralité de la praxis intellectuelle susceptible de répondre aux formes de généralités qui constituent l'illusion d'une « modernité devenue réflexive et cosmopolitique », une modernité prête à s'engager sur le chemin méthodique d'une pragmatique sociale, participative et auto-évaluative. S'il y a bien un point de départ illusoire qui doit s'avérer comme tel pour une critique sociale, c'est bien cette manière de tenir un état du questionnement idéologique abstrait des sciences sociales et politiques pour un acquis. Cet état constitue plutôt un symptôme et permet d'énoncer à titre heuristique la forme d'idéologie qui dit le voir correspondant à l'état du développement capitaliste et socio-technique qui nous est donné.

Le retour au pragmatisme dans les sciences sociales participe de ce « non voir » en focalisant la pensée critique sur la méthode. Sur les traces de James, de Peirce et de Dewey, il s'agit d'abord d'une attitude psychologique et d'une volonté pratique d'interaction avec l'environnement. Connaître de ce point de vue, c'est expérimenter une forme d'interaction spécifique avec son environnement de manière à y résoudre certaines difficultés et à y instaurer de meilleures conditions de fonctionnement pour un sujet. En ce sens, l'idée de résolution de problèmes est centrale pour le pragmatisme entendu d'abord comme méthode, car elle désigne l'attitude expérimentaliste de l'esprit qui cherche à combiner différents plans d'action pour satisfaire un besoin et parvenir ainsi à transformer une situation perçue comme critique. Dans un monde en train de se faire, l'esprit est par excellence l'organe de l'adaptation humaine par toutes les formes d'enquête qu'il peut initier. Il doit en résulter une conception génétique de la vérité : celle-ci ne réside pas dans la forme métaphysique d'une description fidèle de la réalité en général, mais dans la forme hypothétique d'un ajustement pratique suscité par une situation insatisfaisante.

> The stress should be on "the *experimental* habit of mind, that which regards ideas and principles as tentative methods of solving problems and organizing datas"[1].

Historiquement, le pragmatisme s'est appuyé sur l'intelligence d'un nouvel esprit scientifique qui dirigeait l'expérimentation dans les sciences de la nature et qu'il voulait aussi voir se généraliser dans les sciences sociales. Pour ce mouvement intellectuel, l'investigation dans les sciences devait aussi permettre des démarches plus performantes dans toutes les dimensions de l'activité humaine.

Le néopragmatisme a relancé cette leçon dans deux directions : celle d'une représentation de la raison et celle d'une critique de l'attitude rationnelle dans les sciences sociales. Il veut en finir autant avec les attitudes empiristes qu'avec les attitudes transcendantalistes pour favoriser un expérimentalisme social. Pour lui, théoriser c'est résoudre des problèmes concrets en proposant une méthode d'intervention. Dans cette optique, les concepts avancés doivent être testables selon un canevas d'expérimentation précis adapté à des données spécifiques. Il faut donc impérativement déterminer la manière de diagnostiquer un problème, la manière de récolter des données à son propos, la manière d'identifier les niveaux d'intervention possibles, la manière de rassembler les essais de solution et de coordonner leur mise à l'épreuve, enfin la manière d'évaluer ces tentatives de solution. C'est en encadrant ce type d'enquête et d'expérimentation de solutions, que l'intelligence apprend des situations concrètes et parvient à interagir avec son environnement.

Cet encadrement ne se limite pas à décrire des processus possibles de résolution de problèmes, mais il renvoie aussi aux sujets qui s'y inscrivent ainsi qu'à leurs intérêts potentiellement contradictoires et à leurs attentes institutionnelles. C'est donc toute une manière d'agir qui est en cause dans la démarche suivie pour se mettre en capacité de faire. Cette manière d'agir ne peut se constituer que réflexivement en structurant sa propre genèse comme unité d'action, c'est-à-dire en se décalant par rapport à elle-même :

[1] Dewey, J., « The Bearings of Pragmatism upon Education », in J. Dewey, *The Middle Works, 1899-1924*, *Vol. 4: 1907-1909*, J. A. Boydston (ed.), Carbondale, Southern Illinois University Press, 1977, pp. 178-191, p. 188.

en se comparant, en se différenciant et en se référant. Pratiquement, ce « voir du voir » s'est traduit par une attention aux modes de positionnement comme acteur de résolution de problèmes : le pragmatisme construit une relation d'apprentissage collectif ; il vise à produire les conditions d'un lien entre des sujets apprenant de leur processus d'interaction avec un environnement commun qu'ils tentent de transformer.

La seule manière de procéder pour une critique sociale radicale est de chercher à identifier les points aveugles de ce voir, à cerner des résistances, à mettre en évidence les contradictions qu'elle entend surmonter. Il y a donc une opération de dissociation qui lui est nécessaire pour s'engager comme critique, une dissociation entre sa propre surdétermination implicite comme unité d'action d'emblée capable d'émancipation par un effet de connaissance spécifique et les surdéterminations déjà opérantes du système social lui-même quand il enrôle des groupes sociaux subalternes afin de tirer parti de leurs capacités de transformation. Dans les formes de surdétermination (tant celle du système que celle de la critique), il est question de pouvoir et l'absence de critique radicale suscite immédiatement le recouvrement de l'une par l'autre par un effet de confirmation et de renforcement. Par contre, dans le cas d'une critique sociale radicale, les surdéterminations opérantes suspendent la surdétermination potentielle d'une fonction émancipatrice. La critique des surdéterminations du système ne garantit pas que les groupes producteurs d'une critique sociale radicale pourront constituer une unité d'action susceptible de produire une connaissance spécifique pertinente. Il faut d'abord procéder à un premier travail critique dont l'issue n'est pas garantie. Celui-ci concerne les formes de surdétermination déjà mobilisées par l'intelligence collective dominante et opérant à titre d'idéologie abstraite de l'action collective. Il faut une limitation à la critique de ce « pouvoir-faire » supposé pour envisager ensuite une interpellation par un « savoir concret » de la critique.

L'idée qui dirige ce collectif est qu'une telle critique des formes idéologiques prises par l'intelligence collective ne peut se réaliser par la mise en œuvre d'une méthode homogène. Elle suppose une forme d'interaction concrète entre des méthodes différentes renvoyant à des « interdits de voir » différents. Il faut en quelque

sorte une déstabilisation dialogique dans la confrontation de voir et de récits différents pour susciter les conditions d'un **décalage** par rapport à l'effet de société et d'une **dissociation** par rapport à l'effet de connaissance. On a donc choisi de construire un processus d'interaction entre des traditions intellectuelles différentes, des méthodes différentes et des espaces socio-politiques différents. Sur ce point, la collaboration Europe – Amérique Latine qui sous-tend cet ouvrage se veut innovante. Elle n'interroge pas une trans- ou une inter-culturalité, elle met en interaction des formes de critique sociale radicale différentes, constituées en référence à des régimes différents de capitalisme mondialisé. Recourant à des sources philosophiques communes orientées vers une critique radicale de l'ordre social mondialisé, ces différentes approches cherchent toutes à cerner les conditions internes d'un décalage épistémologique en vue d'une forme d'interpellation des pratiques sociales. L'idée de cette interaction, comme nous l'avons présentée en avant-propos, est que pour s'engager dans la production d'une connaissance libérée du non-voir qui domine son contexte et sa tradition intellectuelle un basculement est nécessaire. Or une telle expérience n'est possible, sur le plan intellectuel, que par la confrontation à une représentation surdéterminante, capable d'amener une sorte de décalage ou de déplacement du voir. C'est ce que veut susciter le rapport à l'option décoloniale. Que peut-on attendre d'une telle expérience ? Que peut-elle apporter à une critique de l'intervention intellectuelle aujourd'hui ?

Dans cette introduction, nous partirons d'une première approximation de ce décalage épistémologique en nous appuyant sur une lecture du célèbre article de Althusser sur *l'idéologie et les appareils idéologiques d'État*[2]. Cette lecture inscrite dans le contexte d'un renouveau de la critique sociale en philosophie et en sciences sociales tente de mettre en évidence différents blocages de l'action collective dans son lien à l'intervention intellectuelle, en se basant sur un échange Europe – Amérique latine comme l'ensemble de l'ouvrage.

[2] Althusser, L., « Idéologie et appareils idéologiques d'État, (Notes pour une recherche) », in *La pensée*, n° 151, juin 1970, pp. 3-38, repris dans Althusser, L., *Positions* (1964-1975), Paris, Les Éditions sociales, 1976, pp. 67-125.

D'un côté, un lecteur haïtien comme Karl Lévêque s'est avéré, à la découverte de cet article[3], sensible à l'intérêt de mobiliser l'interprétation freudienne de l'inconscient pour compléter la conception du rôle de l'idéologie dans l'action collective[4]. Un tel élargissement permet d'éviter une réduction rationaliste de l'idéologie à une simple illusion intellectualiste qu'il suffirait de suspendre par une démarche méthodologiquement bien construite. L'idéologie est irréductiblement partie de la pratique ; elle forme l'image de soi des sujets et leur permet aussi de se projeter vers un monde meilleur, c'est-à-dire de se considérer comme des acteurs possibles d'un changement social. Il faut dès lors tirer toutes les conséquences de cet élargissement du concept d'idéologie par rapport aux processus de subjectivation inhérents à l'action

[3] Karl Lévêque est un auteur haïtien décédé en 1986. Philosophe et théologien, il a défendu une thèse sur Lucien Lévy-Bruhl à l'Université de Strasbourg en 1967 (Lévêque, K., *La philosophie de la connaissance chez Lucien Lévy-Bruhl*, Thèse de doctorat, Strasbourg, 1967). Acteur incontournable de la gauche haïtienne durant les années 70 et 80 jusqu'à son décès inopiné, il s'est engagé tant dans le mouvement de la Théologie de la Libération que dans celui de la théologie politique (Lévêque, K., « De la théologie politique à la théologie de la révolution », in *Frères du Monde*, 64/2 (1970), pp. 26-40). Membre de *Chrétiens pour le Socialisme*, il a été un leader de la lutte anti-duvaliériste dans la diaspora, notamment par son action dans les radios communautaires au Québec et par le soutien aux organisations clandestines de résistance.

[4] La contribution de Karl Lévêque qui nous intéressera tout particulièrement ici est un article de 1971 paru dans la revue *Nouvelle Optique* (Lévêque, K., « L'interpellation mystique dans le discours duvalérien », in *Nouvelle Optique*, 1 (1971), n° 4, pp. 5-32). Cet article propose une analyse du discours duvaliériste en recourant aux catégories de la mentalité mystique identifiée par Lévy-Bruhl. L'enjeu de la démarche consiste à dévoiler les mécanismes utilisés par François Duvalier pour produire une identification des masses à sa personne en recourant à l'emprise inconsciente de l'identité refoulée de l'esclavage et aux codes d'accès fournis par l'union mystique dans le culte vaudou. La littérature produite par François Duvalier révèle, pour Karl Lévêque, la clé d'une mystification réussie : d'un côté, le mystificateur est lui-même mystifié ; d'un autre côté, son appel au Sujet-ordre rejoint effectivement un inconscient des masses méprisé ou oublié par d'autres acteurs sur le terrain socio-politique. C'est à la lumière de cette analyse critique que Karl Lévêque propose une note annexe sur l'évolution du concept d'idéologie dans les derniers écrits de Althusser. Karl Lévêque y voit un enjeu majeur pour les analyses marxistes engagées sur le terrain des luttes tiersmondistes et confrontées au refoulement des cultures et des traditions populaires par les organes de domination coloniale, mais aussi par les intellectuels orientant les mouvements de résistance.

collective. S'il est exact d'affirmer que le rapport à une identité fixe de l'action comme à un substrat ou un préalable (sub-ject) qui la conditionnerait, voire comme à un humanisme nécessaire à toute conception de l'action, est clairement une manifestation de l'idéologie créant l'illusion d'un Sujet capable d'ordonner l'histoire, il n'en reste pas moins que l'idéologie apporte aux individus une forme de subjectivité dont ils ont besoin dans les processus d'action pour désinhiber leur propre désir de réalisation et dépasser l'image négative de soi imposée par les systèmes de domination et d'exploitation. L'idéologie joue donc un rôle irréductiblement ambivalent, mais néanmoins nécessaire dans les processus d'action collective. Dès lors, toute forme d'intervention sur l'action collective qui mettrait entre parenthèses les blocages identitaires des acteurs se rendrait vulnérable aux risques de répétition de ces blocages et rendrait inopérante la fonction de vigilance critique à l'égard des formes d'idéologisation de la lutte. Quel sens pourrait avoir une intervention qui resterait à ce point prisonnière d'une croyance dans la surpuissance des idées qu'elle jugerait inutile le travail spécifique sur l'idéologie en tant que celui-ci peut modifier un blocage dans les processus de subjectivation des acteurs concernés ?

Pour suivre une telle critique, il faut bien entendu admettre, avec l'élève de Lévy-Bruhl, qu'un travail sur les mentalités est possible et met en cause une transformation des structures inconscientes de l'action collective. Il n'y va donc pas uniquement d'un dépassement de la surpuissance des idées, du point de vue de l'intervention intellectuelle, mais aussi d'un dépassement d'un stade en miroir où acteurs et intervenants parviennent à se réfléchir réciproquement en se prêtant l'un à l'autre des capacités qu'ils n'ont pas en fait : l'intellectuel voit des capacités réflexives dans la masse là où la masse voit des capacités d'engagement dans les leaders intellectuels... Une deuxième lecture de Althusser réalisée dans un contexte européen, celle d'Etienne Balibar, gagne à être mise en écho avec celle de Karl Lévêque. Sa spécificité est de déplacer la question de l'intervention intellectuelle du rapport à l'idéologie vers celle de son rapport à la lutte des classes. Selon les termes de

Balibar, cette dernière est la source d'un malaise[5] que Althusser aurait précisément identifié et qu'il aurait tenté de dépasser au sein de sa pratique théorique.

Trois points nous paraissent fondamentaux dans une relecture de Althusser par Balibar par rapport à notre questionnement.

En anticipant, sur la base de textes marxiens, une société où la lutte des classes serait morte[6], Athusser est parvenu à cerner les limites de la position de l'intervention intellectuelle par rapport à l'action collective. Il remarque en effet que la question posée par cette disparition n'est pas d'ordre sociohistorique (un évènement, une donnée nouvelle), mais précisément d'ordre idéologique. C'est la représentation même de l'action collective par la lutte des classes qui s'avère impossible pour constituer une identité d'action. Cette situation est contingente. Par contre, pour une théorie axée sur l'intelligence du mouvement social que peut engendrer une telle représentation une fois libérée de ses illusions idéologiques, il n'y a plus rien à penser. La suspension contingente et provisoire d'un mode de subjectivation entraîne la disparition pure et simple d'un mode d'intervention intellectuelle. Mais surtout, sa résistance à sa disparition indique une forme d'inconséquence logique fondamentale qui minait depuis longtemps sa position. L'intellectuel aurait du non seulement admettre l'utilité de son effacement, mais agir en fonction de sa disparition nécessaire. Il a au contraire laissé persister sous la forme d'un malaise une relation incohérente avec la lutte des classes. Quelle est en effet la relation de l'intellectuel avec la lutte des classes ? Si tant est que celle-ci déploie son action par et à travers les productions idéologiques, il n'y a pas de relation avec elle, excepté par

[5] Ce que Balibar désigne, dans *La crainte des masses*, comme « le trouble permanent qu'entretient dans le marxisme sa propre reconnaissance de la lutte des classes » (Balibar, E., *La crainte des masses, Politique et philosophie avant et après Marx*, Paris, Galilée, 1997, p. 277).

[6] Cf. le passage de Marx sur le « *gemeinsame Untergang der kämpfenden Klassen* » rappelé par Balibar dans l'article « Tais-toi encore, Althusser ! » (publié dans *Les Temps Modernes*, n° 509, décembre 1988), in Balibar, E., *Écrits pour Althusser*, *op. cit.*, pp. 59-89, p. 85.

cette forme de pulsionnalité primaire de l'agir confronté aux stratégies de domination. Mais il faut en même temps rappeler ce qu'il en est précisément de l'idéologie comme inconscient de la pratique. Il n'y a pas de savoir de ce qu'est l'idéologie. Celle-ci ne peut être qu'expérimentée et cette expérimentation n'est réalisable que dans l'action, c'est-à-dire dans le processus politique par lequel s'affirme la lutte des classes. Lutte des classes et idéologie s'avèrent donc être indissociables pour l'intellectuel qui ne peut en définitive qu'y observer comme en miroir un rapport à son propre inconscient. Cet inconscient est celui d'une position théorique qui s'ignore dans son rapport à la lutte des classes comme idéologie en se pensant comme pratique « désidéologisée » (donc coupée du terrain social de la lutte des classes). Telle est l'incohérence fondamentale d'une position intellectuelle qui ne prend pas en compte sa propre disparition dans une connaissance spécifique pour l'action : elle se veut savoir désidéologisé d'une pratique (la lutte des classes) qui implique son idéologisation.

Althusser ne se limite pas à signaler cette incohérence et à pointer l'inconscient de la lutte des classes pour l'intervention intellectuelle, il propose aussi une issue à cette incohérence. Cette solution repose à la fois sur la construction bien connue de la dialectique propre à la pratique théorique et sur la position qui doit s'ensuivre pour l'intellectuel conséquent. La dialectique de la pratique théorique poursuit un double but qui est de résoudre le caractère formel de la dialectique hégélienne tout en proposant un schéma d'articulation avec la praxis sociale basé sur la discontinuité. Pour Balibar, l'originalité du schéma réside moins dans la discontinuité qu'il instaure que dans le type de retour vers la pratique qu'il propose. Si l'intellectuel doit rompre avec l'idéologie dominante et la forme de généralité abstraite dans laquelle le social se présente à lui comme toujours déjà travaillé, il ne peut se contenter de cette forme de généralité en rupture qui lui permet de réfléchir les termes en présence et de produire une nouvelle manière de problématiser les rapports sociaux. Il doit encore passer à une

nouvelle forme de généralité qui concrétise la théorie, qui la rend opérationnelle en situation, qui la « spécifie ». Or, une telle opération est impossible sans un retour vers l'idéologie qui bloque les pratiques de terrain, un retour qui tente de dépasser le blocage, de créer les conditions pratiques d'une résistance à cette idéologie[7]. Pour y arriver, il faut procéder à l'inverse de la coupure qu'instaure la Généralité II, c'est-à-dire qu'il faut déstabiliser l'idéologie à partir de son propre cadre en jouant les contre-valeurs comme, par exemple, le matérialisme contre l'humanisme, etc. En procédant de la sorte, l'intellectuel pose les conditions de disparition de sa propre intervention ; il met un terme à la dialectique de la pratique théorique en préparant son assimilation dans un combat dont les règles lui échappent, à savoir celui des valeurs dans la lutte des classes.

Reste une question cruciale qui est celle du rapport que peut entretenir l'intervention intellectuelle avec la nécessité socio-historique de sa propre disparition comme médiation. À cet égard, un malaise demeure chez Althusser. D'un côté, il y a une conséquence épistémologique interne et de première importance qu'il n'hésite pas à tirer. La position théorique en lien avec l'action collective ne peut jamais s'achever en se clôturant sur elle-même comme une science capable de contrôler un domaine d'objet, d'y certifier une méthode et d'en produire une théorie sous forme d'un système de lois. La théorie de l'action collective doit sans cesse repartir de la coupure qui en instaure la possibilité, parce qu'elle n'a d'autre choix que de suspendre régulièrement cette coupure pour se traduire en *connaissance spécifique* pour l'action. Elle doit donc constamment reposer son geste instaurateur après avoir

[7] À cet égard, Balibar rappelle cette proposition de Althusser dans l'Ecyclopédie de Garzanti : « Le matérialisme de Marx se mesure non tant au contenu matérialiste de sa théorie qu'à la conscience aiguë et pratique des conditions, des formes et des limites dans lesquelles ces idées peuvent devenir actives. (…) D'où la thèse capitale que, fussent-elles vraies et formellement démontrées, les idées ne peuvent jamais être historiquement actives en personne, mais sous des formes idéologiques de masse, prises dans la lutte des classes » (suivant Balibar, E., « Tais-toi encore, Althusser ! », *op. cit.*, p. 88, note 33- C).

> du s'en déprendre pour exprimer concrètement son intérêt pratique. Mais il se pourrait bien en même temps qu'un tel mouvement de déprise et de reprise ait quelque chose d'insupportable pour l'intellectuel lui-même définitivement voué à n'être pas reconnu. Ce qui n'est pas nommé, dans ce cas, chez Althusser, c'est un nouveau processus de subjectivation propre à l'intervenant intellectuel uniquement saisi dans la tension de déprise et de sa reprise, uniquement saisi dès lors dans le jeu en miroir où sa seule issue semble être d'accepter comme une limite extérieure l'impuissance des idées séparées du concret théorique de la connaissance pour l'action. C'est sans doute le drame d'Althusser de n'avoir pas thématisé pour lui-même ce processus de subjectivation.

L'avantage de cette relecture de Althusser sur les traces de Balibar est de mettre en évidence un deuxième blocage de l'action collective qui réside dans son rapport à l'intervention intellectuelle. Entre l'intervenant intellectuel et l'action collective, il y a une sorte de rapport en miroir qui suscite une résistance à l'égard de la disparition de la position de surpuissance des idées et qui vient renforcer le blocage de l'idéologie en supposant un savoir capacitateur susceptible d'être éveillé par l'analyse. Mais il manque de nouveau fondamentalement à cette relation un travail sur les rapports inconscients qui la déterminent pour pouvoir opérer autrement qu'en présupposant des capacités déjà données qui s'activent automatiquement, malgré la vulnérabilité avérée du processus et les résistances déjà identifiées. L'intellectuel n'est pas plus spontanément analyste-capacitateur que les masses ne sont spontanément acteurs-capables de changement, tout comme d'ailleurs, il n'y a pas plus d'auto-analyse activable des masses qu'il n'y a d'engagement transfomateur du statu quo social chez les intellectuels. Dans les deux cas, il y a d'abord un enjeu fondamental de subjectivation et un problème de communauté d'action, c'est-à-dire une forme de relationalité sociale qui doit être interrogée comme un préalable à l'action collective.

Il nous semble sur ce point essentiel d'en revenir à la question de l'intersubjectivité. La manière dont va jouer l'intersubjectivité mise en jeu par toute intervention intellectuelle entre les acteurs de

différents rôles est décisive. Pourtant, cet enjeu est impossible à cerner si l'on considère tout simplement que ces acteurs vont s'ajuster spontanément et créer ainsi des formes efficaces de relationalité. À travers leurs relectures d'Althusser, Karl Lévêque et Etienne Balibar nous ont montré qu'il n'en était rien. Au contraire, un double piège guette l'illusion d'un ajustement spontané : d'un côté, celui qui consiste à faire l'impasse sur la répétition des blocages identitaires vécus par les masses par rapport à l'action collective elle-même ; d'un autre côté, celui qui réside dans l'ignorance de la résistance des intellectuels à la disparition d'une position privilégiée de médiation, tenant lieu à la fois de valorisation de soi par la surpuissance des idées, mais aussi de miroir transférentiel pour les masses idéalisant cette fonction d'avant-garde éclairée. Un double malaise est alors oblitéré : celui du rapport à l'idéologie pour les masses et celui du rapport à la lutte des classes pour les intervenants intellectuels. Il nous semble à cet égard qu'une évaluation des conséquences du tournant pragmatiste dans les sciences sociales du point de vue notamment des conceptions de l'intervention psycho-analytique pourrait fournir des éléments de relecture de la tension qu'ont pu mettre en évidence Karl Lévêque et Etienne Balibar à partir de leur relecture de Althusser.

Nous suivrons sur ce point la théorie relationnelle de Stephen Mitchell[8]. Elle nous semble éclairante dans la mesure où tout en prenant pour acquis les avancées de Winnicott et de Sullivan en psychanalyse, Mitchell essaie de reformuler, dans le cadre d'une sémantique post-moderne de l'action, les apports d'une forme d'intervention mieux assumée de l'analyste dans le processus de la cure et qu'en outre, il tente de formuler cet apport en reprenant certains schèmes expérimentalistes propre au néo-pragmatisme philosophique. Il propose ainsi à la fois un schéma relationnel de l'agir thérapeutique qui consiste en un processus de co-élaboration produit par deux agents amenés à se reconnaître progressivement

[8] Cf. Mitchell, St. A., *Relationality, From Attachment to Intersubjectivity*, Hillsdale, The Analytic Press, 2000. On verra également, Mitchell, St. A., *Relational Concepts in Psychoanalysis, An Integration*, Harvard U.P., Cambridge, 1988 ; ainsi que ID., *Hope and Dread in Psycho-analysis*, New York, Basic Books, 1993.

comme des co-auteurs d'un nouveau pattern relationnel[9]. Mais ce schéma général, il le construit aussi sous la forme d'un processus d'action relationnel qui permet de susciter le basculement de l'attachement à des rôles vers une relation pleinement intersubjective, c'est-à-dire libérée de la pulsion de contrôle et d'annulation de l'autre au profit d'une acceptation de l'imprévisibilité de la coopération. C'est ce processus reconstruit par Mitchell qui nous semble particulièrement significatif.

Mitchell distingue quatre temps[10] qui correspondent à quatre modes relationnels. Le premier est celui de l'ajustement comportemental. C'est une phase d'observation où l'intervenant découvre à la fois une situation et une manière d'être. Il pourrait se contenter d'être l'analyste impartial de cet objet comportemental et se limiter – pour reprendre les termes de Althusser[11] – à ce premier niveau de généralité où se manifeste une existence déjà travaillée avec ses cadres et ses signifiés.

Le deuxième mode relationnel engage une première forme d'échange entre l'analyste et l'analysant. Elle ouvre une forme nouvelle de communication par la reconnaissance mutuelle de deux subjectivités ressentantes engagées dans un processus commun. La clé d'un tel mode relationnel est sur le plan des affects. Il ne s'agit pas d'échange d'idées, mais d'émotions, de ressentis, qui permet de partager des humeurs, simplement en fonction du plaisir, de l'immédiat, du contexte donné. Une telle attitude d'échange affectif rend possible la constitution d'un « espace potentiel »[12], comme celui que peut ressentir un enfant dans une relation immédiate de confiance, voire de complicité avec sa mère. Dans les termes d'Althusser, c'est un nouveau niveau de généralité qui est mis en œuvre : un décalage avec la position d'observation est opéré ; on passe maintenant à une position de *facilitation*, ne supposant rien d'autre qu'une capacité première d'auto-satisfaction, une pulsion de plaisir.

[9] « *A new me-you pattern* » (Mitchell, St. A., *Relationality, op. cit*., p. 74).
[10] Cf. Mitchell, St. A., *Relationality, op. cit*., pp. 59-66.
[11] Cf. Althusser, L., *Pour Marx*, Maspéro, Paris, 1965, pp. 186 à 197, le chapitre intitulé « Processus de la pratique théorique ».
[12] En référence à Winnicott (cf. Mitchell, St. A., *Relationality, op. cit*., p. 138).

Le troisième mode introduit plus directement au stade de l'interaction construite. Il se manifeste par des processus d'imputation de rôle, par le retour des fantômes du passé[13], par la répétition de blocages auxquels le nouveau processus relationnel est à son tour soumis. À ce stade, le jeu de relation en miroir se définit et l'autre est configuré en fonction de processus transférentiels. Ses actions sont désormais recodées selon ces processus et rapportées aux schémas relationnels déjà vécus. C'est le moment où un malaise peut prendre place dans la relation analytique tant du côté de l'analysant (partagé entre soumission à l'idéal et contrôle de la relation) que du côté de l'analyste (partagé entre contre-résistance et neutralisme professionnel). Ce moment prolonge le stade de Généralité II, mais il mobilise une position de médiateur, plus que de facilitateur. Désormais, il s'agit bien de réussir le processus en cours tout en en garantissant la validité.

Le mode quatre est celui du dénouement de la pulsion d'attachement qui conduisait la cure à l'enlisement dans le stade du miroir. Alors que le stade trois est miné par la peur de la nouveauté, figé sur la répétition et le besoin de tout contrôler, tout en confirmant l'échec inévitable de toute sortie vers un nouveau mode relationnel, le passage au mode quatre est déclenché par une expérience inattendue qui révèle l'altérité commune de l'analyste, sa propre indétermination, son besoin de tester, de chercher des réactions pour co-élaborer[14], de se limiter aussi, de corriger ses erreurs. Le mode quatre est celui de l'apprentissage de l'Autre comme co-acteur d'une relation qu'il ne contrôle pas plus que Moi. Il n'est plus médiateur, mais partenaire d'un processus relationnel co-élaboré.

En suivant le processus reconstruit par Mitchell, on se rend compte que le moment décisif du processus relationnel se joue dans un *basculement* où l'attachement mortifère à une image de l'autre que l'on a reproduite inconsciemment peut être remis en question par une déstabilisation de cette image et l'expérience d'un changement possible de schème relationnel.

[13] Cf. Mitchell, St. A., *Relationality, op. cit*., p. 28.
[14] Cf. Mitchell, St. A., *Influence and Autonomy in Psychoanalysis*, Hillsdale, The Analytic Press, 1997, p. 199.

Nous pensons que ce point de basculement constitue à lui seul une étape que bien des récits thérapeutiques de Mitchell tentent de décrire sous la forme d'une réaction-intervention de l'analyste à des propos particuliers de l'analysant. En s'autorisant à rompre avec une image attendue portée par les propos, l'analyste relance une capacité réprimée par la pulsion d'attachement et qu'il tente lui-même de contre-carrer par son action. Pour Mitchell, une telle attitude *engagée* à l'égard de la cure a de nombreuses implications pour l'analyste. Pour nous qui confrontons cette perspective analytique aux processus d'action collective, elle en a aussi dans la mesure où elle met en évidence la nécessité, pour engager un véritable mode intersubjectif, de passer par une forme de co-limitation de deux processus de subjectivation : celui de l'analysant et celui de l'analyste. L'action de l'analyste qui s'autorise est en même temps limitation interne et limitation externe ; elle est en même temps limitée et limitante. Tout en s'effectuant clairement dans le cadre d'un rôle, elle doit pouvoir être reçue et traduite dans un autre rôle. C'est cette indécision ou cette indétermination qui la marque, qui la rend si novatrice. Cette action ne peut s'appuyer que sur une forme de récursivité laquelle ne pourra être confirmée que par l'engagement de l'autre, c'est-à-dire par le travail sur le mode quatre, la construction d'une *connaissance spécifique*, liée à cette action.

Or, c'est bien à ce niveau que se posait l'enjeu de la nouvelle généralité recherchée par Althusser. L'engagement de l'intellectuel ne vaut pas par la position idéale-typique qu'il peut construire par sa participation décalée aux processus d'action collective, elle vaut par une production de connaissance spécifique où disparaît cette position idéale-typique, et où la reconfiguration de l'apport théorique qui en résulte peut être travaillée pour elle-même dans la pratique. Et, précisément, ce que met en évidence l'approche relationnelle du processus d'analyse, c'est que la véritable relation intersubjective entre l'intellectuel et les masses dans le processus d'action collective ne peut naître qu'à ce niveau. Précédemment, il ne pouvait être question que de rôles et de miroir. La *connaissance spécifique* entraîne au contraire un nouveau processus de subjectivation qui dépasse les malaises des processus antérieurs en se construisant sur une expérience de co-limitation.

Reste à mieux définir l'apport d'une telle considération sur l'action collective à partir du point de vue relationnel sur la nécessaire reconfiguration du rapport intersubjectif dans le processus analytique. Selon nous, cette considération sur l'intersubjectivité confirme le rôle primordial de la Généralité III pour Althusser comme dépassement du moment de la discontinuité qualitative dans la pratique théorique. Elle exige de mieux comprendre la nature et la fonction du point de basculement vers la *connaissance spécifique* dans les processus d'action collective.

Ce qui s'y joue, en effet, c'est ce que peut apporter à l'action collective une intervention intellectuelle en sa position idéale-typique de science générale des pratiques sociales ou, selon les termes du Manifeste communiste[15], d'« *intelligence théorique du mouvement de l'histoire* ». L'expression que nous voudrions reprendre à Foucault à cet égard est celle qui parle de « promouvoir de nouvelles formes de subjectivité »[16]. Une connaissance spécifique se construit, dans la logique du point de vue que nous avons développé, en fonction du savoir de la subjectivation qu'elle acquiert par sa remise en cause comme forme de généralité. Se spécifier pour une intervention, c'est passer au niveau de la subjectivation croisée des acteurs concernés dans leur propre processus d'autocapacitation, c'est-à-dire prendre en compte le travail à réaliser collectivement pour construire un nouveau mode de positionnement informé des blocages antérieurs et qui rende pensables de nouvelles formes de résistance et de construction sociales. Il ne s'agit pas de proposer à l'autre un savoir mais de lui proposer un apprentissage par rapport à sa subjectivité. Ce lien nouveau à autrui infère un troisième processus de subjectivation, basé sur le déplacement des formes de subjectivité vers un autre mode d'action en commun, au sens strict le pouvoir révolutionnaire du social.

Il ressort de l'analyse des propositions de Stefen Mitchell que la question de l'intersubjectivité ne constitue en fait qu'un effet de surface de la référence pragmatiste. Dans sa mise en œuvre, celle-ci

[15] Cf. Marx, K., *Le Manifeste communiste*, in *Œuvres I*, Coll. *La Pléiade*, 1977, p. 170.
[16] Foucault, M., « Le sujet et le pouvoir », in M. Foucault, *Dits et écrits*, Tome IV, Paris, Gallimard, 1994, pp. 222-243, p. 232.

a un effet de profondeur qui concerne plus spécifiquement le rôle de l'analyste, ses attentes et son éthique à travers la cure, – un effet consistant à tenter de dépasser le rapport en miroir de la relation thérapeutique au profit d'un basculement vers une forme inédite de relation. Cette manière d'envisager le rôle de l'analyste a non seulement des conséquences sur le plan de la construction de la relation thérapeutique, mais aussi sur le plan de l'interprétation des contenus de signification livrés dans le processus.

Selon un tel point de vue, la relation thérapeutique doit pouvoir évoluer sur trois plans : celui de la coopération avec l'autre dans un processus de recherche en commun ; celui de la production de nouvelles descriptions de la réalité susceptibles d'être testées, celui de la relation à un environnement que l'on cherche à améliorer[17]. Ces trois plans sont caractéristiques de la référence pragmatiste à une méthode d'intervention, à une conception de la vérité et à une représentation de la réalité[18].

Dans le tournant pragmatiste contemporain, ces trois plans sont souvent présentés en accord avec leur reprise postmoderne où intervient l'idée de co-construction du sens, de prolifération des descriptions et d'éducation du sentiment public à l'égard de la souffrance[19]. Pour intéressante qu'elle soit, cette reprise postmoderne risque d'occulter le point essentiel de l'intervention analytique au profit d'une forme d'émergentisme soutenu par les lois d'engagement dans l'interaction langagière. Or ce qui importe fondamentalement dans la référence pragmatiste chez Mitchell, c'est que le dispositif pragmatiste qui est mobilisé ne préjuge en rien des déplacements qui sont à produire dans le processus analytique lui-même et qui passent fondamentalement par une redéfinition de l'intervention elle-même dans la pratique, c'est-à-dire par une forme de « discontinuité qualitative ».

Pour cerner cet enjeu, il faut passer des effets de surface liés au dispositif pragmatiste, encore renforcés par sa reprise postmoderne, pour aller aux effets en profondeur de la référence pragmatiste sur

[17] Putnam, H., *Pragmatism*, Cambridge, Blackwell, 1995, pp. 70-71.
[18] Dewey, J., « What Pragmatism means by Practical », in J. Dewey, *The Middle Work, Vol. 4*, *op. cit.*, pp. 98-115, p. 98.
[19] Cf. Swartz, O., Campbell, K., Pestana, C., *Neo-pragmatism, Communication and the Culture of Creative Democracy*, Peter Lang, New York, 2009, pp. 68-69.

le rôle de l'intervenant/analyste. C'est dans une telle perspective qu'il est essentiel de cerner le rôle attribué à l'autolimitation dans le moment de l'interpellation valorisé par Mitchell. D'une part, l'interpellation est la marque du pragmatisme dans le dispositif de la cure. Elle a pour fonction de mettre en route un processus de résolution de problème qui intègre la possibilité d'une modification relationnelle ouvrant sur une co-construction. Cette interpellation doit être précédée d'une phase d'enquête rendant possible un premier ajustement avec le contexte relationnel donné et orientant vers la découverte de la modifiabilité des rôles. Un cadre d'attention propice à cette découverte est créé grâce à la comparaison, la détection des répétitions et la transparence. Mais au-delà de ce dispositif pragmatiste, l'interpellation repose sur un acte d'autolimitation du désir qui met en question les rôles constitués et qui introduit un rapport à l'imprévisibilité de la relation ainsi qu'à la possibilité de co-construire. Par rapport à l'autolimitation que renvoie l'analyste à l'analysant comme une « provocation », c'est le rapport de transfert et de contre-transfert qui sert d'indicateur du moment opportun. Il y a ainsi incurvé dans le moment humain de l'interaction coopérative une épreuve de limitation qui vise à rendre réflectible la modifiabilité des rôles, *laquelle contient à la fois leur imprévisibilité et leur co-constructibilité en fonction d'une genèse relationnelle*.

Si « l'intervention de la conscience critique »[20] repose sur la prise en compte d'une *limitation en soi* des conditions existantes dans le système social, elle fait aussi appel à une opération d'*autolimitation en soi* qui subordonne sa propre capacité d'intervention à l'apprentissage de ces conditions existantes à partir de ceux qui les subissent. C'est la raison pour laquelle elle implique la prise en compte d'un deuxième mouvement qui s'enclenche en fonction de la surdétermination de la situation produite par le premier mouvement et grâce auquel la situation de limitation devient effectivement la possibilité d'une expression subjective de la *limitation pour soi*. Le projet d'intervenir sur une limitation comprise pour soi renvoie au rôle de l'autolimitation qui a permis de déclencher la subjectivation de la situation d'oppression et sur

[20] Dussel, E., *Ética de la Liberación en la Edad de la Globalización y de la Exclusión*, Madrid, Trotta, 1998, p. 537.

son rôle nécessaire dans la mise en suspens de la reproduction de l'aliénation. La limitation pour soi n'apparaît dès lors transformable que si elle engage pour soi le processus de formation d'une communauté d'émancipation, c'est à dire que si elle parvient, grâce à une pratique de l'*autolimitation pour soi* à créer une forme d'action inédite porteuse d'une *autolimitation en soi-pour soi.*

Une pensée de l'intervention par la critique sociale n'a de sens que si elle se conçoit d'emblée comme limitée par l'annulation effective de la liberté qui la rend possible et que si elle cherche à intérioriser cette limitation dans un acte de résistance qui lui permette au moins de s'opposer d'abord elle-même à l'emprise de sa propre annulation dans une position légitimatrice. Pour s'instituer en rapport à l'annulation de la liberté inhérente à la pulsion hégémonique du pouvoir, la théorie de l'intervention critique doit d'abord s'autolimiter par rapport à son annulation comme forme critique dans le miroir d'une théorie simplement explicative-légitimatrice du pouvoir comme mode de domination.

Pour éviter ce piège du miroir, la seule réponse possible et viable est celle qui consiste à incorporer la limitation toujours déjà produite par la pulsion de mort du pouvoir. Cette limitation peut alors être comprise comme fondant une autolimitation nécessaire face à toute forme de légitimation du pouvoir comme mode de domination. Ce travail d'autolimitation rend à son tour possible le démembrement du pouvoir comme unité pulsionnelle déterminante grâce à une opération de surdétermination. L'autolimitation permet, en effet, de surdéterminer le pouvoir comme une forme de pulsionalité contingente qu'il est possible de réfléchir et de déjouer en ouvrant une autre forme de relationalité accessible à l'action collective. Il s'agit d'une communauté de subjectivation reliant, dans un travail commun d'analyse, victimes et intervenants critiques. Certes, cette communauté est à reconstruire sans cesse comme transformation de la « réalité produisant l'oppression »[21]. Mais l'enjeu n'est pas d'annuler la forme hégémonique du pouvoir. Il est plus précisément de produire une autolimitation de sa propension à la domination en développant une résistance capable

[21] *Ibid*., p. 439.

d'offrir un modèle d'autolimitation de sa propension anarchique[22]. C'est ainsi dans la lutte politique contre la domination que se fonde la possibilité d'un apprentissage de la vigilance démocratique, parce qu'elle exige une communauté de subjectivation des situations d'oppression grâce à l'apprentissage de l'autolimitation.

Ce processus d'autolimitation rendant possible une relation ouverte à l'interpellation que provoque la surdétermination du pouvoir inconscient explique la structure générale que nous avons donnée à cet ouvrage. L'option décoloniale construite avec la pensée latino-américaine y joue comme une surdétermination de la pulsion coloniale du pouvoir qui continue à sous-tendre l'effort critique de la raison occidentale relancé par le tournant pragmatiste de l'éthique. Cet effort critique ne peut, dans un premier moment, que saisir l'aporie qui le détermine encore à vouloir-savoir, alors même qu'il s'attache à identifier les blocages qui entravent sa relance. Pour trouver des ressources permettant de concevoir de nouvelles options épistémologiques, il faut qu'un basculement se produise aussi sur le plan des théorisations. Il faut que les conditions du faire-histoire, tout comme celles du faire-droit ou du faire justice, se constituent à partir de la prise en compte d'une extériorité des vues et des intérêts telle que la constitution d'un ordre relationnel soit prioritaire sur toute autre type de question. Rien ne sert de privilégier a priori l'idéal d'une forme de réciprocité ou d'échange, voie d'alliance ou de contrat, si d'abord, plus radicalement, le faire-pouvoir relationnel n'a pas été revisité à la manière d'une matrice fondamentale ou d'une combinatoire originaire posant en interaction les éléments d'ensembles hétérogènes dans un processus à la fois dissociant et associant. C'est à l'identification de ressources permettant d'élaborer un tel processus comme forme canonique de la critique sociale que se livre la troisième partie de cet ouvrage en réponse au basculement provoqué par la deuxième partie.

[22] *Ibid*., p. 542.

# PARTIE I

# L'ÉTHIQUE COMME CRITIQUE SOCIALE

M. Maesschalck et A. Loute (éds.), *Nouvelle critique sociale, Europe – Amérique Latine, Aller – Retour*, 43-64 © 2011 Polimetrica International Scientific Publisher Monza/Italy

# Les enjeux du tournant contextualiste et pragmatiste en éthique[1]

Marc Maesschalck

Every contribution is published according to the terms of "Polimetrica B License". "Polimetrica B License" gives anyone the possibility to spread the contents of the work, provided that the authors of the work and the publisher are always recognised and mentioned as such. It does not allow use of the contents of the work for commercial purposes or for profit. Polimetrica Publisher has the exclusive right to publish and sell the contents of the work in paper and electronic format and by any other means of publication. Additional rights on the contents of the work are the author's property.

Le débat éthique des deux dernières décennies du XX^e^ siècle a contribué à l'élaboration d'une nouvelle position rationnelle par rapport à la réalisation des grands idéaux moraux que sont le Bien et le Juste. Pour décrypter l'émergence de cette nouvelle position, il faut privilégier une lecture prospective des débats théoriques et mettre de l'avant les tentatives d'auto-critique et de déplacement. On peut en effet constater que la fascination ou la méfiance face à l'implantation de sociétés résolument technoscientifiques dans leur mode de développement a progressivement cédé la place à une nouvelle interrogation sur les conditions d'une gouvernance juste et raisonnable de tous ces processus. Même si certaines recherches continuent de se concentrer sur l'apparition de tel ou tel objet ou procédé inédit qui montre le rôle particulier joué par un domaine provisoirement plus innovant, les résultats qu'apportent de telles recherches doivent être réinterprétés dans le cadre plus large d'une gouvernance des processus d'innovation et de production sociale. Seul ce cadre est à même d'établir un lien entre les acteurs scientifiques et économiques de l'innovation, les acteurs-usagers du monde vécu et les acteurs responsables des structures de gouvernement du système social[2].

---

[1] Une première version de cet article a été publiée en espagnol, « Los desafíos del giro *contextualista* y *pragmatista* en la ética », in R. Salas Astraín (éd.), *Éticas convergentes en la encrucijada de la postmodernidad*, Santiago/Temuco, Editiones UCSH/Editiones UCTEMUCO, 2010, pp. 181-201. Les thèses annoncées dans ce chapitre sont développées systématiquement dans Maesschalck, M., *Transformations de l'éthique, De la phénoménologie radicale au pragmatisme social*, Bruxelles/Bern/Berlin/Frankfurt am Main/NY/Oxford/Wien, PIE Peter Lang, 2010.

[2] Cf. les réflexions de Rosanvallon, P., *La légitimité démocratique*, Paris, Seuil, 2008, p. 237.

L'écart existant entre d'un côté les recommandations de la morale traditionnelle, ou celles des éthiques appliquées soit à des terrains professionnels, soit à des objets sociotechniques déterminés[3] et, d'un autre côté, une éthique adoptant le point de vue de la gouvernance des processus sociaux, – cet écart est important tant du point de vue méthodologique que du point de vue épistémologique. La question qui caractérise cet écart est celle de la capacité d'une conception de l'éthique à encadrer des pratiques susceptibles de transformer les formes actuelles d'autogouvernement du collectif de manière à les rendre plus justes et plus conformes à un bien commun.

Devant l'ampleur de la tâche, et aussi par scepticisme à l'égard des questions considérées comme trop théoriques ou conceptuelles, certaines pratiques ont tenté de s'affranchir de cet écart en y apportant des réponses spécialisées. En isolant les pratiques de gouvernance et en les traitant sur le mode de l'éthique appliquée, des recherches se sont ainsi orientées vers des codes de « bonne gouvernance »[4]. Ces recherches ont fondamentalement raison dans la mesure où elles sont comprises en fonction de leur option expérimentaliste. En s'essayant directement à de nouvelles pratiques, elles mettent nécessairement à l'épreuve de nouvelles conditions de mise en œuvre et déplacent leur point de vue en fonction même de l'exigence d'adéquation à leur objet. Toutefois, elles n'apportent aucune réponse à l'écart mentionné plus haut. Au contraire, par le saut qu'elles opèrent, elles le confirment : il faut à la fois changer de point de vue et d'objet pour déployer de nouvelles cohérences. Au-delà de leur option expérimentaliste, ces recherches permettent aussi d'interroger ce qui subsiste chez elles de l'horizon antérieur du questionnement éthique. Reste à savoir si ces transferts de croyance sont pertinents, utiles, voire nécessaires ou bien s'ils sont la marque d'un rapport non-critique à un passé qui

[3] Cf., en particulier, les interventions de Georges Legault, de Johanne Patenaude et de Luc Begin dans Maesschalck, M. (éd.), *Éthique et gouvernance. Les enjeux actuels d'une philosophie des normes*, Hildesheim/Paris/New York, Olms, 2009.

[4] Cf. Maesschalck, M., « Les désillusions de la gouvernance démocratique. Sortir du modèle délibératif et après ? », in Goujon, P. et Lavelle, S. (dir.), *Technique, Communication et Société : à la recherche d'un modèle de gouvernance*, Namur, Presses Universitaires de Namur, 2007, pp. 175-197.

n'a pas été réellement critiqué et dépassé, mais uniquement abandonné et refoulé sans examen approfondi des limites qu'il avait déjà engendrées. Dans ce cas, les nouvelles recherches ne seraient pas suffisamment prémunies contre les risques de répétition d'erreurs pourtant déjà avérées dans le passé.

La question posée par l'écart n'est donc pas d'ordre « purement théorique ». Bien des chercheurs se sont trouvés confrontés à la nécessité de sortir d'un cadre théorique déterminé pour tenter d'en élaborer un nouveau. C'est ce que recouvre précisément la notion de *déplacement*[5] *:* il ne s'agit pas du passage d'un cadre théorique à un autre comme si ce dernier était prédonné, mais de la sortie d'un cadre de référence donné pour tenter d'élaborer de nouvelles références qui, à terme, pourront éventuellement former un nouveau cadre[6].

Par contre, là où les recherches appliquées continuent d'avoir raison et sont de première importance, c'est qu'elles nous indiquent une sorte de *terminus ad quem*. Le travail de changement de cadre théorique n'a de sens qu'en fonction de l'encadrement de nouvelles pratiques d'expérimentation sociale et tend vers elles comme vers un test de validation de ses déplacements. Aussi méticuleux que puisse être le décryptage théorique, il ne peut donc en aucun cas ni oblitérer le contexte social et humain dans lequel il s'élabore, ni suspendre la finalité pratique qui le justifie.

La thèse que nous défendrons par rapport à ce déplacement dans le premier point de cette contribution est qu'une conception universaliste et volontariste de l'éthique héritée de la morale moderne a cédé la place à une conception contextualiste et pragmatiste de l'éthique. Dans le deuxième point, nous tirerons les conséquences méthodologiques de cette thèse épistémologique en avançant cette fois la thèse méthodologique suivante : en lieu et place d'une méthode visant le point d'indifférence d'un équilibre réfléchi, la pratique de l'éthique tente actuellement de s'élaborer comme un processus d'apprentissage intergroupes. Notre troisième point sera aporétique. Son objectif sera de montrer que les réflexions élaborées dans les deux premiers points rendent possible

[5] Schön, D., *Displacement of Concepts*, London, Tavistock Pulbications, 1963.
[6] Cf. Schön, D., Rein, M., *Frame Reflection*, New York, Basic Books, 1994.

un diagnostic plus pointu du *blocage* des éthiques contemporaines toujours sous-tendues par le projet universaliste et volontariste de la morale moderne. Il est donc fondamental, pour notre démarche, d'éviter que les deux premiers points conduisent à un consensus faible sur des notions encore trop vagues d'apprentissage collectif ou de coopération intergroupes. Un tel consensus mettrait entre parenthèses les exigences contextualistes et pragmatistes du déplacement épistémologique et leur traduction méthodologique en termes de dissociation des points de vue et de déstabilisation des affects dans le cadre de processus d'apprentissage entre exo-groupes. Un consensus faible de ce genre ne retiendrait dès lors que les incidences pratiques des déplacements épistémologiques et méthodologiques sur la mise en place d'espaces de symétrisation favorisant la formation de consensus normatifs. Or, c'est cette illusion qu'il faut combattre si l'on veut éviter la répétition des blocages déjà engendrés par l'universalisme et le volontarisme, à savoir l'absence de processus effectif de recomposition des affects et d'attention à la vulnérabilité des positions.

## 1. Le tournant contextualiste et pragmatiste en sciences sociales et en éthique

Le tournant contextualiste et pragmatiste dans les sciences sociales contemporaines est caractérisé par l'attention centrale accordée aux processus d'apprentissage social dans la réalisation des possibilités d'action collective en situation[7]. L'apprentissage dont il est question, dans ce cas, ne consiste pas dans l'incorporation de routines d'action en fonction de l'adaptation à des contraintes de contexte. Il s'agit au contraire de la mise en question de ces processus d'incorporation constituant les régularités de la pratique (les habitudes) grâce à la mise en capacité de choisir entre différentes formes d'organisation des pratiques en recourant au doute, à l'évaluation comparative et à l'expérimentation conjointe, de manière précisément à rendre possible de nouveaux modes d'incorporation. C'est pourquoi on dira parfois improprement qu'il

[7] Cf. Lenoble, J., Maesschalck, M., *Democracy, Law and Governance*, Aldershot, Ashgate, 2010.

s'agit d'apprendre à apprendre, c'est-à-dire en fait d'apprendre (au sens propre) à choisir comment organiser des pratiques pour incorporer des habitudes. Cette compréhension de l'apprentissage met en avant une dimension réflexive de l'activité d'apprendre, à savoir le fait qu'elle ne s'exerce que comme une pratique de second degré portant sur des pratiques en cours et s'efforçant d'en tirer les informations nécessaires pour les transformer à partir du cours de leur réalisation. On pourrait donc parler de pratique réflexive dans la mesure où il ne s'agit pas uniquement d'augmenter l'attention aux conditions de réalisation optimale de ce que l'on est occupé à poursuivre comme objectif, mais de dédoubler l'attention de manière à pouvoir envisager d'autres possibilités de faire ce que l'on est occupé à faire pour améliorer la poursuite des objectifs.

Une telle conception du rôle de l'apprentissage amène à se focaliser sur deux exigences pragmatiques précédemment laissées de côté. La première concerne les conditions de transformation des compétences des acteurs. Elle consiste à prendre en compte la manière dont les structures participatives déterminent l'engagement des acteurs individuels. La deuxième concerne la production des règles susceptibles de garantir le succès des engagements collectifs. Elle consiste à démentaliser le rapport aux normes d'action en construisant les conditions d'une gestion collective de leurs ajustements.

La première exigence pragmatique revient concrètement à concevoir les transformations possibles de la société en fonction des processus collectifs d'action. Le problème central de l'apprentissage social n'est pas une question d'acquisition individuelle de savoir-faire, il n'est pas plus un enjeu de structure conventionnelle de transmission des représentations et des valeurs ; il relève d'un mode coordonné d'engagement des libertés producteur d'une action collective. La théorie des groupes est donc un élément fondamental pour la compréhension des processus d'apprentissage. Les interactions pragmatiques sont à placer au niveau des groupes et non pas au niveau des acteurs individuels posés fictivement dans une communauté épistémique d'entente possible. La réflexivité elle aussi se déploie à ce niveau collectif : elle dépend d'une relation intergroupes au sein d'un processus d'action collective. Les identités elles-mêmes se forment en cours d'action.

La deuxième exigence pragmatique concerne le rapport collectif aux normes d'action dans ce rapport intergroupes. Il n'y a pas de règles prédonnées garantissant une résolution de problème optimale. Il faut au contraire éviter de se fixer sur un seul code d'interaction et laisser l'espace pour un déplacement de l'attention vers une forme inédite d'interaction de manière à favoriser des processus hybrides.

Cette manière de concevoir les apprentissages s'est d'abord construite dans le cadre restreint de la théorie des organisations[8]. Il est ensuite apparu que ce qu'on expérimentait au plan des organisations privées pourrait avoir un intérêt au plan des organisations publiques et pourrait également avoir des conséquences pratiques sur la manière de concevoir les interactions dans les espaces publics. Vincent Ostrom a été l'un des premiers à pressentir le type de reconstruction du modèle fédéraliste qu'une telle conception des relations intergroupes rendait possible[9]. Mais l'avantage de l'approche pragmatiste par rapport à la théorie du polycentrisme démocratique est qu'elle parvient à mieux cerner la fonction d'apprentissage social qui permet de mettre en œuvre la production des règles communes. Il en a résulté une conception spécifique de l'espace public dite « expérimentalisme démocratique »[10].

La clé de l'expérimentalisme démocratique consiste à organiser les conditions du contrôle social de manière à rendre possibles différents niveaux d'apprentissage intergroupes[11]. Il s'agit d'un système de gouvernement basé sur la collaboration des différents niveaux de pouvoir concernés par la résolution d'un problème, de manière à favoriser en même temps la recherche décentralisée de solutions et l'enregistrement des succès et des échecs des différentes expérimentations.

---

[8] Argyris, C., Schön D., *Organizational Learning: A Theory of Action Perspective,* Reading (MA), Addison Wesley, 1978.

[9] Cf. Ostrom, V., *The Meaning of American Federalism*, San Francisco, ICS, 1991.

[10] Cf. Dorf, M.C., Sabel, C.F., « A Constitution of Democratic Experimentalism », in *Columbia Law Review*, n° 98, 1998, pp. 267-473, pp. 287-288. Cf. également Cohen, J., Sabel, C.F., « Directly-Deliberative Polyarchy », in *European Law Journal*, n°3/4, 1997, pp. 313-342.

[11] Cf. Helper, S., MacDuffie, J. P., Sabel, C.F., « Pragmatic Collaborations: Advancing Knowledge by Controlling Opportunism », in *Industrial and Corporate Change*, vol. 9, n°3, 2000, pp. 443-483.

Ce modèle décentraliste table sur la montée en puissance de nouveaux groupes de porte-parole ou sur le développement de nouvelles initiatives permettant d'accroître la sensibilité des dispositifs sociaux favorisant la coopération de tous les acteurs concernés[12]. On trouve, dans le développement de la théorie du droit, une description plus fine des dispositifs susceptibles de donner corps à ce type de nouvelle conctractualisation de l'intérêt commun des parties concernées. C'est ainsi le cas de Peter Vincent-Jones dans son ouvrage intitulé *The New Public Contracting*[13]. L'intérêt de cet ouvrage est non seulement de s'inscrire dans un modèle de formalisation des relations collaboratives dans le domaine des services publics, mais aussi de montrer les limites de tels modèles lorsqu'ils ne sont pas complétés par des mécanismes collectifs d'apprentissage adéquats permettant aux différents acteurs de renforcer et d'améliorer les capacités d'auto-diagnostic et d'auto-contrôle du processus collaboratif. Il apparaît ainsi plus clairement qu'on ne peut se contenter de décrire l'intérêt de mécanismes plus collaboratifs dans la mise en œuvre de nouveaux partenariats public. Il faut aussi que la réflexivité des processus mis en œuvre puisse être garantie par des mécanismes d'engagement visant à accroître la sensibilité des dispositifs et à renforcer leurs capacités d'ajustement.

Sur ce point, pas plus l'analyse délibérative de l'action politique[14] que les modèles de relation collaborative[15] ne sont parvenus à pousser plus avant les hypothèses de Donald Schön[16]. Tous cherchent à créer les conditions propices à un bouclage réflexif en cours d'action de manière à remettre en cause non seulement l'analyse stratégique des situations, mais aussi les croyances d'arrière-plan et les connaissances certaines qui orientent la représentation de l'optimum. Toutefois, au-delà de ce déplacement de

[12] Les « stakeholders ».
[13] Cf. Vincent-Jones, P., *The New Public Contracting*, *Regulation, Responsiveness, Relationality*, Oxford, Oxford UP, 2006.
[14] Cf. Innes, J., Booher, D., « Collaborative Policymaking: Governance Through Dialogue », in M. Hajer et H. Wagenaar (eds), *Deliberative Policy Analysis,* Cambridge, Cambridge UP., 2003, pp. 33-59.
[15] Cf. Ayres, I., Braithwaite, J., *Responsive Regulation : Transcending the Deregulation Debate*, Oxford, Oxford UP, 1992.
[16] Cf. Schön, D., Rein, M., *Frame Reflection*, *op. cit.*.

l'attention sélective, ils ne parviennent pas à déterminer plus précisément ce qu'il en serait d'un déplacement du mode d'attention lui-même de telle sorte que de nouvelles possibilités d'agir et de coopérer pourraient être appréhendées. C'est un tel point de déstabilisation et de basculement des représentations que vise l'apprentissage en régime d'expérimentalisme démocratique. C'est le point fort de son hypothèse pragmatiste : l'expérimentation de nouvelles manières de faire ensemble a partie liée avec une capacité de redire l'histoire commune qui est occupée à se réaliser et qui permet de surmonter une impasse[17].

La difficulté majeure de cette position réside dans la tentation d'établir un ordre de préséance entre ces deux moments spécifiques. Pour le pragmatiste pur et dur, aucun doute que la représentation suit l'action et procède du pouvoir inférentiel lié à la réalisation progressive des possibilités. Pour le théoricien herméneutique de l'action, le langage structure l'action et la détermine si bien qu'elle peut prendre conscience de son pouvoir en fonction des nouveaux schèmes mis à sa disposition. On pourrait alors parler d'un pouvoir reconstructif des redescriptions du champ de l'action. Pourtant, c'est plutôt de la conjonction des deux moments que naît la nouveauté, parce qu'il y a comme un rapport d'auto-affection entre le langage et l'action qui permet, sans que l'un soit médiation de l'autre, qu'un engagement nouveau se constitue, c'est-à-dire s'essaye et se dise en même temps.

Le tournant contextualiste et pragmatiste permet donc d'aller plus loin que les modèles délibératifs en s'efforçant d'éviter le présupposé mentaliste d'une règle qui garantirait par avance la réussite de l'opération d'apprentissage, qu'il s'agisse d'une règle de délibération correcte ou d'une règle de construction du pluralisme. Le pragmatisme expérimentaliste tente en conséquence de déterminer les conditions d'apprentissage qui permettraient à cette opération de se réaliser effectivement dans le cadre d'une interaction sociale au sein de l'espace public. Son originalité par rapport

[17] Sur ce concept d'histoire commune, ainsi que pour ceux d'attention sélective et d'attention générative, nous suivons Schön, D., « Generative Metaphor: A Perspective on Problem-Setting in Social Policy », in A. Ortony (ed.), *Metaphor and Thought*, Cambridge (UK), Cambridge UP, 1993, pp. 137-163.

au pragmatisme libéral de Rorty est de ne pas traiter le processus de recherche conjointe de solution comme une conséquence des mécanismes coopératifs de l'espace public engendrés par l'application de la règle du pluralisme des descriptions, mais de considérer celui-ci comme une condition d'apprentissage d'une telle forme de coopération. L'enjeu devient alors la création d'un cadre incitatif orienté vers l'expérimentation sociale.

A partir du moment où une forme d'expérimentation sociale conjointe est nécessaire à la construction de l'action publique pour des réponses plus satisfaisantes et plus performantes, il faut un cadre d'engagement des acteurs qui permette aux différents groupes concernés et aux différents niveaux de pouvoir impliqués de coopérer dans la recherche de solution et dans l'évaluation des résultats. Pour l'expérimentalisme démocratique, l'enjeu est ni plus ni moins d'identifier la possibilité de nouveaux rôles et de nouvelles formes d'engagement mutuel des groupes concernés face aux défis rencontrés.

## 2. Les conséquences méthodologiques du tournant contextualiste et pragmatiste

Au plan méthodologique, il y a une rupture évidente de l'approche pragmatiste avec les approches antérieures des groupes. C'est le pouvoir d'action conjointe qui est mis de l'avant, par rapport à une stratégie de partage de l'espace et de neutralisation des redescriptions privées du lien dans l'espace public. Une chose est de considérer les acteurs comme porteurs de croyances d'arrière-plan et de vécus communautaires susceptibles d'apporter un soutien motivationnel et un idéal type d'action bonne ; autre chose est de dépasser cette stratégie restrictive et d'envisager les conditions d'une action collaborative. Or, une telle action ne peut se réaliser que si des résultats sont effectivement attendus d'une meilleure participation à l'espace public – des résultats tels que : améliorer les conditions de vie des membres d'un groupe, leur accès aux services publics (santé, école, loisirs, etc.), leur participation aux décisions politiques, leur capacité à exprimer des attentes en termes de reconnaissance ou en termes d'organisation de l'espace public, etc.

Ainsi, au lieu de restreindre le dialogue, il s'agirait plutôt de l'élargir pour lui permettre de se tester face à des problèmes concrets. C'est la déstabilisation des certitudes engendrée par ce cadre expérimental qui devrait amener des changements de comportement et une recomposition progressive des cadres d'action. L'enjeu méthodologique serait dès lors de modifier les opérateurs de traduction des cadres d'action plutôt que de s'occuper d'une transformation des croyances des acteurs.

Le tournant contextualiste et pragmatiste dans les sciences sociales permet ainsi une meilleure appréciation du rôle possible des groupes dans les espaces publics démocratiques. Ce n'est plus la capacité de contrôle social et de limitation des risques éventuels qui est mise en avant, mais le potentiel collaboratif de groupes organisés de citoyens susceptibles d'agir comme *stakeholders* face à des problèmes déterminés et d'apporter une contribution significative à leur résolution. La clé de ce schéma participatif réside dans le croisement possible de différentes attentes sociales et de différents savoir-faire à l'intérieur d'un cadre de gouvernance suffisamment sensible à ces ressources que pour les convertir en apprentissages.

Sur ce plan, David Laws et Martin Rein ont donné un exemple remarquable d'un tel processus dans le domaine environnemental[18].

[18] Cf. Laws, D., Rein, M., « Reframing Practice », in M.A. Hajer et H. Wagenaar (eds), *Deliberative Policy Analysis*, *op. cit.*, pp. 172-206. Les auteurs montrent comment l'évolution de la réponse politique aux questions posées par la gestion des déchets hasardeux a été rendue possible aux Etats-Unis par l'intervention, durant les années 80, de groupes d'activistes liés aux droits civiques et religieux. Alors qu'on avait d'abord assisté à un face à face entre l'administration et les groupes environnementalistes qui avait rendu célèbre le « NIMBY syndrom », les questions environnementales liées aux déchets n'ont vraiment changé de cadre de référence que lorsque la corrélation entre le choix des zones de décharge et certaines caractéristiques des populations riveraines a été mise en évidence. Or, c'est une étude financée par la « United Church of Christ Commission for Racial Justice » qui a permis de démontrer l'existence de cette nouvelle forme de discrimination et qui a avalisé par ses représentants au Congrès l'idée d'un racisme environnemental (comme Walter Fauntroz par exemple, cf. *ibid*., p. 191). Ce nouveau type de racisme était à considérer au même titre que les discriminations basées sur la couleur au nom de la clause d'égale protection du XIV^e^ amendement. Il a fallu plus d'une dizaine d'années pour que les principes généraux d'une justice environnementale soient admis. Mais ces principes ont suscité, selon les auteurs, un recadrage radical de l'approche administrative des enjeux environnementaux et

Selon eux, c'est à partir du moment où des activistes des droits civiques et religieux ont mis en évidence des discriminations raciales dans la gestion des déchets toxiques aux Etats-Unis et qu'ils ont donné la parole aux populations victimes de cette situation qu'ils ont du même coup rendu possibles une *nouvelle mesure du risque* et un *recadrage* de la politique de l'intérêt public dans ce domaine en fonction de son coût social pour les populations pauvres et culturellement minoritaires.

Dans cette expérience, les groupes d'activistes liés aux droits civiques et religieux ont apporté une nouvelle vision des enjeux, un vocabulaire spécifique et un savoir-faire dont ne disposaient pas les environnementalistes. Leur capacité de mobilisation sur le long terme a permis de mettre à mal les tentatives d'ajustement partiel et *ad hoc* pour transformer en profondeur la problématique. Dans le domaine de la santé, par exemple, cette action a permis de modifier l'accent prioritaire mis sur les maladies préoccupant ordinairement la classe moyenne – dont, en tête, le cancer –, pour s'intéresser à nombre d'autres maladies, notamment respiratoires ou neurologiques, qui touchent plus largement les populations pauvres et dont on connaît mal les développements épidémiologiques possibles en cas de contact chronique avec certaines substances chimiques présentes à faibles taux[19].

Les auteurs insistent avec raison sur le cadre collaboratif qui a rendu possible un tel travail de « reframing ». Ce cadre garantit un processus ouvert à la discussion où le doute peut conduire à la révision des croyances. C'est un tel cadre qui permet de tirer parti des qualités des groupes minoritaires qui apportent leur ténacité et le pouvoir heuristique de leurs propres valeurs soutenues par le vocabulaire qui constitue aussi la marque de leur reconnaissance sociale. Dans ce cadre collaboratif, les redescriptions du monde sortent de leur caractère privé pour engager un processus de reconnaissance de nouvelles souffrances sociales. Il ne s'agit plus ici de simples ressources pragmatiques de l'action collective. Le couple racisme environnemental – justice environnementale mène à

amené le président Clinton à engager en 1991 une action fédérale en la matière (cf. *ibid*., p. 195).

[19] Cf. *ibid.*, p. 197.

envisager de nouveaux principes pour construire l'action publique. Dans le rapport au pouvoir d'action des groupes minoritaires, on sort ainsi d'une logique de limitation et de circonscription d'espaces privés subordonnés au contrôle public pour concevoir des processus possibles d'hybridation des pratiques face à des problèmes concrets.

Cet exemple d'expérimentation sociale montre que le processus de sensibilisation institutionnelle a joué à la fois dans le sens d'une recherche de nouveaux porte-parole et dans le sens d'un recadrage des actions conjointes à mener pour résoudre de tels problèmes. Au moment même où la connotation éthique du problème basculait, grâce à la relation exo-groupes, on assistait en même temps à une transformation des modes d'appropriation de l'espace public pour parvenir à des solutions.

## 3. Pour aller plus loin : le point aveugle du « faire-pouvoir » des groupes

Pour réaliser un tel programme expérimentaliste, il reste bien entendu une question décisive, celle de la transformation du rapport identitaire au pouvoir. Il ne suffit pas d'offrir des opportunités de participation à des groupes spécifiques de la société civile, encore faut-il qu'ils puissent les saisir, c'est-à-dire non seulement y répondre au cas par cas, mais aussi se réaliser à travers elles, autrement dit s'y retrouver et évoluer dans ce nouveau cadre. La clé d'un tel processus participatif est, comme nous l'avons constamment indiqué, l'apprentissage qui va pouvoir s'y réaliser. On comprend que celui-ci ne se réduit pas au développement de nouvelles habiletés, mais consiste en un processus selon lequel l'engagement dans une logique d'enquête conjointe rend possible une autotransformation des acteurs concernés. Cette autotransformation provient de la valeur méthodique conférée à la relation exo-groupes, à la contradiction et au dissensus comme facteurs d'optimalité dans un processus de résolution de problème. Le dialogisme des procédures est au service de l'enquête et n'est qu'une modalité de l'ensemble des conditions pragmatiques encadrant le rapport aux exo-groupes. Le dialogisme découle en quelque sorte d'un principe plus général d'incitation qui consiste à chercher des solutions satisfaisantes à des problèmes communs grâce

à une enquête conjointe. L'expérimentalisme démocratique est ainsi une forme de construction de la politique de l'intérêt public qui met en avant les mécanismes pragmatiques susceptibles d'accroître le potentiel de résolution de problèmes des acteurs concernés en garantissant, par l'apprentissage inhérent au processus d'enquête, le développement des capacités d'innovation de ces acteurs.

Revenons par le biais de la méthode à l'analyse proposée par Laws et Rein du rôle joué par les groupes d'activistes liés aux droits civiques et religieux dans le débat environnementaliste. Du point de vue des possibilités ouvertes par l'expérimentalisme démocratique et du point de vue des exigences d'action conjointe, il nous semble que cette analyse pourrait encore aller plus loin. De fait, elle inclut des éléments dans sa description du processus d'action collective qu'elle met ensuite entre parenthèses. Il en va ainsi précisément du rôle joué par des groupes spécifiques tels que des associations religieuses ou des processus d'action collective proprement dits qui soutiennent la persistance du doute durant la recherche de solutions. Si l'on s'en tient, dans l'interprétation de ce qui s'est passé, aux résultats produits, on risque de ne retenir que les changements de croyances inférés par le processus d'action et de rester prisonnier d'un schème de révisabilité des croyances, là où, dans les faits, l'apprentissage portait sur tout autre chose. Ainsi, quand Donald Schön envisage la notion de « reframing », celle-ci ne signifie pas simplement une modification des cadres interprétatifs d'un problème à résoudre. Il s'agit plus radicalement de l'émergence d'une nouvelle représentation sociale des enjeux impliquant une redistribution des rôles et la possibilité d'interactions inédites entre les groupes concernés. La psychologie sociale permet d'aller encore plus loin dans ce sens, si l'on suit les études menées à la suite de Moscovici et de Doise[20]. Non seulement la prise en compte des relations intergroupes est décisive pour comprendre l'évolution des représentations sociales, mais elle permet en outre de mieux saisir les exigences pragmatiques qui guident ces interactions et orientent

[20] Cf., plus particulièrement, Doise, W., *Droits de l'homme et force des idées*, Paris, PUF, 2001 ; ainsi que Gély, R., Sanchez-Mazas, M., « The Philosophical Implications of a Research on the Social Representations of Human Rights », in *Social Science Information*, vol. 45, n° 3, 2006, pp. 387-410.

les groupes vers une plus grande capacité d'accès aux institutions délibératives et une meilleure influence[21]. Ce qui est en jeu, dans ce cas, c'est la capacité des institutions elles-mêmes à remplir leur mission démocratique. Or, dans le processus décrit par Laws et Rein, c'est bien un racisme environnemental qui est mis en évidence alors que les institutions chargées de faire respecter le XIV^e^ amendement ont été incapables de détecter cette injustice. La mobilisation des groupes d'activistes liés aux droits civiques et religieux permet ainsi d'induire un processus d'action collective *tenace* qui va non seulement transformer la donne du problème, mais aussi *créer de nouvelles possibilités de relations intergroupes et accroître la « responsivité » institutionnelle.*

Un élément primordial de ce point de vue et sur lequel, à notre sens, Laws et Rein n'insistent pas assez, c'est la manière dont les activistes des droits civiques et religieux vont permettre l'entrée en scène du groupe des victimes, à la fois en tant que groupe de déshérités et en tant que minorité raciale. Pour la première fois, l'étude commanditée par la commission de l'« Eglise unie » pour la justice raciale va permettre de dénouer la parole au point de vue des populations concernées. Il va ainsi devenir évident que les citoyens afro-américains ou d'autres groupes de couleur supportent une part excessive de retraitement des déchets toxiques et constituent même une cible privilégiée pour les entreprises commerciales chargées d'implanter et de gérer ce genre de sites. Certains auteurs vont aller jusqu'à qualifier ces pratiques de ségrégationnistes et de génocidaires[22]. Mais, il a y a plus que cette requalification de nature sémantique. Il y a l'entrée en scène de préoccupations concrètes des communautés concernées : l'accès à une eau de qualité, à un environnement sain, à la qualité de l'air, ainsi que la garantie d'une véritable protection sociale grâce à des procédures équitables d'évaluation des risques intégrées à une politique cohérente de santé publique. Le quotidien des populations, les risques d'exposition aux matières toxiques sont ainsi connectés. C'est le processus d'enquête conjointe qui est à l'origine de cette

[21] Cf. Gély, R., *Identités et monde commun*, Bruxelles/Berlin, Peter Lang, 2006, p. 185.
[22] Cf. Laws, D., Rein, M., « Reframing Practice », *op. cit*., p. 192.

connexion. La relation entre groupes d'activistes et populations concernées redistribue les rôles arrêtés par le débat environnementaliste traditionnel. Le vécu des populations devient source de savoir et le projet éthique d'une société sans discrimination s'implante dans un nouveau domaine d'expérimentation. Pour les politiciens et les fonctionnaires de l'administration publique, il faut alors tirer parti de ce nouveau partenariat pour tenter de définir de nouveaux objectifs et de nouveaux indicateurs de risque.

L'essentiel du processus réside donc moins dans son résultat sémantique que dans la capacitation de nouveaux groupes d'acteurs et dans la sensibilisation des institutions publiques. De ce point de vue, la ténacité des groupes d'action locale n'est qu'une caractéristique secondaire qui résulte du mécanisme d'action collective activé plutôt qu'elle ne le sous-tend. Ce mécanisme d'action collective est, en effet, basé sur deux conditions pragmatiques fondamentales : un diagnostic d'insuffisance des solutions routinières et un déplacement de l'attention vers des pratiques exogènes au domaine concerné. Ces deux conditions rendent possible une enquête impliquant des relations exo-groupes et ouverte à l'appropriation de nouvelles possibilités d'action. Il n'est plus alors possible d'opposer simplement l'intérêt général et l'intérêt local dans la gestion environnementale, il faut passer par un repositionnement des différents groupes concernés à l'égard des mécanismes d'évaluation des risques mis en place.

Pour que des expérimentations locales aient un impact plus global, il faut que la mise en capacité des relations exo-groupes qui a été à la base de leur enquête conjointe puisse se répercuter à un niveau plus général sous la forme d'un accroissement de réflexivité à l'égard d'autres exo-groupes encore eux-mêmes non mobilisés. C'est ce qui fait cruellement défaut dans la démocratie où les actionnaires dispersés même si majoritaires peuvent être spoliés de leurs économies ou de leur pension, malgré les nombreux mécanismes évaluatifs mis en place. Certains acteurs disent aujourd'hui qu'il y a de ce point de vue un déficit de « sensibilité » et de « réactivité » institutionnelles[23]. Les dispositifs d'alarme sont

[23] Sur cette reprise de la notion de *responsiveness*, cf. Vincent-Jones, P., *The New Public Contracting, op. cit.*, pp. 87 ss.

à retardement et fonctionnent mal. Il faudrait, pour corriger une telle situation, que les cadres institutionnels suscitent de manière plus systématique et plus organisée la constitution de porte-parole à partir des processus d'autorégulation des groupes intermédiaires.

De plus, la question majeure qui demeure en suspens dans cette évolution des modes de participation à l'espace public est celle de la résurgence possible de blocages de l'interaction sociale provenant des expériences passées. La préoccupation du pragmatisme est d'orienter le processus de participation vers le « pouvoir-faire » des acteurs concernés au sein de processus de résolution de problèmes communs. Mais cette préoccupation téléologique ne tient pas compte d'une éventuelle régression liée non à la manière de se projeter dans l'action actuelle et future, mais au risque de répéter des comportements passés, déjà acquis, à la faveur de nouvelles situations.

**C'est le point aveugle de l'hypothèse pragmatiste** : l'expérimentation de nouvelles manières de faire ensemble a partie liée avec une capacité de réflexivité à l'égard de notre histoire commune qui est occupée à se réaliser et qui permet de surmonter une impasse. La référence à cette capacité réflexive est nécessaire si l'on veut poser le problème de l'encadrement des processus d'apprentissage dans toute son extension et interroger en conséquence la possibilité d'inciter effectivement la réflexivité. Soit on agit exclusivement sur les capacités des acteurs à « pouvoir-faire », soit on procède à une forme d'évaluation conjointe rendant possible, d'une part, la réinterprétation des échecs, et, d'autre part, la redéfinition des conditions d'engagement en fonction des exo-groupes. Cette deuxième possibilité déplace l'attention en la déportant du seul « pouvoir-faire » des acteurs vers leur capacité de « faire-pouvoir »[24], c'est-à-dire à leur position identitaire.

Cette deuxième possibilité rend possible la prise en compte des limites d'un rôle antérieur et des apprentissages déjà réalisés quant aux blocages possibles de l'engagement collectif. Pour éviter la répétition de tels blocages, l'attention au « faire-pouvoir » permet de s'atteler plus directement à chercher concrètement des voies

[24] Sur ces termes, cf. Lenoble, J., Maesschalck, M., *Démocratie, droit et gouvernance*, Sherbrooke, Éditions de l'Université de Sherbrooke, 2011, pp. 367-370.

nouvelles d'élaboration d'une identité d'action collective dans les pratiques. A titre indicatif, nous indiquons trois pistes qui nous semblent en mesure de dépasser le point aveugle des approches pragmatistes : la construction de la *motivation intrinsèque* des acteurs engagés, les formes d'*apprentissage exo-groupes* qui accompagnent la réalisation de l'engagement et le type de *réciprocité* avec les bénéficiaires qui doit servir de test à l'engagement. Leur avantage combiné consiste surtout à permettre de favoriser des processus d'engagement collectif qui cherchent à expérimenter directement les capacités de transformation des identités d'action collective, c'est-à-dire la capacité à « faire-pouvoir ensemble » afin de « pouvoir-faire ».

Le point commun de ces trois pistes est de tenter de cerner les conditions d'autotransformation des groupes engagés dans un processus collectif en *internalisant* la référence nécessaire à une « extériorité tercéisante »[25]. Il nous semble, en effet, que tant que la référence nécessaire au tiers dans l'autotransformation des groupes est posée de manière transcendante à la matrice relationnelle des groupes en transformation, le processus d'apprentissage régresse immanquablement vers la structure inférentielle du pouvoir-faire et laisse dès lors sans réponse l'enjeu d'un dépassement de la répétition des blocages antérieurs et de la construction de nouvelles identités d'action en cours d'action. C'est sur ce point sensible que convergent tant la question épistémologique soulevée par le tournant contextualiste et pragmatiste en éthique et dans les sciences sociales que la question méthodologique de l'expérimentalisme social et de l'apprentissage réflexif que nous avons traitées dans les deux premiers points.

## 4. Quelle transformation de l'éthique ?

En posant la question du « faire-pouvoir » et du rapport au tiers, l'enjeu est de s'intéresser à l'éthique et à ses transformations comme *pratique intellectuelle*. L'enjeu d'un tel point de vue réside

[25] Une question pointée par Rosanvallon mais encore résolue sous le mode d'un tiers extérieur et « transcendant ». Cf. Rosanvallon, P., *La légitimité démocratique, op. cit*., pp. 213 ss.

d'abord dans la *distance* qu'il instaure à l'égard de l'acte de production de l'éthique elle-même. Il ne s'agit plus en premier lieu de produire de l'éthique, mais bien de s'interroger sur l'émergence d'une pratique et sur son efficace sociale. Mais par-delà cette prise de distance, il est possible de déceler un deuxième enjeu, à savoir celui de mieux définir la pratique dont il est question, c'est-à-dire d'éviter de tenir pour acquis le langage épistémologique hérité des années 70 et qui considère d'emblée la démarche réflexive sous la modalité des pratiques dites discursives. Or, dans l'éthique contemporaine, il y va de tout autre chose que d'une production de discours. L'originalité de l'éthique contemporaine réside, en effet, dans son versant interventionniste et dans son rapport à l'action. Elle s'est donnée un cadre de réflexion où la production intellectuelle est remise en tension avec son expérimentation sociale dans des processus collectifs. L'enjeu n'est donc pas de prendre distance intellectuellement par rapport à des pratiques discursives, comme on prendrait du recul par rapport à des affirmations, par rapport à un ensemble de jugements renvoyant indirectement à des situations pratiques. L'enjeu est plutôt de saisir un champ pratique dans sa dynamique évolutive, en tant qu'il comprend bien entendu des discours, mais également des actions, des productions institutionnelles et des positionnements collectifs visant à modifier des situations vécues. L'éthique est un champ pratique en évolution dont les productions discursives ne sont qu'un aspect particulier, nécessaire mais non suffisant, constitutif mais non dominant, incapable donc de déterminer à lui seul la signification et la portée de ce champ. Il en résulte du même coup que les désaccords intellectuels, les divergences doctrinales et les différents courants discursifs font partie du champ en question sans en être pour autant déterminants.

Si l'on prend la peine d'analyser et de critiquer l'éthique comme ce champ pratique en évolution, on s'apercevra qu'il faut pour s'y impliquer une forme de positionnement intellectuel qui en constitue en même temps la spécificité au plan d'une épistémologie de l'action collective. La question n'est plus alors celle de produire un discours éthique, comme on pouvait en morale traditionnelle produire un discours sur les valeurs, voire juger les passions et les vertus susceptibles de conduire les actions humaines. La question

devient celle de participer au champ pratique de l'éthique en évolution, c'est-à-dire « faire de l'éthique », de se trouver une place en proposant des solutions à l'égard de situations concrètes, voire en proposant des manières de chercher collectivement des solutions dans des situations problématiques. De ce point de vue, on l'aura compris, la distinction entre « éthique appliquée » et « éthique fondamentale » n'est qu'un miroir aux alouettes pour autant qu'il est question pour tous de « faire de l'éthique », c'est-à-dire de s'inscrire d'une manière ou d'une autre dans un champ critique en évolution.

Pour procéder à une telle inscription, les démarches éthiques de la fin du XX^e^ siècle ont partagé implicitement des préalables épistémologiques qu'elles n'ont guère élucidés. Nous pensons que ces préalables sont au moins au nombre de deux. Le premier est selon nous de type contextuel ; le second est de type pragmatiste. Par préalable contextuel, nous entendons la référence implicite aux limites rationnelles imposées par la référence à un contexte d'action. Dans un tel cadre, l'idée d'une pensée déterminante *a priori* n'a pas de sens. Tous les principes envisageables sont d'ordre téléologique et cette téléologie pratique implique un rapport interne de la raison avec elle-même telle qu'elle accepte son incomplétude comme résultant des injonctions du réel historique, du choc de son être-au-monde. Il y a ainsi une productivité sous contrainte de la raison qui suppose une prise en compte de ses limitations contextuelles comme une externalité nécessaire à sa réalisation. Il en résulte une conception de la raison éthique comme un processus révisable, essentiellement dépendant de mécanismes délibératifs internes assurant cette révisabilité tant *ex ante* que *ex post*.

Le second préalable est de type pragmatiste. Les limitations contextuelles mettent en évidence des contraintes de participation à un processus téléologique et soulignent le rôle déterminant de la référence au champ d'action concret en tant qu'externalité pour l'action rationnelle. Le préalable pragmatiste porte de son côté sur le processus d'action proprement dit qui accompagne cette représentation du champ de l'éthique. Ce processus ne peut en aucun cas être considéré comme un tout achevé. Il s'agit au contraire d'un mouvement en soi inachevable de type auto-correctif (du genre essai-erreur-élimination) qui correspond à une sorte

d'expérimentation sociale à laquelle participent les producteurs d'éthique. De ce cadre expérimentaliste de l'action résulte deux conséquences pour un engagement dans le champ de l'éthique : la première est que les concepts que peut mobiliser un tel engagement se forment nécessairement en cours d'action et ne sont donc jamais donnés une fois pour toutes. Il n'est possible d'entretenir avec eux qu'un rapport de type inférentiel. La deuxième conséquence est qu'il est nécessaire d'encadrer spécifiquement le processus lui-même en tant qu'il est de nature expérimentale de manière à garantir la transformation des jugements inférentiels par les leçons apportées par la pratique. Le processus éthique doit ainsi être conçu sous la modalité d'un apprentissage social. Il dépend d'une forme particulière d'action coopérative à l'égard d'objectifs conjoints et dans un cadre institutionnel adapté. Ce deuxième implicite épistémologique renvoie le champ de l'éthique à son rapport interne à une forme de pragmatisation sociale, à savoir sa participation à l'autorégulation d'une société délibérative démocratique.

S'inscrire dans le champ de l'éthique, c'est donc à la fois reconnaître les externalités que tente de prendre en charge ce mode d'intervention sociale et, en même temps, jouer le jeu d'une internalisation possible des mécanismes de solutions à la reproduction de l'ordre social. Cette tension entre externalisme des problèmes et internalisme des solutions a eu des conséquences directement identifiables dans les types de positionnements intellectuels dans le champ de l'éthique. Deux voies ont ainsi été tentées face à cette tension. La première voie – la voie procédurale – consiste à internaliser la conception pragmatiste du processus de la raison éthique du point de vue de l'externalisation des limitations contextuelles. Il en a résulté une conception de la raison éthique suivant le modèle d'une pragmatique formelle, délibérative et communicationnelle, permettant de faire face aux limitations des contextes pratiques (marqués par la domination de la raison stratégique) grâce à un test interne capable de critiquer l'universalisation des intérêts concernés. La deuxième voie – la voie pragmatiste – consiste à appliquer le schéma inférentialiste aux limitations contextuelles, c'est-à-dire à considérer les externalités elles-mêmes comme sujettes à un processus constant de redéfinition en fonction des apprentissages rendus possibles par le processus de

re-régulation sociale. Dans ce cas, les limitations contextuelles sont bien entendu reconnues, mais considérées comme secondes par rapport au maintien du processus d'expérimentation sociale. C'est le processus d'enquête sociale qui doit amener à une réévalution permanente des limitations contextuelles. Celles-ci permettent à la fois de relativiser les critères collectifs de satisfaction, mais aussi de vérifier leur capacité à déplacer la représentation établie des limitations. Elles opèrent dès lors à la façon d'un test sans pour autant pouvoir être réduites à cette seule fonction, dans la mesure où elles expriment aussi un état des croyances des acteurs éthiques eux-mêmes et de leur capacité à évoluer.

Ces deux voies sont révélatrices des insuffisances épistémologiques qui accompagnent encore le positionnement des éthiques contemporaines à l'égard de leur champ pratique d'intervention sociale. Les insuffisances en question attestent aussi de la persistance du cadre de l'éthique moderne dans un contexte de pensée et d'action pourtant radicalement transformé. Alors même que ces visions externalistes et internalistes du rapport à l'intervention éthique, même doublées d'une pragmatique délibérative ou d'une évaluation des cadres d'action, tentent de prendre la mesure de ces transformations, elles manifestent dans leur recherche des présuppositions typiquement modernes. Face au champ pratique en évolution, elles tentent soit de traiter les limitations contextuelles en définissant un horizon *universaliste* de leurs pratiques, un horizon régulateur supposé susciter une plus grande capacité de rationalisation du monde commun. Soit elles s'efforcent de traiter le processus d'apprentissage social de l'éthique de manière *volontariste*, en cherchant ainsi à développer une évaluation des dispositifs d'adaptation eux-mêmes, de telle sorte que l'apprentissage se double d'une capacité réflexive d'apprendre à apprendre.

Ainsi, alors même qu'elle se transforme radicalement, l'éthique comme champ pratique a continué de se référer à un cadre de pensée obsolète du point de vue de l'action qu'elle tente de produire dans la société. Elle a continué à se réfléchir comme action dans le cadre d'une conception universaliste et volontariste de l'action, typique de l'héritage de la philosophie morale moderne. C'est la raison pour laquelle le déplacement vers une critique de l'éthique comme champ pratique nous paraît si décisif aujourd'hui. Ce

déplacement permet de mettre en évidence des questions épistémologiques qui autrement sont déjà intriquées dans les différentes théories comme des questions propres à chacun des sous-champs théoriques de la pratique. Par contre, lorsque l'on cerne simplement la relation qu'entretient toute pratique de l'éthique avec son engagement dans le champ de l'intervention éthique à la fois comme limitation contextuelle de son point de vue et comme forme de programmation sociale de sa pratique réflexive, il s'agit uniquement de savoir quel cadre de référence est mobilisé pour assumer cette relation spécifique au champ pratique. On se rend compte alors que l'idée d'une morale universaliste et volontariste tient encore lieu de faire valoir dans un horizon d'action qui tente pourtant de s'orienter dans un régime contextualiste et pragmatiste, **sans** forme d'idéalité *a priori* valable pour tous indépendamment des situations particulières et **sans** règle prédonnée pour garantir la réussite d'un processus sur base de la seule volonté de suivre une telle règle.

Notre hypothèse est que la limite atteinte aujourd'hui par les modes de régulation éthique et les formes de régression qui s'en suivent vers des modèles hiérarchiques et hétéronomiques provient en grande partie de la persistance de ce cadre épistémique global inadéquat et, de plus, oblitéré par les critiques limitant l'éthique à un ensemble de pratiques discursives. Pour dépasser une telle situation, il faut d'abord déconstruire les effets pervers de ce cadre inadéquat et, ensuite, tenter de proposer un cadre nouveau, mieux adapté au champ pratique qui a commencé à se constituer et capable, comme nous avons tenté de le montrer, de prendre en compte tant le point aveugle du *faire-pouvoir* que celui du *rapport au tiers* des groupes concernés dans les processus d'apprentissage éthique. C'est à cette condition, me semble-t-il, que l'éthique pourra jouer son rôle de programmation sociale et éviter une régression vers des modèles hiérarchiques et hétéronomiques.

M. Maesschalck et A. Loute (éds.), *Nouvelle critique sociale, Europe – Amérique Latine, Aller – Retour*, 65-89 © 2011 Polimetrica International Scientific Publisher Monza/Italy

Every contribution is published according to the terms of "Polimetrica B License". "Polimetrica B License" gives anyone the possibility to spread the contents of the work, provided that the authors of the work and the publisher are always recognised and mentioned as such. It does not allow use of the contents of the work for commercial purposes or for profit. Polimetrica Publisher has the exclusive right to publish and sell the contents of the work in paper and electronic format and by any other means of publication. Additional rights on the contents of the work are the author's property.

# Dussel et Apel : les enjeux d'un dialogue avorté

Berthony Saint-Georges

La rencontre entre la philosophie latino-américaine et la philosophie européenne a pris un tournant décisif à partir de l'année 1989, plus particulièrement à travers le dialogue[1] entre Karl-Otto Apel, l'un des principaux représentants de l'éthique de la discussion[2] et Enrique Dussel, représentant de l'éthique de la

[1] Rappelons que la première rencontre entre Dussel et Apel a eu lieu en 1989, à l'occasion du Séminaire International organisé par Raúl Fornet-Bétancourt à Fribourg (Allemagne). À partir de cette première rencontre, suivront cinq autres rencontres entre les deux auteurs durant lesquelles ils traiteront de différents thèmes concernant les deux éthiques (l'éthique de la libération et l'éthique du discours) et de la philosophie en général. La dernière rencontre a eu lieu à Fribourg en 1995.

[2] Karl-Otto Apel et Jürgen Habermas sont considérés comme les principaux représentants de l'« éthique de la discussion » ou de l'« éthique du discours ». Pour Frédéric Vandenberghe, cependant, la référence à l'« éthique de la discussion » ou à l'« éthique du discours » est problématique, et ce pour deux raisons. « D'abord, parce que l'éthique de la discussion n'est pas une éthique, mais une "méta-éthique" : elle ne s'occupe pas de la formulation de normes ou de valeurs concrètes, mais de la formulation de la métanorme de la normativité elle-même ; son problème central est celui de (…) la validation rationnelle des normes en vigueur et de la spécification des procédures appropriées de la justification discursive. (…) Dans la mesure où l'éthique de la discussion est une métaéthique, elle peut, à juste titre, être taxée de procédurale et formelle. (…) La seconde raison pour laquelle la dénomination "éthique de la discussion" est erronée est lié au fait que l'éthique de la discussion ne traite pas de questions éthiques, c'est-à-dire de questions qui ont trait à la "vie bonne", mais de questions morales, c'est-à-dire de questions qui ont trait à la "justice". (…) Autrement dit, l'éthique de la discussion est une éthique déontologique universaliste. Elle ne s'occupe pas des choix préférentiels de valeurs qui peuvent gagner la reconnaissance des membres d'une communauté particulière, mais seulement de la valeur prescriptive des normes universalisables qui peuvent gagner l'adhésion de tous, parce qu'elles incarnent manifestement un intérêt commun à tous. Ce qui caractérise et délimite donc le

libération latino-américaine. À travers leur dialogue, les deux auteurs ont abordé des termes d'importance générale comme la crise écologique, la misère, la faim, la souffrance, etc. En effet, animés par une même préoccupation pour l'Autre (comme membre d'une communauté de communication ou comme exclu de la communication), les deux auteurs ont tenté de développer une éthique à prétention universelle, c'est-à-dire une éthique valable pour l'humanité dans son ensemble. Cependant, leur rencontre avait également comme finalité de mieux présenter les théories en débat c'est-à-dire tant du côté de l'éthique de la discussion que de l'éthique de la libération. Pour mieux comprendre les différentes théories qui sont en jeu, nous proposons, dans cet article, de mettre l'accent sur l'un des termes qui ont dominé les débats entre Dussel et Apel. Il s'agit de la question de la *fondation de l'éthique* qui représente également l'un des principaux points de désaccord entre l'éthique du discours et l'éthique de la libération. Notre objectif est de présenter d'abord les démarches fondationnelles de Apel et de Dussel. Nous montrerons par la suite que Apel remet en question la conception dusselienne de la fondation de l'éthique ainsi que celle de Habermas, et pour les mêmes raisons. Finalement, en tenant compte de l'éthique de la libération, nous montrerons que la critique de Apel à l'égard de la fondation dusselienne est surtout motivée par l'héritage kantien de l'éthique de la discussion. Nous terminerons en soulignant que la question de la fondation de l'éthique aura un impact considérable sur le débat entre Dussel et Apel, au point d'avoir ruiné la tentative de dialogue entre les deux auteurs.

---

domaine de juridiction de l'éthique de la discussion, c'est l'application rigoureuse du principe kantien d'universalisation qui fonctionne. "Le principe d'universalisation fonctionne comme un scalpel qui sépare le 'bon' du 'juste' [et] les questions évaluatives des questions strictement normatives" (Habermas, J., *De l'éthique de la discussion*, trad. de l'allemand par M. Hunyadi, Cerf, Paris, 1992, p. 35) » (Vandenberghe, F., *Une histoire critique de la sociologie allemande*, T.2, Paris, La Découverte, 1998, pp. 235-237). Dans cette perspective, si l'on voulait être plus précis et éviter tout malentendu, on devrait renoncer à l'appellation « éthique de la discussion » et dire plutôt que Habermas propose une théorie discursive de la morale : c'est-à-dire un discours philosophique portant sur le « fait moral » en tant qu'il est caractéristique de la condition de l'être doté de raison et de langage que nous sommes.

## 1. Les démarches fondationnelles de Apel et de Dussel

Comme nous l'avons déjà souligné, l'une des divergences fondamentales entre Dussel et Apel concerne la question de la fondation de l'éthique. Rappelons que Apel entend fonder son éthique sur une *pragmatique transcendantale*, tandis que Dussel la fonde sur *l'interpellation de l'Autre* comme pauvre ou victime. Pour mieux comprendre le désaccord entre les deux penseurs, revenons à leur point de vue respectif au sujet de la fondation de l'éthique.

### *1.1. La démarche fondationnelle de Apel*

Apel développe sa démarche fondationnelle en confrontation avec le rationalisme critique de Popper et de ses disciples (principalement Hans Albert[3]) qui, à ses yeux, incarne par excellence la conscience de la faillibilité de notre raison. Pour le rationalisme critique en effet, toute tentative fondationnelle ultime sombre dans un *trilemme*, connu sous le titre de « trilemme de Münchhausen »[4] ou de l'irrationalité de la raison. Albert montre que toute démarche fondationnelle doit inéluctablement choisir entre les trois possibilités suivantes :

> 1) régression à l'infini signifiant l'impossibilité de voir aboutir la recherche de la raison dernière susceptible de fournir le fondement ultime exigé ; 2) un cercle logique qui transforme la démarche fondationnelle en une simple pétition de principe ; 3) un arrêt arbitraire du processus de fondation en un point déterminé considéré comme évident en lui-même alors même qu'il n'est qu'un dogme qu'il est possible de mettre en doute[5].

[3] Hans Albert est un philosophe et sociologue allemand, né à Cologne en 1921. Très influencé par Karl Popper, il tentera de donner une forme plus systématique et cohérente à la philosophie du *rationalisme critique* dans son principal ouvrage intitulé *Traktat über kritische Vernunft*, Mohr Siebeck, Tübingen, (réédité à cinq reprises, de 1968 à 1991).

[4] Du nom de Karl Friedrich Hieronymus, baron de Münchhausen (1720-1797), personnage historique et héros populaire de la littérature allemande, officier allemand, mercenaire à la solde de l'armée russe. La légende voudrait que, tombé dans un marais, il ait essayé de sortir de l'eau en se tirant par les cheveux.

[5] Apel, K.-O., « La question de la fondation ultime de la raison », in *Critique*, n° 413, 1981, pp. 895 et ss.

Apel ne conteste pas la plausibilité de ce *trilemme*, mais estime qu'il n'est valable que pour les fondations s'appuyant sur la seule déduction logique d'un énoncé à partir d'un autre énoncé[6]. En revanche, selon lui, il est également possible de procéder à une fondation transcendantale[7] qui échappe aux contradictions mises à jour par le rationalisme critique. Ce deuxième type de fondation ne s'appuie plus sur le principe de raison suffisante qui régit la déduction logique, mais sur la mise en évidence réflexive des conditions subjectives de possibilité de la pensée : tel est l'enjeu et l'apport de la réflexion transcendantale. Le principe de cette réflexion transcendantale – seul procédé fondationnel non empirique alternatif à la déduction – apparaît déjà, selon Apel, dans l'analyse aristotélicienne de la rétorsion[8].

En effet, la rétorsion peut prendre deux formes différentes selon qu'elle repose sur une contradiction propositionnelle ou performative. Alors que la contradiction propositionnelle est une contradiction interne au contenu des énoncés, la contradiction performative est une contradiction entre ce contenu et l'acte même de le dire, bref entre le « dit » et l'acte même de le « dire ». Dans cette perspective, le cogito cartésien, déjà préfiguré chez Augustin, peut être interprété comme signifiant que l'existence du sujet est une présupposition indépassable de l'acte même de penser[9], dès lors qu'elle se trouve réaffirmée ou présupposée dans sa négation même. C'est donc en recourant à l'une des plus anciennes ressources de la philosophie qu'Apel entend dépasser le rationalisme classique[10] tout en en renouvelant la prétention grâce à un concept élargi de la raison. C'est à cette lumière qu'il estime qu'il est possible de conférer à la raison une fondation ultime, à condition de mettre en évidence par la réflexion transcendantale que

[6] *Ibid.*, pp. 905-906.
[7] Cf. Mesure, S., « Rationalisme et faillibilisme », in A. Renaut (dir.), *Les philosophies politiques contemporaines*, Paris, Calmann-Lévy, 1999, pp. 169-170.
[8] Il s'agit de la démonstration de la nécessité du principe de non-contradiction dans la *Métaphyique*, IV, 1006a, 6-18.
[9] Apel, K.-O., *La réponse de l'éthique de la discussion au défi moral de la situation humaine comme telle et spécialement aujourd'hui*, trad. M. Canivet, Éd. Institut Supérieur de Philosophie/Peeters, Louvain-la-Neuve, Louvain/Paris, 2001, pp. 62-67.
[10] Apel, K.-O., « La question de la fondation ultime de la raison », *op. cit.*, p. 901.

nos actes de penser nous contraignent à présupposer nécessairement certaines normes fondamentales.

Par conséquent, pour Apel, c'est l'application systématique de ce principe qui permettra de mettre en évidence les présuppositions nécessaires de tout acte de penser et ainsi de fournir à l'éthique une fondation ultime. Néanmoins, poursuit-il, la fondation transcendantale qu'il se propose de mettre en oeuvre est impossible dans le cadre de la philosophie transcendantale classique, car, pour celle-ci la démarche transcendantale procède d'un sujet autarcique ou solipsiste. Or, pour le sujet autarcique du solipsisme transcendantal, seuls des objets sont pensables ou connaissables, et non l'exigence d'une responsabilité partagée entre les sujets humains dont Apel fait l'essence de la morale.

En revanche, si l'on prend comme point de départ l'intersubjectivité transcendantale plutôt que le solipsisme transcendantal, il en va tout autrement. Car, à partir de l'intersubjectivité transcendantale, la validité d'un jugement ne sera plus ultimement jugée à l'aune d'une évidence de conscience individuelle, mais dépendra de la possibilité de voir ce jugement reconnu comme fondé au sein d'une argumentation intersubjective. Ainsi, un acte de pensée est en effet d'emblée compris comme étant un acte de langage posé au sein d'une discussion argumentée. C'est pourquoi, la réflexion transcendantale sur les conditions de possibilité de la pensée est identifiée à une réflexion transcendantale sur les conditions de possibilité d'une discussion argumentée. Dans cette perspective, en vue d'aboutir à une fondation de l'éthique, Apel s'appuie d'abord sur le tournant pragmatico-linguistique pour procéder à une transformation de la philosophie transcendantale classique. Ainsi, le tournant pragmatico-linguistique fonderait le principe central de l'éthique de la discussion qui stipule que toute pensée, dans la mesure où elle émet une prétention à la validité, doit pouvoir considérer cette prétention reconnue comme fondée au sein d'une discussion argumentée et, dès lors, pouvoir faire l'objet d'un consensus intersubjectif. À partir de cette réflexion transcendantale, il établit qu'une discussion argumentée nécessite non seulement l'existence d'un sujet pensant, mais également celle d'une communauté de sujets au sein de laquelle il communique en formulant son jugement grâce à la médiation d'un langage partagé.

En outre puisque le jugement énoncé doit avoir une prétention à la validité susceptible d'être honorée par des arguments, et ainsi être susceptible de faire l'objet d'un consensus au sein de la communauté de communication, les participants à cette discussion doivent adopter une attitude respectueuse des normes morales fondamentales, à savoir : la *co-responsabilité* ou responsabilité solidaire (afin de penser ensemble la solution à apporter à tous les problèmes susceptibles d'être résolus à travers le discours communicationnel) et *l'égalité des droits* entre tous les participants. En d'autres termes, l'argumentation doit conduire à adopter des normes qui respectent le principe régulateur suivant : « doivent être établies les normes matérielles qui, au cas où elles sont suivies de façon générale, auront probablement des conséquences acceptables pour toutes les personnes concernées »[11]. En résumé, Apel fonde son éthique sur l'ensemble des procédures consensuelles permettant l'institution de normes communes et leur contrôle collectif. Mais, pour que cette éthique ait une validité absolue et incontestée, elle doit se fonder sur l'*a priori* d'une communauté de communication idéale, conditionnant le sens et la validité des énoncés et les rendant possibles. D'où la fondation ultime de l'éthique apélienne. En tenant compte de cette fondation ultime de l'éthique, Apel soutient que son éthique est supérieure à toute éthique matérielle ou de « contenu » dont notamment l'éthique de la libération de Enrique Dussel. Ce qui nous invite à comparer plus avant les deux éthiques afin d'apprécier dans quelle mesure la thèse apelienne est fondée ou non. Cet examen s'impose d'autant plus que la question de la fondation des deux éthiques constitue l'une des divergences fondamentales entre les deux auteurs. Qu'en est-il de la position de Dussel ? Sur quoi se base son éthique de la libération ? Autrement dit, quelle est la fondation de l'éthique de la libération ? Pour mieux répondre à ces questions, présentons brièvement la démarche fondationnelle de l'éthique de la libération.

### *1.2. La démarche fondationnelle de Dussel*

Influencé par la philosophie européenne, Dussel voulut fonder son éthique, dans un premier temps, sur la philosophie occidentale.

[11] *Ibid.*, p. 71.

Mais, selon ses propres mots, un tel fondement ne peut venir ni de la *phusis* grecque, ni du « Je » de la modernité ni du logicisme logique de Wittgenstein ou de Ayer. Il laisse également de côté l'existentialisme sartrien qui, selon lui, fait partie d'un courant de pensée qui se prête difficilement à une fondation de l'éthique telle qu'il la cherche. Pour Dussel, l'éthique devrait être une *philosophie première* ou une *métaphysique* dans le sens de la pensée aristotélicienne. Car, pour lui, l'éthique se présente comme l'unique science qui puisse penser la situation existentielle de l'homme contemporain. Cette volonté de penser la situation existentielle de l'être humain amène Dussel à opter, d'abord, pour l'ontologie heideggérienne[12]. Cependant, malgré sa fascination pour la pensée heideggérienne, Dussel va se distancer du philosophe de Fribourg, car la pensée de celui-ci reste en définitive bouclée sur elle-même en ce sens que, chez lui, l'être est pensé à partir de la différence, et celle-ci est la différence à partir du *même* (*aus dem Selben*) ou de la totalité. Or, pour Dussel, « l'Autre n'est pas celui avec qui je suis dans mon monde [le *Mitsein* de Heidegger] (...) l'Autre comme autre est, en tant que tel et en dernière instance, incompréhensible et extérieur à mon monde »[13]. En d'autres termes, en tant qu'il est incompréhensible, l'Autre, ou encore l'humain, échappe toujours à notre monde (à notre mode de compréhension). En échouant à penser l'Autre, affirme Dussel, la philosophie de Heidegger tombe dans le même piège que Kant et des autres philosophes modernes. La pensée du philosophe de Fribourg reste et demeure une pensée qui exclut l'Autre dans son extériorité par rapport au système. Par conséquent, il faut dépasser la philosophie heideggérienne ; et c'est le fait de son appartenance à la partie exploitée du monde capitaliste et la découverte de la pensée de Lévinas qui l'obligeront à rompre avec l'ontologie heideggérienne. Pour Lévinas, poursuit Dussel, l'Autre devant lequel je me situe dans le *face-à-face* à travers le désir est d'abord un humain (un Ouvert) qui se révèle à moi à partir de lui-même, c'est-à-dire de façon absolue : « Au-delà de la vision

[12] Saint-Georges, B., *Une lecture de l'éthique d'Enrique Dussel et perspectives pour une théologie des Caraïbes*, Canada, Université de Montréal, 2000, pp. 9-12.
[13] Dussel, E., *Para una ética de la liberación latinoamericana*, t.2, Buenos Aires, Siglo XXI, 1973, p. 122.

il y a l'Autre »[14] ; ou encore : « L'Autre est au-delà de la pensée, de la compréhension, de la lumière, au-delà du fondement, de l'identité, etc. »[15] Mais pour Dussel, son interprétation est contestable car, chez Levinas, l'Autre, humain n'est autre que l'épiphanie de l'Autre divin, Dieu créateur.

Selon Dussel, Lévinas a fait le saut vers un type de révélation proprement anthropologique dont le ton était donné par Feuerbach : « Avec "Totalité et Infini" l'horizon de l'ontologie, la compréhension de l'être, la théorie, l'"être-dans-le-monde" sont non seulement précédés par un a priori pré-ontologique (la "sensibilité"), mais aussi par un a posteriori post-ontologique (l'"extériorité") »[16]. Car si le visage de l'Autre nous interpelle, c'est que nous sommes déjà *sensibilité*, *corporéité*, a priori, vulnérables. Ainsi, il existe (avant l'ontologie, comme « compréhension de l'être ») une *pré-ouverture* (pre-apertura) au monde qui s'exprime par la corporéité ou la sensibilité. Le dépassement de l'ontologie qu'essaie l'éthique politique de Dussel, en prenant comme point de départ la misère du peuple latino-américain, ne fut donc possible que grâce aux catégories empruntées à l'œuvre levinassienne *Totalité et Infini*, mais réinterprétée dans un sens anthropologique, voire sociologique (le peuple latino-américain). En effet, la catégorie méta-physique[17] d'Autrui de Lévinas présente pour la philosophie de la libération la possibilité d'une trans-ontologie[18], et la notion d'« extériorité » exprime cette « expérience originaire » vécue par Dussel en tant qu'habitant de la moitié Sud du monde. Pour Dussel, l'Autre comme pauvre, opprimé ou encore victime, doit dès lors être pris comme la source de tout discours éthique

[14] Dussel, E., *Teología de la libéración y ética. Caminos de liberación*, t.2, Buenos Aires, Latinoamerica Libros, 1974, p. 122. Voir également, *Histoire et théologie de la libération*, Les Éditions Ouvrières, Paris, 1974.
[15] *Ibid*., p. 161.
[16] Dussel, E., *Ética de la liberación. En la edad de la globalización y de la exclusión*, Madrid, Trotta, 1998, p. 363.
[17] Chez Dussel, la notion « méta-physique » ne renvoie pas à une réalité transcendante à ce monde, mais à l'autre en tant qu'Autre, Autrui, qui se trouve dans l'Extériorité, au-delà de l'être et de la Totalité du système.
[18] Soulignons que la proposition de Dussel est trans-ontologique parce qu'elle comporte un projet ontologique de libération déployé depuis l'au-delà du système en vigueur, dans l'Extériorité.

possible. C'est pourquoi, il situe le point de départ de l'éthique de la libération dans l'« interpellation de l'Autre » ou dans l'interpellation qu'Autrui lance à la communauté de communication réelle à partir de l'Extériorité. En d'autres termes, « Autrui » devient la condition *a priori* de possibilité de toute argumentation possible.

Car, poursuit Dussel, avant d'être « affecté » par des accords qui le concernent, Autrui est exclu des discussions par lesquelles s'obtiennent ces accords. Dès lors, la « condition absolue transcendantale de possibilité » de toute argumentation ne peut être que la re-connaissance d'Autrui en tant que personne, qui à travers son interpellation exige de pouvoir, dans un futur, participer à la « communauté de communication historico-possible ». L'interpellation du pauvre met donc en question l'accord établi sans lui et convie de manière critique l'universalisme monologique et totalilaire à une universalité plus authentique et plus effective. Nous le voyons : aux yeux de Dussel l'éthique de la libération s'inscrit de manière décisive dans une posture d'ouverture à l'égard de l'Autre qui interpelle depuis son propre non-être, à partir de l'extériorité du système. Pour sa part, tout en reconnaissant la légitimité des préoccupations de l'éthique de la libération, Apel rejette la fondation de l'éthique de Dussel en la trouvant insuffisante. En effet, il ne croit pas qu'il soit possible de penser une éthique universelle à partir de l'Autre. Mais, pourquoi la fondation d'une éthique à partir de l'Autre comme pauvre ou opprimé est-elle insuffisante aux yeux de Apel ? Concrètement, qu'est-ce qu'il reproche à la pensée de Dussel ?

## 2. Apel et le refus de la fondation dusselienne de l'éthique

À la lumière des différentes rencontres qui eurent lieu entre nos deux auteurs, nous pouvons dire que pour Apel, en partant de l'interpellation de l'Autre, Dussel fonde son éthique sur une base contingente et contextuelle qui n'est pas à la hauteur de la prétention universaliste de l'éthique de la libération. Pour le philosophe allemand, comme nous l'avons vu, l'interpellation des exclus reste un problème caractéristique de la *partie B* de son éthique : « le problème de l'interpellation des exclus du discours articulé par Dussel, en se basant sur les concepts de l'éthique de la communication, ne remet

pas en cause l'approche pragmatico-transcendantale de l'éthique du discours. Au contraire, je pense que c'est un problème caractéristique de la partie B de l'éthique du discours »[19]. Certes, Dussel insiste sur le fait que l'exclusion dont il est question n'est pas seulement une exclusion de la discussion, mais également une exclusion de la vie : l'impossibilité de « produire, reproduire et développer la vie en communauté ».

Néanmoins, aux yeux de Apel, cela ne remet pas en question l'approche pragmatique transcendantale de l'éthique de la discussion. À l'instar de Dussel, il reconnaît l'importance de la vie comme préoccupation essentielle, comme en témoigne son souci pour des questions telles que la croissance démographique, la faim, la crise écologique, bref tout ce qui constitue une menace pour la vie humaine. Cependant, à la différence de la philosophie de la libération, il ne fait pas de ces questions un point de départ. Bien que l'interpellation des exclus constitue un défi pour l'éthique de la discussion en raison de son apport innovateur à la discussion illimitée de la communauté idéale de communication, il considère cependant qu'une « fondation au sens strict à partir de la rencontre avec Autrui » n'est pas possible, comme il l'exprime lors de la sixième rencontre avec Dussel à Eichstätt (Allemagne) en 1995 :

> À mon avis, l'on ne peut pas comparer et confronter l'existence corporelle à la discussion transcendantale de la philosophie (…) ; puisque, pour l'exprimer de manière emphatique, l'on peut réfléchir ou effectuer une discussion valide ou invalide sur la vie humaine[20] et ses conditions, mais l'on ne peut pas vivre sur la pensée ou la discussion. Cette expérience linguistique montre que ce qui est

[19] Apel, K.-O., Dussel, E., *Ética de la liberación y ética del discurso*, Trotta, Madrid, 2004, pp. 186-187 : « (…) el problema de la *interpelación de los excluidos del discurso* articulado por Dussel sobre la base de los conceptos de la ética comunicativa no pone en tela de juicio el enfoque pragmático-trascendental de la ética del discurso. Por el contrario, creo que lo que aquí se presenta es un problema característico de la parte B de la ética del discurso ».

[20] Certes, l'auteur de l'éthique de la libération pourrait contre-argumenter en soulignant que, avant de pouvoir réfléchir ou effectuer une discussion valide ou invalide sur la vie humaine, il faudrait d'abord reconnaître qu'il y ait une vie sur laquelle on peut réfléchir. Ce qui impliquerait que la vie humaine est antérieure au discours et à l'argumentation. Ce sera d'ailleurs le contre-argument de Dussel pour insister sur la priorité de l'éthique de la libération sur l'éthique du discours.

> indépassable au sens transcendantal ne peut pas être la vie ou l'existence corporelle, même si elle est fondamentale du point de vue ontologique ou anthropologique[21].

De plus, ajoute Apel, en se fondant sur l'interpellation de l'Autre, l'éthique de Dussel s'apparente davantage à une éthique de l'« action interpersonnelle » basée sur une tradition religieuse. On ne peut traiter la problématique de la partie B de l'éthique du discours « exclusivement à partir du point de vue d'une éthique de l'action interpersonnelle qui n'a de lien avec aucune institution »[22]. Or, d'après lui, ce point de vue, semble être à la base de l'orientation éthique de beaucoup d'auteurs, y compris Dussel, « en tant qu'ils se remettent soit à la tradition religieuse ou à sa sécularisation, comme par exemple, dans l'existentialisme ou dans la phénoménologie de la relation moi-toi (yo-tu) »[23]. Contrairement à ce que pense Dussel, insiste Apel, les êtres humains ne vivent pas exclusivement dans une proximité ou dans le face-à-face ou dans une rencontre immédiate avec l'Autre (que ce soit dans le sens de l'amour ou de l'affection ou dans le sens de la lutte pour la vie ou de la mort). Dans le monde réel, poursuit Apel, les êtres humains « ont des rôles et positions sociaux et professionnels qu'ils réalisent à la fois et c'est à partir de ces rôles et positions que l'on doit les juger ou que l'on doit juger de leurs actions »[24]. À mon avis, cette

[21] Apel, K.-O., Dussel, E., *Ética de la liberación y ética del discurso*, *op. cit.*, p. 326 : « A mi juicio, no se pueden equiparar y contraponer mutuamente la existencia corporal y el discurso trascendental de la filosofía (…) ; ya que para expresarlo de manera enfática, se puede reflexionar o efectuar un discurso válido o inválido sobre la vida humana y sus condiciones, pero no se puede vivir sobre el pensamiento o el discurso. Este experimento lingüístico muestra que lo irrebasable en el sentido trascendental no puede ser la vida o la existencia corporal, sea ésta tan fundamental en sentido ontológico como se quiera ».

[22] *Ibid.*, p. 312 : « No hay que tratar la problemática de la parte B de la ética del discurso exclusivamente (o primeramente) desde el punto de vista de una ética de acción interpersonal desligada hasta cierto punto de toda institución ».

[23] *Ibid.*, p. 312 : « Este punto de vista (una ética de acción interpersonal) prevalece ciertamente hoy todavía en el trasfondo de la orientación ética de la mayoría de las personas, porque se remite tanto a la tradición religiosa como a su respectiva secularización, como, por ejemplo, en el existencialismo o en la fenomenología de la relación yo-tú ».

[24] *Ibid.*, p. 313 : « Los seres humanos tienen que desempeñar desde siempre en el mundo de la vida roles de posición social y profesional, y es a partir de éstos desde

critique à l'égard de la pensée de Dussel n'est cependant pas tout à fait fondée. Car, l'une des raisons pour lesquelles Dussel prendra distance avec la pensée de Lévinas, c'est précisément qu'il la considère comme une pensée incapable de dépasser la relation intimiste « je-tu » ; or ce dépassement est requis si l'on veut penser une éthique politique. Selon Dussel, la limite de Lévinas est justement que son concept d'Autre demeure plus théologique qu'anthropologique. Il lui reproche également d'avoir fait de Dieu (l'Autre absolu) l'unique possibilité pour avoir accès à l'autre (anthropologique). Finalement, pour Dussel, Lévinas n'aurait pas pu penser que l'Autre pouvait être un « Indien, un Africain ou un Asiatique ». La pensée lévinassienne reste aux yeux de Dussel, une pensée occidentale ou européenne qui ne réussit pas à rompre complètement avec le régime de la totalité.

En ce sens, d'après J. Jiménez-Orte, Dussel, ainsi que d'autres penseurs latino-américains, va critiquer Lévinas en l'accusant de trop se renfermer dans la relation « intimiste moi-toi individuelle et interpersonnelle »[25] sans tenir compte « des sujets collectifs et de leurs relations : comme les "classes sociales", les "peuples", les cultures, etc. » ; de même, pour Dussel, ajoute Jiménez-Orte, « le philosophe juif n'a pas fait le dernier pas qui l'amènerait de l'éthique à la politique »[26]. C'est pourquoi, il s'efforcera après celle de Heidegger de dépasser la pensée lévinassienne. On comprend alors Jiménez-Orte lorsqu'il affirme que Dussel ne suit pas le même chemin que la pensée de Lévinas, mais qu'« il reprend, développe et exploite les catégories et les idées d'extériorité et d'altérité, ainsi que beaucoup d'autres catégories qui proviennent originairement du champ de la théologie mais qui sont inséparables de la philosophie de la libération »[27]. Ces catégories qui sont le face-à-face, le visage, la proximité, l'altérité, recevront dans la philosophie de Dussel une connotation plus anthropologique que religieuse. Comme nous l'avons déjà souligné, cette « anthropologisation » des catégories

donde ellos resultan también en gran medida y desde siempre justificados en cuanto al comportamiento que de ellos cabría ».

[25] Jiménez-Orte, J., *Fondements éthiques d'une philosophie latino-américaine de la libération : E. Dussel*, Montréal, Université de Montréal, 1985, p. 27.

[26] *Ibidem*., p. 27.

[27] *Idem*., p. 27

lévinassiennes, si elles trahissent manifestement la pensée de Lévinas, est néanmoins essentielle à l'argument de Dussel en faveur d'un dépassement du penseur juif. D'après Dussel, le point de départ de l'éthique de la libération n'est ni l'« être », ni le « bien », ni le langage mais bien l'Autre opprimé, nié comme étant la partie dominée du système. Selon lui, dans tout « monde de la vie » ou dans toute réalité quotidienne formant totalité, il y a toujours et nécessairement un Autre qui est opprimé ou nié. En se référant à l'éthique du discours, Dussel soutient que le défi auquel fait face la morale universelle que défendent Apel et Habermas est qu'il est impossible aux personnes affectées de participer « factuellement » à la communauté réelle de communication. C'est pour cette raison, selon lui, que les représentants d'une communauté de communication hégémonique réelle devraient toujours se demander : Qui sont les exclus de notre communauté ? Quels sont ceux que nous avons exclu de la communication ? Selon Dussel, ces questions sont pertinentes, car de façon transcendantale ou idéale il faut reconnaître que chaque participant est une personne « distincte » et, en tant que telle, qu'il est aussi une source possible de « désaccord ». Cela implique que la communauté doit l'accepter comme l'« irruption » factuelle d'un Autre *nouveau*.

Dans cette perspective, il est injuste de considérer la philosophie dusselienne comme une pensée « anti-institutionnelle » voire même anarchique comme semble l'affirmer Apel. Car, s'il est vrai que Dussel s'oppose au système établi qui opprime ou qui nie l'Autre, il affirme cependant que la tâche de la libération est de contribuer au processus de « développement » ou de « transformation » de la vie humaine dans les systèmes historiques qui conduisent à la libération des victimes. Ce faisant, il s'oppose au principe « traditionaliste » qui croit que tout système établi est le meilleur que l'on puisse avoir (la « société ouverte » de Popper) et, par conséquent, que toute critique à l'égard de ce système est jugée comme étant destructrice. Au contraire, Dussel ne cessera de rappeler qu'une éthique de la libération conduit aux transformations nécessaires permettant de remettre en question tout ce qui nie ou exclut les victimes. Autrement dit, elle entend contribuer à la « déconstruction » du système établi en construisant un nouveau système, s'il s'avère impossible de reformer le système antérieur ou

le système établi. Selon lui, c'est le moment de la création de nouvelles « institutions » ou le moment de la réalisation d'un moment supérieur de l'histoire (nouvelle communauté de communication, Totalité, etc.). On le voit, Dussel ne peut être considéré comme un auteur qui s'oppose aux institutions. La critique de Apel vise surtout à promouvoir l'éthique du discours aux dépens de l'éthique de la libération. Et pour ce faire, il insiste sur le fait que la pragmatique transcendantale est la seule perspective pouvant assurer les conditions de possibilité d'une fondation reposant sur des normes justes. Elle serait aussi, la seule éthique capable de faire face au danger que représente tout argument emprunté à des facteurs contingents ou contextuels comme, par exemple, l'interpellation de l'exclu ou du plus démuni. Autrement dit, toujours selon Apel, si nous voulons qu'elle soit créditée d'une validité absolue et incontestée l'éthique de la discussion doit s'ériger en instance critique et indépendante des circonstances particulières et de l'expérience socio-historique déterminée. C'est d'ailleurs également pour cette raison qu'il critiquera la pragmatique universelle de Habermas qui, selon lui, se fonde, elle aussi, sur une expérience particulière et ordinaire, celle du « monde vécu ». C'est pourquoi, s'agissant de la fondation de l'éthique, Apel imputera curieusement à Dussel et Habermas la même erreur, à savoir leur volonté de fonder une éthique universelle sur une base contingente et empirique. Nous avons vu plus haut que cette critique n'est pas sans pertinence à l'endroit de Dussel, mais vaut-elle pour Habermas ? Pour le vérifier examinons brièvement la signification du concept habermassien de « monde vécu ».

## 3. Apel et la conception habermassienne du « monde vécu »

D'après Frédéric Vandenberghe, à travers le concept de « monde vécu », Habermas vise un arrière-plan normatif au sein duquel se meuvent les individus. Pour lui, poursuit Vandenberge, le monde vécu (*Lebenswelt*) se réfère à quelque chose que nous partageons en commun, il constitue un « arrière-fond de convictions plus ou moins diffuses, qui est toujours déjà là sur le mode pré-réflexif

d'une évidence allant de soi (*taken for granted*) »[28]. Le monde vécu serait alors un monde préalablement constitué ou encore la présomption d'une inter-changeabilité des vécus au nom d'une appartenance à la même forme de vie : l'intuition du semblable. En ce sens, pour Habermas, si nous sommes en mesure de penser la rationalité communicationnelle, c'est en fonction d'une expérience particulière : « celle de la rationalisation occidentale, avec les multiples formes d'institutionnalisation de la socialisation réflexive-discursive qu'elle a suscitées »[29].

Néanmoins, aux yeux de Apel, en limitant le principe de l'éthique de la discussion à un présupposé historique et contingent propre à l'activité communicationnelle du monde vécu, Habermas remet en question la distinction entre la morale formelle et la moralité concrète et renonce au point de vue kantien qu'il défend pourtant contre le néo-aristotélisme et le néo-hégélianisme[30]. Apel accuse dès lors Habermas de procéder à un « paralogisme naturaliste, voire substantialiste, méconnaissant la distinction essentielle entre facticité et validité à laquelle il s'est pourtant si souvent attaché »[31]. Ce qui n'est qu'une autre manière de rappeler la nécessité de prendre au sérieux le soupçon d'ethnocentrisme selon lequel l'éthique de la discussion reposerait sur une généralisation non justifiée des principes de la culture occidentale. Dans cette perspective, vouloir s'affranchir d'une telle objection nécessiterait par conséquent le recours à une fondation ultime. Car, une justification pragmatique comme celle de Habermas permet seulement d'expliquer « la genèse de la constitution de la raison communicationnelle, non d'en fonder la validité »[32]. Tandis que, pour Apel, l'exigence de légitimation inscrite au cœur de la rationalité communicationnelle ne se sépare pas de la nécessité d'un fondement ultime. C'est pourquoi, la théorie habermassienne souffre d'une

[28] Vandenberghe, F., *Une histoire critique de la sociologie allemande*, T.2, *op. cit.*, p. 255.
[29] Habermas, J., *Théorie de l'agir communicationnel*, T.2, Paris, Fayard, 1987, p. 440.
[30] Apel, K.-O., *Penser avec Habermas contre Habermas*, Combas, Éditions de l'éclat, 1990, p. 39.
[31] *Ibid.*, p. 19.
[32] Ferry, J.-M., « Sur la fondation ultime de la raison : "Penser avec Apel contre Apel" », in *Habermas, la raison, la critique*, sous la direction de Christian Bouchindhomme et Rainer Rochlitz, Cerf, Paris, 1996, pp. 153-185, p. 156.

insuffisance de fondement qu'il trouve ruineuse et même catastrophique. Tôt ou tard, en conclut Apel, Habermas devra faire un choix : « persister dans l'incohérence ou restituer à la philosophie sa fonction fondatrice authentique, liée à des prétentions à la validité universelles a priori »[33].

À la différence de Apel, il nous semble que la *pragmatique universelle* de Habermas ne peut être considérée comme une éthique dont la fondation est empirique et contingente. Car, une éthique, rappelle-t-il, ne peut pas être une science déductive, mais la reconstruction d'un savoir déjà donné dans un « monde vécu ». Ainsi, l'éthique de la discussion de Habermas se présente comme un universel concret et pragmatique, construit à partir de la perspective des partenaires de l'argumentation. D'où le principe d'universalisation qui s'exprime de la manière suivante : « Chaque norme valide doit satisfaire à la condition selon laquelle les conséquences et les effets secondaires qui, de manière prévisible, résultent de son observation universelle dans l'intention de satisfaire les intérêts de tout un chacun peuvent être acceptés sans contrainte par toutes les personnes concernées »[34]. La discussion pratique constitue alors le champ de justification empirique ou l'espace de vérification pragmatique de la procédure d'universalisation. Ainsi, Habermas élargit le principe d'universalisation au principe de la discussion de telle sorte que, pour lui, si principe « U » alors principe « D ». L'énoncé de ce dernier principe, nous donne une idée de cette articulation : « Selon l'éthique de la discussion, une norme ne peut prétendre à la validité que si toutes les personnes qui peuvent être concernées sont d'accord (ou pourraient l'être) en tant que participants à une discussion pratique sur la validité de cette norme. Ce principe (D) qui sous-tend l'éthique de la discussion (…) présuppose déjà que le choix des normes peut être justifié »[35]. Dans cette perspective, il est clair que, du point de vue de Habermas, nous ne pouvons passer du principe d'universalisation au principe de discussion que si nous excluons tout usage monologique de la

[33] Apel, K.-O., *Penser avec Habermas contre Habermas*, *op. cit.*, p. 41.
[34] Habermas, J., *De l'éthique de la discussion*, trad. de l'allemand par Mark Hunyadi, Cerf, Paris, 1992, p. 34.
[35] Habermas, J., *Morale et communication. Conscience morale et activité communicationnelle*, trad. par C. Bouchind'homme, Paris, Cerf, Paris, 1986, p. 87.

rationalité procédurale. Du même coup, l'auteur montre le lien entre le principe d'universalisation qu'il retient du « monde vécu » et le principe de discussion qui représente l'idéal d'intercompréhension. Ce faisant, il remet en question l'accusation apélienne selon laquelle la *pragmatique universelle* serait fondée sur un « arrière plan » contingent et empirique à savoir, le « monde vécu ». En revanche, tenant compte de la pensée de Habermas, que nous avons, brièvement, tenté de présenter, nous pouvons dire que ce dernier a raison de penser que la fondation ultime de Apel est « impossible et même inutile » dans la mesure où le « monde vécu » contient déjà les ressources permettant de penser une éthique universelle sans que l'on soit obligé de recourir à une science déductivo-normative comme c'est le cas pour la *pragmatique transcendantale* apelienne.

Aux yeux de Dussel, ce désaccord entre les deux principaux représentants de l'éthique discursive ou de la communication trahit une certaine résistance de l'éthique du discours (du moins en ce qui a trait à la pragmatique transcendantale) face à tout ce qui paraît contingent et empirique. À travers la requête d'une fondation ultime, Apel veut construire ce que l'on pourrait appeler une sorte de « forteresse » pouvant mettre son éthique à l'abri du dogmatisme, du relativisme ou de tout ce qui est historique et contingent. Mais, d'où vient ce « pathos » fondationnaliste de Apel ? Ou encore, d'où vient cette peur face à tout ce qui lui paraît empirique, au point de vouloir se retirer des jeux de langage mondains et du cercle de l'expérience ordinaire pour dire souverainement les conditions du vrai et du juste, se demande Dussel ? Selon celui-ci, il faut chercher la réponse dans le dualisme kantien, notamment dans la volonté de Kant de séparer le transcendental et l'empirique (raison théorique) ou encore le juste et le bien (raison pratique). Quel est le lien de la pensée kantienne avec l'éthique de la discussion de Apel et de Habermas ? Quel est son impact sur l'éthique du discours ? Pour mieux répondre à ces questions, il nous faut revisiter la pensée de Kant en nous en tenant à ce qui est pertinent pour notre sujet.

## 4. L'éthique de la discussion et la philosophie kantienne

Kant est, sans doute, l'une des figures marquantes de la réflexion éthique. Il aborde la question morale en commençant par

s'interroger sur le domaine des valeurs et des normes. Pour lui, la question morale n'est pas portée comme chez Aristote[36] par la préoccupation existentielle de savoir comment mener une vie bonne, mais par l'exigence de savoir à quelles conditions une norme peut être dite valide. Chez Kant, l'éthique cesse d'être un contenu de valeurs axiologiques préférentielles pour devenir une construction entièrement formelle dont le but n'est plus la question du bien mais celle du *juste*. Dans cette perpective, contrairement encore à Aristote, il ne s'agit plus pour Kant de dériver l'éthique de principes philosophiques qui doivent permettre à l'être humain de vivre une vie bonne, mais de réfléchir aux critères du juste. L'éthique prend alors une forme procédurale et formelle. La quête du bonheur ou de la vie bonne sera confiée à la religion et non à la morale :

> La morale n'est pas à proprement parler la doctrine qui nous enseigne comment nous devons nous rendre heureux, mais comment nous devons nous rendre dignes du bonheur. C'est seulement lorsque la religion s'y ajoute, qu'entre en nous l'espérance de participer un jour au bonheur dans la mesure où nous avons essayé de n'en être pas indignes[37].

C'est pourquoi Kant entend élaborer une éthique strictement rationnelle, c'est-à-dire libérée de tout élément purement empirique

[36] La plupart des penseurs s'accordent pour dire que la notion de l'éthique remonte à Aristote, notamment avec *L'éthique à Nicomaque*. Il est le premier à avoir délimité et défini l'éthique dans le champ de la philosophie. Avec Aristote, l'éthique s'inscrit désormais dans la philosophie pratique qui s'occupe de l'action de l'homme. En effet, pour lui, l'éthique est étroitement liée à la polis, c'est-à-dire à l'organisation de la cité. Dans la perspective d'Aristote, la polis ou la cité consiste dans le partage de la vie bonne « en vue de la vie parfaite et indépendante ». Ainsi, la cité est une communauté, et une communauté naturelle par priorité sur toute autre, parce qu'elle « permet à l'homme d'atteindre sa fin (une vie parfaite et indépendante) ». Voilà pourquoi, d'après Aristote, l'Éthique représente, au sens strict du terme, un traité des vertus qui doit permettre aux hommes de mener une vie heureuse au sein de la société. En ce sens, Habermas dit de la période grecque : « Les éthiques classiques s'étaient rapportées à toutes les questions concernant la vie bonne » (Betbeder, Ph., « Éthique et politique selon Aristote », in *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, Vol. 54, Nos. 3-4, 1970, pp. 457-458).

[37] Kant, E., *Critique de la raison pratique*, trad. F. Picavet, PUF, Paris, 5e éd. 1997, p. 139. Voir aussi Kant, E., *Fondement de la métaphysique des mœurs*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1992.

susceptible de compromettre la validité universelle des principes et des normes. Pour Kant, une pensée humaine qui veut se comprendre ne peut renoncer à la recherche d'un inconditionné, d'un absolu ou d'un fondement inaccessible au discours scientifique toujours rivé au monde des phénomènes. Par conséquent dès qu'un sujet raisonnable s'efforce de penser une loi morale, il ne peut la concevoir que comme un principe universel obligeant inconditionnellement et donc universellement. La loi morale devant être fondée sur la seule raison, sa validité s'étend à tous les êtres raisonnables. L'inconditionnalité et l'universalité sont ainsi les conditions formelles, prescrites a priori par la raison, de tout commandement moral. Cette double exigence est synthétisée sous la forme d'un impératif exigeant de soumettre toute maxime d'action à un test d'universalisation avant d'en faire une règle d'action : « Agis seulement d'après la maxime grâce à laquelle tu peux vouloir en même temps qu'elle devienne une loi universelle »[38]. L'impératif catégorique est ainsi le principe suprême de la morale kantienne. Cette morale deviendra également une référence incontournable en philosophie morale et politique. L'éthique de la discussion se fonde sur l'héritage du criticisme kantien. Apel ne s'en cache pas, au contraire, il soutient que l'éthique que lui-même et Habermas ont « définie et défendue en commun » est une éthique d'inspiration kantienne. Et comme telle, elle fait prévaloir « la question relative à ce que l'on est tenu de faire (…) sur la question – platonico-aristotélicienne, reprise par l'utilitarisme – du télos, de la "vie bonne", relative, par exemple, au bonheur de l'individu ou d'une communauté »[39]. Apel précise ce qu'il entend par prévalence, en soulignant qu'en tant qu'éthique universaliste critique, l'éthique du discours,

> ne peut ni veut préjuger dogmatiquement du télos de bonheur individuel ou communautaire ; son objet est simplement de faire en sorte que ce télos puisse avoir libre cours (…). En revanche, par le recours au discours argumenté que les différentes formes de vie

[38] Kant, E., *Métaphysique des mœurs, I – Fondation, Introduction,* trad. A. Renaut, GF – Flammarion, Paris, 1994, p. 97.
[39] Apel, K.-O., « L'éthique de la discussion : sa portée, ses limites », in *L'univers philosophique. Encyclopédie philosophique universelle*, T.I, Paris, PUF, 1989, p. 155.

> peuvent et doivent tenir, elle peut montrer qu'en situation de conflit ces formes de vie (non seulement différentes mais même, en tant que totalités, incommensurables) sont dans l'obligation de soumettre leurs projets concurrents de "vie bonne" aux conditions restrictives de la validité universelle ainsi que l'entend l'éthique de la discussion[40].

De même, il rappelle qu'à l'instar de l'éthique kantienne, son éthique ne peut ni ne veut garantir aux êtres humains (comme le firent Platon dans la *République* ou Augustin dans la *Cité de Dieu*) une quelconque compatibilité de la justice et du bonheur. Même s'il admet que l'éthique de la discussion n'interdit pas par ailleurs qu'au niveau où la discussion a librement cours, c'est-à-dire au niveau ou l'« espace public raisonne », « des clercs, des philosophes, des psychothérapeutes, des écrivains de toutes sortes, voire des concepteurs de fictions utopiques tentent de répondre à la question relative au (x) but (s) de la "vie bonne" »[41]. Prenant acte du lien entre l'éthique du discours et la philosophie de Kant, Dussel soutiendra que c'est par fidélité à la pensée kantienne que Apel rejette le type de fondation que privilégie l'éthique de la libération en considérant cette dernière comme une éthique qui relève de la « vie bonne ». Autrement dit, en remettant en question la fondation de l'éthique de la libération, à savoir l'interpellation de l'Autre ou des exclus, Apel témoigne de son lien avec le formalisme kantien qui implique une réduction de la sphère de la rationalité pratique à l'impartialité du jugement moral et des normes morales, au détriment du questionnement éthique sur la vie bonne, laquelle se voit reléguée au domaine de la particularité subjective. Plus précisément encore, selon Dussel, l'éthique de la discussion, inspirée par la pensée kantienne, défend la priorité du juste sur le bien, du formel sur l'empirique. Ainsi, à l'instar de la pensée kantienne, l'éthique du discours continue à accorder la priorité aux questions de « validité (le domaine du juste) » aux dépens du « contenu (le domaine du bien) ». Dussel pense également qu'il faut en trouver la réponse dans l'anthropologie dualiste de Kant qui conçoit la matérialité humaine (les sentiments, les passions, etc.) de façon « réductrice ». Certes, dans *Para una des-trucción de la*

[40] *Ibidem*.
[41] *Ibid*., p. 155.

*historia de la ética I*, Dussel admet qu'il serait injuste de considérer la morale kantienne comme un « formalisme vide » (ou comme une morale purement formelle). Car, selon lui, Kant reconnaît l'importance de l'expérience même s'il ne croit pas que l'on puisse construire une morale universelle sur une base empirique. C'est ce que nous dit ce texte :

> En fait, Kant dépasse les limites de la connaissance transcendantale, et donc l'accusation de formalisme vide est injuste, parce que Kant ne tient pas seulement compte d'un savoir éthique philosophique formel mais en étant un penseur de deux époques, il tiendra compte continuellement du Règne moral des fins, ce qui représente alors un contenu matériel relevant de la foi[42].

Apel ne remet pas non plus en question le rôle de l'expérience dans la connaissance humaine, mais comme Kant, il refuse de fonder une éthique universelle sur une base empirique. C'est ce qui empêche de voir clairement la relation qu'établit Apel entre les parties A et B de son éthique. À certains égards, l'ajout de la partie B de l'éthique semble être surtout une façon de faire taire certaines critiques au sujet de la possibilité de l'application de l'éthique du discours. Or, l'ajout de la partie B ne s'explique pas uniquement ni même d'abord par des raisons stratégiques, mais elle est le fruit du renouvellement que Apel apporte à la tradition kantienne notamment en montrant que celle-ci n'est pas hostile à la prise en charge des questions d'ordre matériel. On sait par ailleurs que ce point représente l'un des principaux points de désaccord entre les deux représentants de l'éthique du discours, Apel et Habermas. Habermas considère en effet que l'adjonction d'une partie B à l'éthique du discours est non seulement superflue, mais contradictoire avec le caractère déontologique de cette éthique. En d'autres termes, Habermas ne voit pas la nécessité d'établir une certaine division au sein de l'éthique de la discussion. Pour Dussel,

[42] Dussel, E., *Para una des-trucción de la historia de la ética I*, Mendoza (Argentina), Ed. Ser y Tiempo, 1973, p. 105 : « Kant de hecho, sobrepasa siempre los límites del saber trascendental, y, por ello, la acusación de formalismo vacío est injusta, porque Kant no se mantuvo sólo dentro de un saber formal ético filosófico, sino que, siendo un hombre de dos épocas, echará continuamente mano del Reino moral de fines, contenido entonces material de la fe (...) ».

cette division est une conséquence directe de l'influence kantienne sur Apel. Selon lui, la fidélité à la pensée de Kant aurait empêché Apel (comme Habermas) de dépasser la dichotomie entre le transcendantal et l'empirique ou encore l'antinomie entre le formel et l'empirique. Stéphane Haber abonde dans le même sens, lorsqu'il insinue que la dualité kantienne est plus présente dans la pensée de Apel que dans celle de Habermas. D'après lui, il importe de souligner que dans les critiques de Apel à Habermas, c'est bien Apel et non l'auteur de la *Théorie de l'action communicationnelle* qui s'accroche désespérément aux antinomies traditionnelles et les invoque à tout bout de champ : « antinomies entre l'universel et le particulier, entre le transcendantal et l'empirique, entre l'historique et le nécessaire, entre le savoir commun et la connaissance rationnelle, entre la philosophie et les sciences humaines, entre la norme et le fait »[43]. Haber conclut en faisant remarquer que ce qui apparaît à la lumière des objections apéliennes à l'égard de Habermas, c'est que l'un des mérites de Habermas consiste « à avoir tenté de montrer, après d'autres, avec d'autres, comment il serait possible et intéressant à beaucoup d'égards de penser au-delà de ces antinomies traditionnelles »[44]. Dussel, nous semble-t-il, serait de cet avis car contrairement à Apel, il entend dépasser[45] le dualisme propre à la pensée kantienne, dont on a hérité l'éthique du

[43] Haber, S., *Jürgen Habermas, une introduction*, Paris, La Découverte, 2001, p. 317.
[44] *Ibid.*, p. 317.
[45] Soulignons que, selon Laurent De Briey, Hegel aurait déjà posé ce problème en insistant sur le fait que l'unité fondamentale du phénomène moral, récusait en fait une double réduction. D'une part, celle opérée par les morales formelles du devoir dont la philosophie kantienne serait la meilleure illustration – qui, en se concentrant sur les seules questions de justice, conduisent à un universalisme abstrait, certes à même de garantir à chacun une égalité formelle de droits subjectifs, mais incapable de rendre compte de l'inscription de toute action dans un contexte spécifique partagé par des personnes unies dans des relations asymétriques au sein desquelles elles apparaissent comme différenciées et vulnérables. Mais, d'autre part, Hegel récusait aussi la réduction inverse pratiquée par les éthiques aristotéliciennes qui manquent l'apport définitif que représente le moment formel et qui ne peuvent dès lors que proposer des théories irréductiblement marquées par le particularisme. Hegel en appelle par conséquent à une pensée morale susceptible d'articuler ces deux dimensions du phénomène moral. Voir De Briey, L., *Le formalisme pratique: de la morale à l'éthique*, (cf. http://www.erudit.org/revue/philoso/2005/v32/n2/011870ar.pdf, p. 3).

discours apélienne en montrant que l'on peut, en réhabilitant[46] une éthique matérielle, penser une éthique qui serait à la fois formelle et matérielle. Il s'agirait d'une éthique matérielle de la vie qui, selon Dussel, n'est pas le fruit d'un vague caprice mais bien d'une réalité empirique ou d'un constat, à savoir la difficulté qu'a la grande majorité des peuples de la planète de vivre ou de développer leur « vie » d'une manière qualitativement responsable.

En conclusion, comme nous avions pu le constater, la question de la fondation de l'éthique constitue l'une des divergences fondamentales entre l'éthique de la libération et l'éthique du discours. De son côté, Apel ne conçoit pas qu'une éthique universelle soit fondée sur l'interpellation de l'Autre, qu'il considère comme contingente et empirique. D'ailleurs, c'est pour cette même raison qu'il remet en question la pragmatique universelle de Habermas fondée, supposément, sur des circonstances particulières et contingentes. Certes, dans cet article, nous avions essayé de démontrer que la critique de Apel à l'égard de Habermas n'est pas tout à fait fondée. Au contraire, tenant compte de la *pragmatique universelle*, on serait même tenté d'accepter le point de vue de Habermas selon lequel, la volonté de Apel de rechercher, à travers la *pragmatique transcendantale*, une fondation ultime de l'éthique, est une démarche « impossible et inutile ». La question de la fondation de l'éthique serait également,

[46] En tenant compte de la discussion entre Dussel et Apel au sujet du statut fondationnel de l'éthique, si on s'arrête uniquement à l'interpellation de l'Autre, Apel a raison de se méfier de la fondation dusselienne de l'éthique. Car, chez lui, l'interpellation de l'Autre est associée d'emblée à l'interprétation anthropologique que fait Dussel de Levinas. Aux yeux de Apel, une telle démarche ne mérite pas de revendiquer un statut fondationnel. Car, à son avis, on ne peut fonder l'éthique sur quelque chose de contingent et empirique. Toutefois, si l'on tient compte du concept de *matérialité* de Dussel, la critique de Apel concernant la supposée « carence » fondationnelle de Dussel ne tient plus. Car, en se servant des ressources d'une éthique matérielle reposant sur la vie humaine, Dussel montrera que son éthique est porteuse d'universalité. C'est ce qui lui fait dire qu'en réhabilitant l'éthique matérielle, il développe une éthique plus complexe que celle de Apel, notamment à travers l'interaction entre les aspects formel et matériel de l'éthique. Voir Dussel, E., *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, Ed. Trotta, Madrid, 1998 ; Dussel, E., *L'éthique de la libération, Brève architectonique d'une éthique matérielle et critique*, trad. Albert Kasanda Lumembu, Paris, L'Harmattan, 2002.

à notre avis, l'une des principales causes de l'échec du débat entre l'éthique de la libération et l'éthique du discours. En effet, convaincu de la supériorité de son éthique, Apel considère que les revendications de l'éthique de la libération notamment la question de l'« exclusion de l'Autre », peuvent être considérées comme des cas concrets relevant de la partie B de l'éthique du discours. Pour sa part, contrairement à Apel, Dussel rejette l'idée que l'« exclusion de l'Autre » soit considérée comme un cas concret de l'application de l'éthique du discours. Selon l'auteur, la libération de l'Autre ne peut pas être reléguée au niveau de l'application de la norme éthique fondamentale. L'Autre comme exclu doit être le point de départ de toute éthique. C'est pourquoi, d'après Dussel, il ne suffit pas seulement de réfléchir aux conditions de possibilité permettant aux exclus de faire partie de la communauté de communication mais il faut aussi les aider à intégrer la nouvelle communauté « historico-possible ». Car, l'Autre est à la fois l'exclu de la communauté de communication idéale et de la communauté de communication réelle. En ce sens, pour Dussel, l'éthique de la libération possède un fondement légitime puisqu'elle lutte en faveur de l'Autre comme pauvre ou comme exclu de la communauté de communication. D'ailleurs, en fondant son éthique sur l'Autre, Dussel pense avoir développé une éthique qui tient compte des ressources d'une éthique de contenu ou matérielle abandonnée par l'éthique de la discussion. Ce qui lui permettra de proposer un nouveau projet éthique visant l'articulation entre l'aspect formel et l'aspect matériel de l'éthique. C'est ce qu'il appelle l'éthique matérielle de la vie. Car, en tant qu'elle repose sur la vie humaine, l'éthique ne peut être qu'une éthique matérielle.

En terminant, il nous faut également souligner que, malgré leur désaccord, Dussel et Apel semblent avoir une même préoccupation sociale qui se concrétise dans l'élaboration d'une éthique qui tient compte de l'Autre soit comme membre d'une communauté de communication ou comme exclu de la communication. En effet, en s'inspirant, entre autres, de la pensée kantienne, Apel s'interroge sur les conditions de possibilité pouvant permettre à l'Autre de faire partie d'une discussion en vue d'arriver à un consensus qui permettra de trouver une solution valable pour tous. En ce sens, pour lui, il faut réfléchir sur les conditions de possibilité d'une

connaissance formulée verbalement et virtuellement valide d'un point de vue intersubjectif. Pour sa part, Dussel s'intéresse, au contraire, à l'« interpellation de l'Autre » qui exige de pouvoir participer aux discussions. Mais, dans la mesure où il est exclu formellement et matériellement, l'Autre ne peut être considéré comme membre à part entière de la communauté de communication. Par conséquent, pour pouvoir s'intégrer au sein de la communauté, l'Autre doit être reconnu d'abord dans sa dignité de personne. Voilà pourquoi, l'Autre doit être le point de départ de l'éthique. C'est aussi pour cette raison que Dussel veut développer une philosophie qui se veut non seulement la voix de ceux qui argumentent mais aussi et surtout la voix des exclus et des sans-voix. C'est la tâche de l'éthique de la libération latino-américaine.

Maesschalck M. et Loute A. (éds.), *Nouvelle critique sociale, Europe – Amérique Latine* © 2011 Polimetrica International Scientific Publisher Monza/Italy

M. Maesschalck et A. Loute (éds.), *Nouvelle critique sociale, Europe – Amérique Latine, Aller – Retour*, 91-115 © 2011 Polimetrica International Scientific Publisher Monza/Italy

Every contribution is published according to the terms of "Polimetrica B License". "Polimetrica B License" gives anyone the possibility to spread the contents of the work, provided that the authors of the work and the publisher are always recognised and mentioned as such. It does not allow use of the contents of the work for commercial purposes or for profit. Polimetrica Publisher has the exclusive right to publish and sell the contents of the work in paper and electronic format and by any other means of publication. Additional rights on the contents of the work are the author's property.

# Giorgio Agamben. Les conditions de la communauté

Délia Popa

Nous nous proposons d'explorer dans ce qui suit[1] quelques-unes des conditions de la création des communautés sociales et de leur transformation en communautés politiques, en prenant appui sur une lecture de la philosophie de Giorgio Agamben[2]. Formé dans le courant politique et intellectuel de l'opéraïsme italien, l'auteur d'*Enfance et histoire* (1978), *Le langage et la mort* (1982), *Moyens sans fins* (1995), ainsi que de la trilogie *Homo Sacer* (1997-1998), a consacré une partie de son impressionnant travail au problème de la communauté, dont la dimension politique est envisagée sur un registre large qui va de la formation ontologique des liens humains jusqu'à leur position juridique. Son ouvrage *La communauté qui vient. Théorie de la singularité quelconque*[3] examine ainsi les possibilités d'une éthique collective au sein de laquelle la participation de chaque singularité soit prise en compte comme une condition nécessaire à son déploiement pratique. Formulée ainsi, cette proposition fait signe vers l'horizon d'une utopie politique

---

[1] Ce texte a fait l'objet d'une présentation dans le cadre du Séminaire de Philosophie des Sciences Sociales qui s'est tenu à l'Université Catholique de Louvain en février-avril 2009. Je tiens à remercier Marc Maesschalck, le responsable du séminaire, Alain Loute et Laurence Blésin, les co-organisateurs, et les autres participants aux discussions pour leurs remarques judicieuses et pour leurs encouragements.

[2] Spécialiste de Walter Benjamin, dont il a préparé l'édition des œuvres complètes en italien, de Carl Schmitt, de Foucault et de Heidegger, son œuvre est très vaste, partagée entre un travail quasi-philologique des textes bibliques et médiévaux et entre une réflexion radicale sur les enjeux économiques, bioéthiques et juridiques les plus actuels.

[3] Agamben, G., *La communauté qui vient. Théorie de la singularité quelconque*, tr. M. Raiola, Paris, Seuil, 1990.

semblable à celle présentée par le plus ancien programme de l'idéalisme allemand[4] et peut paraître bien éloignée de notre horizon politique actuel. Qu'il en soit autrement, que la politique des singularités humaines soit la clé de la situation dans laquelle nous nous trouvons et le défi philosophique auquel nous sommes appelés à répondre, c'est ce que le travail d'Agamben nous propose de prendre en compte comme une hypothèse porteuse d'exigences épistémiques importantes et d'une nouvelle lucidité anthropologique.

Par-delà l'anachronisme apparent de cette hypothèse, on est en droit de se demander si la communauté n'est pas la pure négation de la singularité. Ne requiert-elle pas, pour être fonctionnelle, l'effacement de l'unicité en faveur des intérêts collectifs ? Comment la différence dont la singularité est porteuse peut-elle s'affirmer au sein de l'unité du groupe auquel elle appartient ? Le défi que ces questionnements nous adressent est de formuler une conception de la communauté qui, au lieu d'inhiber les singularités, se constitue à partir d'elles. Pour répondre à ce défi, il faut remonter à la source de l'interrogation sur le statut de la communauté, qui vise la *capacité de faire communauté*. À ce niveau qui est celui de son engendrement concret, ses conditions de possibilité sont confrontées à ses conditions d'impossibilité. Sur le seuil de cette confrontation se dégage ce qui est propre à sa *possibilisation* pratique – programme de ce que Agamben appelle « la politique à venir ».

Pour ancrer cette exigence dans l'oxymore « singularité quelconque » – dont le statut sera à élucider dans ce qui suit – nous réserverons une partie de notre analyse au terme d'« amitié », auquel Agamben a consacré un petit ouvrage paru en 2007[5]. C'est par son intermédiaire que nous nous évertuerons à comprendre comment les singularités parviennent à articuler des communautés et comment la communauté peut se comprendre à son tour à partir des singularités. Pour construire cette médiation à un niveau qui ne soit pas uniquement celui de la construction théorique, mais aussi celui

[4] *Das älteste Systemprogramm* in *Das älteste Systemprogramm: Studien zur Frühgeschichte des deutschen Idealismus*, Hrs. R. Bubner, Bonn, Bouvier, 1973, pp. 263-265. Une traduction française de ce texte rédigé par Schelling, Hölderlin et Hegel figure dans le recueil de textes de Tilliette, X., *L'absolu et la philosophie. Essais sur Schelling*, Paris, PUF/Epiméthée, 1987, pp. 42-43.
[5] Agamben, G., *L'amitié*, Paris, Payot & Rivages, 2007.

de la réalisation pratique, nous allons examiner successivement trois triades conceptuelles agambeniennes par le biais desquelles sa philosophie de la communauté se dessine d'une part dans la lignée de son ancrage historique et d'autre part dans la lignée de l'incitation politique spécifique qu'elle formule.

## 1. Puissance – Impuissance – Possibilisation

La question des conditions de possibilité pratiques de la communauté apporte au centre de l'attention la notion de **puissance**, dans le rapport ambigu qu'elle entretient avec le pouvoir effectif qui se dégage de l'action dans laquelle nous sommes impliqués. « Pouvoir » peut effectivement se référer à une *capacité* précise que nous avons, à une *faculté* que nous nous connaissons ou à une *force* dont nous disposons : comme, par exemple, la capacité acquise de parler, la faculté innée d'imaginer ou la force de soulever un crayon. Mais les figures conceptuelles de la capacité, de la faculté ou de la force sont facilement trompeuses, car elles peuvent nous faire croire que le pouvoir est de l'ordre d'une réserve disponible que nous investissons dans nos actes. Or, lorsque je parle, lorsque j'imagine et lorsque je soulève le crayon, je ne suis pas juste en train d'activer des capacités latentes de mon être ou de mettre en œuvre des compétences préalables : mon être entier se trouve mobilisé dans ces actes, où ma puissance est à l'œuvre en tant que possibilisation. C'est pourquoi il faut quitter l'opposition classique entre la puissance et l'acte, afin de penser une puissance à même l'acte ou une actualisation de la puissance qui n'en reconnaît pas moins à cette dernière sa spécificité : de ce que nous pouvons, la *puissance pure* désignera alors ce qui échappe à l'efficacité, et ménagera l'espace d'une réflexivité de l'agir qui permet de considérer les conditions de sa mise en pratique.

Cette dimension de la possibilisation pleinement investie dans le déploiement de l'action se trouve vérifiée surtout dans ceux de nos actes qui nous sollicitent jusqu'à devenir des épreuves : mobilisant plus que ce dont nous ne saurions jamais disposer, nous y faisons participer un « je peux » qui, loin de nier tout simplement l'impuissance, compte avec elle et sur elle pour s'affirmer :

> Pour chacun, il arrive un moment où l'on doit prononcer ce "je peux", qui ne se réfère à aucune certitude ni à aucune capacité particulière et qui cependant l'engage et le met entièrement en jeu. Ce "je peux" au-delà de toute faculté et de tout savoir-faire, cette affirmation qui ne signifie rien place aussitôt le sujet face à l'expérience peut-être la plus exigeante – quoique impossible à éluder – à laquelle il lui est donné de se mesurer : l'expérience de la puissance[6].

L'exemple qui amène Agamben à ce constat est celui de la poète russe Anna Akhmatova dont le fils était emprisonné par le régime stalinien pour des « crimes politiques » et qui s'est retrouvée chaque matin, pendant dix-sept mois, avec d'autres mères russes devant les murs de la prison où il était détenu, dans l'espoir d'obtenir sur son sort des nouvelles qui ne venaient jamais. Une de ces femmes qui reviennent chaque matin pour attendre devant la prison, les « lèvres bleuies », la reconnaissant comme la poète Akhmatova, lui demande si elle se sent capable de décrire en poésie ce que leur groupe est en train de vivre, ce à quoi elle répond, avec une affirmation dans laquelle le long poème *Requiem* allait trouver sa source : « je peux »[7].

Des situations exceptionnelles révèlent à chacun d'entre nous que la puissance n'est pas de l'ordre d'un savoir-faire préalable à l'expérience, mais de l'ordre d'un pouvoir-faire solidaire d'un pouvoir-être, entièrement et inévitablement mobilisé. La puissance n'est donc pas uniquement ce qui précède l'expérience, ce sur quoi elle repose et ce dont elle dispose pour se déployer comme telle : il existe une expérience de la puissance même, celle d'un possible en acte qui s'affirme à partir du fait même de son impuissance.

Ce premier constat amène au moins deux nouveaux problèmes. Le premier est celui du statut de l'impuissance : Que faut-il entendre ici par « être impuissant » dans son pouvoir-même ? Comment l'impuissance peut-elle être le moteur d'une certaine

[6] Agamben, G., *La puissance de la pensée* (1987) in *La puissance de la pensée. Essais et conférences*, tr. fr. J. Gayraud et M. Rueff, Paris, Bibliothèque Rivage, 2006, p. 234.

[7] Voir Akhmatova, A., *Requiem*, in *Le Roseau*, trad. C. Mouze, Marseille, Harpo&Co, 2007.

puissance ? Quel est le pouvoir que l'on mobilise lorsque nous sommes éprouvés ? Est-ce un pouvoir de résistance à l'épreuve ? Est-ce un pouvoir d'esquiver l'épreuve ? Est-ce un pouvoir de surmonter l'épreuve ? Le deuxième problème est celui, plus classique, de la distinction entre puissance et acte. Si la puissance n'est pas préalable à l'acte, mais investie en lui, comment peut-elle être distinguée de ce dernier ?

Si, lorsque l'on affirme « je peux » au milieu de situations d'épreuve, et que la situation d'impuissance est l'occasion d'un pouvoir inespéré – si celui-ci s'affirme grâce à elle comme possibilisation –, c'est parce que l'impuissance n'est pas seulement imposée accidentellement par ces situations qu'on appelle « sans issue », en tant que caractéristique objective et extérieure de ce qui a lieu indépendamment de nous et qui ne nous laisse pas de choix. L'impuissance (*adynamia*) est propre à chacun de nos actes, comme corollaire nécessaire du développement de la puissance (*dynamis*) concrète que nous avons de les accomplir, comme inscrite dans leur effectuation[8].

Pour comprendre comment cette relation entre la puissance et l'impuissance s'articule dans l'acte même, l'impuissance ne doit pas être conçue comme une simple négation de la puissance, qui viendrait contredire son affirmation, mais comme solidaire de la pratique effective de telle ou telle capacité que nous avons – parler, imaginer, écrire –, comme son ombre ou son reste, dont nulle efficacité ne peut se défaire : contrairement à ceux qui ne peuvent pas parler, ceux qui parlent peuvent aussi *ne pas parler* ; contrairement à ceux qui n'ont pas appris à écrire, ceux qui savent écrire peuvent aussi *ne pas écrire*. *Pouvoir ne pas* faire telle ou telle chose appartient uniquement à ceux qui peuvent faire quelque chose, mais il s'agit d'une impuissance révélée dans l'acte même, désormais partagé entre pouvoir-faire et pouvoir-ne-pas-faire, partage où luit le pur pouvoir-être dont nous sommes investis, et la liberté qui est la sienne à l'égard de toute efficacité à laquelle il serait invité. C'est à partir de cette méditation sur la part

[8] Voir en ce sens le commentaire qu'Agamben consacre par rapport à cette question à Heidegger dans Agamben, G., Piazza, V., *L'ombre de l'amour. Le concept d'amour chez Heidegger*, Paris, Payot & Rivages, 2003, p. 41 sq.

d'impuissance de toute puissance actualisée qu'Agamben interprète l'attitude de Bartleby, le copiste qui, dans la nouvelle de Melville, répète « I would prefer not to »[9] : au lieu d'une simple manière de se soustraire aux obligations, espèce de choix nonchalant de la paresse, une affirmation de l'impuissance nécessaire à toute effectuation, comme condition même de l'affirmation libre de son pouvoir-être[10].

Cette présence de l'impuissance dans l'actualisation de toute puissance est ce qu'Agamben appelle une « présence privative »[11], dans laquelle il voit une dimension qui est propre aux vivants. Le vivant « peut être et faire parce qu'il se tient en relation avec son propre ne-pas-être et ne-pas-faire »[12] lorsqu'il se forge une puissance particulière. Mais cette caractéristique revient particulièrement aux humains, lesquels ne peuvent prendre librement possession de leurs puissances que parce qu'ils « peuvent » leur impuissance, qui s'affirme en toute actualisation comme un écart où leur liberté s'engendre. L'homme est ainsi « l'animal qui *peut sa propre impuissance* »[13] et qui mesure par elle le déploiement de ses pouvoirs. La liberté proprement humaine ne réside dès lors ni dans la simple efficacité, ni dans le fait de suspendre toute actualisation, mais dans une troisième voie qui consiste à « pouvoir son impuissance », à dévier l'acte vers sa provenance tout en l'inscrivant ainsi dans la contingence du devenir. Si la pensée spécifie l'humain, ce n'est pas au titre d'une puissance qui s'applique à des objets particuliers, mais d'un rapport d'auto-affection qui est constitutif de toute capacité et de toute action. Etre pensant c'est dès lors se recevoir soi-même dans l'exercice de ses capacités.

---

[9] Voir Agamben, G., *Bartleby ou de la création*, Paris, Circé, 1995.

[10] Cette attitude n'est pas sans rappeler la réflexion de Schelling nous invitant à maintenir les « désirs obscurs de la nature à l'état de puissance, de dynamisme ». Cf. Schelling, F. W. J., *Sämtliche Werke*, Stuttgart und Augsburg, Cotta, 1858, (abrégé SW), VII, p. 401.

[11] Agamben, G., *La puissance de la pensée*, *op. cit*., p. 236.

[12] Agamben, G., *La puissance de la pensée*, *op. cit*., p. 240. Voir aussi *Ibid.*, p. 244 : « la vie doit être pensée comme une puissance qui excède sans cesse ses formes et ses réalisations ».

[13] Agamben, G., *La puissance de la pensée*, *op. cit*., p. 240. Souligné dans le texte.

Nous voyons ainsi pourquoi l'impuissance se rattache à l'effectuation : mais en quel sens est-elle nécessaire à l'exercice concret de la puissance ? Le pouvoir de ne pas faire, cette impuissance constitutive de toute puissance est ce qui permet à cette dernière de se différencier de l'acte[14]. Mais il y a plus : une nouvelle manière de penser l'acte même nous est offerte du fait de sa reconnaissance. Effectivement, si l'on tient compte uniquement de notre pouvoir-être, sans envisager avec lui le pouvoir-ne-pas-être, être-en-acte (*energein*) signifie le passage nécessaire de la puissance à l'acte, de la matière à la forme : l'objet de la puissance c'est dès lors directement l'acte. Dans un tel cadre, la puissance ne peut pas ne pas s'actualiser et reste en ce sens limitée et entièrement dépendante de l'acte : il s'agit donc d'une puissance aveugle, dont le propre est de passer à l'acte en s'annulant en lui. En revanche, si l'on tient compte du pouvoir-ne-pas-être, une nouvelle manière de penser l'être-en-acte se propose à nous, comme côtoyant constamment la possibilité de ne pas être : l'objet de la puissance c'est alors non pas l'acte, mais la puissance même (*potentia potentiae*). D'une considération de la puissance en vue de l'efficacité, l'on passe à une considération de la puissance en vue de la puissance, qui est une « puissance pure »[15]. C'est cette différence dans la manière d'envisager le passage à l'acte qui fait que la « symétrie entre pouvoir être et pouvoir-ne-pas être est (…) uniquement apparente »[16] : l'impuissance n'est pas le contraire de la puissance, mais plutôt le négatif qui la révèle dans sa pureté, telle qu'elle se maintient, libérée de l'urgence de l'effectuation et cependant engagée dans chaque acte.

À la lumière de ces remarques, l'acte n'est plus à comprendre à l'aune de l'habileté ou de l'efficacité, mais à partir de sa propension à intégrer sa puissance de ne pas être et à jouer avec elle, propension qui seule engendre la virtuosité[17]. C'est l'impuissance même qui advient à soi sous la forme d'un « acte pur » dans lequel

[14] Cf. la réponse d'Aristote aux Mégariques qui affirmaient que la puissance n'existe pas indépendamment de l'acte, *Métaphysique*, 1046b 29-30. Voir aussi Agamben, G., *La puissance de la pensée*, *op. cit*., p. 236.
[15] Agamben, G., *La communauté qui vient, op. cit.*, p. 41.
[16] *Ibid.*, p. 40.
[17] Cf. *ibid*., p. 41.

« action et passion s'identifient »[18] et par lequel la puissance pure se conserve et s'accroît.

Intégré à la puissance, le pouvoir-ne-pas-être lui donne la possibilité de se prendre soi-même pour objet, d'être affecté par sa propre réceptivité, figure dans laquelle il faut situer sans doute une forme du transcendantal qui résiste aux critiques adressées à l'idéalisme transcendantal husserlien. Dans un geste qui rappelle celui de Michel Henry[19], Agamben situe ainsi dans la découverte de la possibilité d'être affecté par sa propre réceptivité, l'exercice même de la pensée, comprise non pas en tant que faculté psychique, mais en tant que expérience pratique spécifique :

> Penser ne signifie pas simplement être affecté par telle ou telle chose, par tel ou tel contenu de pensée en acte, mais être affecté en même temps par sa propre réceptivité, faire l'expérience, dans chaque pensée, d'une pure expérience de pensée[20].

En guise de première synthèse de cette réflexion sur les conditions de l'action, nous soulignerons qu'il ne suffit pas d'avoir la capacité de faire quelque chose, mais qu'il faut se rendre soi-même capable et s'engager ainsi non seulement dans l'effectuation ponctuelle d'une action, mais aussi dans sa possibilisation. Celle-ci implique un travail de reconnaissance positive de l'impuissance, défaut de puissance inscrit dans la puissance même dès que celle-ci se concrétise, et qui l'accompagne, nous le verrons dans ce qui suit, comme lieu de son partage.

## 2. Communauté – Ethique – Amitié

La théorie de la communauté que Giorgio Agamben propose à partir de cette analyse de la puissance confrontée à sa propre

[18] *Ibid*., p. 42.

[19] Voir en ce sens Henry, M., *L'essence de la manifestation*, Paris, PUF/Epiméthée, 1963.

[20] Agamben, G., *Moyens sans fins. Notes sur la politique*, Paris, Payot & Rivages, 2002, pp. 21-22. Il s'agit d'une phrase inspirée par Aristote : « La pensée est l'être dont la nature est d'être en puissance (…). Quand la pensée est devenue en acte chacun des intelligibles (…) reste également alors d'une certaines façon en puissance, et peut alors se penser soi-même » (*De anima*, 429 a-b).

impuissance s'inscrit dans un débat plus large sur le statut de la communauté. Il est utile de situer le cadre contemporain de ce débat, dont le ton est donné par une interrogation radicale des présupposés propres aux théories de la communauté organique qui ont fleuri dans l'Allemagne du XIX^e^ siècle (Tönnies, Weber), au courant communitarien nord-américain dans son opposition aux théories libérales et ultra-libérales (Taylor), et encore aux théories éthiques de l'agir communicationnel (Habermas et Apel). Ce que ces théories partagent, malgré leur diversité, est une conception de la communauté qui la définit comme une propriété des individus grâce à laquelle ils peuvent se revendiquer d'un horizon d'appartenance. À la suite de Georges Bataille et de Maurice Blanchot, et sous une forte inspiration heideggerienne, Jean-Luc Nancy et Roberto Esposito cherchent à libérer la conception de la communauté de l'idée de la fusion communielle, de la familiarité organique et territoriale ou de l'attachement à un principe immanent absolu, pour penser une communauté des êtres « hors-de-soi », une communauté des êtres finis, qui seuls peuvent participer activement à la formation d'un monde[21]. Selon Nancy la communauté repose sur « une interpellation mutuelle des singularités »[22], sur un ordre de comparution des singularités exposées l'une à l'autre[23] qui est antérieur aussi bien au lien social entre des sujets déjà constitués qu'au langage, mais qui ne constitue pas pour autant le lieu d'une coïncidence fusionnelle avec soi et avec les autres. À son tour, Esposito insiste sur le fait que « le commun n'est pas caractérisé par le propre, mais par l'impropre »[24], choisissant de voir dans la propension communautaire des êtres humains une capacité de s'altérer, de s'exproprier[25], de s'engager dans un mouvement de don ou de dette en pure gratuité.

---

[21] Cfr. Nancy, J.-L., *La communauté désoeuvrée*, Paris, Bourgois, 1986 (1983), p. 68.
[22] *Ibid.*, p. 73.
[23] Selon Nancy la communauté « consiste dans la parution de l'*entre* comme tel : toi et moi (l'entre-nous), formule dans laquelle le moi n'a pas de valeur de juxtaposition, mais d'exposition » (*Ibid.*, p. 74).
[24] Esposito, R., *Communitas. Origine et destin de la communauté*, Paris, PUF, 2000, p. 20.
[25] « Dans la communauté, les sujets ne trouvent pas un principe d'identification, pas plus qu'un enclos aseptique à l'intérieur duquel établir une communication

Dans le cadre de cette mutation de la définition des conditions de la communauté, Giorgio Agamben apporte tout d'abord une volonté d'affranchir la réflexion sur la communauté de l'alternative propre/impropre[26]. En allant au-delà de leur dialectique qui paraît définir une certaine pensée heideggerienne, pour Agamben il s'agit de penser le commun comme « le point d'indifférence entre le propre et l'impropre »[27]. En deuxième lieu, il s'agit pour lui de mettre en avant l'exigence de concevoir la constitution du commun à l'aune de l'expérience de la « présence privative » de la puissance, donc comme solidaire du processus de génétisation de notre agir et non pas simplement comme un écart ontologique creusé dans l'immanence, afin d'interdire à celle-ci de se clore sur elle-même. Nous allons commencer par aborder ce deuxième aspect de son travail, vers lequel les analyses sur la puissance nous ont ouvert l'accès, pour revenir ensuite au premier.

Lorsqu'Agamben décrit l'impuissance comme l'élément qui tient à notre « possibilité de ne pas être »[28], et qui réside dans le fait de se définir à la fois « comme puissance d'être et de ne pas être »[29], il en fait l'enjeu d'une éthique effective. La tâche d'une telle éthique c'est d'exhiber la puissance non pas comme substance ou fondement extérieur, mais comme « le mode le plus propre de l'existence de l'homme »[30], de la reconnaître donc au milieu de l'agir humain comme ce qui fait la marque de sa spécificité. Cependant, il ne saurait être question ici de fixer une donnée d'essence, mais de situer les enjeux politiques d'un style pratique qui nous permet à la fois de nous comprendre en tant qu'humains et de nous recréer. Ce mode du « *pur homme en soi* »[31] que la reconnaissance de la puissance met en lumière invite à penser le

transparente (…). Ils ne trouvent que ce vide, cette distance, cette extranéité qui les constitue comme manquant à eux-mêmes » (*Idem, loc. cit.*).

[26] Ce dépassement est à faire, en deçà de la perspective proposée par les théories de Nancy et d'Esposito, surtout en rapport avec Heidegger, qui pense le propre à partir de l'impropre. Cf. sur ce point Agamben, G., Piazza, V., *L'ombre de l'amour, op. cit.*, pp. 35-37.

[27] Agamben, G., *Moyens sans fins, op. cit*., p. 130.

[28] Agamben, G., *La communauté qui vient, op. cit.*, p. 37.

[29] *Ibid.*, p. 48.

[30] *Ibid*., p. 49.

[31] Agamben, G., *Moyens sans fin*, *op. cit*., p. 30.

commun et la communauté comme des dimensions anthropologiques pour pouvoir saisir ensuite leurs enjeux politiques.

Il est important de souligner que ce modèle anthropologique de la communauté ne correspond pas à un idéal « humaniste » de celle-ci ou à un vœu pieux, dont les assises concrètes feraient par ailleurs défaut. Le fait de penser la communauté comme une communauté d'hommes relève d'une urgence imposée par la situation politique actuelle et par son cadre juridique, qui évolue dans une direction qui menace les assises anthropologiques de l'expérience. Lecteur de Guy Debord, Agamben analyse les crises politiques contemporaines à la lumière de la dénonciation que les travaux situationnistes firent de la « société du spectacle »[32] : au sein du mode de vie de plus en plus passif encouragé par les systèmes démocratiques actuels, les normes de vie sont constamment transformées en fonction d'une évolution des rapports économiques qui uniformise et inhibe les actes de résistance, compromettant par là même les conditions de l'agir en commun. Concrètement, alimentant la crise générale des États-nation, les problèmes du statut des réfugiés et des apatrides ainsi que celui de l'affaiblissement du modèle de la représentativité démocratique sont les symptômes palpables de ce diagnostic, ce qui fait écrire à Agamben que la « nouveauté de notre temps, menaçant l'État-nation dans ses fondements mêmes, c'est que des parties de plus en plus importantes de l'humanité ne sont plus représentables en son sein »[33]. La pensée agambénienne sur « la communauté qui vient » s'inscrit dès lors de manière critique au cœur du décalage qui évolue en s'aggravant aujourd'hui entre le mode de vie humain compris dans la pureté de ses nécessités premières – la « vie nue » (*nuda vita*), dépourvue de droits, de qualités et d'appartenance, telle qu'elle se présente par exemple dans les camps des errants et des clandestins – et les institutions politico-juridiques qui sont censées le représenter, le défendre, ou au moins lui permettre de subsister.

Face à ce problème qui met en lumière un rapport inédit entre nos nécessités d'ordre anthropologique et nos capacités politiques et juridiques, la position d'Agamben ne consiste pas simplement à

[32] Debord, G., *La société du spectacle*, Paris, Buchet-Chastel, 1967. Voir aussi *Commentaires à la société du spectacle*, Paris, Lébovici, 1988.
[33] Agamben, G., *Moyens sans fin*, *op. cit*., pp. 32-33.

défendre la « vie nue » face aux institutions juridico-politiques étatiques, mais à dénoncer son instrumentalisation par un pouvoir souverain dont l'exercice politique n'obéit plus à une logique démocratique, mais à une logique totalitaire. Un véritable régime politique démocratique est aux yeux d'Agamben un régime où la question de la « vie nue » ne se pose pas et ne peut pas constituer un ressort de l'exercice du pouvoir ; à savoir un cadre où la vie n'est jamais suffisamment « dénudée » pour devenir de la sorte en elle-même un enjeu politique, mais toujours suffisamment « qualifiée » pour échapper à l'économie du droit. La vie est comprise ainsi comme cette puissance première sur laquelle l'exercice du droit doit se fonder. Or, lorsqu'elle en vient à faire son objet, cela signale une faille aussi bien dans notre rapport au vivant en nous que dans notre rapport à ce que nous considérons comme étant de notre droit.

Ceci revient à dire que la dé-qualification (ou la disqualification) de la vie la transforme en un enjeu politique inédit, et que cette dé-qualification est en même temps la marque d'une crise sans précédent du politique. C'est pourquoi l'objectif des analyses agambeniennes est de concevoir une politique des communautés qui, avant de se définir comme des communautés juridiques, se constituent en communautés humaines. Souligner l'importance de cette exigence épistémique – qui ne congédie pas la nécessité d'une réflexion sur le statut du droit – c'est pointer un aspect de la crise politique occulté par la critique économique, juridique ou sociologique, et dont l'explication revient très précisément à une théorie des puissances dont seule la philosophie peut rendre compte.

Au sein de cette perte d'horizon politique commun, marquée par la crise de la représentativité des institutions, comment l'impuissance qui se dessine en creux de toute puissance peut-elle nous aider à retrouver des formes de communauté ? Tout d'abord en ce que, en tant que révélateur de notre liberté, l'impuissance est un médium de l'expérience de la pensée comprise en tant qu'expérience partagée. Effectivement, la pensée entendue comme puissance qui s'auto-affecte est pour Agamben le milieu de la « communauté à venir » :

> L'expérience de la pensée (…) est toujours expérience d'une puissance commune. Communauté et puissance s'identifient sans résidu, car l'inhérence d'un principe communautaire en chaque puissance est fonction du caractère nécessairement potentiel de toute communauté[34].

Comment comprendre cette inhérence de la communauté à la puissance et cette potentialité nécessaire de la communauté ? D'une part, de même que la puissance n'est pas l'attribut de tel ou tel acte, elle ne saurait revenir exclusivement à tel ou tel être particulier. Comme Agamben le précise, ce qui est à comprendre par elle c'est une expérience pratique « de l'être générique »[35], étant à ce titre depuis toujours partagée. C'est pourquoi « là où je peux, il y a déjà multiplicité »[36]. Cette définition de la pensée en tant que puissance qu'on se partage signe en même temps la condition nécessaire de l'existence de la communauté, condition qui tient à notre capacité à nous retrouver en elle comme dans un état latent où chaque acte puise :

> Parmi les êtres qui seraient toujours déjà en acte, qui seraient toujours déjà telle ou telle chose, telle ou telle identité et auraient en celle-ci épuisé entièrement leur puissance, il ne pourrait y avoir aucune communauté, mais seulement des coïncidences et des divisions factuelles. Nous pouvons communiquer avec les autres seulement à travers ce qui, en nous comme chez les autres, est resté en puissance[37].

L'amorphie présente dans toute forme et dans toute formation et l'inactualité qui hante toute actualité, ces présences latentes dont l'activité se nourrit, sont cependant les éléments qu'une certaine efficacité – celle de l'activité aveugle, éprise de son unique réalisation – s'empresse à réprimer ou à esquiver. Le développement de cette forme d'efficacité – qui appelle pour son compte une réflexion sur le statut de la technique et sur son

[34] Agamben, G., *ibid.*, p. 20.
[35] Agamben, G., « Le commun : comment en faire usage », in *Multitudes*, juillet 2004. Cf. http://multitudes.samizdat.net.
[36] Agamben, G., *Moyens sans fin*, *op. cit.*, p. 21.
[37] *Ibid.*, p. 21.

investissement politique[38] –, qui contribue chaque jour à élargir le règne de la séparation de tous avec tous[39], signe la crise réelle de la communauté.

Contre l'engouement pour une efficacité qui cultive son aveuglement comme condition de sa poursuite, l'expérience de la puissance est à reconnaître comme ce que nous continuons à partager malgré tout et comme ce en quoi peuvent se tisser les communautés à venir, forme et milieu qui permettent aux humains de se retrouver et de se soutenir. Mais, pour atteindre ce niveau du commun, encore faut-il être capable de composer avec sa propre impuissance et avec celle des autres. Le développement de notre pratique du commun apparaît ainsi comme solidaire du rapport que nous entretenons avec nos impuissances, avec nos manques et avec nos faiblesses, la négation de l'impuissance instaurant des rapports de domination qui rendent le partage impossible :

> En fuyant devant notre propre impuissance, ou plutôt en cherchant à l'utiliser comme une arme, nous construisons le malin pouvoir avec lequel nous opprimons ceux qui nous montrent leur faiblesse ; et en manquant à notre possibilité intime de ne pas être, nous renonçons à ce qui seul rend l'amour possible[40].

Plutôt que d'être une fatalité, l'impuissance est un défi adressé à la pratique de notre pouvoir, en lui demandant de la reconnaissance : s'il l'esquive, celui-ci se transforme en pouvoir négateur, ignorant les conditions de sa propre effectuation et s'imposant à toute faiblesse rencontrée – en soi, comme chez les autres – en tant que force oppressive ; s'il accepte en revanche son impuissance, le pouvoir aura à composer avec elle dans chaque moment de son effectuation, comme avec sa possibilité manquée mais néanmoins présente, possibilité qui est à considérer non pas avec suspicion ou avec haine, mais avec amitié et avec compassion, avec amour

[38] Voir en ce sens Agamben, G., *Qu'est-ce qu'un dispositif ?*, Paris, Payot & Rivages, 2007. Le rapport entre l'efficacité livrée à elle-même et la politisation du spectacle compris comme forme de vie qui englobe et détruit toutes les formes-de-vie particulières constitue le thème d'une étude à part entière, dont les enjeux ne peuvent être discutés ici.
[39] Cf. Agamben, G., *Moyens sans fin*, *op. cit.*, p. 128.
[40] Agamben, G., *La communauté qui vient, op. cit.*, pp. 37-38.

même[41]. Autrement dit, l'éthique du commun commence lorsque l'impuissance n'est plus conçue comme ce qui vient nier la puissance, mais comme ce qui sollicite constamment notre aide et notre attention – sachant qu'elle ne se transforme en force purement négative qu'à partir du moment où elle est niée[42].

Le fait que l'instauration du commun passe par une reconnaissance, en nous-mêmes et chez les autres, de l'impuissance qui nous est constitutive, pourrait laisser croire que la communauté envisagée par Agamben se définit par la résistance qu'elle oppose à un ordre extrinsèque[43], ou bien qu'elle est concentrée sur ses manques, sans aller jusqu'à s'investir dans un acte d'affirmation. Mais, par delà la détermination négative que cette piste herméneutique privilégie, il est certain qu'il en va également d'une détermination positive de la communauté, car la simple reconnaissance des souffrances et des manques qui sont les nôtres ne saurait jamais déboucher sur la possibilité d'une communauté si le partage de la puissance de pensée ne nous était également donné concrètement. En d'autres termes, l'on pourrait dire que notre acte de résistance à la faiblesse – où nous entraîne le culte de la pure efficacité – transforme la puissance en force négative et que c'est seulement en surmontant cet acte de résistance par une contre-résistance – elle-même devant se libérer par la suite de son attachement à la résistance, pour parvenir à l'acceptation de ce qui nous est constitutif – que nous pourrons retrouver un rapport d'amitié avec nous-mêmes et avec nos pairs.

Au cœur de cette pratique de l'amitié vers laquelle la reconnaissance de la puissance fait signe se trouve « la sensation d'exister » sur laquelle Agamben ne cesse de revenir, legs

[41] Sur la question de l'amour voir *La communauté qui vient*, *op. cit*., p. 119.

[42] « Le mal n'est que notre réaction inadéquate face à cet élément démoniaque, notre mouvement de recul effrayé devant lui, pour exercer – en nous fondant sur cette fuite – un pouvoir quelconque d'être. Ce n'est qu'en ce sens secondaire que l'impuissance, ou la puissance de ne pas être, est la racine du mal » (Agamben, G., *La communauté qui vient*, *op. cit*., p. 37).

[43] Il n'est pas difficile de forcer ici le trait et de voir dans cet ordre hétéronome dont l'expérience de l'impuissance vient premièrement rendre compte l'ordre économique et institutionnel étatique et dans la constitution des communautés des forces latentes qui ont pour vocation de s'opposer à lui.

aristotélicien[44] qu'il partage avec toute une lignée de la pensée phénoménologique. Cette sensation primordiale définit la vie (*bios*) et son mode, le vivre, en lequel il voit l'unique modalité que nous avons de nous rapporter à l'être[45] et d'en faire l'expérience générique. Ancrée en cette sensation d'exister, se trouve la sensation « spécifiquement humaine » de « consentir à l'existence de l'ami »[46]. Se sentir vivre et con-sentir à l'existence d'un ami sont donc les dimensions de la même « sensation d'être », qui est ainsi articulée non seulement en tant qu'expérience singulière (*se* sentir exister), mais aussi comme expérience partagée (*con*-sentir).

L'amitié se définit donc comme le fait de con-sentir l'existence d'un autre dans le sentiment de sa propre existence. Dans ce contexte qui donne à l'amitié une dimension à la fois politique et ontologique, l'ami est un « heteros autos », un autre soi-même ou, plus précisément, « une altérité immanente dans la mêmeté », une « désubjectivation au cœur même de la sensation la plus intime de soi »[47] qui fait que la sensation de vivre est d'emblée une sensation « toujours déjà partagée »[48]. C'est à partir de l'amitié ainsi comprise que se dessine la spécificité de la communauté humaine, fondée en « une participation au fait même de vivre ensemble »[49].

Par l'amitié, la communauté reçoit, en plus de l'assise intellectuelle du partage de la puissance de penser, une dimension ontologique. Mais dans quelle mesure peut-on soutenir qu'elle s'affirme également comme une communauté d'action ? Con-sentir à l'existence de l'ami, nous dit Aristote, c'est ce qui arrive quand on vit ensemble et qu'on partage non seulement des pensées, mais aussi des actions[50]. Ce qui fait passer dès lors la communauté de pensée en communauté d'action est une forme de réalisation qui lui est propre, un art qu'elle seule est capable de pratiquer et qui consiste dans le fait de réunir – afin d'en constituer un nouveau

[44] Voir par exemple l'*Ethique à Nicomaque* dont Agamben commente un passage (1170a 28-1171 b35) dans *L'amitié*, *op. cit*., p. 25 sq.
[45] Le mot de Nietzsche est ici rappelé : « l'être, nous n'en avons pas d'autre expérience qu'en vivant ». Cf. Agamben, G., *L'amitié*, *op. cit*., p. 32.
[46] *Ibid.*, p. 33.
[47] *Ibid.*, pp. 34-35.
[48] *Ibid.*, p. 36.
[49] *Ibid.*, p. 39.
[50] Aristote, *Ethique à Nicomaque*, cité par Agamben, *ibid.*, p. 38.

« contexte inséparable »[51] – ce qui est séparé par l'efficacité livrée à elle-même sous la forme du spectacle marchand généralisé.

La communauté de pensée et de vie est en même temps une communauté d'action, dans la mesure où elle permet de former ou de retrouver des formes-de-vie au sein desquelles l'on ne peut plus séparer la vie nue de ses qualités et où l'exercice même de la souveraineté, comprise comme ce qui permet d'entretenir l'indiscernabilité de la violence et du droit[52], s'annule :

> C'est seulement si je ne suis pas toujours et seulement en acte, mais assigné à une possibilité et à une puissance, c'est seulement si, dans ce que j'ai vécu et dans ce que j'ai compris, il en va chaque fois de la vie et de la compréhension même – s'il y a, autrement dit, en ce sens, pensée – qu'une forme de vie peut alors devenir, dans sa propre facticité et chosalité, *forme-de-vie*, où il n'est jamais possible d'isoler quelque chose comme une vie nue[53].

L'inséparabilité des formes-de-vie comme *telos* concret de la pratique de la communauté pose plusieurs problèmes, dont le plus difficile est sans doute celui des moyens par lesquels on peut retrouver la cohésion d'une forme-de-vie une fois qu'elle a été perdue. Comment peut-on parvenir à qualifier une vie que l'on a séparée de ses qualités, que l'on a rendue anonyme et inqualifiable ? C'est ce que nous nous proposons d'examiner dans une troisième partie consacrée à l'usage du commun et à la singularité. Mais avant de franchir ce seuil de notre analyse, il est utile de rappeler les acquis de cette deuxième partie. En envisageant la communauté à partir du partage de la puissance pure en son rapport avec l'impuissance, en concevant l'amitié comme une forme de con-sentir qui permet de rejoindre l'autre depuis l'épreuve de la pure réceptivité de soi qui définit la pensée, Agamben est amené à situer le vivre en commun au niveau d'une anthropologie qui doit défendre sa spécificité face à la sphère juridique. Nous arrivons ainsi, après la première condition, positive, de la réflexivité et la deuxième condition, négative, de la défense face au régime de

[51] Agamben, G., *Moyens sans fin*, *op. cit*., p. 19.
[52] Pour cette question voir Agamben, G., *Etat d'exception* (*Homo Sacer* II, 1), tr. J. Gayraud, Paris, Seuil, 2003.
[53] Agamben, G., *Moyens sans fin*, *op. cit*., p. 20.

la séparation « spectaculaire », à une troisième condition qui permet à l'humain de se spécifier. L'enjeu politique de l'anthropologie agambenienne s'articule ainsi sur trois plans, dont le dernier est ontologique et, plus généralement, philosophique, étant donné que sans l'amitié « la philosophie ne serait pas possible »[54]. Loin de se définir comme essence préalable ou fondement ontologique premier, l'humanité devient ainsi l'enjeu d'une vie qualifiée par ses modalités pratiques diverses, qui font qu'elle ne peut ni se réduire à une survie ni accepter de faire de sa dénudation le support de l'exercice de la souveraineté.

## 3. Manière – Aise – Singularité

Comment ce qui a été séparé par l'efficacité livrée à elle-même – la vie nue d'une part et ses qualités d'autre part au niveau générique, mais aussi les chemins de vie les uns des autres au niveau existentiel – pourra-t-il retrouver une nouvelle cohésion ? Pour le comprendre, il faut examiner tout d'abord rapidement les conditions de cette séparation. Si le culte de l'efficacité parvient à mettre en péril la communauté c'est parce qu'il s'empare précisément de ce sur quoi elle repose, à savoir une *modalité* spécifique de vivre et de faire l'emploi de ses possibilités. Car, pour se définir ponctuellement en rapport avec des principes transcendants ou avec des valeurs et des croyances immanentes, l'existence communautaire est tout d'abord de l'ordre d'un *mode de vie* (manières de se parler, de manger, de se tenir, de se rapporter à son milieu environnant[55], etc.). Elle dépend à ce titre du médium concret qui « enveloppe » la vie, la porte dans ses réalisations et lui permet de s'épanouir.

En s'emparant de cette « médialité » et en la substantialisant en tant qu'élément auto-fonctionnel, détaché de ses assises anthropologiques, en transformant la communicabilité en une « sphère autonome » qui, au lieu de porter au jour des voix et des

[54] Agamben, G., *L'amitié*, *op. cit*., p. 7.
[55] C'est en ce sens que la formation des communautés (et leur maintien) est un enjeu culturel. Pour une conception radicale de la culture à partir de l'auto-affection de la vie voir aussi l'analyse de Kühn, R., *Radicalité et passibilité*, Paris, L'Harmattan, 2001.

régimes immanents singuliers, uniformise ce qu'elle exprime, la « société du spectacle » dans laquelle nous vivons subvertit précisément le fragile tissu dont sont faites les existences humaines singulières et les communautés qu'elles composent. C'est ainsi que les humains en viennent à être « séparés par ce qui les unit »[56]. Mais ce qui fait la force destructrice de ce contexte politico-économique contient également « une possibilité positive qui peut être utilisée contre lui-même »[57]. C'est de cette « possibilité positive » que dépend la capacité de reconstituer des communautés d'agir conçues comme moteurs d'une « politique à venir ».

Ceci nous ramène à notre question, que nous pouvons reformuler de la façons suivante : comment une vie qui a été dé-qualifiée – démunie de ses modes de déploiement pratiques et réduite à un simple besoin de survie – pourra-t-elle retrouver ses attributs et se muer en forme-de-vie ? Il est certain qu'une simple dénonciation de l'accroissement du « désert » auquel le développement actuel de la technique et le spectacle médiatique qui l'accompagne contribuent ne suffira pas pour permettre à la vie de retrouver ses modes spontanés de manifestation. C'est en répondant à ce mouvement d'« expropriation » par l'articulation des manières d'être où la question de la séparation entre un fondement nécessaire d'une part et ses qualités, jugées secondes, voire superflues, d'autre part, ne puisse plus être opérée ; un mode d'existence suffisamment cohérent et uni, au sein duquel, à aucun moment, l'on ne puisse détacher une « vie nue ».

C'est précisément pourquoi le commun n'est pas pour Agamben une question qui concernerait notre être substantiel ou encore ce qui nous est « le plus propre », mais une question de forme-de-vie, autrement dit une question d'*usage*. Une mise en avant de la vie nue (*nuda vita*) comme fondement ne permet nullement à des formes-de-vie de se constituer, mais contribue à les défaire. Étant donné que la communauté première est celle de la vie avec les moyens par le biais desquels elle se développe, c'est à elle qu'il faut revenir pour retrouver un horizon du commun avec nos semblables, les autres vivants et les autres humains. Cet horizon ne pourra donc

[56] Agamben, G., *Moyens sans fin*, *op. cit.*, p. 127.
[57] *Ibid.*, p. 128.

naître qu'à partir des usages que nous faisons de nos vies et des puissances qui lui sont constitutives.

C'est la raison pour laquelle, pour penser le commun, nous devons prendre en considération, avant tout règne des finalités qui se proposerait de gouverner nos actions, les moyens mêmes qui sont les nôtres de vivre et de nous rapporter les uns aux autres. Pour ce faire nous devons procéder à « l'abolition de la fausse alternative entre fins et moyens qui paralyse toute éthique et toute politique »[58]. Cependant, ce n'est pas le fait de substituer à une finalité en soi (le Beau, le Bien, le Vrai) dépourvue de moyens, une médialité subordonnée à une fin qui assurera à l'éthique collective une assise plus saine et au commun une possibilité nouvelle d'affirmation. Ce qu'il faut se résoudre à maintenir c'est « l'être-dans-le-moyen comme condition *générique* irréductible des hommes »[59]. Nous nous trouvons donc, en abordant cette question des moyens de vivre, au cœur de l'anthropologie qu'Agamben propose comme repère de sa pensée de la communauté.

Que signifie l'être-dans-le-moyen et en quoi son exigence nous éloigne-t-elle d'une pensée de l'être au sein de laquelle les singularités sont appelées à trouver ce qui leur est propre ? Pour la tradition phénoménologique d'inspiration husserlienne, la *manière* ou le *mode* que nous avons de vivre est le lieu même de l'engendrement du sens de l'expérience et aussi de l'expérience-même en tant que ce qui fait sens. L'être « dans-le-comment (*in Wie*) », nous dit Husserl, désigne le rapport sous lequel les déterminations s'attribuent aux choses de telle sorte qu'elles signifient quelque chose pour nous[60]. À son tour, Heidegger souligne que l'existence du Dasein se confond avec ses manières (*Weise*) de se vivre et qu'elle n'a pas à chercher ailleurs son fondement[61]. Mais c'est à Agamben que revient le mérite d'avoir

[58] *Ibid.*, p. 129.
[59] *Ibidem*. Souligné dans le texte.
[60] Husserl, E., *Hua III*, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie.* Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie, Ed. Walter Biemel, § 131, p. 272 (*Idées directrices pour une philosophie et une phénoménologie pure*, tr. P. Ricoeur, Paris, Gallimard, 1950, p. 443).
[61] Heidegger, M., *Sein und Zeit*, Tübingen, M. Niemeyer Verlag, 1986, § 9, p. 42.

dégagé la portée éthique et politique de la « manière », grâce à un détour par la philosophie aristotélicienne et par son héritage médiéval.

En effet, l'*ethos* circonscrit le domaine de l'usage, qui nous fait passer constamment de ce qui fait notre particularité la plus étrange à ce que l'on partage de manière générique avec les autres, en empruntant une voie toujours singulière. Car le passage de la puissance à l'acte – qui ne tient pas entier dans l'efficacité, mais implique aussi un retour constant sur la puissance – permet de comprendre le statut de la singularité à partir des manières que nous avons de participer au commun, et ceux de nos traits qui peuvent paraître extraordinaires à partir de la manière dont ils intègrent l'horizon de l'ordinaire. Définie à partir de cette perspective éthique, la singularité sera plus que le point aveugle des déterminations universelles et se comprendra entièrement en tant que manière de vivre que les conditions finies de ce monde astreignent à l'unicité, en tant que passage d'un se-sentir-soi-même à un se-con-sentir. C'est pourquoi, ni individu ni genre, ni pure particularité ni universalité, la singularité n'est le critère de la communauté qu'en tant qu'elle y est quelconque[62], impossible à réduire à un particularisme précis dont le refus de l'universalisme aurait motivé l'affirmation. Plutôt donc que de penser la communauté à partir de la singularité entendue comme principe ineffable et de la soustraire ainsi à toute représentation, Agamben « communise » la singularité, à travers ce premier trait que nous partageons tous en vivant, même si nous le réalisons chacun différemment : l'inscription dans telle ou telle manière d'être.

Qu'est-ce que dès lors la manière ? C'est « l'être dans son pur jaillissement »[63], à savoir non pas un être qui est *dans* tel ou tel mode, mais « un être qui est *son* mode d'être »[64]. Pour le décrire, Agamben parle d'un « maniérisme originel de l'être » qui relie l'ontologie à l'éthique et qui fait que l'être n'est pas une essence cachée à laquelle les attributs viendraient s'ajouter accidentellement, mais qu'il est d'emblée qualifié, c'est-à-dire « *continuelle-*

[62] Cf. Agamben, G., *La communauté qui vient, op. cit.*, pp. 22-27.
[63] *Ibid.*, p. 33.
[64] *Ibid.*, p. 34.

*ment engendré par sa propre manière* »[65]. Les qualités qui se présentent à première vue comme secondaires en viennent ainsi à définir la sphère de ce qui nous engendre en tant qu'uniques : ainsi et pas autrement, ici et maintenant. La sphère des usages et des habitudes circonscrite par l'éthique désigne donc l'espace d'une singularisation qui ne nous isole cependant pas en un lieu privilégié – ce qui rendrait impossible le partage avec les autres – mais nous livre au commun.

Cependant, l'assignation de l'être à ses manières et de la singularité à son « être-ainsi » pourrait faire croire à un déterminisme de la contingence, qui ne laisserait pas de place pour la liberté que la révélation de l'impuissance dans la puissance mettait justement en évidence. C'est pour prouver le contraire que l'analyse de la « singularité quelconque » – pour laquelle Agamben s'inspire du débat médiéval entre St. Thomas et Duns Scot sur le principe d'individuation des vivants – est approfondie par une réflexion sur la manière comprise comme « aise ». « Être à l'aise », « avoir ses aises » sont des expressions qui prennent leur sens du fait que l'étymologie de « aise » renvoie à l'espace d'à côté (*adjacens, adjacentia*) dont on dispose en plus de la place où on se trouve, « le lieu vide où il est possible à chacun de se mouvoir librement », c'est-à-dire de trouver le moment opportun et la relation appropriée[66] et de parvenir à faire ainsi ce que Hölderlin appelait « le libre usage du propre ».

La pratique de cette liberté nous apprend que pour agir il ne suffit pas d'« être à sa place », de s'auto-déterminer comme étant tel ou tel : il faut également se déplacer vers d'autres lieux, prendre la place des autres, voire se substituer à eux, et passer ainsi par des transformations qui ne cessent de nous redéfinir. C'est en vertu des possibilités constamment renouvelées de ses aises, qui font de ses modes d'agir des modes libres, que « l'être singulier est toujours déjà commun » et que son partage est celui d'un lien d'hospitalité : de même que dans son être-ainsi il ne peut être assigné à une place et à une identité sans perdre son unicité, migrant sans cesse vers des lieux d' « à côté » afin de réaliser sa liberté, il accueille dans son

[65] *Ibidem.* Souligné dans le texte.
[66] Cf. Agamben, G., *La communauté qui vient, op. cit.*, p. 31.

lieu d'être les autres en tant que singuliers, ses semblables avec lesquels une substitution dans la liberté est toujours possible. Etre sa puissance ce n'est rien d'autre qu'accepter cette condition commune d'êtres singuliers qui nous est à la fois trait irréparable et unique accomplissement partagé dans ce monde[67].

La communauté des singularités ne sera dès lors surtout pas à envisager comme une communauté d'individus qu'un genre pourrait réunir et représenter : à « l'hypocrite fiction du caractère irremplaçable de l'individu, qui dans notre culture ne sert qu'à garantir sa représentatibilité universelle » on peut opposer « une substitution inconditionnée, sans représentant ni représentation possible, une communauté non représentable »[68]. Cette définition négative de la communauté, comme se réalisant toujours sur le revers de ce qui, d'elle, pourra se représenter, est le corolaire de son affirmation en tant que force de cohésion qui constitue des formes-de-vie en vertu de son aptitude à « pouvoir sa puissance ». Il apparaît ainsi que retrouver le fil du commun par-delà les séparations qui travaillent les existences revient à engendrer de nouvelles manières d'être, dont l'aise dépend des lieux offerts par les autres manières comme espaces possibles de notre mutuelle liberté.

Cette lecture constructive de la philosophie agambenienne de la communauté est nécessaire afin de ne pas céder à l'écueil qui consiste à croire que ce qui est commun relève d'un retrait sur la pure puissance. Ce choix exclurait la possibilité d'une créativité de l'agir tout autant que le fait la passivité entretenue par l'efficacité des dispositifs spectaculaires, soient-ils simplement médiatiques ou idéologiques. Que le fait de pouvoir sa puissance est la source inépuisable de nouvelles formes d'agir, qu'elle doit nous disposer à l'indulgence[69] quant aux autres modes d'agir et à l'hospitalité offerte à leur liberté, c'est ce que l'éthique associée à « la politique à venir » a à nous rappeler.

[67] Cf. *ibid.*, pp. 44-46.
[68] *Ibid.*, p. 30.
[69] Sur la question de l'indulgence voir l'ethno-psychologie réflexive de Takeo, D., *Le jeu de l'indulgence*, tr. E. D. Saunders, Paris, L'Asiathèque, 1988.

Sur le fond des recherches menées au sein de la cellule de philosophie du Centre de Philosophie du Droit, cette construction de la méthode agambenienne s'impose à partir de son analyse de l'impuissance, qui pourrait être conçue comme une forme de résistance inscrite au cœur du déploiement pratique de toute action. Cette résistance est d'un autre ordre que celle qui naît de la confrontation avec ce que l'action cherche à transformer à l'extérieur d'elle-même, puisqu'elle surgit dans son immanence, comme effet de l'épreuve que toute action constitue pour elle-même et grâce à laquelle elle peut se réfléchir. Pour pouvoir s'engager dans le rapport à ce qui la transcende, et devenir ainsi une source de transformation du monde, l'action engendre effectivement en soi un défaut de puissance qui l'invite à se recevoir tout d'abord elle-même et qui assure ainsi son auto-transformation.

Cette forme primordiale de résistance que l'action s'oppose à elle-même est la condition de sa réflexivité et du déploiement libre de sa puissance. En lui-même, l'espace qu'elle ouvre est ambigu, car il peut s'investir entièrement en une contre-résistance qui s'esquisse en réponse à l'ordre transcendant qui nous résiste[70]. Cette mutation de la résistance primordiale en contre-résistance est décisive pour l'orientation future de l'action : si elle persiste, l'action continuera à s'affirmer comme pure réaction à une extériorité ; en revanche, si elle parvient à se libérer de cette dépendance par rapport à ce qui transcende ses pouvoirs, l'action pourra se laisser conduire par sa créativité immanente, dans le jeu de ce que son impuissance toujours redécouverte lui apporte comme aise et comme appel[71].

Nous comprenons au terme de ce parcours que, si cette dernière condition est respectée, le principe d'immanence de l'action que nous recherchons ne sera pas à repérer dans la figure d'une action

[70] Pour cette forme de résistance qui peut provenir à la fois de la nécessité naturelle que des autres libertés qui cherchent à se réaliser dans un régime de finitude voir Schelling, F. W. J., *Nouvelle déduction du droit naturel*, tr. fr. S. Bonnet et L. Ferry dans les *Cahiers de philosophie politique*, n°1/1983, Bruxelles, Ousia, 1983, § 25, p. 100 et Fichte, J. G., *La doctrine de la science Nova Methodo*, tr. I. Thomas-Fogiel, Paris, Livre de Poche, 2000, § 5, p. 122 sq .

[71] Pour l'importance de cette notion d'« appel » qui doit compléter celle d'« aise » voir Chrétien, J.-L., *L'appel et la réponse*, Paris, Minuit, 1992.

absolument libre et détachée de toute détermination – donc dépourvue de prises et d'assises, et aussi de tout rapport à soi – mais au sein d'une réflexivité de l'agir qui prend constamment la mesure de son auto-potentiation[72]. Pour reprendre une image que Kant a forgée pour critiquer l'idéalisme platonicien, son emblème ne sera pas celui de la colombe légère qui, fendant l'air dont elle sent la résistance « pourrait s'imaginer qu'elle réussirait bien mieux encore dans le vide »[73], mais d'un geste qui, tout en se déployant, ausculte les résistances qui le travaillent et en considère l'implication dans son propre développement pratique, en tant que relié à d'autres gestes qui sont à con-sentir.

[72] Pour la question de l'auto-potentiation voir F. W. J. Schelling, *SW*, III, p. 399 *sq.* (tr. fr. *Le système de l'idéalisme transcendantal*, Louvain, Peeters, 1978, De la sensation originaire à l'intuition productive, p. 59 *sq.*).
[73] Kant, I., *Critique de la raison pure*, tr. fr. A. Tremesaygues et B. Pacaud, Paris, PUF/Quadrige, 2001, p. 36.

M. Maesschalck et A. Loute (éds.), *Nouvelle critique sociale, Europe – Amérique Latine, Aller – Retour*, 117-153 © 2011 Polimetrica International Scientific Publisher Monza/Italy

# Agamben lecteur de Foucault

Romildo Gomes Pinheiro

Every contribution is published according to the terms of "Polimetrica B License". "Polimetrica B License" gives anyone the possibility to spread the contents of the work, provided that the authors of the work and the publisher are always recognised and mentioned as such. It does not allow use of the contents of the work for commercial purposes or for profit. Polimetrica Publisher has the exclusive right to publish and sell the contents of the work in paper and electronic format and by any other means of publication. Additional rights on the contents of the work are the author's property.

Dans le champ de la philosophie politique, l'héritage du concept de biopolitique chez Foucault a suscité de nouvelles approches critiques de la politique moderne et contemporaine[1]. Michel Hardt et Toni Negri, Roberto Esposito et Giorgio Agamben ont opéré des déplacements et des reformulations du concept de biopolitique qui ont contribué à l'enrichir et à mettre à l'épreuve le regard critique porté sur ce concept. Dans ce texte, nous nous proposons d'analyser les critiques et les déplacements formulés par Giorgio Agamben dans ses ouvrages *Homo Sacer – le pouvoir souverain et la vie nue*[2] et *Le règne et la gloire*[3] – vis-à-vis de l'élaboration foucaldienne du concept de biopouvoir et de gouvernementalité. Notre stratégie de lecture est double. D'abord, nous considérons qu'il est important de remarquer qu'Agamben reformule les concepts de biopolitique et ceux de l'art de gouverner dans le sillage du travail de Michel Foucault. Il s'agit d'une investigation historico-politique sur l'implication du pouvoir politique dans la vie naturelle du corps des individus et des populations, ainsi que de l'intégration de cette recherche dans un cadre critique de lecture des matrices de rationalité du gouvernement moderne. M. Foucault et G. Agamben mettent en place ces deux concepts en interrogeant les conditions de possibilité de la rationalité politique à partir des rapports de pouvoir qui dépassent les frontières et qui instituent la légitimité des communautés politiques. Ils proposent ainsi une interrogation sur le

---

[1] L'auteur tient à remercier Yasmine Jouhari pour la révision du texte, Mona Piette et Noémie Charrier pour leurs suggestions.

[2] Agamben, G., *Homo sacer – le pouvoir souverain et la vie nue,* trad. M. Raiola, Paris, Seuil, 1995.

[3] Agamben, G., *Le règne et la gloire – Homo sacer, II, 2, Pour une généalogie théologique de l'économie et du gouvernement*, trad. J. Gayraud et M. Rueff, Paris, Seuil, 2008.

politique en essayant de dégager à partir des *extrêmes* du pouvoir un point de vue capable de repenser la politique hors des totalités abstraites qui la réduisent à certains fondements unificateurs.

Ensuite, nous mettrons en évidence le fait que la perspective de lecture de la biopolitique et des arts de gouverner chez Foucault a une spécificité théorique qui est loin d'être épuisée par les quatre critiques qui ont été formulées par Agamben. Dans l'*Homo Sacer*, on trouve l'intention explicite de renoncer à une lecture « philologique » de l'œuvre politique de Foucault pour situer ses problèmes et ses concepts dans une autre grille conceptuelle, qui les envisage autrement et qui soit capable d'établir une nouvelle perspective d'analyse : « Il convient donc d'abandonner le contexte de la philologie de l'œuvre de Foucault pour situer les dispositifs dans un nouveau contexte »[4]. Notre hypothèse de lecture est que dans les quatre critiques développées au cours de la recherche menée dans *Homo Sacer,* Agamben passe sous silence certains éléments fondamentaux de l'analyse foucaldienne qui sont tout à fait féconds pour la compréhension du rôle du biopouvoir. Ces éléments sont les technologies de savoir-pouvoir, le concept d'exclusion-inclusive et le concept de norme. Foucault mobilisait ce réseau conceptuel en visant l'établissement d'une description historique des antinomies de la rationalité politique moderne, tout en prenant en compte *le jeu de vie et de mort* qu'elles ont mis en place.

À cet égard, nous nous proposons de suivre en détail le dialogue entre Foucault et Agamben en soulignant, d'une part, l'irréductibilité philosophique du projet foucaldien vis-à-vis des considérations critiques d'Agamben et, d'autre part, en attirant l'attention sur le déplacement fécond qu'il opère lorsqu'il situe la discussion dans le cadre conceptuel de la théologie politique et économique. En guise de conclusion, à la lumière d'une discussion que nous initierons entre Foucault, Agamben et le livre *Violence et Civilité*[5] d'Etienne Balibar, nous soutiendrons l'hypothèse selon laquelle le « noyau

[4] Agamben, G., *Qu'est-ce qu'un dispositif ?*, trad. M. Rueff, Paris, Payot & Rivages, 2007, p. 30.

[5] Balibar, E., *Violence et Civilité – Zellek Library Lectures et autres essais de philosophie politique,* Paris, Galilée, 2010.

théorique »[6] de l'oeuvre de Foucault, tel que l'indique Agamben dans le livre *Le règne et la gloire* à propos de son interprétation de Foucault, peut être ressaisi comme une interrogation sur les rapports antinomiques entre pouvoir et violence.

## L'interprétation topologique d'Agamben

Poursuivant la finalité d'élucider la relation entre la vie et la politique, Agamben a retraversé l'histoire de la philosophie contemporaine en partant de Bataille jusqu'à Foucault, tout en passant par Walter Benjamin, Hannah Arendt et Carl Schmitt. En même temps, il réalise un travail de reconstruction généalogique de la préhistoire de la politique occidentale à partir de l'Antiquité et de la modernité, associant une réflexion juridico-politique avec une perspective ancrée dans la linguistique et dans la post-métaphysique (E. Benveniste et M. Heidegger). Dans le premier livre de la trilogie *Homo Sacer – Le pouvoir souverain et la vie nue,* l'objectif de l'auteur est de retracer le chemin sur lequel se croisent le modèle juridico-institutionnel et la biopolitique du pouvoir, c'est-à-dire de rechercher le lien entre le pouvoir souverain et la vie nue. En suivant ce parcours, Agamben revient sur l'histoire philologique et philosophique du concept de souveraineté afin d'en exhiber la logique opérante, de même qu'il cherche à lire dans la figure paradigmatique de l'*homo sacer* le modèle originaire attaché au pouvoir souverain.

Pour rendre compte de cette relation, Agamben propose entre autres une relecture de la philosophie du juriste allemand Carl Schmitt, notamment de sa conception de la souveraineté politique. Selon la célèbre définition de *Théologie Politique,* le souverain est celui « qui décide de la situation exceptionnelle »[7], en occupant une position-limite par sa capacité de suspendre *in toto* l'ordre de l'État. C'est en lui que se situe en ultime instance la normalité de l'ordre

[6] L'expression apparait dans Agamben, G., *Le règne et la gloire – Homo sacer, II, 2, Pour une généalogie théologique de l'économie et du gouvernement*, trad. J. Gayraud et M. Rueff, Paris, Seuil, 2008, p. 175.
[7] Schmitt, C., *Théologie Politique,* trad. par J.-L. Schlegel, Paris, Gallimard, 1988, p. 15.

juridique. Dès lors, le souverain occupe la place paradoxale de quelqu'un qui s'inscrit dans le système juridique et politique par sa capacité à suspendre son existence. Selon Schmitt, dans les situations où la normalité juridique et politique a toute sa place, le rôle de la décision pourrait être réduit au minimum. Mais dans l'état d'exception, où toute l'existence du système politique est en question, c'est la norme juridique qui est réduite au minimum et la décision souveraine prend une place paradigmatique. « Dans sa forme absolue, écrit Schmitt, le cas de l'exception se présente dès lors qu'il faut que soit préalablement créée la situation où des propositions de droit peuvent entrer en vigueur »[8]. Chez Schmitt, tout droit est un « droit en situation » et la norme juridique dépend de la décision souveraine pour normaliser les conditions qui lui sont indispensables. Les lois ne peuvent pas se référer au chaos, affirme l'auteur de *Théologie Politique*, et ainsi toutes les normes juridiques fonctionnent seulement à travers une normalité qui définit les conditions en vertu desquelles le partage du légal et de l'illégal seront possibles. En occupant une place d'arrière-plan d'où elle décide des conditions de la normativité, la décision souveraine s'inscrit au cœur de l'ordre juridique, non seulement en ce qui concerne le partage du légal et de l'illégal, mais aussi à l'égard du terrain sur lequel le rapport même entre loi et factum acquiert son sens. En outre, la normalisation, qui provient de la décision souveraine, « n'est pas un simple "préalable externe" que le juriste puisse ignorer ; elle appartient, bien au contraire, à sa validité immanente »[9] ; il n'y a donc pas de transcendance extérieure, de caractère absolu de la normativité à laquelle le juriste recourrait. Par ailleurs, la décision ne relève pas de l'émergence d'une causalité psychologique qui rendrait possible l'existence du droit, mais elle détermine la *valeur du droit*[10], et ce même si, comme le signalait Schmitt avec véhémence, elle a toute sa place sans les considérations normatives sur le contenu des principes moraux. Dans le chapitre II de la *Théologie Politique 1,* Schmitt explique

[8] *Ibid.*, p. 23.
[9] *Ibidem*. « À l'évidence, la tendance de l'État de droit à régler si possible dans le détail la situation exceptionnelle signifie rien de moins qu'une tentative de description précise du cas où le droit se suspend lui-même » (*ibid.*, p. 24).
[10] Cf. *ibid.*, p. 41.

que « Toute décision juridique concrète contient un moment d'indifférence du contenu, parce que la conclusion juridique n'est pas déductible de ses prémisses jusqu'à ses ultimes conséquences et que la circonstance rendant nécessaire une décision demeure un moment déterminant autonome »[11].

En effet, chez Schmitt, l'enjeu de la souveraineté comme décision sur l'exception est de mettre en place le principe de la fondation juridico-politique de tout régime politique. Le souverain occupe cette position paradoxale qui consiste à intégrer l'ordre juridique exactement par la capacité de suspendre son existence, en définissant les frontières normatives du légal et de l'illégal, du permis et de l'interdit. Dans l'ouvrage *Homo Sacer – le pouvoir souverain et la vie nue,* Agamben reprenait cette définition comme une clé interprétative pour comprendre comment, à partir de la position-limite qu'occupe le souverain, on peut dégager le lien ombilical qu'entretient la souveraineté avec la vie nue. Dans l'ouvrage *État d'exception,* nous retrouvons la description de cette structure originaire, c'est-à-dire :

> l'état d'exception n'est ni extérieur ni intérieur à l'ordre juridique et le problème de sa définition concerne un seuil ou une zone d'indistinction, où intérieur et extérieur ne s'excluent pas, mais s'indéterminent. La suspension de la norme ne signifie pas son abolition et la zone d'anomie qu'elle instaure n'est pas (ou du moins prétend n'être pas) sans relation avec l'ordre juridique. D'où l'intérêt de ces théories qui, comme celles de Schmitt, transforment l'opposition topographique en une relation topologique plus complexe où se joue la limite même du système juridique[12].

[11] *Ibid*., pp. 41-42. Nous renvoyons aussi à un extrait explicite se retrouvant plus loin dans le texte : « La proposition juridique comme norme de décision dit seulement comment il faut décider, mais non pas qui doit le faire. Chacun pourrait invoquer la justesse du contenu s'il n'y avait une instance ultime. Mais l'instance ultime ne résulte pas de la norme qui décide. C'est pourquoi la question porte sur la compétence ; cette question, il est impossible de la soulever, et encore moins de la résoudre, à partir de la qualité juridique du contenu de la proposition ; résoudre les questions de compétence en prenant appui sur l'élément matériel, c'est prendre les gens pour des imbéciles » (*ibid.*, p. 43).

[12] Agamben, G., *État d'exception,* II, 1, trad. J. Gayraud, Paris, Seuil, 2003, p. 39.

Toute norme, affirmait Agamben à partir de Schmitt, présuppose le non-juridique comme son domaine irréductible, raison pour laquelle elle franchit les limites en s'instituant en tant que positivité donnée, telle que par exemple l'institution de la positivité du droit qui dépasse l'état de nature. Dans l'état d'exception, c'est ce non-juridique comme *hors-de-la-loi* qui est maintenu en relation potentielle avec la loi. Autrement dit, l'extérieur de la loi est inclus dans l'ordre juridique, soutenant une relation avec la loi dans la forme de la suspension de la propre loi. Dans l'ouvrage *Homo sacer – le pouvoir souverain et la vie nue,* l'auteur montre que, dans l'état d'exception, la suspension de la norme ne signifie pas son abolition et que l'anomie qu'elle institue a un rapport avec l'ordre juridique. Dans les mots d'Agamben, « Ce n'est pas l'exception qui se soustrait à la règle, mais la règle qui, en se suspendant, donne lieu à l'exception. De sorte que c'est seulement en restant en relation avec l'exception qu'elle se constitue comme règle »[13]. Dans ce rapport, l'exception n'est pas simplement un fait extérieur à la norme, puisqu'elle est inscrite à l'intérieur de l'ordre juridique par le moyen de sa suspension, et puisqu'elle n'est pas non plus un cas juridique, étant donné qu'elle dépasse les limites entre le permis ou l'interdit que la loi sanctionne.

Dans le sillage de C. Schmitt, Agamben pense le concept de souveraineté comme une structure topologique originaire dans laquelle s'enracinent à la fois les localisations territoriales et l'ordre normatif. Cela tout d'abord parce que la souveraineté désigne les frontières entre ce qui est exclu et ce qui est inclus dans la fondation du système politique ; ensuite, parce que le principe de la suspension de la loi comme principale tâche de la décision souveraine introduisait l'idée que le droit est créé hors du droit, et que les normes juridiques sont soumises en ultime instance à la décision. À partir du jeu entre l'exclusion inclusive et la force de la loi dans la forme de sa suspension, Agamben affirme que le paradoxe de la souveraineté qui détermine le lien « entre localisation (*Ortung)* et organisation (*Ordnung),* qui constitue le "*nomos* de la terre" (Schmitt, 1974, p. 70) est donc beaucoup plus

[13] Agamben, G., *Homo sacer – le pouvoir souverain et la vie nue,* trad. M. Raiola, Paris, Seuil, 1995, p. 26.

complexe que ce que décrit Schmitt et contient une ambiguïté fondamentale, une zone d'indifférence ou d'exception non localisable qui, en dernière analyse, finit nécessairement par agir contre lui comme un principe de déplacement infini »[14]. L'état d'exception comme structure originaire dans laquelle s'articulent l'ordre (*Ordnung*) et l'espace (*Ortung*) trouvera dans la dialectique entre l'exclusion et l'inclusion – par le moyen de la décision – un principe de déplacement du seuil de constitution des régimes politiques dans le temps et l'espace.

Il s'agit alors d'éclaircir la relation d'exception en tant qu'elle est ce seuil. Dans la relation d'exception, nous trouvons une relation singulière dans laquelle le terme qui est exclu, expulsé de la communauté politique, est en même temps inclus dans la forme de l'exception. Cela signifie que celui qui est *chassé* de la communauté politique demeure inclus dans la société dans la mesure où il n'appartient plus à son ensemble. En bref, la relation d'exception est alors cette forme de rapport qui réussit à inclure quelque chose seulement par le moyen de son exclusion.

L'originalité de la perspective d'Agamben ne consiste pas seulement dans la reprise de la théorie de Carl Schmitt et dans sa mise en relation avec le concept de vie nue pour penser le pouvoir biopolitique. Dans *Homo Sacer – le pouvoir souverain et la vie nue*, l'auteur engage une investigation historico-philologique sur la vie nue comme figure historique à partir de laquelle le pouvoir souverain se maintient en une relation d'inclusion-exclusive. L'*homo sacer*, figure historique qu'Agamben met en lumière à partir d'un dialogue avec l'anthropologie contemporaine, est le paradigme de la vie humaine qui est incluse dans l'ordre politique sous la forme de l'exclusion. C'est une figure archaïque qui trouve son origine dans la sphère religieuse romaine, marquée par une ambivalence qui consiste dans le fait de ne pas pouvoir être sacrifiée, en tant que figure divine, sacrée, et en même temps d'être incluse dans la communauté comme figure humaine qui peut être mise à mort, qui peut être tuée sans que cet acte soit considéré comme un homicide. Elle indique une vie comme objet d'une violence qui se situe au-delà du droit et du sacrifice religieux,

[14] *Ibid.,* p. 27.

occupant alors une place au-delà du sacré et du profane. Cette vie exclue des frontières du sacré, du profane et qui appartient au domaine politique seulement sous la forme de son anéantissement, Agamben la met en rapport structurel avec la souveraineté, qui repose sur une décision par laquelle la vie est inclue dans la communauté sous la forme de l'exclusion.

> Le syntagme *homo sacer* nomme quelque chose comme la relation "politique" originaire, c'est-à-dire la vie en tant que, dans l'exclusion inclusive, elle sert de référent à la décision souveraine. La vie est sacrée uniquement en tant qu'elle est prise dans l'exception souveraine ; et la confusion entre un phénomène juridico-politique (l'*homo sacer,* en tant qu'il est insacrifiable et exposé au meurtre) et un phénomène proprement religieux est à l'origine de tous les équivoques qui, à notre époque, ont aussi bien marqué les études sur le sacré que celles sur la souveraineté. *Sacer esto* (...) constitue, (...) la formulation politique originaire de l'imposition du lien souverain[15].

Pour penser dans la philosophie contemporaine le lien entre l'*homo sacer* et la souveraineté politique, Agamben reprend par ailleurs le concept d'*abandon* du philosophe Jean-Luc Nancy. *Homo sacer* désigne alors la vie qui a été remise dans un rapport d'abandon par la structure d'exception souveraine, dans un double sens : à la fois comme disponible à la décision souveraine, à son commandement, et comme bannie de la communauté en tant qu'en-dehors de la loi[16].

Lorsque Agamben reprend la figure de l'*homme sacer*, son objectif est de démontrer que la vie n'équivaut pas à un donné naturel que le pouvoir politique peut désormais soumettre dans le cadre de la politique moderne ; bien au contraire, l'opération politique qu'il s'agit d'éclaircir consiste à démontrer que le fait que la vie soit devenue nue relève d'une opération du pouvoir souverain qui partage chaque *forme de vie* en vie politique et en vie nue. Cette dernière est d'emblée analysée à partir de la grille d'analyse de l'abandon directement liée à l'idée de la menace de mort[17]. Dès

[15] *Ibid.,* p. 95.
[16] Selon l'auteur, abandonner signifie : 1. « Confier ou livrer au *band* » et « être banni, abandonné au dehors de toute sa juridiction » (*ibid.,* p. 68).
[17] Agamben, G., *Moyens sans fins – Notes sur la politique*, trad. D. Valin, Paris, Payot & Rivages, 2002, p. 15.

lors, chez Agamben, l'enjeu principal de la biopolitique réside dans la domination du pouvoir souverain qui inscrit la vie humaine dans une structure d'exception, par laquelle la vie appartient à l'ensemble du système politique comme vie naturelle susceptible d'être anéantie, ou au moins exposée au danger de la mort par la décision souveraine.

Ainsi, la biopolitique définit un rapport politique où la vie nue prend une place fondamentale dans les stratégies du pouvoir politique et, inversement, dans la mesure où la politique maintient un rapport avec la vie nue, elle devient biopolitique. Sa perspective est d'éclaircir en quelque sorte ce lien entre la vie naturelle, qui a émergé à l'époque moderne comme principale affaire de la politique, et un pouvoir qui se définit comme décision sur la question du type de vie devant appartenir ou être exclue de l'ordre juridique et politique.

Ainsi, dans les textes réunis dans *L'Ouvert*[18], Agamben montre que le concept de vie est devenu de plus en plus problématique dans l'histoire de la pensée occidentale. Les divisions à l'intérieur du concept de vie entre vie végétale et vie de relation, vie organique et vie naturelle, vie animale et vie humaine, attestaient déjà une indétermination dans sa conceptualisation. Leur conjonction et leur séparation montrent qu'il y a une césure à l'intérieur de l'être humain qui pose le problème politique de savoir en quelles circonstances chez l'humain il y a une division qui est en même temps une composition avec le règne naturel. À cet égard, interroger ce qu'est l'homme signifie « se demander *de quelle manière* – chez l'homme – l'homme a été séparé du non-homme et l'animal de l'humain »[19], à partir d'une opération politique fondamentale (décision souveraine).

[18] Agamben, G., *L'Ouvert. De l'homme et de l'animal,* trad. J. Gayraud, Paris, Payot & Rivages, 2006. Cf. pp. 124-125.

[19] *Ibid.,* pp. 33-34. Nous renvoyons encore à la suivante citation : « La relation entre l'homme et l'animal délimite, en effet, un domaine essentiel, où l'enquête historique doit nécessairement se référer à cette frange d'ultra-histoire où l'on ne peut accéder sans impliquer la philosophie première. Comme si la détermination de la frontière entre l'humain et l'animal n'était pas une de ces questions dont débattent philosophes et théologiens, savants et politiques, mais une opération métaphysico-politique fondamentale, où seul quelque chose comme un "homme" peu être défini et produit. (…) Aussi, la réalisation de la post-histoire implique-t-

Après l'analyse de l'inscription du paradigme d'exception au sein des démocraties contemporaines dans l'ouvrage *État d'exception,* dans *Le Règne et la Gloire* (*Homo sacer, II, 2*)[20] Agamben élargit la compréhension du paradigme de la biopolitique avec l'analyse du concept théologique d'*oikonomie*. De la sorte, l'auteur met alors en évidence comment à travers l'ascension des structures de l'économie et du gouvernement on trouve finalement un arrière-plan à partir duquel sont gérés tous les aspects de la vie sociale. Après *Homo Sacer I*, dont l'objectif était de chercher le lien originel entre le pouvoir souverain et la vie nue, principalement à partir de la théologie politique schmittienne, Agamben déplace le paradigme de la théologie politique vers l'étude de la théologie économique[21] comme justification théologique du *gouvernement économique du monde*. Dans un mouvement théorique qui s'inscrit dans le sillage du travail de Michel Foucault sur l'introduction du savoir économique dans les pratiques de gouvernement de la vie, Agamben utilise l'expression de « gouvernement économique du monde » pour faire référence à un mode de gouvernement des hommes qui s'opère à partir des questions économiques[22]. À cet égard, le paradigme du gouvernement est mis en lumière d'abord, à partir d'une discussion avec la théologie politique conservatrice de Erik Peterson et Carl Schmitt, et ensuite, d'une généalogie des traités médiévaux sur le gouvernement divin du monde de la période chrétienne du II^e^ au IV^e^ siècle[23].

---

elle nécessairement la réactualisation du seuil préhistorique où cette frontière a été définie » (*ibid.,* pp. 40-41).

[20] Agamben, G., *Le règne et la gloire, op.cit.*

[21] L'auteur reprenait le programme schelling dans la *Philosophie de la Révélation* de l'analyse des rapports de coappartenance entre théologie – « l'akratos théologie » chez Schelling – et l'oikonomie. Selon Agamben, « Qu'une telle confrontation avec la théologie économique soit devenue à ce point improbable et que le sens de ces affirmations soit devenu complètement incompréhensible pour nous : voilà des signes d'une décadence de la culture philosophique. Une des tâches que la recherche que nous avons entreprise se donne est de rendre de nouveau intelligible cette affirmation de Schelling restée jusqu'à nos jours lettre morte » (*ibid.,* p. 23).

[22] *Ibid.,* p. 75.

[23] Selon Agamben, le terme oikonomie renvoie à deux interprétations dans la théologie chrétienne, la première renvoyant à l'articulation de l'unique substance divine en trois personnes et la seconde correspondant au déploiement historique du

> On comprendra alors en quel sens on peut affirmer (et c'est de cette thèse que nous sommes partis *contre* Schmitt) que la théologie chrétienne est depuis son commencement économico-gestionnaire et non pas politique-étatique. Que la théologie chrétienne enveloppe une économie et non pas seulement une politique ne signifie pourtant pas qu'elle ne soit d'aucun poids pour l'histoire des idées et des pratiques politiques de l'Occident. Tout au contraire, le paradigme théologique-économique nous oblige à repenser cette histoire depuis le début et selon une tout autre perspective en tenant compte des croisements décisifs entre la tradition politique au sens strict et la tradition "économique-gouvernementale" qui se cristallisera entre autres, comme nous le verrons, dans les traités médiévaux *de gubernatione mundi.* Les deux paradigmes subsistent ensemble et s'entrelacent au point de former un système bipolaire dont la compréhension forme la condition préliminaire de toute interprétation de l'histoire politique de l'Occident[24].

*Le Règne et la gloire* se présente dès lors comme une recherche sur l'*oikonomie* en tant que gouvernement et gestion de la vie, et la gloire comme cérémoniel et liturgie dans lesquels le pouvoir s'est déguisé[25]. À partir de Saint Paul, Justin, Théophile d'Antioche, et en passant par Saint Thomas et Saint Augustin, Agamben saisit le concept d'*oikonomie* en mettant en discussion ses sources théologiques en étroite liaison avec le dogme de la trinité chez les chrétiens. Il s'agit pour lui de rendre possible la compréhension du terme dans le seuil entre le pouvoir divin compris comme source du pouvoir *et* le salut des hommes compris comme une providence économique-gouvernementale. L'analyse de l'*oikonomie,* à partir des sources théologico-politiques de la fin de l'Antiquité, démontre comment ce concept apparaît dans ces textes sacrés liés à l'énigme divine par laquelle Dieu en tant qu'être transcendant associe la vie divine en tant qu'expression d'une Trinité – Père, Fils et Esprit

salut. Néanmoins, dit Agamben, elles constituent, en effet, les deux faces d'une seule oikonomie divine où ontologie et pragmatique, articulation trinitaire et gouvernement du monde se renvoient réciproquement la solution de leurs apories. Cf. *ibid.,* p. 90.

[24] *Ibid.,* p. 112.

[25] Comme nous sommes intéressés par la reconstitution du texte de Agamben dans les limites du dialogue avec Foucault, nous laisserons de côté sa discussion sur la gloire. Nous renvoyons aux chapitres le « Pouvoir et la gloire » et « Archéologie de la gloire » (*ibidem*).

Saint – avec le *gouvernement providentiel du monde.* Selon ses analyses, ce paradigme est apparu au seuil de la crise du monde antique, lorsque l'unité du monde a été rompue. Cette division sera comblée, selon les théologiens, par l'élaboration du paradigme de l'*oikonomie* comme modèle gestionnaire qui a rendu possible la cohabitation de la providence *dans le* monde avec la transcendance de Dieu. Agamben circonscrit alors la tâche du gouvernement comme une praxis *oikonomique* qui provient de la fracture entre Dieu et le monde mais qui, en même temps, en tant que *praxis,* constitue un essai de résorber cette scission de la transcendance divine et du monde par la mise en ordre économique de celui-ci. Dans l'expression *oikonomie*, on a donc ces deux faces interconnectées : « extériorité au monde et gouvernement du monde, unité dans l'être et pluralité d'actions, ontologie et histoire »[26]. Le règne de Dieu et le gouvernement du monde sont articulés par une praxis providentielle que l'auteur appelle *ontologie des actes de gouvernement.*

Dans les chapitres « Le Règne et le Gouvernement » et « La machine providentielle », Agamben inscrit le syntagme d'*ontologie des actes de gouverner* dans le domaine du politique à travers une analyse des concepts de règne et de gouvernement. Ces deux concepts sont apparus dans le contexte de la théologie économique médiévale afin de justifier les relations de transcendance et d'immanence entre le pouvoir divin – le règne – et le pouvoir séculier – le gouvernement. Selon les analyses d'Agamben, avec cette distinction, on n'a pas à faire à une séparation stricte entre les deux concepts mais à une opposition qui jouait le rôle d'une complémentarité entre la supériorité de Dieu, compris comme source de toute autorité, et par ailleurs, le pouvoir comme gouvernement providentiel du monde. Agamben revient de façon remarquable sur le rôle de l'*ordre* chez Aristote, Saint Thomas et Saint Augustin, présentant l'*ordre* comme un concept central de la théologie-politique médiévale chargé de définir les rapports entre, d'une part, Dieu comme être transcendant, et d'autre part, le monde comme ordre immanent. Le concept d'ordre définit à la fois l'articulation réciproque des choses mondaines entre elles et les

[26] *Ibid.*, p. 90.

renvoie à une fin transcendante par rapport à laquelle elles ont été *mises en ordre*. La supériorité divine sur le monde est définie comme *ordination* ou *disposition* – mot qui signifie en latin *oikonomie*[27] – divine du monde qui rend possible l'articulation des choses entre elles et les renvoie à la primauté divine, c'est-à-dire au fait que la relation des choses entre elles est considérée comme l'expression qu'elles sont destinées à la finalité divine. L'idée de disposition comme *mise en ordre oikonomique* signifie dès lors que le gouvernement doit s'occuper des choses à gouverner en tant qu'elles ont une « économie » dans le sens d'une disposition interne[28].

> Si Règne et Gouvernement sont séparés en Dieu par une opposition tranchée, aucun gouvernement du monde n'est, en réalité, possible : on aura d'un côté une souveraineté impuissante et de l'autre, la série infinie et chaotique des actes particuliers (et violents) de la providence. Le gouvernement n'est possible que si Règne et Gouvernement sont articulés au sein d'une machine bipolaire : c'est justement le résultat de la coordination et de l'articulation de la providence générale et de la providence spéciale, ou, dans les termes de Foucault, de l'*omnes* et du *singulatim*[29].

L'ouvrage atteste de façon remarquable le déplacement d'Agamben vers le concept de gouvernement et l'enjeu de l'économie comme rationalité théologique du pouvoir. Agamben inscrit l'histoire de la gouvernementalité foucaldienne à l'intérieur des premières justifications théologiques du christianisme sur l'idée d'un gouvernement du monde. En ce qui concerne le paradigme de l'exception comme modèle d'intelligibilité de la biopolitique, la recherche se déplace vers l'étude des arts du gouvernement comme

[27] *Ibid.,* p. 144.
[28] Agamben mentionnait la nécessité que le gouvernement prévoie les effets collatéraux : « Le gouvernement du monde n'advient ni à travers l'imposition tyrannique d'une volonté générale extérieure ni par accident, mais par la prévision consciente des effets collatéraux qui dérivent de la nature même des choses et restent, dans leur singularité, absolument contingentes. Ce qui semblait un phénomène marginal ou un effet secondaire devient de cette manière le paradigme même de l'acte du gouvernement » (*ibid.,* p. 186).
[29] *Ibid.,* p. 180.

arrière-plan général dans lequel se déploie un pouvoir sur « la vie reproductive des sociétés humaines »[30].

## Foucault face aux critiques d'Agamben

Agamben élabore sa théorie de la biopolitique et du gouvernement en prenant distances vis-à-vis des formulations de Foucault, qui est le premier philosophe à avoir tenté de comprendre la politique moderne à partir des concepts de biopolitique et de gouvernementalité. Les stratégies mobilisées par Agamben consistent moins à refuser et à dépasser intégralement l'ensemble des formulations de Foucault qu'à approfondir et à reformuler certaines directions de la recherche de l'auteur. Dans le champ de la philosophie politique, le principal point commun d'Agamben avec Foucault est l'abandon sans réserves de toutes les représentations du politique en termes de contrat fondateur, d'action politique originaire qui établit le passage de la nature à la politique par l'institution de la souveraineté. Chez Foucault, cette perspective vise à dépasser les théories contractuelles du pouvoir qui justifiaient le *fait* de la domination à partir de la légitimité d'une loi fondamentale. Foucault refuse, en effet, la dénégation de la domination et de ses conséquences sur les corps naturels par les théories du pouvoir qui font des rapports de pouvoir l'expression d'une loi fondamentale qui règle les rapports politiques[31]. Il s'agit pour lui de s'attacher aux mécanismes et aux technologies de pouvoir qui mettaient en place *l'assujetissement* des individus pour bien décrire la matérialité de la domination politique. Dans la même direction, il faut abandonner, selon Agamben, le principe d'une loi fondamentale qui règlerait l'existence du pouvoir, et remettre en question la relation entre vie naturelle et vie politique là où s'instituent les rapports entre politique et violence souveraine. Au-delà du contrat social comme loi fondamentale de la société politique, on doit interroger le pouvoir à partir des frontières qui définissent les conditions d'appartenance politique, c'est-à-dire à partir des limites où le

[30] *Ibid.,* p. 19.
[31] Foucault, M., *« Il faut défendre la société – cours au Collège de France »,* Paris, Seuil, 1976, p. 215.

pouvoir se déclenche comme expérience de vie et de mort dans les frontières de la communauté. Selon Agamben :

> Il est temps désormais de relier le mythe de la fondation de la cité moderne, de Hobbes à Rousseau. L'état de nature est, en vérité, un état d'exception où la cité apparaît pour un instant (qui est tout à la fois intervalle chronologique et instant intemporel) *tanquam dissoluta.* Autrement dit, la fondation n'est pas un événement accompli une fois pour toutes *in illo tempore,* elle est continuellement à l'œuvre dans l'état social sous la forme de la décision souveraine. Celle-ci, d'autre part, se réfère *immédiatement* à la vie (et non pas à la libre volonté) des citoyens, qui apparaît ainsi comme l'élément politique originaire, l'*Urphanomenon* de la politique[32].

Néanmoins, si Agamben prend son point de départ dans l'analyse foucaldienne de la rationalité politique comme biopolitique et gouvernementalité, il conteste de façon remarquable, au début de l'ouvrage *Homo sacer I* et dans *Le règne et la gloire*, certains aspects de la théorie foucaldienne. Tout d'abord, la critique principale concerne le lien ombilical entre le pouvoir souverain et la vie nue. Pour le dire en quelques mots, dans les deux ouvrages qui discutent la question du biopouvoir, *La Volonté de Savoir* et *Il faut défendre la société,* Foucault définit la biopolitique comme étant le seuil politique de la modernité à partir duquel l'espèce humaine est comprise comme un corps naturel qui entre dans les calculs du pouvoir politique. À la différence des sociétés classiques où la vie est neutre vis-à-vis du pouvoir et où le souverain s'occupait du corps seulement comme corps punissable, avec le biopouvoir, la vie naturelle de l'espèce est assujettie à la fois par les technologies disciplinaires d'individuation et par les procédures régulatrices de totalisation. Dans sa première critique, Agamben s'interroge sur la zone d'indifférenciation, le point d'intersection dans le champ du pouvoir, qui relierait les deux directions des techniques

[32] Agamben, G., *Homo sacer I, op. cit.*, p. 115. Dans le sillage d'Agamben, Robert Esposito affirme que toutes les catégories politiques modernes fondées sur « la bipolarité entre droits individuels et souveraineté étatique, contribuent à (…) rendre [les rapports entre vie et politique] encore plus insolubles » (Esposito, R., *Communauté, Immunité, Biopolitique, Repenser les termes de la politique*, trad. B. Chamayou, Paris, Les prairies ordinaires, 2010, p. 151).

d'individuation et des procédures de totalisation, qui étaient pour Foucault une des caractéristiques de la raison politique moderne. « Existe-t-il, un centre unitaire où le "double lien" politique trouve sa raison d'être ? »[33]. Selon Agamben, ce point demeure un point caché dans les deux directions du travail de Foucault et c'est une des raisons pour lesquelles plusieurs critiques l'ont accusé de ne pas parvenir à élaborer une théorie unitaire du pouvoir.

En dévoilant la coexistence entre la vie nue et le pouvoir souverain dans la figure de l'*homo sacer,* Agamben prétend s'emparer de la compréhension foucaldienne de la biopolitique comme seuil de la modernité, dans le sens où l'inclusion de la vie naturelle dans la politique est un événement archaïque qui remonte à l'origine du pouvoir souverain. En ce sens, Agamben repère l'indication « triviale » chez Foucault qui apparaît à la fin de la *Volonté de Savoir* lorsqu'il abordait la thématique de la descendance traditionnelle du pouvoir de vie et de mort du souverain, de la vieille *patria potestas* romaine, c'est-à-dire du pouvoir du *pater* sur le *dommus* – la maison, l'épouse, l'esclave. Agamben corrige ici Foucault en remarquant que ce n'est pas par cette relation que le pouvoir souverain soutenait un pouvoir de vie et de mort. Dans le domaine privé, la vie était indifférente au pouvoir, n'ayant aucune connotation politique, acquérant un sens politique seulement dans le pouvoir du *pater* romain sur la vie de ses fils, lorsque ceux-ci sont capables d'être des citoyens. Selon Agamben, dans l'expression *vitae necisque potestas,* la vie du fils susceptible d'être anéantie apparaît comme l'autre côté du pouvoir souverain du père. La vie était prise en considération à l'intérieur de la citoyenneté politique et la biopolitique était déjà présente dans le domaine souverain du père comme menace de mort sur la vie du fils potentiellement citoyen, tant dans la modernité – pour Foucault ces caractéristiques sont propre à la seule période de la modernité – que dans la période antique. Si l'inscription de la vie dans la politique est un événement archaïque, la marque singulière de la modernité est que « l'espace de la vie nue, situé à l'origine en marge de l'organisation politique, finit progressivement par coïncider avec l'espace politique, où exclusion et inclusion,

[33] Agamben, G., *Homo sacer I, op. cit.*, p. 14.

extérieur et intérieur, *bios* et *zoe,* droit et fait, entrent dans une zone d'indifférenciation irréductible »[34].

La troisième critique formulée par Agamben concerne la compréhension de l'idée d'exclusion chez Foucault. Dans les grands travaux comme L'*Histoire de la folie* et *Surveiller et Punir,* Foucault avait décrit les mécanismes d'exclusion institutionnelle que la société met en place pour renfermer les fous et les délinquants en les cloisonnant dans des institutions fermées, en produisant donc de nouvelles formes d'individualité et de savoir. Agamben soutient que même si l'exclusion est le moyen chez Foucault par laquelle la société exclut « *le dehors »* en l'intériorisant sous la forme *de l'interdit*, l'exception souveraine a une fonction plus complexe. Elle obéit non pas à la forme du renfermement et de l'interdit, mais à la forme de la suspension de l'ordre, ce qui fait que l'exception est incluse lorsque la loi est suspendue. Les camps de concentration, selon Agamben, représentent cette structure paradigmatique d'exclusion qui s'opère en incluant les individus à travers la suspension de la loi. Or, c'est la raison pour laquelle il lui semble impossible d'inscrire le travail de Foucault *Surveiller et Punir* dans cette structure d'exclusion, une fois que les structures du droit pénal sont encore présentes dans l'ensemble de l'ordre juridique. Agamben remarque par rapport à Foucault que la structure d'exception qui définit les camps de concentration « est topologiquement différent d'un simple espace de réclusion »[35].

Dans le chapitre 5 de *Le règne et la gloire* « La machine providentielle », l'auteur saisit de façon critique le concept de *gouvernementalité* chez Foucault, développé dans le cours *Sécurité, Territoire et Population*[36]. En accord avec Foucault, Agamben dégage dans la gouvernementalité une matrice du pouvoir politique fondée dans la rationalité économique, qui a mis en place un gouvernement politique des hommes à la fois individualisant et totalisant. À la lumière de ce concept, l'auteur dépeint les paradigmes ou les matrices historiques qui ont, en quelque sorte, rendu

[34] *Ibid.,* p. 17.
[35] *Ibid.,* p. 28.
[36] Foucault, M., *Securité, Territoire et Population,* Paris, Gallimard, 2004, pp. 139-159.

possible le *gouvernement* moderne comme une « machine providentielle » qui a étendu sa *praxis* à tous les hommes. Il déplace alors les limites historiques et les fondements théoriques dont la généalogie de Foucault lui avait fourni le concept, essayant de mettre en lumière les implications théologico-économiques du concept de gouvernement. A ce propos, Agamben oppose une double contestation à la scission que Foucault établit entre le règne, entendu comme modèle politique fondé dans la souveraineté, et la gouvernementalité comme rationalité qui s'occupe du gouvernement des hommes. D'abord, la distinction entre règne et gouvernement se trouve elle-même inscrite dans l'*oikonomie* comme paradigme à fois économique et de gouvernement des hommes. Dans l'analyse d'Agamben, la souveraineté – abordée dans les ouvrages précédents à partir de la théologie politique – et le gouvernement sont renvoyés à la notion de théologie économique comme à leur matrice fondamentale, raison pour laquelle le contenu de la logique du gouvernement est modifiée : elle se déroule surtout comme une rationalité originairement théologique, providentielle, à la fois compréhensible comme totalisation et particularisation, ordination et exécution. Par ailleurs, tandis que Foucault inscrit les arts de gouverner dans le processus d'autonomisation de l'État, mettant en lumière une nouvelle rationalité politique irréductible à la souveraineté politique et au pastorat théologique des hommes, Agamben envisage le développement des *arts de gouverner* comme une radicalisation et une sécularistaion du modèle théologico-économique de *l'oikonomie* politique. Agamben explique que le passage du pastorat ecclésiastique au gouvernement politique

> que Foucault essaie d'expliquer, de manière, à dire vrai, peu convaincante, par l'apparition d'une série de contre-conduites au pastorat, devient nettement plus compréhensible si on l'envisage comme une sécularisation de cette phénoménologie minutieuse des causes premières et secondes, prochaines et lointaines, occasionnelles et efficientes, des volontés générales et des volontés particulières, des concours médiats et immédiats, de l'ordination et de l'exécution, et de toutes ces élaborations à travers lesquelles les

> théoriciens de la providence avaient tenté de rendre intelligible le gouvernement divin du monde[37].

Dans cette phénoménologie qui traçait la généalogie du concept de gouvernement dans la sphère de la théologie économique, rétablissant la liaison entre la théologie médiévale et la rationalité politique moderne, Foucault a manqué de restituer les origines du concept de gouvernement. La raison méthodologique en est que Foucault n'a pas été capable de mettre en lumière l'origine du concept de gouvernement à partir de contextes théoriques différents dans la sphère théologique.

## Le modèle foucaldien

Nous nous proposons maintenant de revenir sur les quatre critiques qui ont été proposées par Agamben à partir d'une lecture du biopouvoir chez Foucault. Il nous semble intéressant de repérer, au moyen d'une lecture du biopouvoir chez Foucault, les outils conceptuels qui ont été élaborés par ce dernier afin d'entreprendre l'examen historico-critique des formes de rationalité politique modernes. Notre hypothèse est que, pour comprendre la question du biopouvoir chez Foucault, il est nécessaire de rendre compte du lien entre le concept de biopouvoir et les concepts d'exclusion, de normativité ainsi que celui de gouvernementalité politique.

Le concept de biopolitique témoigne du cheminement philosophique de Foucault. Il apparaît dans les conférences prononcées en 1974 à l'Université Fédérale de Rio de Janeiro, dans

[37] Agamben, G., *Homo sacer II, 2, op. cit.,* p. 176. Agamben ajoute : « Mais il est plus frappant que Foucault, dans sa généalogie de la gouvernementalité, mentionne l'opuscule de Thomas *De regno* et qu'il laisse de côté précisément son traité *De gubernatione mundi,* où il aurait pu trouver les éléments essentiels d'une théorie du gouvernement en tant qu'il est distinct du règne. En outre, le terme *gubernation* (…) est synonyme de providence, et les traités *De gubernatione mundi* ne sont rien d'autre que des traités consacrés à la manière dont Dieu articule et met en œuvre son action providentielle. (…) il n'en est pas moins vrai, en retour, que la naissance du paradigme gouvernemental ne devient compréhensible que dans la mesure où on le restitue au fond "économico-théologique" dont il est solidaire. L'absence de toute référence à la notion de providence dans le cours de 1977-1978 n'en est que plus frappante » (*ibid.,* pp. 176-177).

un contexte théorique où l'auteur discutait les problèmes politiques et épistémologiques de la formation du savoir médical[38]. À cette époque, Foucault souhaitait établir une « histoire politique de la connaissance », c'est-à-dire étudier la formation des domaines de savoir à travers des pratiques sociales, en démontrant comment ces dernières engendrent de nouvelles formes de connaissance – objets, concepts, techniques et, surtout, de nouveaux sujets de connaissance[39]. Dans ces conférences, Foucault analyse la médecine comme une forme de savoir-pouvoir opérant comme une technologie de domination politique indépendante des institutions dans lesquelles elle fonctionne – l'Etat, l'institution hospitalière, les institutions d'assurance de santé. Il s'agit de comprendre la médecine comme une forme de savoir-pouvoir à partir du rôle qu'elle jouait au XVIII^e^ siècle quand la santé et le bien-être des populations apparaissaient comme des objectifs fondamentaux du pouvoir. C'est dans ce contexte que la technologie médicale se présentait comme une « stratégie biopolitique » qui se chargeait de mettre en place un pouvoir-savoir sur la vie biologique des populations. À cet égard, Foucault décrit la tâche de la médecine comme un outil qui contribue à l'élévation du niveau de santé des populations grâce aux régulations économiques, aux contraintes d'ordre moral et aux règles d'hygiène publique. Au fur et à mesure qu'elle exerce ce rôle, la médecine contribue donc à aménager la société à partir de l'optimisation de la santé et de la longévité de la population, en permettant la coordination et l'intégration des populations aux nécessités capitalistes existantes[40]. Bref, la médecine est une technologie de pouvoir-savoir qui a contribué à assujettir les populations dans la modernisation capitaliste en développement. Pour jouer ce rôle-là, Foucault affirme que « pour la société capitaliste, c'est la biopolitique qui importait avant tout,

[38] Cf. les conférences « La politique de santé dans le XVIII^e^ siècle » et « La naissance de la médecine sociale », in Foucault, M., *Dits et écrits II,* Paris, Gallimard, 2001, respectivement pp. 13-27 et pp. 207-228.

[39] Foucault, M., « La vérité et les formes juridiques », in Foucault, M., *Dits et écrits I*, Paris, Gallimard, 2001, pp. 1406-1514, p. 1419. Selon l'auteur « C'est cette relation stratégique qui va définir l'effet de connaissance et c'est pour cela qu'il serait totalement contradictoire d'imaginer une connaissance qui ne fût pas dans sa nature forcément partiale, oblique, perspective » (Foucault, M., *ibid.*).

[40] Foucault, M., « La politique de santé dans le XVIII^e^ siècle », *op. cit.*, p. 17.

le biologique, le somatique, le corporel. Le corps est une réalité biopolitique ; la médecine est une stratégie biopolitique »[41].

Dans les conférences de 1974, Foucault se contentait de penser la biopolitique dans le contexte de la montée de puissance de la médecine comme dispositif qui a permis l'assujetissement des populations aux nécessités du capitalisme en développement. Cela lui aura permis de mettre en lumière les rapports entre la population comme problème politique et la médecine comme pouvoir-savoir réinvesti dans plusieurs domaines institutionnels. Toutefois, dans *Il faut défendre la société* (janvier à mars 1976)[42] et *La volonté de savoir* (octobre 1976)[43] Foucault circonscrit de plus en plus la technologie médicale comme un réseau plus large de domination politique et s'occupe de décrire les mécanismes et les fils historiques généraux définissant les rapports de pouvoir biopolitique. Dans *Il faut défendre la société* et *La volonté de savoir*, l'entrée de la vie dans les calculs du pouvoir politique, le fait que la vie de l'homme et de l'espèce, sa « vie d'être vivant » soient mis en ordre vis-à-vis du pouvoir politique en constituant une sorte d'« étatisation du biologique », sont envisagés comme un « seuil de la modernité », c'est-à-dire un événement qui a déclenché une rupture irréversible du pouvoir moderne par rapport au pouvoir classique[44]. Cette rupture s'exprime, dans la *Volonté de Savoir,* dans une formulation lapidaire : « L'homme, pendant des millénaires, est resté ce qu'il était pour Aristote : un animal vivant et de plus capable d'une existence politique ; l'homme moderne est un animal dans la politique duquel sa vie d'être vivant est en

[41] Foucault, M., « La naissance de la médecine sociale », *op. cit.*, p. 210.
[42] Foucault, M., *« Il faut défendre la société »,* Paris, Gallimard, 1997.
[43] Foucault, M., *La volonté de savoir,* Paris, Gallimard, 1976.
[44] Foucault, M., *ibid.*, pp. 187-188. Michel Donnelly, dans l'article « Des divers usages de la notion de biopouvoir » établit une distinction radicale entre les deux niveaux d'analyse de la question du biopouvoir : le niveau « époqueux », où Foucault prétendait décrire les tendances historiques lorsque la vie entrait dans le domaine du pouvoir ; et le niveau généalogique, où Foucault décrivait les mécanismes particuliers du pouvoir comme qui prend en charge de la vie. L'auteur arrive à dire que, « des deux approches décrites ci-dessus, c'est l'approche généalogique de Foucault qui me paraît la mieux à même d'aborder le problème qu'il a si éloquemment exposé » (« Des divers usages de la notion de biopouvoir », in *Michel Foucault philosophe – Rencontre internationale, Paris 9, 10, 11 janvier 1988*, Paris, Seuil, 1989, p. 234).

question »[45]. De ce fait, Foucault considère le rapport entre vie biologique et pouvoir politique comme une charnière pour différencier les époques historiques antique et moderne. Cela n'implique pas du tout qu'auparavant il n'y ait pas eu une sorte de détermination du biologique par le politique, par les mouvements historiques en général, comme les guerres, les épidémies, les désastres naturels, etc. Ce que Foucault affirme tout simplement c'est que dans la modernité la vie devient de plus en plus un enjeu politique fondamental pour le pouvoir qui produit une sorte d'imbrication entre le biologique et le politique. Et pour cela, nous ne trouvons pas de simple délimitation de la biopolitique au niveau biologique, mais comme l'exprime *La Volonté de savoir,* la nouveauté qu'il s'agit de penser est un pouvoir qui s'occupe « de *faire vivre* ou de *rejeter* dans la mort »[46]. D'autre part, Foucault s'était intéressé à comprendre le niveau de rupture du biopouvoir moderne par rapport au pouvoir classique se tenant au niveau des mécanismes, des techniques et des technologies de pouvoir, à l'opposé d'une description traditionnelle du pouvoir en termes de contrat social, de légitimité politique.

Il s'agit dès lors de signaler la nouveauté du pouvoir biopolitique par rapport à la période *classique de la souveraineté politique*. A l'époque classique, comme le démontre *Surveiller et Punir,* le pouvoir était symbolisé par le glaive du roi qui manifestait son pouvoir par le droit de réponse quand son existence était menacée, en agissant directement sur les corps et dont les fonctions d'ordre se mélangeaient avec des fonctions de guerre[47]. Contrairement à sa forme absolue et inconditionnelle qu'elle revêt

[45] Foucault, M., *La volonté de savoir*, *op. cit.,* p. 188. On peut lire à ce propos la polémique de Derrida avec l'interprétation de Foucault et d'Agamben de cette partie d'Aristote. Lecture fort intéressante car elle renvoie au débat avec Heidegger dans l'interprétation d'Aristote. Cf. Derrida, J., *La bête et le souverain – Séminaire*, *Vol. I*, Paris, Galilée, 2008, notamment pp. 434-435. Le deuxième séminaire s'occupe notamment de l'idée de *Walten* chez Heidegger. Cf. Derrida, J., *La bête et le souverain – Séminaire*, *Vol. II*, Paris, Galilée, 2008*,* pp. 139-143.

[46] Foucault, M., *La volonté de savoir*, *op. cit.,* p. 181.

[47] Foucault, M., *Surveiller et Punir – naissance de la prison,* Paris, Gallimard, 1975, p. 69. Foucault saisit la souveraineté à partir de l'excès, de la transgression, comme le signale son texte sur Georges Bataille. Cf. à ce sujet Foucault, M., « Préface à la transgression », in *Dits et écrits I*, *op. cit.*, pp. 751-769.

dans l'antiquité, lorsque la souveraineté du père lui permet de disposer de la vie de ses fils, le pouvoir moderne est relié à un type de société où il s'exerce sous la forme du prélèvement, de l'appropriation des richesses et des produits. Néanmoins, à l'égard du pouvoir, les individus sont pris en compte seulement comme des individus punissables et le pouvoir de vie et de mort du souverain s'exerce du côté de la mort, dans le déséquilibre pratique entre la puissance souveraine et la faiblesse du corps supplicié dans les rituels de punition. Cela veut dire que par soi-même le sujet dans l'époque classique est neutre vis-à-vis du pouvoir et le souverain, selon l'expression de Foucault, « peut faire mourir et laisser vivre »[48] une fois que l'accès à la vie se fait du côté de la mort et que la vie des individus reste à l'écart du pouvoir. Par rapport à la vie qui demeure indifférente aux mécanismes de pouvoir, le seuil signalé par la biopolitique demeure d'un autre ordre. À partir du XVIII^e^ siècle, pour une série de raisons historiques – expansions démographiques, les populations politiquement dangereuses et la nécessité de leur adéquation aux appareils capitalistes existants – le pouvoir politique prend en charge la vie naturelle, les hommes en tant qu'êtres vivants et membres d'une espèce. La cible du pouvoir biopolitique, c'est la vie des masses humaines affectées par les processus globaux comme la naissance, la mort, la production, la maladie, le taux de production et de fécondité d'une population.

En ce sens-là, l'auteur établissait un nouveau niveau dans la description du pouvoir. Dans *Surveiller et Punir* (1976), Foucault avait analysé les mécanismes d'assujettissement du pouvoir disciplinaire. Ce sont des mécanismes qui définissent un investissement politique du corps qui fait que le corps agit selon une efficacité déterminée. Ce sont des techniques qui augmentent les capacités productives du corps en termes d'utilité et, en même temps, qui rendront le corps soumis du point de vue politique, passible d'un assujettissement strict. Foucault ajoute que la discipline obtenue à travers l'aménagement de l'espace transforme les masses confuses et politiquement dangereuses en multiplicités ordonnées, les configurant selon un schème déterminé. En bref, il s'agit de montrer comment les disciplines mettent en ordre la

[48] Foucault, M., *La volonté de savoir*, *op. cit.,* p. 178.

production d'une subjectivité avec la recomposition des hommes en une multiplicité[49]. Par rapport à la physique du pouvoir de *Surveiller et Punir,* le pouvoir biopolitique va opérer dans une autre surface, c'est-à-dire qu'il entraîne autrement le point de contact avec le corps. Il agit donc dans la dimension proprement naturelle du corps du vivant, à travers la prise en charge de « la vie de part en part »[50]. Foucault tenait à expliciter le pouvoir biopolitique comme « schèmes d'interventions dans [les] phénomènes globaux de la natalité »[51] qui, par le moyen de mécanismes régulateurs, de mesures globales, ont le pouvoir d'interférer dans l'équilibre global d'une population d'êtres vivants. Et pour penser ces schèmes, l'auteur dégage grâce au concept de *régulation biologique* une clé conceptuelle pour penser le pouvoir au niveau de la prise en charge de l'espèce humaine considérée comme unité biologique[52]. Avec le pouvoir biopolitique apparaît donc la mise en place de régulations s'occupant des constantes, des régularités et dynamiques qui interfèrent dans l'équilibre global de la naturalité de l'espèce. Ces schèmes régulateurs d'intervention ciblent des champs d'application historiquement déterminés, et mettent en branle certaines technologies politiques – la technologie médicale – et une ordination spatio-temporelle des phénomènes au sein desquels les populations sont objectivées par le pouvoir. Foucault précise encore ce dernier point par la mise en lumière de deux champs d'application de la biopolitique au XVIII^e^ siècle : la durée de la vie comprise à partir d'un ensemble de phénomènes réguliers et l'espace comme le milieu d'existence dans lequel l'espèce humaine est mise en question.

De prime abord, le pouvoir biopolitique s'attache à des processus de large échelle qui s'évaluent au sein d'une population, comme la natalité, la longévité, la fécondité, qui à partir de la

[49] *Ibid.*, p. 175.
[50] *Ibid.,* p. 183.
[51] Foucault, M., *« Il faut défendre la société »*, *op. cit.*, p. 217.
[52] Georges Canguilhem définit les régulations comme des mécanismes ou des dispositifs chargés de maintenir l'intégrité du tout de l'organisme (autorégulation) ; au niveau social, il les définit comme des mécanismes de stabilisation et de modification du tout social. Cf. Canguilhem, G., « Le problème des régulations dans l'organisme et dans la société », in *Ecrits sur la médecine*, Paris, Seuil, 2002, pp. 101-125.

moitié du XVIII^e siècle, constitueront les premiers objets du savoir. De la sorte, ce pouvoir s'exerce « positivement sur la vie » visant à obtenir des effets sur la disposition de la durée collective de la vie par le moyen de régulations d'ensemble. D'autre part, Foucault ajoute le problème du milieu d'existence de l'espèce humaine comme un champ d'intervention de la biopolitique. À cet effet, il indique comment au XVIII^e siècle, à travers la transformation du milieu géographique, climatique et hydrographique, la population devient une donnée politique qui dépend d'une série de variables dont la transformation implique en quelque sorte un changement de la population comme réalité objective.

> En d'autres termes, avec la population on a tout autre chose qu'une collection de sujets de droit différenciés par leur statut, leur localisation, leurs biens, leurs charges, leurs offices ; [on a] un ensemble d'éléments qui, d'un côté, s'enfoncent dans le régime général des êtres vivants et, d'un autre côté, offrent une surface de prise à des transformations autoritaires, mais réfléchies et calculées[53].

Foucault reprend ces deux champs d'application du pouvoir en dégageant comment l'espèce humaine est surdéterminable comme un phénomène vivant, c'est-à-dire comment à partir des apriori du pouvoir « répartition dans l'espace » et « l'ordination dans le temps », nous trouvons la formation du sujet « espèce humaine ». Cette surdétermination du sujet par l'apriori du pouvoir a rendu possible l'explication du changement du statut de la population vis-à-vis du pouvoir. Selon Foucault, « à partir du moment où le genre humain apparaît comme espèce, dans le champ de détermination de toutes les espèces vivantes, du coup on peut dire que l'homme apparaît dans son *insertion biologique première* »[54].

Foucault opère ainsi un tournant dans la description du pouvoir, où il reprend certains niveaux d'analyse en les insérant dans une nouvelle échelle descriptive. Il insère au cœur de la description de la biopolitique les mécanismes disciplinaires d'assujettissement du corps développés dans *Surveiller et Punir* en rattachant leur

[53] Foucault, M., *Sécurité, Territoire, Population – cours au Collège de France, op. cit.,* p. 76.
[54] *Ibid.,* p. 77.

description avec les mécanismes de régulation de l'espèce. C'est à cet égard que la question de la sexualité devient un enjeu politique fondamental grâce auquel l'auteur va articuler ces deux niveaux d'analyse du pouvoir. En particulier dans la *Volonté de Savoir,* Foucault relève comment, à travers la sexualité, les mécanismes disciplinaires du corps et de régulation de l'espèce s'articulent les uns aux autres, parvenant à se renforcer mutuellement à partir de certaines contraintes concrètes sur la sexualité. En fait, Foucault définit comme biopouvoir, l'articulation à partir « d'agencements » concrets, de mécanismes disciplinaires et de régulation, c'est-à-dire le corps humain pris du point de vue physique et naturel dans un complexe de pouvoir historiquement analysable.

Dès lors, à partir de la notion de biopouvoir, on peut dégager deux conséquences de la philosophie de Foucault. En premier lieu, la problématique des rapports entre le biopouvoir et l'idée de norme. Foucault annonce à la fin du chapitre « Droit de vie et pouvoir de mort » que l'une des conséquences majeures de l'avènement du biopouvoir a été la prédominance et la croissance de la norme par rapport au système juridique de la loi.

> Mais un pouvoir qui a pour tâche de prendre la vie en charge aura besoin de mécanismes continus, régulateurs et correctifs. Il ne s'agit plus de faire jouer la mort dans le champ de la souveraineté, mais de distribuer le vivant dans un domaine de valeur et d'utilité. (...) il opère des distributions autour de la norme. (...) mais la loi fonctionne toujours davantage comme une norme, et (…) l'institution judiciaire s'intègre de plus en plus à un continuum d'appareils (médicaux, administratifs, etc.). Une société normalisatrice est l'effet historique d'une technologie de pouvoir centrée sur la vie[55].

De nombreux travaux ont contribué au renouvellement de la conception foucaldienne des normes[56]. Dans les limites de ce texte, on envisagera la question des normes chez Foucault à la faveur de deux notions présentes dans la problématique du biopouvoir : celles d'exclusion et de naturalité. Tout d'abord, comment expliciter la

[55] Foucault, M., *La volonté de savoir, op. cit.,* pp. 189-190.
[56] Macherey, P., *De Canguilhem à Foucault – la force des normes*, Paris, La fabrique éd., 2009, pp. 77-78 ; Legrand, S, *Les normes chez Foucault,* Paris, PUF, 2007, pp. 94-119.

relation entre le concept de norme et celui d'exclusion ? Foucault établissait entre les normes et l'exclusion un lien qui consiste à opposer deux concepts, à savoir « réclusion d'exclusion » et « inclusion par exclusion »[57]. La « réclusion d'exclusion » consiste en une forme d'exclusion qui opère en s'appuyant sur les règles sociales du permis et de l'interdit, laissant à l'écart la subjectivité des individus. Foucault la décrit comme un type de réclusion caractéristique du XVIII^e^ siècle dans lequel plusieurs institutions, en l'occurrence l'usine, l'école, l'hôpital psychiatrique et la prison, génèrent l'exclusion des individus du milieu social. À cet égard, des individus marginalisés de la société sont séparés et exclus par ces institutions qui les punissent en les mettant à part de la société. A cette forme d'exclusion, Foucault oppose « l'inclusion par exclusion » caractéristique du XIX^e^ siècle dont l'objectif est d'inclure les individus dans un assujettissement institutionnel. En effet, ces institutions visent à attacher des individus à plusieurs institutions d'assujettissement par lesquelles sont produites des subjectivités en conformité à une norme de savoir déterminé. Ici, on a donc une forme d'exclusion qui consiste à inclure les individus selon un code normatif déterminé.

Pourtant, quelle est la nature de ces codes normatifs ? Foucault les opposait aux lois juridiques. Ces dernières agissent selon des codes positifs généraux, en se référant donc aux actions individuelles, selon la division binaire du légal et de l'illégal. Elles instituent un ordre extérieur, indifférent à l'existence singulière des individus. En revanche, avec les normes les individus sont assujettis dans le sens où ils demeurent « inclus » en certaines règles institutionnelles, dont les champs immanents d'application définissent leur subjectivité – « un ordre "artificiel", posé de manière explicite par une loi, un programme, un règlement » disait Foucault dans *Surveiller et Punir*[58]. Cela veut dire que les normes agissent en produisant des subjectivités à l'écart des lois, en définissant la valeur des individus, leur nature et leur capacités selon les codes d'un savoir qui définit les conditions de jugement du normal et de l'anormal. Les exclusions sont alors définies d'une

[57] Foucault, M., « La vérité et les formes juridique », *op. cit.,* p. 1482.
[58] Foucault, M., *Surveiller et punir*, *op. cit.,* pp. 210-211.

façon *positive* dans la mesure où elles produisent une subjectivité déterminée dans laquelle les individus sont identifiés et reconnus comme tels.

Dans « Il faut défendre la société », l'auteur analyse le « jeu incessant » qui parviendrait à mettre la naturalité de la population comme sujet politique dans ce cadre d'exclusion à travers l'émergence du discours raciste comme un codage normatif à l'intérieur des pratiques étatiques. Le racisme du XIX^e^ siècle provoque dans le continuum biologique de l'espèce une césure, un jeu d'exclusion à l'intérieur des populations dont il s'agit de définir certaines races comme « pures » et d'autres comme « impures ». De la sorte, le racisme suppose un rapport positif dans la mesure où l'exclusion, à la fois directe et indirecte[59], devient alors la condition qui rend possible la « pureté biologique » de la race. Selon Foucault, dans le racisme comme pratique de savoir-pouvoir, l'exclusion de la race considérée « impure » est également une façon de renforcer l'inclusion des individus qui appartiennent à des races « pures », ce qu'établit un jeu entre l'exclusion et l'inclusion comme une limite, un seuil qui, bien entendu, implique un codage des conditions d'appartenance et désappartenance à un « nous » considéré comme identité d'un sujet politique[60].

La notion de biopouvoir soulève une seconde conséquence dans la philosophie de Foucault, l'investigation historico-critique du concept de « gouvernementalité ». Pour cela, Foucault repère les matrices de rationalité politique historiquement analysables, lesquelles permettent de comprendre la manière dont la souveraineté de l'État a pu se former comme une institution de pouvoir politique. Foucault articule la problématique du pouvoir sur la vie

[59] Soulignons que Foucault renforce l'idée de *seuil* mais aussi l'idée de *gradations* et de *pluralité des pratiques* : « Par mise à mort je n'entends pas simplement le meurtre direct, mais aussi tout ce qui peut être meurtre indirect : le fait d'exposer à la mort, de multiplier pour certains le risque de mort ou, tout simplement, la mort politique, l'expulsion, le rejet, etc. » (Foucault, M., « *Il faut défendre la société* », *op. cit.,* pp. 228-229).

[60] Pierre Macherey introduit la question de *l'appartenance* dans la définition de la subjectivité en référence à l'ordre naturel des normes et ajoutait, en plus, l'idée d'appartenance à la détermination du *nous* comme communauté. Cf. « Pour une histoire naturelle des normes », in P. Macherey, *De Canguilhem à Foucault – la force des normes*, Paris, La fabrique éd., 2009, pp. 77-78, pp. 84-85.

avec le concept de « gouverner » comme une grille d'intelligibilité qui rend possible la compréhension du gouvernement des hommes considérés en tant que population.

> L'objet du gouvernement, ce sur quoi précisément porte l'acte de gouverner, ce ne sont pas les individus. Le capitaine ou le pilote du navire, il ne gouverne pas les marins, il gouverne le navire. C'est de la même façon que la loi gouverne la cité, mais non pas les hommes de la cité. C'est la cité dans sa réalité substantielle, *dans son unité*, avec sa *survie possible* ou sa *disparition éventuelle*, c'est cela qui est *l'objet du gouvernement*, la *cible du gouvernement*. Les hommes, eux, ne sont gouvernés qu'indirectement, dans la mesure où ils sont embarqués eux aussi sur le navire. Et c'est par l'intermédiaire, par le relais de cet embarquement sur le navire que les hommes se trouvent gouvernés. Mais ce ne sont pas les hommes eux-mêmes qui sont directement gouvernés par celui qui est à la tête de la cité[61].

Cette idée du pouvoir comme *gouvernement des hommes* ramène Foucault à une enquête sur l'inscription de l'État dans l'histoire des régimes de gouvernementalité, c'est-à-dire à la recherche des différentes rationalités politiques qui ont rendu possible la souveraineté de l'État. De l'analyse du pastorat chrétien, puis de la raison d'État jusqu'à l'étude du libéralisme économique moderne et contemporain, le projet consiste à analyser l'État comme le produit de différentes matrices de rationalité qui définissent une « manière de gouverner »[62] historiquement déterminée. Foucault appelle en effet *art de gouverner* ces schémas de rationalité qui ont permis de régler les pratiques gouvernementales en tant que pratiques de pouvoir-savoir et qui ont exercé un rôle dans la construction de la souveraineté de l'État comme institution politique. En effet, l'étude des arts de gouverner vient élargir les champs d'analyse de la question du pouvoir qui avaient été réduits au niveau des institutions de micro-pouvoir dans les ouvrages précédents. Au fur et à mesure, Foucault développe une investigation sur l'Etat que la notion de biopouvoir lui a permis de penser, mais qu'il n'avait,

[61] Foucault, M., *Sécurité, territoire et population – cours au Collège de France, op. cit.,* p. 127.
[62] Foucault, M., *Naissance de la biopolitique – cours au Collège de France,* Paris, Seuil / Gallimard, 2004, p. 7.

avant les cours sur *Sécurité, Territoire et Population,* pas encore exploré conceptuellement.

Pour mettre en lumière le problème du biopouvoir à partir de l'idée de gouvernementalité, l'auteur situe le « déblocage » des pratiques gouvernementales dans le XVIII^e^ siècle au surgissement des populations comme problème politique. À l'issue de cette question, Foucault essaye d'expliquer la montée des rationalités gouvernementales qui jusqu'aux XVI^e^ et XVII^e^ siècles étaient circonscrites à la fois au modèle de la souveraineté et à l'économie familière. L'économie de la famille sert de délimitation à la souveraineté qui trouve dans le gouvernement de la famille une référence qui peut tenir la place de modèle. À cause de cette délimitation de la gouvernementalité dans le cadre de l'économie de la famille et à l'intérieur de l'exercice de la souveraineté, l'art de gouverner ne peut pas se développer. Avec l'émergence des populations, la souveraineté est remplacée par une science de gouvernement fondée sur la rationalité économique, en même temps que l'économie domestique disparaît devant le domaine économique qui s'étend à tout le territoire. Gouverner les populations signifie donc les découper à l'intérieur de la rationalité gouvernementale. C'est pour cela que, selon Foucault, l'économie a été constituée comme domaine de savoir. Toutefois, à la mesure que les populations et l'économie sont apparues comme domaines irréductibles, le gouvernement a pu sortir des limites de la souveraineté. C'est au sein de ce déplacement que le concept de biopouvoir cède sa place à la recherche sur la gouvernementalité comme rationalité politique qui rend possible le gouvernement des populations.

> C'est à travers le développement de la science du gouvernement que l'économie a pu se recentrer sur un certain niveau de réalité que nous caractérisons maintenant comme économique, et c'est toujours à travers le développement de la science du gouvernement qu'on a pu découper le problème spécifique de la population. Mais on pourrait dire aussi bien que c'est grâce à la perception des problèmes spécifiques de la population et grâce à l'isolement de ce niveau de réalité qu'on appelle l'économie, que le problème du gouvernement

> a pu enfin être pensé, réfléchi et calculé hors du cadre juridique de la souveraineté[63].

Dans la recherche du cours *Naissance de la biopolitique*, le *seuil* de la modernité est désormais donné par l'émergence du libéralisme comme art de gouverner où l'économie fonctionne comme un dispositif interne de rationalisation de l'exercice du pouvoir. L'émergence du libéralisme marque l'introduction, à l'intérieur des pratiques de gouvernement, d'une rationalité fondée sur l'idée de « gouverner moins » pour qu'on puisse gouverner avec efficacité la naturalité des phénomènes qui sont attachés aux populations. Foucault fait clairement apparaître ce noyau de la gouvernementalité libérale avec le biopouvoir dans un fragment du cours *Naissance de la biopolitique* :

> Mais il me semble que l'analyse de la biopolitique ne peut se faire que lorsque l'on a compris le régime général de cette raison gouvernementale dont je vous parle, ce régime général de cette raison gouvernementale dont je vous parle, ce régime général que l'on peut appeler la question de vérité, premièrement de la vérité économique à l'intérieur de la raison gouvernementale, et par conséquence si on comprend bien de quoi il s'agit dans ce régime qui est le libéralisme, (...) c'est une fois qu'on aura su ce que c'était que ce régime gouvernemental appelé libéralisme qu'on pourra, me semble-t-il, saisir ce qu'est la biopolitique[64].

## Remarques finales

Michel Foucault débute son cours « *Il faut défendre la société* » par l'affirmation suivante :

> Ce sont des pistes de recherche, des idées, des schémas, des pointillés, des instruments : faites-en ce que vous voulez. À la limite, cela m'intéresse, et cela ne me regarde pas. Cela ne me regarde pas dans la mesure où je n'ai pas à poser des lois à l'utilisation que vous

[63] Foucault, M., *Sécurité, Territoire, Population – cours au Collège de France, op. cit.,* p. 107.
[64] Foucault, M. *Naissance de la biopolitique – cours au Collège de France, op. cit.*, pp. 23-24.

> en faites. Et cela m'intéresse dans la mesure où, d'une manière ou d'une autre, ça se raccroche, ça se branche sur ce que je fais[65].

Giorgio Agamben, par ailleurs, s'empare à notre avis de cette indication de travail dans la conférence *Qu'est ce qu'un dispositif ?* de cette façon :

> Pourtant quand nous interprétons et que nous déployons le texte d'un auteur en ce sens, il arrive toujours un moment où l'on se rend compte qu'il n'est pas possible de poursuivre sans contrevenir aux règles les plus élémentaires de l'herméneutique. Cela signifie que le déploiement du texte étudié a atteint un point d'indécidabilité où il devient impossible de distinguer l'auteur de l'interprète. Mais s'il s'agit là d'un moment particulièrement heureux pour l'interprète, il doit alors comprendre qu'il est temps d'abandonner le texte qu'il soumet à l'analyse et de poursuivre la réflexion pour son compte. Il convient donc d'*abandonner* le contexte de la philologie de l'œuvre de Foucault pour situer les dispositifs dans un nouveau contexte[66].

Cette indication étant précieuse, il faudrait sans doute la considérer comme une clef permettant de comprendre le geste de réappropriation d'Agamben. Nous ferons quelques remarques finales quant à son appropriation de Foucault.

D'abord, la conceptualisation foucaldienne du biopouvoir et des arts de gouverner demeurent irréductibles à la reformulation conceptuelle chez Agamben. Foucault pense le biopouvoir dans un contexte historique hétérogène qui change selon l'arrière-plan des rapports de forces multiples de la société – forces démographiques, économiques, structures familiales et rapports de production, etc., où l'auteur repère le rôle du pouvoir dans la formation du capitalisme. Il n'y a aucune surdétermination du pouvoir souverain sur la *vie nue,* mais en quelque sorte une dérive du pouvoir souverain vis-à-vis de la multiplicité des rapports de force dans la société. À ce propos, il est intéressant de se pencher sur l'analyse des lettres de cachet de *La vie des hommes infâmes*[67]. Dans les

[65] Foucault, M., « *Il faut défendre la société – cours au Collège de France, op. cit.,* p. 34.
[66] Agamben, G., *Qu'est-ce qu'un dispositif ?*, *op. cit.,* pp. 29-30.
[67] Foucault, M., « La vie des hommes infâmes », in *Dits et écrits II*, *op. cit.,* pp. 237-256.

lettres de cachets comme ordre d'internement du roi qu'imposait la présence de la police, Foucault voit tout un rôle de « distributions complexes et tout un jeu de demandes et de réponses » avec le corps social, signe que la souveraineté « vient s'insérer au niveau le plus élémentaire du corps social »[68]. En bref, là où Agamben essaye de penser un noyau entre pouvoir souverain et vie nue comme structure topologique présente depuis l'antiquité jusqu'aux camps de concentration contemporains, Foucault dégage quant à lui dans le biopouvoir une formation historique complexe qui trouve dans les technologies de pouvoir-savoir un vecteur grâce auquel on peut saisir comment la domination s'étend de certaines stratégies vers les constellations plus larges de pouvoir.

Ce présupposé méthodologique nous amène à reconsidérer le statut du concept de biopouvoir chez Foucault. Dans l'idée d'Agamben, la biopolitique comme pouvoir sur la *vie nue* est pensée en une *structure d'abandon,* en opposition théorique à la biopolitique comme pouvoir sur la *vie naturelle* chez Foucault. En fait, dans *La volonté de savoir,* Foucault met un accent assez fort sur l'idée de biopolitique comme *abandon*, idée qu'on peut déjà lire dans *Il faut défendre la société* à travers l'idée d'*exposition à mort* comme un degré d'exclusion de la biopolitique avec le racisme. Ce sujet a été exploré de façon remarquable par Etienne Balibar dans *Violence et Civilité*[69]. L'analyse d'Etienne Balibar mérite toute notre attention puisqu'elle se met en vis-à-vis du concept de biopolitique chez Foucault à partir d'une analyse des figures « rejetées par la paupérisation aux marges de la représentation, produites par la "loi de population" du capitalisme mondialisé »[70]. Dans une analyse très proche de celle que nous pouvons trouver chez Foucault et Agamben, on trouve dépeint dans *Violence et Civilité* « cette idée d'une "extermination indirecte et déléguée" consistant à "abandonner à leur sort" (...) les populations excédentaires sur le marché mondial »[71]. L'auteur dégage la formule « faire vivre » au « laisse mourir » avec laquelle Foucault

[68] *Ibid.,* p. 247.
[69] Balibar, E., *Violence et Civilité*, *op. cit.*
[70] *Ibid.,* p. 91.
[71] *Ibidem*.

désigne le biopouvoir dans le racisme, pour faire une analyse des situations « qui comportent une paupérisation de masse, où les populations (...) sont devenues "superflues" ou "excédentaires" »[72], élargissant cette compréhension dans le cadre de l'interprétation marxiste d'une « arme industrielle de réserve », c'est-à-dire une « super-population relative » qui tiendrait sa place plutôt comme une « super-population absolue » éliminée par des moyens différents, « écologiques, biologiques, terroristes et contre-terroristes, génocidaires, qui ont en commun de réduire les êtres humains à la condition de choses, en commençant par supprimer leur individualité et en les traitant comme quantités des "pièces" résiduelles »[73]. De façon assez forte, dans *Violence et Civilité*, nous trouvons la mise en oeuvre d'un effort de ne pas réduire le « seuil », que Foucault avait considéré comme la rupture irréversible qui inaugure l'histoire des sociétés modernes, à un seul théorème philosophique. Il s'agit pour lui de « problématiser la notion même de seuil, et d'abord parce que la violence en tant que telle ne peut faire l'objet d'un anathème indifférencié. (...) la violence sous ses diverses formes (j'allais même dire l'invention sociale des diverses formes de la violence, sa "créativité" propre) appartient à l'expérience humaine et, du même coup, à l'histoire, dont elle constitue l'un des "moteurs". De où alors, l'auteur ajoute : nous éprouvons le besoin de repérer des *seuils* auxquels nous associons l'idée de l'intolérable »[74].

L'hypothèse de Balibar acquiert un intérêt particulier puisque sa perspective est de penser le concept de politique à partir des frontières où l'institution politique est mise en question à cause de formes extrêmes de violence – violence ultra-objective et violence ultra-subjective. Dans ses termes, la réalité antinomique du pouvoir est pensée à la fois comme forme politique qu'assure l'existence de

[72] *Ibid.,* pp. 107-108.
[73] *Ibidem*.
[74] *Ibid.,* p. 389. Nous soulignons. De plus, Balibar examine les paradoxes et *antinomies* de l'idée de souveraineté en les attachant à une analyse *positive* de l'idée de répression chez Foucault dans le contexte de la « défense sociale », et « d'administrer la mort » dans *Il faut défendre la société.* Sur « l'intolérable » chez Foucault, cf. Foucault, M., « Je perçois l'intolérable », in *Dits et écrits I, op. cit.,* pp. 1071-1073. Sur le « seuil », voir aussi Derrida, J., *La bête et le souverain*, Vol. I, *op. cit.,* pp. 412-413.

la souveraineté politique et comme condition qui rend possible l'existence de formes extrêmes de violence qui mettent en cause à la fois la totalisation des communautés politiques et la subjectivité des individus[75]. De l'apport conceptuel de Balibar, on peut retenir de sa critique un lien avec l'ensemble des questions que nous avons développées à propos du dialogue entre Agamben et Foucault. Balibar refuse le modèle topologique d'explication de la biopolitique chez Agamben qui amalgame dans un seul seuil la décision souveraine et la vie nue mise en rapport d'exception. Dans *Violence et civilité,* l'exposé de l'auteur consiste à opposer à Agamben une interprétation qui part plutôt « des conditions hétérogènes », « variations conjoncturelles d'une structure », à la place d'un « modèle unique ontologique » qui s'échelonne dans l'histoire, tenu dans l'horizon de la théologie[76].

À ce propos, il est nécessaire de souligner la singularité du concept d'exclusion chez Foucault. Agamben soutient d'emblée que la structure d'exception comme suspension de l'ordre juridique chez Schmitt a une formulation plus complexe que celle qu'on

[75] Le thème des antinomies de la souveraineté occupe toute l'analyse de Balibar dans *Violence et Civilité.* Cf. surtout Balibar, E., *Violence et Civilité, op. cit.,* pp. 22 et 29.

[76] De plus, Balibar examine les paradoxes et *antinomies* de l'idée de souveraineté en les attachant à une analyse *positive* de l'idée de répression chez Foucault dans le contexte de la « défense sociale » et « d'administrer la mort » à partir du livre *Il faut défendre la société.* Cf. Balibar, E., *op. cit.,* p. 148. Dans « Prolégomènes à la souveraineté : la Frontière, l'État, le Peuple », Balibar critique la lecture schmittienne de Jean Bodin. Ci-après le commentaire sur Schmitt : « Ainsi Bodin aurait-il "introduit la décision au cœur de la notion de souveraineté". C'est déformer le sens de la construction de Bodin qui considère précisément l'état d'exception, dont le statut et le traitement dépendent de la norme constituée. La souveraineté dont parle Bodin est indissociable d'un ordre politique où se réalise une certaine raison interne » pp. 6-17, article accessible à l'adresse suivante http://.imageuro.net/archivio/difficile/balibar.htm. Sur ces questions, on pourrait évoquer également l'analyse de Thomas Berns dans *Souveraineté, droit et gouvernementalité,* qui déplace la souveraineté de l'idée de « puissance comme dérogation à la loi » qu'on trouve chez Schmitt, à celle de « puissance comme production nécessaire de la loi ». L'auteur essaie aussi d'articuler la différence entre souveraineté et gouvernementalité chez Foucault comme une relation qui doit être pensée dans sa coexistence et sa positivité (cf. Berns, T., *Souveraineté, droit et gouvernementalité, Lectures du politique moderne à partir de Bodin*, Clamécy, Editions Léo Scheer, 2005, pp. 38-48).

trouve chez Foucault. Mais à l'issue de cette analyse, il demeure frappant de voir la façon dont Agamben a laissé de côté lors de cette interprétation la question de la normativité chez Foucault. Foucault pense « l'inclusion-exclusive » en essayant de repérer le rôle des mécanismes d'assujettissement sur les corps, à la fois des individus et de l'espèce, comme objectivation des sujets par des codes normatifs irréductibles aux lois juridiques, objectivation au moyen de laquelle on trouve définies les conditions d'appartenance des sujets à des régulations qui ne se définissent pas par la distinction du permis et d'interdit, mais par l'insertion que définissait un rapport d'exclusion. Et puis, il existe tout un ensemble de rapports qui fonctionnent comme *colonisation, incrustation* des lois juridiques par les règlements normatifs.

Si l'on doit reconsidérer cette singularité dans la philosophie de Foucault, on ne peut délaisser les objections d'Agamben par rapport au fait qu'on ne trouve pas du tout chez Foucault une analyse des camps de concentration qui rend intelligible ce modèle topologique qu'Agamben forge à partir de Carl Schmitt. Chez Foucault, il s'agit d'une généalogie du pouvoir-savoir que pratique en quelque sorte une *histoire du présent* qui n'a jamais soulevé les camps de concentration comme cible d'investigation. Pourquoi ? Parce que Foucault remarque que les expériences nazies et fascistes ont constitué un genre de domination politique qui a approfondi et réutilisé certaines formes de rationalité politique développées dans la modernité. Les biopolitiques d'exclusion des races impures, mais aussi d'autres formes d'exclusion que Foucault avait analysées dans d'autres ouvrages, comme l'eugénisme, le darwinisme social, les théories médico-légales de l'hérédité, de la dégénérescence et de la race, ont été produites dans les sociétés modernes du XIX^e^ siècle, les formes nazies et fascistes de gouvernement n'ayant fait que réinvestir ces dispositifs de domination. « Après tout, l'organisation des grands partis, le développement d'appareils policiers, l'existence de techniques de répression comme les camps de travail, tout cela est un héritage bel et bien constitué des sociétés occidentales libérales que le stalinisme et le fascisme n'ont eu qu'à

recueillir »[77]. Si Foucault n'a pas mentionné les camps de concentration dans ses livres, c'est en raison de sa relation critique avec l'*actualité* politique. Cette critique du présent historique auquel se réfère Agamben dans la figure des camps de concentration, Foucault la ressaisissait à partir d'analyse des paradoxes ou antinomies de la rationalité politique moderne.

> La coexistence, au sein des structures politiques, d'énormes machines de destruction et d'institutions dévouées à la protection de la vie individuelle est une chose déroutante qui mérite quelque investigation. C'est l'une des antinomies centrales de notre raison politique. (...) C'est cette rationalité, ainsi que le jeu de la mort et de la vie dont elle définit le cadre, que je voudrais étudier dans une perspective historique (…) d'un ensemble bien spécifique de techniques de gouvernement[78].

Vis-à-vis du concept de gouvernement, Foucault s'était donc intéressé à l'étude de la rationalisation de la souveraineté de l'Etat à partir des technologies de savoir-pouvoir, en portant une attention tout à fait essentielle au rôle de l'économie politique, comme seuil de rupture des pratiques de gouvernement. Agamben déborde ces questions en recomposant un registre historique qui explicite le contenu théologique providentiel de l'idée de gouvernement. La raison de ce déplacement est davantage que *Le règne et la gloire* n'a pas suivi la recherche historico-conceptuelle de Foucault, mettant un accent dans l'analyse des arts de gouverner dans un nouveau contexte théorique d'interprétation. On trouve chez Agamben un déplacement théorique créatif des termes de la philosophie de Foucault avec quelques corrections philologiques qui visent notamment à rétablir un nouveau cadre critico-historique à la généalogie du gouvernement (la théologie économique). Et pour cela nous ne retrouvons plus les composants théoriques de la notion foucaldienne de gouvernement.

[77] Foucault, M., « *Il faut défendre la société – cours au Collège de France* », *op. cit.,* p. 250.
[78] Foucault, M., « La technologie politique des individus », in *Dits et écris II*, *op. cit.,* pp. 1632-1647, p. 1634.

M. Maesschalck et A. Loute (éds.), *Nouvelle critique sociale, Europe – Amérique Latine, Aller – Retour*, 155-192 © 2011 Polimetrica International Scientific Publisher Monza/Italy

Every contribution is published according to the terms of "Polimetrica B License". "Polimetrica B License" gives anyone the possibility to spread the contents of the work, provided that the authors of the work and the publisher are always recognised and mentioned as such. It does not allow use of the contents of the work for commercial purposes or for profit. Polimetrica Publisher has the exclusive right to publish and sell the contents of the work in paper and electronic format and by any other means of publication. Additional rights on the contents of the work are the author's property.

# Nouvelles vulnérabilités, nouvelles formes d'engagement. Apports pour une critique sociale[1]

Laurence Blésin et Alain Loute

Tant l'incertitude culturelle et politique engendrée par un ordre international en mutation, que l'émergence d'une technosphère complexe régissant de nouvelles possibilités de croissance et de développement, sont sources de mutations de la donne sociale et porteuses de nouvelles fractures pour nos sociétés. D'une part, de nouvelles questions apparaissent qui interrogent nos modes de régulation traditionnels par leur complexité, leur nouveauté, leur non-contrôlabilité et leur non-anticipabilité (crises alimentaires, dioxine, changements climatiques, importance des phénomènes migratoires…). D'autre part, ces phénomènes ouvrent des fractures inédites dans l'espace *social*, c'est-à-dire qu'ils entraînent tant de nouveaux types de fragilisations pour le vivre-ensemble (délitement du lien social, nouvelles cohabitations, etc.) qu'une reconfiguration de l'espace social (la précarisation prend de nouveaux visages).

De nouvelles vulnérabilités apparaissent en effet : de nouvelles souffrances sociales, des micro-fractures telles que paupérisation de couches de plus en plus larges de la population, individualisation des risques, montée de l'extrême droite, stigmatisations identitaires (l'étranger) ou sociales (le chômeur), nouvelles pathologies liées au stress du travail, difficultés des aînés, nécessité de combiner deux emplois, problèmes de logement, de scolarité, d'accès aux soins en sont quelques tristes exemples. Ainsi, la société n'est plus seulement structurée par des conflits de classe, et par des questions liées au travail. Ces questions continuent à investir la donne sociale,

[1] Une version modifiée de ce texte a été publiée dans la *Bibliothèque de philosophie sociale et politique*, EuroPhilosophie Editions, 2010.

mais se sont largement complexifiées et échappent de ce fait à la représentation d'une seule macro-fracture sociale.

Les mutations sociales qu'engendre la prolifération de ces micro-fractures ont également pour effet de transformer fondamentalement le jeu démocratique, tant au niveau institutionnel qu'au niveau actantiel. Au niveau institutionnel, force est de constater que nos sociétés sont le théâtre d'une transformation des mécanismes d'action publique. Celle-ci a de plus en plus recours à des dispositifs qui visent à entendre les intéressés, à associer une multiplicité d'acteurs, au-delà de ceux qui sont classiquement habilités à la prise de décision. On cherche, par des processus plus délibératifs et collaboratifs (référendum, consultations de citoyens, contrats de quartier, budgets participatifs), à associer les citoyens à la formation des choix politiques.

Comme l'a bien montré Pierre Rosanvallon dans son livre de 2008 *La légitimité démocratique*[2], pour les autorités détentrices du pouvoir une telle invitation à la participation constitue de plus en plus une nécessité, et ce, sur au moins deux plans : efficacité et légitimité. D'une part, ces processus de convocation et de consultation permettent de collecter de l'information utile à la prise de décision. L'enjeu est de proposer une offre de biens et de services ainsi que des dispositifs plus ajustés, qui correspondent mieux aux attentes des citoyens concernés, qui y répondront de manière plus efficiente. D'autre part, ces nouvelles pratiques institutionnelles mettent bien en lumière un fait fondamental de la démocratie d'aujourd'hui, à savoir que la légitimité du pouvoir politique ne se résume certainement plus à son moment électoral. Pour Rosanvallon, cette légitimité passe aujourd'hui aussi par d'autres voies, dont une prescription à la proximité. Pour renforcer sa légitimité, face à une réalité sociale en complexification constante, le politique doit en effet développer des valeurs d'écoute et une attention toute particulière aux particularités et aux intérêts minoritaires.

Le paradoxe de ces nouvelles pratiques initiées par le politique est selon nous que, bien qu'elles constituent une nouvelle offre de

[2] Rosanvallon, P., *La légitimité démocratique, Impartialité, réflexivité, proximité*, Paris, Seuil, 2008.

participation, elles ne semblent pas induire pour autant un réel accroissement du pouvoir citoyen dans les décisions collectives. Elles ne semblent pas, pour reprendre une expression de Marcel Gauchet[3], rendre *appropriable* le pouvoir par la communauté politique. On peut à cet égard se demander tout d'abord si ces dispositifs – comme la consultation populaire ou les contrats de quartiers, par exemple – rencontrent bien les acteurs de première ligne, s'ils parviennent à rendre possible la prise de parole des acteurs les plus concernés. De manière toute théorique, les citoyens sont égaux devant ces processus invitant à la participation. Mais, en pratique, force est de constater qu'ils n'interpellent qu'une frange minimale de la population. La fréquence de l'engagement dans de tels dispositifs reste faible. Et, bien souvent, ce sont des acteurs qui ont déjà expérimenté l'engagement, que ce soit par la voie du mouvement social, de l'organisation ou encore du monde associatif, qui répondent présents à ces initiatives. Il s'agit aussi de se demander quelles capacités sont présupposées par ces dispositifs. Les acteurs souffrants ont-ils les capacités requises par de tels mécanismes consultatifs ? Ces capacités ne sont-elles pas conçues de manière à sélectionner l'agora qui convient ? Qui a-t-on en vue d'écouter ? De quelle parole ces dispositifs sont-ils le relais ? Par ailleurs, les mécanismes des politiques visant une plus grande proximité peuvent aussi dépasser ce cadre volontaire ou « invitant » pour aller convoquer plus directement les acteurs concernés par telle ou telle mesure politique, c'est-à-dire cibler des groupes sociaux et tenter de mieux cerner leurs intérêts, leurs croyances, leurs attentes. Le danger est alors celui d'un enrôlement des acteurs à des fins de légitimation stratégique. Dans le même ordre d'idées, ces offres de participation peuvent aussi se voir captées et cadenassées par des groupes d'intérêt. De manière générale, on peut douter du fait qu'ils participeraient à une redistribution autre de l'autorité ou du pouvoir. Enfin, pour en terminer avec ces mesures institutionnelles, il faut aussi souligner que, alors même qu'elles visent à faire participer le citoyen à la vie collective, elles ne travaillent pas sur une remise en question du mouvement

[3] Gauchet, M. « Les tâches de la philosophie politique », in *Revue du MAUSS*, 19, 2002, pp. 275-303.

d'individualisation des risques. Elles peuvent très bien inviter la parole souffrante mais ne jouer que comme « caisses de résonnance » de ces souffrances individuelles, niant de ce fait la dimension sociale et potentiellement créative de ces nouvelles vulnérabilités. Ainsi en va-t-il, par exemple, de l'Etat social actif en Belgique qui, tout en invitant çà et là à la participation et au débat, ne cesse, dans le même temps, de renvoyer à la responsabilité individuelle des citoyens. Il y a dès lors lieu de se demander si une telle évolution ne contribue pas à saper le pouvoir d'action citoyenne et, paradoxalement, à alimenter le décalage entre le politique et les acteurs ordinaires.

A côté de cette nouvelle offre politique de participation, on peut aussi souligner que de nouvelles logiques d'action collective ont émergé dans l'espace social. Dans un contexte où un décalage se creuse entre le politique et les besoins et demandes des citoyens, un climat de défiance et de dépolitisation, mais aussi de résistance, s'est propagé. Pour un auteur comme Emmanuel Renault, les victimes d'injustices sociales, les dépositaires de nouvelles souffrances ont bien souvent « le sentiment que les questions politiques n'ont plus rien à voir avec les problèmes qui affectent l'existence »[4]. Un tel mépris peut alors conduire ces acteurs à se détourner de l'action collective, à ne plus investir le jeu social, ou à l'investir par des actions de défiance. L'espace public peut ainsi devenir le vecteur de dénonciations du politique, de ce que Pierre Rosanvallon nomme une contre-démocratie[5]. Manifestations, pétitions, occupations de lieux publics, mais aussi mobilisations sur le net, interventions dans des forums médiatiques : les citoyens tirent la sonnette d'alarme sur ces enjeux qu'ils estiment devoir être pris en compte en dénonçant leurs représentants dont ils estiment qu'ils ne répondent pas à leurs engagements ou à ce que l'on attendrait de leur fonction politique.

Mais les formes de résistance citoyenne face à l'enrôlement social qui donnent figure à cette contre-démocratie, ne se limitent

[4] Renault, E., *L'expérience de l'injustice, Reconnaissance et clinique de l'injustice*, Paris, La Découverte, 2004, p. 70.
[5] Rosanvallon, P. *La contre-démocratie, La politique à l'âge de la défiance*, Paris, Seuil, 2006 (ici collection « Points Essais).

certainement pas à l'exercice d'un pur pouvoir de défiance ou de rejet. L'espace public voit aussi se construire en son sein des expérimentations de prises de parole et d'actions collectives autour de micro-fractures par des citoyens qui en sont les « riverains », des personnes qui rencontrent l'action sociale non pas en rejoignant un mouvement de la société civile organisée qui sera à même de les représenter ou par « idéologie », mais qui, *touchés* par un enjeu particulier ou un problème qui les concernent, se sentent en quelque sorte poussés à l'engagement. Nous faisons ici référence à des collectifs tels des comités de soutien aux sans-papiers, comités contre la « chasse aux chômeurs », occupants de squats, mais aussi associations de riverains inquiets par l'installation d'une décharge, groupes d'entraide autour d'une maladie orpheline… Le champ est vaste ! Comme nous tenterons de le montrer ici, ces mouvements sont demandeurs d'une réelle participation et porteurs d'une possible intelligence collective.

Le diagnostic que nous posons ici, articulant la transformation de la générabilité sociale tant à des évolutions des rationalités institutionnelles qu'à des dynamiques plus actantielles, vise aussi à se dessiner de manière à montrer la non-uniformité des mutations en cours, ses paradoxes internes ou à tout le moins certains décalages. On peut par exemple pointer un mouvement qui à la fois motive une ouverture du politique à plus de proximité mais qui, dans le même temps, ne remet pas en cause la perpétuation d'un cadre renvoyant prioritairement à la responsabilisation individuelle ; n'ouvrant dès lors pas au renforcement de la capacité d'action des acteurs de première ligne. On peut aussi attirer l'attention sur le fait que dans ce que nous nommons les résistances citoyennes ou encore les pouvoirs « contre-démocratiques », il y a tout à la fois des formes de rejet, de fermeture, de désaffiliation, prenant parfois même les dangereux traits de *l'impolitique*, et des formes beaucoup plus projectives qui se veulent productrices d'intelligence collective et de nouveaux apprentissages.

Face à un tel diagnostic, il nous paraît essentiel d'interroger les *conditions* d'une critique sociale qui puisse faire prise avec un tel contexte. L'objet de cet article vise, dans cette optique, à tenter d'identifier quelques enjeux et exigences afférents à une critique sociale qui se donnerait pour visées croisées, d'une part, de

rejoindre les micro-fractures sociales, c'est-à-dire d'abord les expériences vécues – les paroles, les plaintes, mais aussi les comportements et pratiques – des acteurs de première ligne – les premiers concernés –, et, d'autre part, de réfléchir la question de l'émancipation en corrélation avec l'exigence de sortie de la logique de l'individualistaion des risques et de la responsabilisation individuelle. Et ce, avec l'objectif de retrouver une capacité de représentation des nouvelles souffrances qui sont liées à un tel contexte, c'est-à-dire en se rendant capable de les identifier comme des souffrances proprement « sociales », et en tentant de cerner comment mieux mobiliser les capacités d'action collective face à ces souffrances. Ce faisant, une telle critique devrait poser sa pierre à l'édifice pour lutter contre le décalage qui existe entre le politique et ces nouvelles vulnérabilités, ces micro-fractures.

Pour ce faire, nous nous tournerons d'abord vers l'éthique de la reconnaissance développée par Emmanuel Renault qui offre une réflexion des plus intéressantes sur les conditions d'une telle critique. Nous adresserons à ce dernier quelques questions et réflexions. À partir de ce que nous identifions comme une sorte de « point aveugle » dans la critique sociale développée par Renault, nous tenterons alors d'avancer quelques pistes puisées dans le pragmatisme, principalement deweyen, permettant selon nous de nourrir une autre voie d'une critique sociale qui se construit en dialogue avec la parole des premiers concernés et avec les capacités d'action collective de ces acteurs souffrants. Nous terminerons par relever ce qui nous semble constituer aussi un point aveugle dans cette version pragmatiste de la critique sociale, à savoir la question de l'apprentissage institutionnel.

## 1. L'éthique de la reconnaissance d'Emmanuel Renault : la critique porte-parole de la souffrance sociale

Emmanuel Renault introduit son livre *L'expérience de l'injustice* par un constat assez amer :

> Chez de nombreux militants, chez de nombreux citoyens politisés et chez bien d'autres encore se développe le sentiment que le vocabulaire politique commun se démonétise et que ce phénomène

> explique en partie la perte d'intérêt pour les élections, les partis et l'action revendicative[6].

Nos sociétés seraient le théâtre d'un phénomène de dépolitisation généralisée, dont la cause devrait être cherchée du côté d'un divorce entre le langage politique et les expériences d'injustice que peuvent faire les acteurs ordinaires au jour le jour. C'est particulièrement le cas des nouvelles souffrances que génèrent les transformations du capitalisme. La flexibilisation du marché du travail, la précarisation du travail, l'individualisation des risques sociaux ont pour effet de provoquer des souffrances (stress, désaffiliation, anomie, stigmatisation sociale,…) qui, selon Renault, ne sont pas reconnues socialement et qui ne sont dès lors pas l'occasion de nouvelles actions collectives.

Ces souffrances semblent peu intéresser les acteurs politiques. Lorsqu'ils en parlent, c'est la plupart du temps pour leur dénier le statut de problème social et politique. La souffrance est renvoyée à la sphère individuelle et n'est pas reconnue comme une souffrance proprement « sociale »[7], comme enjeu collectif.

Sur le plan théorique, Renault relève également un certain mépris pour la problématique de la souffrance. Pour certains partisans du néolibéralisme, une lecture en termes de souffrance ou de vulnérabilité aurait pour effet d'appréhender les individus comme des victimes, au lieu de les considérer comme des individus responsables et autonomes. Une telle vision « enfermerait les exclus dans un rôle d'assistés au lieu d'encourager leurs efforts d'intégration »[8]. Paradoxalement, nombre de critiques sociaux, se positionnant pourtant cette fois à « gauche » dans l'échiquier des idées, partagent ce rejet de la problématique de la souffrance. Ainsi Renault évoque-t-il les héritiers de Foucault qui distinguent « dans l'émergence du discours de la souffrance une nouvelle figure du

[6] Renault, E., *L'expérience de l'injustice, op. cit.*, p. 7.

[7] « Réservons donc dorénavant le terme de *souffrance sociale* aux usages de "souffrance sociale" qui prennent social et souffrance au sens propre, en désignant la *dimension* proprement *sociale* d'atteintes subjectives qui peuvent être dites relever de la souffrance à proprement parler dans la mesure où elles appartiennent à la vie affective des individus » (Renault, E., *Souffrances sociales, Philosophie, psychologie et politique*, Paris, La Découverte, 2008, p. 48).

[8] Renault, E., *Souffrances sociales, op. cit.*, p. 6.

biopouvoir où la domination, le contrôle et la surveillance passent par la définition des normes de la vie bonne et de la santé, par la psychologisation et par la médicalisation du social »[9]. Par ailleurs, certains critiques marxistes ont également disqualifié la référence à la souffrance liée à de micro-fractures, pour ne se centrer que sur les macro-structures de domination et d'exploitation et sur le conflit capital – travail[10]. Ainsi, la souffrance des individus n'est pas considérée comme un objet digne d'être pris en compte politiquement. Elle est bien souvent appréhendée comme renvoyant à la seule responsabilité de l'individu, ou comme constituant un objet qui nous détourne des véritables injustices. Ces différentes formes de mépris pour la thématique de la souffrance sociale ont entre autres pour effet de la rendre invisible dans l'espace public politique.

Pour Renault, la seule manière de lutter contre ce décalage entre les revendications politiques et les souffrances sociales et, à partir de là, de relancer une dynamique d'action revendicatrice face à ces injustices, passe nécessairement par une critique sociale qui se fasse porte-parole de ces formes de souffrance sociale. Un tel modèle de critique doit éviter deux écueils. Le premier serait l'adoption d'un modèle rationaliste de critique sociale. Selon celui-ci, « le parti-pris politique sera déduit de principes normatifs (…) ou de procédures normatives (…) fondées normativement par la théorie elle-même »[11]. Le problème d'un tel modèle est que, en adoptant une position de transcendance par rapport au contexte socio-historique, il porte le danger d'avoir pour effet de renforcer le décalage avec les acteurs ordinaires. L'autre écueil serait d'adopter un modèle herméneutique de critique sociale. Ce deuxième modèle part, quant à lui, de la conviction que « seules les normes en vigueur dans une société déterminée peuvent être intelligibles aux individus

[9] *Ibidem*.

[10] Ce mépris pour le thème de la souffrance sociale n'est pas le fait des seules critiques théoriques. Il se retrouve également chez certains acteurs critiques. Christophe Dejours rappelle ainsi que, dans les années 70, les organisations syndicales majoritaires en France ont développé des résistances par rapport aux études en psychopathologie du travail. Pour ces organisations, ces préoccupations sur la santé mentale risquaient de nuire à la mobilisation collective et à la conscience de classe (Cf. Dejours, C., *Souffrance en France, La banalisation de l'injustice sociale*, Paris, Seuil, 1998, p. 43).

[11] Renault, E., *L'expérience de l'injustice*, *op. cit.*, p. 21.

concernés par la critique de cette société, et qu'elles constituent par conséquent les seuls instruments discursifs disponibles pour une critique sociale soucieuse d'atteindre ses objectifs »[12]. La limite de ce modèle est qu'il ne pourra dénoncer que les injustices reconnues à travers les normes institutionnalisées. Il resterait par contre muet face aux nouvelles formes de souffrances sociales.

Entre ces deux modèles rationaliste et herméneutique, Renault plaide pour une troisième voie. La critique sociale doit suivre le procédé de ce qu'il nomme une *clinique de l'injustice* :

> prendre pour point de départ la définition vague de l'injustice (comme inégalité produite socialement) qui accompagne le sentiment d'injustice de ceux qui subissent l'ordre social et, *à leur chevet*, tenter de réélaborer les conceptions courantes de la justice par l'étude de plaintes et de comportements[13].

Si la critique sociale doit s'intéresser aux expériences vécues de l'injustice, c'est, nous dit Renault, d'abord parce que celles-ci attirent l'attention sur une *condition cognitive* de cette critique : elles peuvent en effet porter un contenu cognitif spécifique et nous amener dès lors à voir les principes de justice différemment. C'est spécifiquement le cas des injustices qu'il appelle, à la suite de Jean-François Lyotard[14], les « torts » qui ont lieu à l'occasion de « différends » :

> À la différence du litige, le différend désigne chez lui le conflit qui ne peut être tranché au moyen d'une règle disponible, et le tort résulte de l'injustice subie par une partie suite à l'application d'une règle qui ne rend pas compte de sa revendication. (…) Le tort définit (…) les victimes qui sont privées des moyens de témoigner de l'injustice qu'elles subissent[15].

L'expérience négative du tort offre un point de vue critique sur les normes qui est immanent au contexte socio-historique. Partir de cette injustice *vécue* consiste à « *mettre au jour des éléments de l'expérience sociale qui déstabilisent les représentations*

[12] *Ibidem*.
[13] Renault, E., *L'expérience de l'injustice, op. cit.*, pp. 24-25. Nous soulignons.
[14] Lyotard, J.-F., *Le différend*, Paris, Minuit, 1983.
[15] Renault, E., *L'expérience de l'injustice, op. cit.*, p. 39.

*socialement dominantes* et les débats qui s'appuient sur elles »[16]. Décrire les injustices, c'est

> produire des caractérisations partiellement incompatibles avec les modes de justification socialement institués et exiger une reformulation des principes normatifs à partir desquels nous décrivons la valeur des institutions et des rapports sociaux. (…) C'est partir des comportements et des revendications de ceux qui subissent l'injustice (…) pour montrer que le simple fait que ces comportements et ces revendications ne soient pas formulables dans le vocabulaire normatif institué exige la transformation de ce cadre normatif[17].

Renault qualifie cette expérience négative de l'injustice comme « une expérience de la conscience au sens hégélien du terme. Expérience d'une inadéquation de notre savoir (en l'occurrence, de notre savoir normatif) aux objets auxquels il s'applique, elle engage une refonte de ce savoir et cette refonte change notre vision du monde »[18].

### *1.1. L'éthique de la reconnaissance*

Précisons davantage cette figure d'une critique sociale à l'écoute de l'expérience de l'injustice. Renault la construit dans les termes d'une éthique de la reconnaissance. Pour cette éthique, que Renault formule à travers une reprise des travaux de Axel Honneth, le rapport positif qu'un individu entretient avec lui-même dépend d'une forme de reconnaissance intersubjective. La conscience qu'il a de sa valeur dépend de sa reconnaissance par autrui et par la société. Suivant Honneth, Renault distingue trois types de reconnaissance intersubjective qui constituent trois types de rapport positif à soi : premièrement, la sphère de l'intimité où le sujet acquiert la confiance en soi, deuxièmement, la reconnaissance de la valeur égale des personnes à travers le droit qui permet l'acquisition du respect de soi, et, enfin, la reconnaissance de la contribution à la société qui constitue l'estime de soi des individus.

Si le rapport positif à soi, dans ses différentes dimensions, est intersubjectivement constitué, il est également intersubjectivement

[16] *Ibid.*, p. 30. Nous soulignons.
[17] *Ibid.*, p. 30.
[18] *Ibid.*, pp. 40-41.

vulnérable. Autrui peut ne pas me reconnaître et me mépriser. C'est là que se constitue l'injustice. Dans le cadre de l'éthique de la reconnaissance, l'injustice se définit fondamentalement comme déni de reconnaissance. Les normes, dans une telle éthique, rapportent des devoirs qui ont pour finalité d'assurer les conditions de modes de reconnaissance intersubjective qui confirment les individus dans le rapport positif à eux-mêmes.

L'éthique de la reconnaissance doit prendre la forme d'une clinique de l'injustice parce que c'est dans les expériences vécues d'injustice que se manifestent les attentes normatives fondamentales de reconnaissance. Elles s'y manifestent négativement : comme attentes déçues. Tout le travail de l'éthique de la reconnaissance consiste à faire retour réflexivement sur ces attentes normatives. En revenant sur ces attentes, elle rendrait manifeste la finalité qu'ont pour tâche d'effectuer les normes. Pour l'énoncer dans les termes de la petite éthique de Paul Ricœur, on peut dire que, dans ces expériences d'injustice, ce qui se donne à voir c'est la disproportion fondamentale qu'il existe entre la « norme morale » et la « visée éthique ». Les expériences d'injustice – comme, chez Ricœur, les conflits que suscite l'application des normes[19] – nous font prendre conscience que « la morale ne constituerait qu'une effectuation limitée, quoique légitime et même indispensable, de la visée éthique »[20]. La visée éthique – les attentes normatives de recon-

[19] Pour un plus ample développement de cette interprétation de la sagesse pratique comme un moment de la petite éthique qui, loin de se limiter au problème d'effectuation contextuelle des normes, renvoie à cette disproportion fondamentale entre la visée éthique et la norme morale, cf. Loute, A., *La création sociale des normes, De la socio-économie des conventions à la philosophie de l'action de Paul Ricœur*, Hildesheim/Zürich/New York, Olms, 2008, pp. 266-282.

[20] Ricoeur, P., *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990, p. 201. On peut dire qu'à travers l'expérience de l'injustice, les individus font l'expérience de ce que Ricœur, dans sa discussion des travaux de Axel Honneth, a nommé le caractère *interminable* de la lutte pour la reconnaissance. Pour Ricœur, cette lutte est continuellement à reprendre. Les différents types de rapport positif à soi – sous la forme de la confiance en soi, du respect de soi et de l'estime de soi – constituent un idéal qui guide la lutte pour la reconnaissance mais qui n'est jamais pleinement atteint. La « confiance en soi » n'est pas acquise une fois pour toute. Elle demande à être continuellement confirmée par l'entretien de liens affectifs. De même, le travail de la reconnaissance juridique est infini. La sphère normative des droits demande à être élargie tant au plan de « l'*énumération* des droits subjectifs définis

naissance chez Renault – apparaît en excès face à ce que les normes permettent d'atteindre. L'expérience de l'injustice fournit donc un appui critique pour dénoncer des normes instituées, même lorsque fait défaut l'existence d'autres normes qui permettraient de dénoncer ces normes instituées.

Comment cette éthique de la reconnaissance proposée par Renault peut-elle se confronter au constat d'un décalage entre les langages revendicatifs et les nouvelles souffrances sociales ? Il semblerait qu'en suivant le procédé d'une clinique de l'injustice, l'éthique de la reconnaissance doive pouvoir lutter effectivement contre un tel décalage. Si elle développe bien une critique de la réalité sociale, ce n'est en effet nullement en adoptant un point de vue transcendant aux acteurs qui risquerait de se couper de leurs souffrances effectives, mais bien en rejoignant le point de vue de ceux qui subissent les injustices[21]. Elle considère que le savoir ordinaire que les individus ont des injustices dont ils font l'épreuve possède le pouvoir de subvertir les normes socialement dominantes.

par leur contenu » qu'« au plan de l'*attribution* de ces droits à des catégories nouvelles d'individus ou de groupes » (Ricoeur, P., *Parcours de la reconnaissance, Trois études*, Paris, Stock, 2004, p. 290). Le processus de reconnaissance intersubjective qui conduit les individus à s'estimer, lui aussi, est interminable. Du fait du pluralisme axiologique de nos sociétés et de la variation des rapports d'estime selon les époques, la formation d'un horizon de valeurs communes qui permet aux acteurs de s'estimer doit s'entendre comme un processus dynamique qui ne se clôture jamais. Pour une analyse plus approfondie de l'interprétation que Ricœur effectue de la théorie de la reconnaissance de Axel Honneth, cf. Loute, A., « Philosophie sociale et reconnaissance mutuelle chez Paul Ricœur », in R. Gély et L. Van Eynde (éds.), *Affectivité, imaginaire, création sociale*, Bruxelles, Publications des Facultés universitaires Saint-Louis, 2010, pp. 125-147.

[21] Sur ce point, un parallèle serait intéressant à faire avec Enrique Dussel. Ce dernier écrit : « There is no need to create future projects, products of pure imagination and fantasy that are only "possible" for the ruling order. It has to be known how to discover in the transcendental exteriority of the oppressed the *actual* "presence" of utopia as actual reality of the impossible, which is impossible for the system of domination without the help of the Other » (Dussel, E., *The Underside of Modernity, Apel, Ricoeur, Rorty, Taylor and the Philosophy of Liberation*, trad. par Eduardo Mendieta, New Jersey, Humanities Press, 1996, p. 7). Sur ce sujet, cf Loute, A., Enrique Dussel y Paul Ricœur : pensar la creatividad normativa », in *Revista CUHSO*, n° 18, à paraître.

Elle cherche à se faire la « conscience immanente »[22] des affects protestataires. « En décrivant l'éthique propre aux révoltes des dominés, l'éthique de la reconnaissance formule l'éthique des dominés »[23]. Il reste à voir maintenant comment ce modèle de critique sociale est exercé pratiquement par les acteurs. Pour ce faire, il nous faut expliciter la théorie de l'action collective sur laquelle repose l'éthique de la reconnaissance.

### *1.2. Le point de vue des acteurs dans l'éthique de la reconnaissance : la « grammaire morale des mouvements sociaux »*

Renault propose une « grammaire morale des mouvements sociaux », c'est-à-dire une théorie du contenu normatif des actions collectives menées au sein de ces mouvements. L'auteur défend l'idée que tous les mouvements sociaux, malgré leur diversité, comportent une composante normative similaire, au sens où ils ont pour finalité commune de lutter contre des dénis de reconnaissance et de tenter de « restaurer les relations intersubjectives caractéristiques d'une socialisation réussie »[24].

Pour Renault, les mouvements transforment les souffrances vécues en véritables *expériences* d'injustice. Ils impulsent une double dynamique : normative et pratique. La dynamique normative consiste en un retour réflexif sur les attentes normatives contrariées et en une intégration de ces attentes dans un discours dénonçant l'injustice de la situation. La dynamique pratique consiste quant à elle en un passage de l'expérience de l'injustice à la lutte effective contre l'injustice. Ce qui rend une telle action collective possible, ce sont des « cadres de l'injustice ». S'inspirant de la *frame analysis*[25], Renault écrit :

---

[22] Renault, E., *Mépris social, Ethique et politique de la reconnaissance*¸ Paris, Editions du Passant, 2004 (1ère édition 2000), p. 60.
[23] *Ibid.*, p. 91.
[24] Renault, E., *L'expérience de l'injustice, op. cit.*, p. 93.
[25] Sur la théorie des cadres, on se reportera à Céfaï, D., « Les cadres de l'action collective, Définitions et problèmes », in D. Céfaï et D. Trom (éds.), *Les formes de l'action collective, Mobilisations dans des arènes publiques*, Paris, Editions de l'EHESS, 2001, pp. 51-97 ; Snow, D., « Analyse de cadres et mouvements sociaux », in D. Céfaï et D. Trom (éds.), *op. cit.*, pp. 27-49.

> le déclenchement des mouvements sociaux, aussi bien que leur développement, suppose la conjonction de composantes affectives et cognitives dans ce que l'on peut nommer un "cadre de l'injustice", en entendant par là un ensemble de représentations partagées au sein du groupe mobilisé permettant d'une part d'*identifier* une situation sociale comme *injuste*, d'autre part, d'*attribuer* des causes à l'*injustice* et d'assigner des responsabilités à d'autres groupes sociaux, et enfin, de *projeter* une *transformation* de la situation[26].

Ces cadres de l'injustice sont en quelque sorte des schèmes culturels qui règlent le travail d'interprétation commune de la situation. Ces cadres possèdent également une forte dimension normative. Ils permettent d'identifier et de qualifier certaines souffrances comme des injustices *sociales*.

Renault voit donc dans les mouvements sociaux une des forces susceptibles de lutter contre l'invisibilité des souffrances sociales : « les mouvements sociaux ont la capacité d'imposer à l'espace public politique des questions qu'il aurait de lui-même gardées sous silence »[27]. Néanmoins, il écrit également que « les mouvements sociaux ne peuvent répondre qu'à une partie du problème de l'aliénation politique »[28]. Pour lui, « ce ne sont que les plus chanceuses des victimes de l'injustice qui ont l'opportunité de faire de leurs conditions d'existence l'objet de revendications politiques sous la forme de mouvements sociaux et de porter ainsi dans l'espace public des litiges et des différends »[29]. Il existe des souffrances par rapport auxquelles il n'y a pas de « cadres de l'injustice » institués qui permettraient de qualifier ces souffrances en injustices et d'initier une dynamique pratique. Autour de ces souffrances, il n'y a pas de mouvements sociaux qui ont pu se constituer. Face à ce que l'on nommera de *nouvelles* souffrances, les individus souffrants restent muets. Des obstacles cognitifs les empêchent de mettre leur souffrance en mots. Ces obstacles résident dans les « cadres de l'injustice » socialement disponibles qui dénient aux nouvelles souffrances la dignité d'injustice sociale.

[26] Renault, E., *L'expérience de l'injustice, op. cit.*, p. 95.
[27] *Ibid.*, p. 71.
[28] *Ibid.*, p. 89.
[29] *Ibid.*, p. 37.

Qu'est-ce qui peut rendre les acteurs capables de qualifier leurs souffrances comme une injustice et de passer à l'action ? Autrement dit, comment les acteurs parviennent-ils à créer de nouveaux cadres d'injustice qui leur permettront de dénoncer l'injustice de leur situation et d'agir collectivement ?

### *1.3. Le théoricien critique comme porte-parole de la souffrance sociale*

Pour Renault, la réponse à ces questions doit être cherchée du côté du critique théorique. Pour lui, le critique théorique en se faisant l'analyste des nouvelles souffrances sociales, peut aussi s'en faire le porte-parole, en entendant par porte-parole non pas simplement celui qui se ferait le « relais » d'une parole déjà constituée, mais celui qui, ni plus ni moins, la produirait. Il attend de l'ethnographe de la souffrance sociale, à travers son travail de description, qu'il contribue à rendre visible le problème des nouvelles souffrances et à le constituer comme un problème d'injustice sociale. Autrement dit, Renault attribue au critique théorique le rôle de constituer un nouveau « cadre d'injustice » qui puisse rendre possible une action collective contre l'injustice. Il écrit ainsi que « l'analyse de la souffrance a pour fonction d'offrir des schèmes d'intelligibilité contribuant à un partage de l'expérience et à des dynamiques revendicatives »[30].

Lorsqu'elle se fait porte-parole de la souffrance, « la critique théorique tente de fournir aux subalternes des outils culturels pour décrire leur propre expérience et accéder à la revendication dans une dynamique d'*empowerment* »[31]. Renault voit dans l'ouvrage *La misère du monde*[32] coordonné par Bourdieu, ou dans les travaux de Das[33] sur l'invisibilisation de phénomènes de viols collectifs en Inde, le parfait exemple d'un tel rôle du critique théorique. « Chez des auteurs comme Bourdieu et Das, l'écriture et la théorisation de la souffrance sociale ont précisément pour fonction de contribuer à

[30] Renault, E., *Souffrances sociales, op. cit.*, p. 150.
[31] *Ibid.*, p. 374.
[32] Bourdieu, P., *La misère du monde*, Paris, Seuil, 1993.
[33] Cf. Das, V., *Critical Events, An Anthropological Perspective on Contemporary India*, Delhi, Oxford University Press, 1995.

la mise en visibilité de la souffrance et d'induire chez les individus un nouveau rapport à leur souffrance qui est susceptible de leur rendre leur capacité d'action et d'engagement politique »[34]. Ces critiques théoriques pourraient revendiquer un réel effet pragmatique au sens où elles transformeraient les acteurs dans leur pâtir et leur agir. Dans les différentes critiques théoriques que Renault a passé en revue, « il s'agit de jouer sur les ressorts à la fois cognitifs et affectifs de la critique, en proposant des modes d'intelligibilité du monde social contribuant à induire de nouveaux rapports à sa propre souffrance et à celle d'autrui, et, de ce fait, un nouveau rapport pratique au monde qui les produit, et de nouvelles possibilité de revendication »[35].

### *1.4. Critique du modèle de Emmanuel Renault*

Si ce modèle de critique sociale nous paraît extrêmement riche pour aborder la question qui guide cette étude – une critique sociale en prise avec les nouvelles vulnérabilités –, il nous semble cependant que ce modèle soit passible de quelques questionnements plus critiques. Nous aimerions ici adresser à Renault deux ensembles de questions, l'un touchant à ce que nous nommerons une conception sémantique du rôle de la critique, l'autre liée au renforcement possible du décalage entre « experts » théoriques et profanes ou acteurs ordinaires.

Une conception sémantique du rôle de la critique

Le premier type de questions a trait à la dimension sémantique du travail attendu de la critique sociale[36]. Face aux nouvelles

[34] Renault, E., *Souffrances sociales, op. cit.*, pp. 373-374.
[35] *Ibid.*, p. 379.
[36] Sur cette conception sémantique de la critique sociale, Renault reste très proche de la position de Axel Honneth, comme l'illustre l'extrait suivant. À Axel Honneth, il est demandé comment une protestation sociale peut se constituer à partir de l'expérience individuelle du mépris. Ce dernier répond : « Je pense qu'il y a là différents facteurs. Le premier est qu'il faut toujours une sorte de langage politique, de sémantique capable de traduire des expériences extrêmement individualisées dans un cadre plus large d'expérience collective. Et cette traduction s'opère rarement, comme le montrent par exemple les syndicats allemands qui, en ce moment n'ont absolument pas la capacité sémantique de traduire les

souffrances, Renault attend de la critique qu'elle puisse produire un langage capable de qualifier les souffrances comme injustices *sociales*, en traduisant les expériences individualisées dans un cadre commun.

Nous nous interrogeons : est-ce que cette production sémantique du théoricien va pouvoir, à elle seule, parvenir à rendre visible les souffrances sociales dans l'espace public ? Qu'en est-il de la réceptivité de cet espace public face à de nouveaux discours ? De plus, peut-on attendre du discours produit par le théoricien critique qu'il transforme les acteurs, qu'il les rende capables d'agir collectivement pour interpeller le politique ? Renault semble présupposer qu'il y a un lien causal entre la production sémantique du théoricien et une transformation des acteurs. A ce titre, il est symptomatique que Renault parle d'« effets » pragmatiques de la critique[37]. Une telle croyance nous semble problématique. Elle passe en effet sous silence la question de l'opération d'*appropriation* du sens. L'herméneutique, comme celle développée par Paul Ricoeur par exemple, nous apprend que, pour qu'il y ait transformation de l'action, il faut que l'acteur s'approprie le sens qui lui est donné à penser. Un discours ou un récit, par eux-mêmes, ne peuvent transformer la vie. Il faut qu'ils soient *reçus*, en quelque sorte appliqués à la vie. En outre, pour qu'il y ait transformation des acteurs et passage à l'action collective, il faudrait que s'opère aussi une appropriation *collective* du dicours critique. Sur cette question de la « performativité sociale » de la critique sociale, Renault reste muet.

expériences individuelles de mépris, d'impuissance, d'humiliation – qui restent sans point d'appui bien qu'elle se manifestent à plusieurs niveaux –, de manière à faire apparaître leur dimension collective, à partir de laquelle les individus pourraient réaliser qu'ils partagent avec d'autres une expérience sociale et qu'ils pourraient protester. Deuxièmement, il faut se demander jusqu'à quel point le mépris social et l'humiliation sont visibles publiquement. Je pense que l'État peut être plus ou moins malin en déguisant les effets humiliants de certaines réformes » (Honneth, A., interviewé in *Pensées critiques, Dix itinéraires de la revue Mouvements (1998-2008)*, Paris, La Découverte, 2008, p. 177).

[37] Cf. Renault, E., *Souffrances sociales*, *op. cit.*, p. 379.

## La division des tâches du travail contestataire : un renforcement de la coupure expert-profane

Le modèle de la critique sociale de Renault soulève pour nous une seconde perplexité qui touche à la division des tâches du travail contestataire sur laquelle cette critique repose. Dans ce modèle en effet, seul le critique théorique semble capable de percevoir les nouvelles formes de souffrances sociales. Lui seul serait capable de porter attention à l'expérience de l'injustice d'une manière telle qu'elle pourrait déstabiliser les normes institutionnalisées. Les acteurs ordinaires quant à eux semblent plongés dans leur expérience vive, leur monde vécu. Pour Renault, les victimes, en l'absence de cadres d'injustices, ne parviennent pas à qualifier ce qu'elles vivent comme une injustice sociale. Très souvent, elles ont intériorisé le discours de l'individualisation des risques et s'imputent à elles-mêmes la cause de leur souffrance, n'appréhendant celle-ci que dans le cadre personnel de leur parcours. Les mouvements sociaux, quant à eux, ne seraient capables que de se faire le relais d'injustices déjà identifiées. La tâche de création de nouveaux cadres d'injustice serait alors réservée au seul critique théorique.

Une telle division des rôles n'est-elle pas contradictoire avec l'ambition de construire un modèle de critique sociale qui se fasse « conscience immanente » des affects protestataires, une éthique qui soit l'éthique de la révolte des dominés ?

D'une part, Renault semble présenter l'expérience de l'injustice comme une expérience qui conduit l'individu souffrant à voir les choses autrement, et à faire l'expérience de l'inadéquation des normes de justice. Cette position conduit ainsi Renault à prendre ses distances avec Lyotard à qui il emprunte les concepts de « différend » et de « tort » :

> Pour Lyotard, l'expérience du tort est improductive par elle-même, et c'est au philosophe, au poète ou au théoricien politique de produire le langage qui permettra à ceux qui la subissent de sortir du silence : "C'est l'enjeu d'une littérature, d'une philosophie, peut-être d'une politique, de témoigner des différends en leur trouvant des idiomes". Nous soutiendrons au contraire que l'expérience vécue de

> l'injustice comporte un contenu cognitif spécifique lorsqu'elle prend la forme du tort : elle fait voir les principes autrement[38].

Renault semble donc soutenir, à l'encontre de Lyotard, que c'est l'acteur lui-même, à travers l'expérience qu'il fait du *tort*, qui est amené à faire l'expérience cognitive de voir autrement les normes institutionnalisées.

Mais, d'autre part, Renault précise qu'une des caractéristiques des souffrances nouvelles, c'est-à-dire celles qui échappent aux normes institutionnalisées et aux cadres, est que justement, bien souvent, les individus ne parviennent pas à qualifier ce qu'ils vivent comme une expérience d'injustice. Dans de nombreux cas, comme nous l'évoquions, ils ont intériorisé le discours de l'individualisation des risques sociaux[39], et ils ne lisent dès lors ce vécu souffrant que comme une expérience personnelle et non comme participant d'une expérience sociale, partagée, d'injustice. C'est alors le critique théorique qui doit interpréter leur expérience. Dans ce cas, pour reprendre la citation précédente, c'est le critique théorique qui doit « produire le langage qui permettra à ceux qui la subissent de sortir du silence »[40]. Dans un tel cas de figure, le point de vue de l'éthique de la reconnaissance n'est alors selon nous plus celui de

[38] Renault, E., *L'expérience de l'injustice, op. cit.*, p. 40.

[39] Une des caractéristiques actuelles de nos sociétés réside dans le paradoxe de la coexistence d'une situation d'interdépendance généralisée et d'un phénomène d'individualisation de la responsabilité. Alors que nous sommes de plus en plus affectés par les conséquences des actions des autres, la tendance à attribuer les causes des maux à l'individu lui-même se renforce. Ulrich Beck a bien mis en lumière ce phénomène d'individualisation des risques : « ce qui auparavant était surmonté collectivement comme un destin de classe, doit de plus en plus être pris en charge individuellement comme une défaillance personnelle. Ce qui était un destin statistiquement commun à des millions de personnes s'est transformé en une faute, une responsabilité et une névrose individuelles. Tout cela signifie que les crises *sociétales* apparaissent comme des crises *individuelles* et sont de moins en moins considérées dans leur dimension sociale et prises en charge politiquement » (Beck, U., « Le conflit des deux modernités et la question de la disparition des solidarités », in *Lien social et politiques*, 39, 1998, pp. 15-25, p. 22). Sur cette question, on verra aussi la partie contemporaine de Berns, Th., Blésin, L., Jeanmart, G., *Du courage, Une histoire philosophique*, Paris, Les Belles Lettres, coll. Encre Marine, 2010.

[40] Renault, E., *L'expérience de l'injustice, op. cit.*, p. 40.

l'expérience de l'injustice en tant que telle, mais simplement celui d'une expérience observée.

Il nous semble important de souligner qu'une telle division du travail de contestation risque aussi de produire une nouvelle forme de coupure entre experts et profanes. L'éthique de la reconnaissance de Renault ne renforce-t-elle pas le préjugé d'une incapacité des dominés et des exclus à analyser réflexivement leur situation et à passer collectivement à l'action ? Le passage suivant tiré de l'ouvrage *Mépris social* ne peut qu'alimenter un tel sentiment :

> En décrivant l'éthique propre aux révoltes des dominés, l'éthique de la reconnaissance formule l'éthique des dominés. Cette éthique est bien celle des dominés, mais pas au sens où ils auraient conscience des différentes normes de la justice dans un système moral cohérent, puisque ce genre de représentations est en fait l'un des privilèges des classes dominantes. Ne disposant pas d'assez de maîtrise sur sa propre existence, le dominé ne peut l'appréhender comme le résultat d'une liberté guidée par une conscience morale, n'étant pas assez fier de sa propre existence, il ne peut en venir à la justifier systématiquement à la lumière de règles morales universelles. Un tel rapport conscient et systématique aux normes morales est réservé aux vainqueurs et aux dominants, alors que les différents vaincus de la mondialisation ne peuvent se rapporter aux normes morales que dans des expériences morales négatives, celles du déni de la reconnaissance[41].

Ce constat n'est évidemment pas sans poser de questions à une éthique qui se veut éthique de la transformation. Celle-ci peut-elle se construire sans réfléchir à s'articuler à et à renforcer la capacité d'action des acteurs eux-mêmes ? Ne doit-elle pas s'interroger sur une telle capacitation, sur une possible transformation de l'identité des acteurs victimes ? Outre ces questions importantes, il s'agit aussi de souligner combien une telle ligne de partage peut participer à accroître et accentuer le phénomène de décalage entre le vocabulaire politique institué et les souffrances des acteurs ordinaires, alors même que c'était ce que l'intention de départ cherchait à combattre.

[41] Renault, E., *Mépris social*, *op. cit.*, p. 61.

Les travaux de Emmanuel Renault ont le mérite d'aborder de front et de manière riche une question qui nous semble primordiale : comment relancer une critique sociale capable de lutter contre le décalage entre l'espace public institutionnalisé et les nouvelles formes de souffrances sociales ? Son modèle, nous l'avons vu, soulève cependant différentes questions auxquelles il s'agit à présent de tenter de trouver des pistes d'approfondissement.

## 2. Apports du pragmatisme

L'hypothèse que nous formons ici est que certaines de ces pistes de réflexion pouvant nourrir une critique sociale en prise avec les nouvelles vulnérabilités peuvent être trouvées dans une lecture pragmatiste de ce que nous nommons la dynamique de nouvelles formes d'action participative dans l'espace social[42]. Il s'agit de ces différentes formes d'action – paroles, comportements, pratiques, formes d'expérimentation ou d'action collective – que les acteurs en prise avec les nouvelles souffrances ou avec des situations inédites mettent en œuvre pour faire émerger ces nouvelles vulnérabilités dans l'espace public, leur donner une figure, une représentation, et tenter d'interpeller, d'agir. Cette lecture pragmatiste que nous voulons proposer ici s'inspire pour une très large part des réflexions de John Dewey[43], mais aussi, de manière plus latérale, des travaux développés par Michel Callon, Pierre Lascoumes et Yannick Barthe dans leur ouvrage de 2001 – *Agir dans un monde incertain*[44] –, lorsqu'ils se penchent sur ce qui se joue dans les « forum hybrides » et de manière plus générale dans

[42] La partie de cet article consacrée à une lecture pragmatiste des nouvelles formes d'engagement a déjà été publiée dans une version modifiée. Cf. Blésin, L., « Nouvelles formes d'engagement », in *Politique, Revue de débat*, Hors-série n° 12 : « Crises et sortie de crises », Bruxelles, septembre 2009, pp. 51-63.

[43] On verra en particulier Dewey, J., *Le Public et ses problèmes* [1927], trad. fr. et introduction par J. Zask, Tours/Pau/Paris, Farrago/Publications de l'Université de Pau/Editions Léo Scheer, 2003 [cité par la suite *PP*] ; ID., *Reconstruction en philosophie* [1920], trad. par P. Di Mascio, Tours/Pau/Paris, Farrago/Publications de l'Université de Pau/Editions Léo Scheer, 2003

[44] Callon, M., Lascoumes, P., Barthe, Y., *Agir dans un monde incertain, Essai sur la démocratie technique*, Paris, Seuil, 2001.

une organisation de l'action en « réseaux ». Ce qui va ici retenir notre attention, c'est le déplacement que permettent ces approches, déplacement que nous identifierons à un retour aux acteurs en situation, c'est-à-dire appréhendés dans leur capacité à transformer une situation, à participer à la donne sociale.

Renault a bien mis en évidence la nécessité de partir d'une *expérience* de l'injustice sociale. Cependant, nous allons voir que cette expérience ou épreuve servant comme choc ou point de départ à la déstabilisation et à la mise en action peut être traitée de différentes manières. Il s'agit bien de se laisser déstabiliser par les souffrances telles qu'elles sont vécues par les premiers concernés, déstabilisation qui doit ouvrir la critique sociale à l'exigence d'une transformation des cadres – cognitifs et normatifs, mais, nous allons le voir aussi, pragmatiques – c'est-à-dire à leur extension afin qu'ils puissent avoir prise sur cette souffrance, sur cet affect, sur ce vécu. Alors que chez Emmanuel Renault il reste nécessaire de mobiliser un acteur extérieur pour que se produise ce schéma de réelle déstabilisation, il n'en va selon nous pas de même lorsque celle-ci est associée à un processus d'enquête sociale comme chez un Dewey, où c'est bien le groupe partageant un trouble, le collectif, qui se met au travail, c'est-à-dire où ce sont les acteurs eux-mêmes qui font retour sur leurs affects. L'affect n'est alors pas seulement déstabilisant mais il devient potentialisant pour le groupe.

Pour Emmanuel Renault, on l'a vu, les victimes d'injustices sociales, les dépositaires de nouvelles souffrances ont parfois « le sentiment que les questions politiques n'ont plus rien à voir avec les problèmes qui affectent l'existence »[45]. Un tel décalage du politique peut alors être interprété comme du mépris et générer chez les acteurs une désaffection de l'action sociale et politique, un désintérêt. On l'a vu en introduction, les acteurs peuvent aussi investir le jeu social par des actions de défiance et de dénonciation du politique. C'est ce que nous avions nommé avec Rosanvallon : des expressions de la contre-démocratie[46].

[45] Renault, E., *L'expérience de l'injustice, op. cit.*, p. 70.
[46] Rosanvallon, P., *La contre-démocratie, La politique à l'âge de la défiance*, Paris, Seuil 2006 (ici collection « Points Essais).

Mais les arènes publiques ne sont pas seulement des vecteurs de telles manifestations de dénonciations ; dans les « résistances citoyennes » peut aussi se construire un réel pouvoir d'*énonciation*. Pour reprendre l'expression de la sociologue belge Majo Hansotte, nous assistons à l'émergence de nombreux « collectifs d'énonciation », des « collectifs porteurs d'une énonciation inédite »[47] qui expriment différentes « modalités » et « formes d'émergence collective d'une position politique »[48] face à des questions aussi diverses que rapports plus égalitaires entre les sexes, famille, école, région, pays, santé, logement, environnement, revenus justes, mobilité des humains, ville, cohabitation des cultures, etc. « L'enjeu est de construire et d'affirmer des subjectivités collectives »[49].

L'espace public voit ainsi se construire en son sein des expérimentations de prises de parole et d'actions collectives autour d'enjeux par des citoyens qui en sont les « riverains », des personnes qui rencontrent l'action sociale parce que qu'elles sont *touchées* par un enjeu particulier ou un problème qui les concernent directement ou indirectement, et qui se sentent poussées à s'engager dans la résolution de ces questions qui les touchent. Il ne s'agit pas tant au départ de se mobiliser autour de grands principes ou d'idéaux que de s'inscrire dans l'espace social en un lieu tout d'abord limité, par le biais d'un intérêt particulier, riverain. Nous faisons ici référence à des collectifs qui, à côté de ce que l'on a coutume d'appeler la société civile organisée, émergent dans la société civile non-organisée. Comme nous le mentionnions, il s'agit

[47] Hansotte, M. « Par où passe le devenir ? Mouvements émergents et nouvelles modalités de L'engagement Politique », document de Travail, Etopia, Février 2007, p. 8.
[48] *Ibid*.
[49] *Ibid*. La citation complète est la suivante : « Par collectifs d'énonciation, il faut entendre toutes les modalités et toutes les formes d'émergence collective d'une position politique, créant un agencement inédit entre des secteurs de la vie, pour formuler des points de jonction originaux ou inventifs, porteurs de futur. Ces agencements d'énonciation n'ont pas un énonciateur particulier mais sont le fait de collectifs qui touchent à tout : aux rapports entre les sexes, à la famille, à l'école, au voisinage, à la région, au pays, à la santé, à la nourriture, au logement, à l'eau, à l'environnement, aux revenus justes, à la mobilité des humains, à la culture et au savoir, aux médias, au vivre-ensemble, à la ville. L'enjeu est de construire et d'affirmer des subjectivités collectives ».

de collectifs ou de groupes aussi divers qu'un comité de soutien aux sans-papiers, un comité contre la « chasse aux chômeurs », une occupation de squats, mais aussi une association de riverains ou encore un groupe d'entraide…

Nous tenterons de montrer comment ce qui peut se lire comme une certaine « effervescence » de ces nouvelles mobilisations collectives peut éclairer la question des *conditions* de participation dans l'espace public, faisant de celui-ci le lieu d'*expérimentation* de nouveaux possibles, et permettant ainsi de mettre en lumière une dimensionnalité plus actantielle et moins institutionnelle face au défi de trouver de nouvelles solutions. Notre hypothèse est qu'au sein de ces nouvelles formes d'engagement, différentes d'un engagement idéologique, se dessine une forme de citoyenneté qui, à partir d'un vécu, d'un affect, s'approprie un pouvoir de prendre une parole collectivement et d'expérimenter de nouvelles pratiques coopératives.

Selon nous, une lecture pragmatiste de ces mobilisations permet d'interroger ce moment au sein duquel des individus en viennent à se doter de la capacité de reconnaître les nouvelles souffrances sociales qui les touchent, à passer du ressenti à l'identification et à l'énonciation, et à s'engager pour porter cela au débat social et à l'agenda politique. Il s'agit de souligner ces moments d'appropriation collective. Ils nous disent quelque chose d'important quant à la possibilité d'engagement dans une société où, bien souvent, les individus ont tellement intériorisé le discours dominant de la responsabilisation individuelle qu'ils vont plutôt développer des attitudes de culpabilisation par rapport à leur situation de souffrance, à ce qui sera interprété comme des situations d'échec personnel.

A partir de ces expérimentations collectives qui sont radicalement différentes des formes d'engagement qui relevaient des grands mouvements sociaux des 19e et 20e siècles, il s'agira donc de tenter d'interroger quel type d'expérience collective peut générer une telle capacitation des individus, que nous entendons ici au sens d'une prise de confiance dans leur pouvoir de prendre la parole et d'agir, c'est-à-dire de passer d'un statut de citoyen-victime à un statut de citoyen-critique-participatif.

Il s'agit bien de déplacer le type de réponses que l'on peut apporter à certaines des questions que nous posions au modèle de critique sociale développé par Renault. Chez Renault, nous l'avons souligné, on présuppose que la production sémantique par le critique théorique ouvrira la voie à une transformation pragmatique des acteurs. Ici, il s'agira plutôt d'interroger la transformation des acteurs dans leur possibilité de se connecter à une capacité d'implication en lien avec l'expérience du groupe autour d'un enjeu. Dans ces mobilisations se joue quelque chose de la démocratie. Outre une ouverture attentionnelle à de nouvelles micro-fractures sociales qui renvoie à un enjeu d'identification, ces mobilisations mettent aussi en lumière quelque chose qui tient plus du processus que du résultat. Quelque chose qui pourrait se dire en termes d'expériences de vie ; il s'y expérimente en effet des dynamiques d'action collective, de participation au groupe, de vie associative ou encore de construction d'une communauté d'action. Et ce, pour toute une série de personnes qui ne seraient peut-être pas rentrées dans ces dynamiques par la voie de l'organisation ou du mouvement, ni par celle d'une convocation institutionnelle au débat, mais qui s'y inscrivent en raison d'un intérêt spécifique lié à un problème qui les concerne comme « riverains », ou à une problématique qui, pour une raison ou une autre, les touche plus particulièrement. Ceci est, selon nous, porteur d'enjeux pour une démocratie d'appropriation dans une société qui ne cesse de renvoyer aux individus. On peut ici à nouveau faire référence au même texte de Marcel Gauchet qui parle de la démocratie comme d'un « pouvoir *appropriable* par la communauté politique, (…) un pouvoir en lequel la communauté peut se projeter et se reconnaître »[50].

A côté des formes associatives et de participation qui se vivent dans la société civile organisée, il y a donc aussi d'autres formes de vie associative qui nourrissent l'espace collectif, d'autres modalités d'émergence collective d'une position « politique » face à des questions très diverses qui touchent le quotidien. On rejoint dès lors une conception que nous dirions plus « généreuse » du rôle de l'action collective et du mouvement social dans l'espace public. Il

[50] Gauchet, M., « Les tâches de la philosophie politique », *op. cit.*, p. 298.

ne s'agit plus seulement d'un rôle réactif ou de sonnette d'alarme comme chez Renault. Dans une conception plus en phase avec la générabilité du social, l'espace public de nos sociétés contemporaines voit s'installer un nouvel équilibre entre, d'une part, la logique traditionnelle des grands acteurs collectifs articulant négociation des intérêts et revendication de protections collectives – cette logique s'actualisant face aux nouveaux défis qui lui sont posés –, et, d'autre part, une logique que nous dirons beaucoup plus expérimentale, révélée par de multiples initiatives émergeant du « terrain ». Cette conception articulée à l'action locale insiste sur une dimension profondément situationnelle, contextuelle. Loin de vouloir rejoindre de grands modèles, d'implémenter des programmes, il s'agit plutôt ici d'accueillir ce qui survient et de se rendre compte que collectivement nous habitons une situation qui nous questionne et qui, au-delà de ce sentiment personnel et interpersonnel, interroge aussi le collectif comme vivre-ensemble, et nous requière à l'action. C'est à ce même type d'expérimentations que fait référence un auteur comme Benasayag dans son ouvrage *Du Contre-pouvoir* :

> L'étape qui s'ouvre aujourd'hui pour les luttes populaires trouve son originalité dans la perception que le "manque de modèles" n'est plus un frein, une faille ou un obstacle, mais précisément une ouverture, une nouvelle possibilité de s'organiser selon des "projets axiomatiques" qui ne sont pas guidés par une idée du "devoir être" du futur, mais qui partent de l'assomption de l'exigence situationnelle[51].

Face à des vulnérabilités qui nous concernent et qui, affectivement, nous touchent, nous troublent, nous bousculent, face à des problématiques que nous côtoyons, nous sommes capables de nous impliquer. A partir de ce malaise ressenti, de ce trouble, il s'agit de mettre un collectif au travail : formuler des questions, identifier et catégoriser des problèmes, travailler collectivement à l'énonciation de possibles réponses, etc. Ces initiatives nous invitent à penser le changement depuis là où nous sommes, comme une réappropriation

[51] Benasayag, M., Sztulwark, D., *Du contre-pouvoir*, Paris, La Découverte, 2000, p. 87.

de ce sur quoi on peut encore avoir prise aujourd'hui. Elles sont porteuses de pratiques infiniment diverses tant dans leur mode d'organisation que d'action.

Pour donner un exemple de ce type d'embryon ou de départ de construction d'un collectif, on peut faire référence à un article récent de *Libération* : « Appel boule de neige sur l'hôpital psychiatrique »[52]. Suite à un fait divers tragique (la mort d'un jeune homme assassiné par un malade qui s'était échappé d'un centre psychiatrique), Nicolas Sarkozy annonce, le 2 décembre 2008, un plan de sécurisation des hôpitaux. On y parle de chambres d'isolement, de vidéosurveillance. Ce qui ressort d'un tel discours, c'est une vision très stéréotypée du malade mental comme individu dangereux. Ce discours prévoit une réforme, annonce un projet de loi, dans un moment de crise et de confusion. Ce discours provoque un choc dans les professions qui côtoient la maladie mentale au quotidien. Un médecin psychiatre décide de réagir et active d'abord son réseau de proximité. Autour du Dr. H. Bokobza se constitue alors un groupe de 39 personnes qui répondent à son appel et publient, dans une première initiative conjointe, un texte commun qui sera diffusé dans les médias. Ce groupe poursuit l'initiative en ouvrant une pétition qui récolte très vite un nombre impressionnant de signatures et en organisant des Etats Généraux auxquels participeront plus de 2000 personnes. Dans le collectif de départ, le groupe des 39, on ne trouve pas seulement des médecins psychiatres mais aussi des infirmiers, des psychologues, des étudiants. Ils se réunissent de manière hebdomadaire, restent ouvert à tous. Ce qui est particulièrement intéressant dans l'article, c'est qu'un médecin interrogé en parle en termes de « groupe désirant ». La mobilisation part bien d'un affect, d'une colère, d'un choc qui impulse un désir de s'impliquer. L'enjeu est riverain, il me préoccupe directement. Ce qui est intéressant aussi, c'est la conscience qu'ont ces médecins de devoir faire groupe avec tous les concernés, c'est-à-dire aussi avec les malades et leur famille, et ce, pour que cette mobilisation soit entendue. Il faut pouvoir faire groupe autour des malades, avec eux, dans cette société-ci, avec son discours sécuritaire. La question du malade doit pouvoir être

[52] Cf. *Libération*, 14 -15 mars 2009.

réactualisée par rapport à ce nouveau contexte sécuritaire, elle doit être remise en travail et c'est en faisant groupe, en articulant les différentes compétences, en permettant aux différentes représentations des enjeux de se confronter que l'on va permettre à cette question d'émerger dans le débat, de s'y inscrire comme un enjeu public.

Face à telle ou telle situation d'injustice, de souffrance, des personnes se sentent directement impliquées, d'abord comme « je » et puis comme « nous », *un nous qui n'est pas donné d'avance*, mais qui se construit à partir de leurs interactions.

Deux types d'outils théoriques peuvent être convoqués afin de nous donner des clés pour comprendre ces nouvelles formes d'engagement : une analyse en termes de réseaux dont nous reprenons les éléments essentiels à Michel Callon, Pierre Lascoumes et Yannick Barthe[53] ; et une analyse pragmatiste que nous reprenons à John Dewey[54] lorsqu'il interroge la possibilité de constitution de ce qu'il nomme des « publics ».

### *2.1. Une logique en réseaux*

Nous ne nous étendrons pas de manière exhaustive ou approfondie sur le réseau, mais il s'agira simplement de pointer quelques éléments significatifs de ces nouvelles formes d'engagement. Pour resituer rapidement le point d'ancrage des travaux de Callon et consorts, disons que ces auteurs montrent comment, sur des dossiers sensibles – empreints d'incertitude technique et scientifique – comme les maladies rares, le sida, les déchets nucléaires, les effets des champs électromagnétiques émis par les lignes haute tension, la gestion de la chasse, les transports publics, etc., l'intervention des « profanes » contribue à remettre en cause le grand partage entre recherche confinée des experts et savoir des profanes. C'est dans le cadre de ces nombreuses controverses que se sont créés les « forums hybrides », ces lieux de débats, de

[53] Callon, M., Lascoumes, P., Barthe, Y., *Agir dans un monde incertain, op. cit.* On verra aussi Loute, A., « L'organisation de la vigilance collective comme forme d'engagement du sociologue », in *Recherches sociologiques et anthropologiques*, vol. XXXVII, n° 1, 2006, pp. 65-83.

[54] On verra en particulier Dewey, J., *Le Public et ses problèmes* [1927], *op. cit.* [cité par la suite *PP*].

délibération et d'enquête qui réunissent tant des experts, que des hommes politiques, des techniciens et des profanes, ces citoyens ordinaires riverains qui s'estiment concernés.

Que retenir de leur approche du collectif ? Ces auteurs nous montrent tout d'abord clairement le caractère *volontaire* de ces engagements : il existe chez nombre de citoyens – les profanes par rapport aux experts – une volonté de se mettre eux-mêmes en recherche, au sens où ils veulent participer à la définition des problèmes, faire profiter les experts et les élus de leurs connaissances de proximité sur des questions qui les touchent. Ils veulent intéresser le plus d'acteurs possibles à la délibération. Le principe même du réseau, c'est d'être ouvert, de rester ouvert et d'étendre la liste des concernés, d'essayer de toucher toutes les « parties prenantes » (les *stakeholders*).

Ensuite, ce que les travaux de Callon et ses collègues permettent de bien mettre en lumière, c'est que ce qui relie les individus, c'est avant tout un objectif commun – un objectif qui peut donc être limité, ponctuel[55]. L'appartenance au réseau n'est pas une adhésion idéologique. On se réunit autour d'enjeux concrets. Les individus qui s'inscrivent dans le réseau ne doivent donc pas partager des propriétés ou une identité commune (ex. être sans-papier), ni d'accord convictionnel ou idéologique. De plus, les individus s'associent à partir d'intérêts et de motivations différents, avec des ancrages différents, des méthodes d'action différentes, des perceptions des enjeux différentes.

Les auteurs mettent aussi en évidence le type d'intérêts que peuvent trouver les acteurs dans ces formes d'engagement : proximité des enjeux, culture de la pluralité des points de vue, qualité participative, etc. Du point de vue des bénéfices, on peut noter des avantages directement en lien avec le problème qui a suscité l'engagement : production de connaissances, de savoirs inédits par le croisement de perceptions, d'informations et de compétences ; exploration de davantage d'options, de propositions, etc ; mais d'autres types de bénéfices peuvent aussi être mis de l'avant, comme la sortie de l'isolement de certains acteurs qui s'inscrivent pour la première fois dans un espace de parole.

[55] Et rien ne prédit que le réseau pourra perdurer une fois l'objectif atteint.

Notre hypothèse est que la dynamique du collectif ne se réduit donc pas à chercher des réponses à un problème. Nous allons à présent tenter de mieux cerner ce qu'il s'y passe en termes d'action collective. Il s'agira ici d'évaluer tout à la fois comment cet espace d'action produit de la « définition », au sens où il y a construction collective de nouveaux intérêts communs, de nouveaux enjeux sociaux, de nouvelles représentations, et comment s'y transforment ou y naissent des identités d'acteurs. Soulignons d'emblée que quand on parle d'une telle transformation des acteurs, on vise non seulement l'acquisition de nouvelles compétences (liée à l'échange des savoirs par exemple) mais aussi l'acquisition d'une certaine disposition à l'engagement que nous dirons en termes de confiance : la confiance dans sa capacité de citoyen qui s'acquiert par une participation active à un groupe, la confiance qui renforce la croyance dans le fait que le jeu social mérite d'être investi et joué. Ce n'est pas tant l'approche proposée par Callon et consorts qui nous sera ici utile que les travaux du pragmatiste américain John Dewey qui nous semblent d'un apport capital.

### *2.2. Construction du public et confiance sociale. A partir de Dewey*

Pour Dewey[56], il est nécessaire d'appliquer aux problématiques émergeant dans le champ social des méthodes d'investigation expérimentales proches de celles qui opèrent dans les sciences physiques et qui impliquent une logique d'enquête visant à *engager* les participants dans une recherche collaborative et coopérative afin de chercher les enjeux collectifs d'une situation et ce qu'elle requiert[57]. A la différence d'Arendt, ce qu'il entend par « public » ne sera dès lors pas conçu par Dewey comme quelque chose de déjà constitué, comme un espace où apparaître. Il s'agit au contraire de comprendre comment des publics, multiples, peuvent se construire à partir des interactions des individus dans le social. Les hommes

[56] Nous avons analysé cette problématique de manière plus approfondie dans Blésin, L., « L'expérimentation citoyenne comme voie d'appropriation du politique. Lecture deweyenne », in M. Maesschalck (dir.), *Ethique et gouvernance. Les enjeux actuels d'une philosophie des normes*, Hildesheim, Olms, 2009, pp. 63-75.

[57] Cette problématique est au cœur d'un autre ouvrage fondamental de J. Dewey. Cf. *Logique, La théorie de l'enquête* [1938], trad. par G. Deledalle, Paris, PUF, 1967.

s'associent pour toutes sortes de raisons, s'engageant dans différents groupes. C'est la condition même de la vie sociale. Et, pour Dewey, processus de participation au groupe et individuation comme autoréalisation sont intimement liés : « L'homme n'est donc pas associé de facto, mais il devient un animal social dans la composition de ses idées, de ses sentiments et de son comportement réfléchi. Ce qu'il croit, espère et vise est le résultat de l'association et de l'échange »[58]. De ces associations, et des décisions qu'elles prennent, de leurs actions, naissent dès lors des conséquences – positives ou négatives – qui peuvent s'étendre non seulement aux membres de la communauté restreinte que forme l'association – conséquences directes –, mais aussi à des personnes non concernées au départ – conséquences indirectes. Ces dernières sont d'abord *perçues, ressenties, subies.* Peut ensuite naître une sorte de choc ou de déstabilisation qui bouscule les individus, les tire de leur indifférence et les pousse à exprimer le besoin d'un contrôle conjoint, public, de ces conséquences, et à s'engager dans une résolution collective du problème. C'est à partir de là que pourra se constituer ce que Dewey nomme un « public ». Cependant, pour qu'un public puisse se définir, s'organiser, c'est-à-dire se construire et se capaciter politiquement, il est nécessaire de dépasser le simple ressenti. Il s'agit de faire de l'« objet » qui pose problème et de ses conséquences un véritable *problème public*. Il faut que les conséquences indirectes ne soient pas seulement ressenties de manière diffuse, mais qu'elles soient perçues précisément, connues, afin qu'un jugement pratique puisse être posé et s'exercer au cœur de la situation. Pour Dewey, la situation conflictuelle requiert d'être traitée comme un problème de connaissance et d'expérimentation, elle doit être soumise à l'enquête. Et c'est par un tel processus de recherche conjointe dans l'élaboration de la connaissance du problème qu'un public va pouvoir se construire : « Le problème d'un public démocratiquement organisé, écrit Dewey, est avant tout un problème intellectuel »[59]. Cela se fera par le biais de

[58] *PP,* p. 69 .

[59] *PP*, p. 140. Notons bien qu'il ne s'agit évidemment pas de consacrer un régime d'expertise intellectuelle. Cette dimension intellectuelle interne à l'enquête sociale doit mobiliser toutes les parties concernées, en particulier les acteurs de première ligne. Cf., par exemple, *PP,* p. 197 : « Il est impossible aux intellectuels de

l'expérimentation politique et à travers l'enquête sociale. La façon dont un public va pouvoir se définir et s'organiser est donc fonction d'une enquête de la situation à des fins sociopolitiques.

Cette démarche d'enquête sociale expérimentale est importante pour Dewey. Elle doit *engager* les participants dans une recherche collaborative, coopérative et devra déboucher sur la création de « commun », c'est-à-dire sur un « objet » doté d'une signification partageable dont l'élargissement des dimensions prend en compte les enjeux sociétaux de toutes les parties concernées. Il s'agit bien de définir un intérêt partagé, et ce, par la participation active de tous les concernés – experts et profanes – au processus collaboratif, par le croisement de leurs savoirs, de leurs expertises, de leurs compétences, mais aussi de leurs besoins, de leurs intérêts et de leurs désirs. Il s'agit de partir d'une situation partagée à des degrés divers par un certain nombre de personnes, pour en faire une situation partagée parce que cet ensemble de personnes va la constituer ensemble comme situation commune, va la définir de manière conjointe. Le trouble devient l'enjeu d'un travail collectif d'identification et de catégorisation qui va permettre une construction riche de la représentation de nouveaux problèmes publics. Au lieu de se borner à accepter la représentation stéréotypée du malade mental comme individu dangereux, du chômeur comme paresseux et profitant du système, le collectif veut doter la représentation d'une complexité, la rendre plus juste, plus riche, moins unilatérale, en la co-construisant à partir des perceptions des différents acteurs concernés. C'est collectivement que se construit l'identité sociale du malade mental, une identité porteuse d'un enjeu pour le vivre-ensemble. Et c'est la même chose pour les sans-papiers, les enfants battus, ou encore le secteur non-marchand par exemple. Ces entités se construisent une identité repérable, lisible, qui est le résultat toujours provisoire d'un travail commun. L'action collective est donc productrice de commun, elle conduit à l'espace public, au débat social et à l'agenda politique de nouvelles entités, de nouvelles fractures sociales. Et ce, à partir des

monopoliser le type de connaissance devant être utilisé pour la régulation des affaires communes. Plus ils en viennent à former une classe spécialisée, plus ils se coupent de la connaissance des besoins qu'ils sont censés servir ».

souffrances telles qu'elles sont vécues et ressenties par les premiers concernés.

Dans cette enquête conjointe, ce qui se met en place, ce n'est pas seulement de l'activité associée pour trouver des solutions, c'est aussi certaines formes de participation qui conduisent à faire groupe et à se positionner comme tel dans la société – porteur d'un enjeu, d'une parole et producteur de savoirs et d'intelligence collective – c'est-à-dire à faire « nous ».

L'action collective conduit donc aussi à une possible transformation des acteurs qui y participent, non seulement en termes d'acquisition de compétences (par l'échange des savoirs par exemple), mais aussi, et de manière plus fondamentale, par l'acquisition d'une *confiance* essentielle à l'expression de l'engagement. En effet, si le public n'existe pas hors sa construction, les individus n'existent pas non plus comme des parties déjà préexistantes au public, mais se construisent, se transforment et se capacitent dans ce processus même. L'apport de ce type d'expérience de la participation au sein de la vie d'un groupe nous paraît devoir être souligné, dans une société qui se dit en termes d'égalité des droits et des devoirs individuels mais qui parle peu de la capacitation de ces individus. Ce qui se met en place dans cette recherche de commun, c'est une dynamique qui amène les acteurs dans des processus d'engagement qui les conduisent à créer du « nous » autour d'enjeux :

> Lorsque les conséquences d'une activité conjointe sont jugées bonnes par toutes les personnes singulières qui y prennent part, et lorsque la réalisation du bien est telle qu'elle provoque un désir et un effort énergiques pour le conserver uniquement parce qu'il s'agit d'un bien partagé par tous, alors il y a communauté[60].

Dans cette expérience de participation au sein de l'association, l'individu fait l'expérience de la communauté au sens démocratique que Dewey donne à cette notion capitale de sa pensée. Cette communauté lie réflexivement processus de participation au groupe et processus d'individuation et d'autoréalisation. Par sa contribution personnelle, en fonction de ses compétences et de ses intérêts

[60] *PP*, p. 157.

propres, à la recherche d'un intérêt partagé, l'individu libère ses potentialités personnelles, tout en faisant partie d'un groupe et en poursuivant un effort collectif : « La liberté est cette libération et cet accomplissement assurés des potentialités personnelles, qui ne peuvent se produire que par une association riche et variée avec les autres »[61].

Réfléchir sur les conditions sociales de la citoyenneté active ou actrice, c'est donc aussi réfléchir sur les conditions qui permettront la libération des potentialités individuelles, l'autoréalisation de l'individu *dans* et *par* le groupe. La vie associative est l'un des espaces sociaux où une telle exigence peut se réaliser. Se représentant comme partie prenante d'un « nous », et expérimentant des processus de reconnaissance à travers des mécanismes d'engagement, l'individu peut se réaliser comme personne et prendre confiance dans sa capacité à être acteur de la société.

A partir d'une telle analyse pragmatiste, on peut identifier une des conditions d'une critique sociale qui puisse se construire en lien avec les nouvelles vulnérabilités. Il s'agit d'une condition pragmatique qui viserait à renforcer la participation au sens très précis de tenter de ramener les acteurs dans un processus dans lequel ils s'engagent dans la définition des enjeux et dans la recherche de solutions ; c'est faire en sorte que des mécontentements puissent s'élaborer collectivement et devenir des enjeux porteurs d'une signification collective, partagée par l'ensemble des membres du groupe.

## 3. Critique du modèle pragmatiste de critique sociale : La question de la transformation des institutions

Nous avons tenté de défendre la thèse qu'un modèle de critique sociale, inspiré par le pragmatisme d'un Dewey, devrait permettre de lutter contre le décalage entre l'espace politique et les micro-fractures sociales. Les nouvelles formes coopératives de mobilisation collective peuvent être l'occasion de l'exercice d'un

[61] *PP*, pp. 157-158.

véritable processus d'enquête sociale, où s'expérimente une intelligence collective de ces micro-fractures.

En l'état, ce modèle de critique sociale nous semble cependant incomplet. En guise de conclusion, nous voudrions évoquer ici ce qui constitue un des impensés de ce modèle de critique sociale. Il reste, pensons-nous, à réfléchir à la réarticulation de ces expériences collectives avec le pouvoir ou l'autorité politique, autrement dit la recomposition du plan actantiel et du plan institutionnel. Pour que ces actions collectives soient, au-delà de la résolution de problème locaux, l'occasion d'une expérimentation collective de l'espace public voire d'un réel apprentissage social, ne faut-il pas également réfléchir à la manière dont elles peuvent agir sur le pouvoir pour qu'il accepte de se laisser enseigner par ces expériences ?

Il nous semble que ce modèle pragmatiste de critique sociale, s'il réfléchit bien aux conditions d'apprentissage des acteurs, ne dit rien, ou peu, quant à ce qui pourrait amener les institutions publiques à apprendre également de nouveaux rôles. Si elles doivent prolonger les dynamiques d'expérimentation sociales, ne doivent-elles pas également transformer leur rôle, au risque sinon de bloquer le processus d'innovation sociale ?

Ces questions ne sont pas réellement abordées par ce modèle de critique sociale. Cet impensé se donne bien à voir dans les travaux de Michel Callon et consorts sur les forums hybrides[62]. Dans *Agir dans un monde incertain*, Callon et consorts relèvent l'émergence dans l'espace social de différentes expériences collectives qui ont pour effet d'atténuer la double ligne de partage expert/profane et représentant/citoyen. Pour eux, l'intérêt de ces forums hybrides dans lesquels une pluralité d'acteurs s'engagent n'est pas de supprimer ou remplacer, mais d'enrichir la démocratie représentative, de « démocratiser la démocratie ».

Ils vont même jusqu'à soutenir qu'un forum hybride, à lui seul, ne peut assurer sa protection face aux opportunistes, de même qu'il

[62] Pour une analyse critique plus approfondie des travaux de Michel Callon, Pierre Lascoumes et Yannick Barthe sur les forums hybrides, cf. Loute, A., « L'organisation de la vigilance collective comme forme d'engagement du sociologue », *op. cit*.

ne peut assurer à lui seul la diffusion des bénéfices de l'action coopérative en réseau. Ils écrivent ainsi :

> Le forum hybride n'émerge qu'au prix de conflits souvent violents. Pour imposer un débat, pour être admis à y participer, il faut en effet être capable de mobiliser des ressources, de monter des alliances en vue de retourner les relations de domination qui tendent à réprimer toute remise en cause de la double délégation. Laisser les forums hybrides se développer sans aucune règle du jeu pour organiser le débat, c'est laisser le champ libre à la logique des rapports de force[63].

Il faut donc intervenir pour organiser et encadrer le forum. Dans les expériences de forums hybrides qu'ils décrivent, Callon et consorts relèvent trois types d'intervention qui participent à l'organisation des forums : l'intervention du monde associatif, celle des médias et l'intervention des pouvoirs publics. La première fournit, entre autres, des « premiers moyens d'expression »[64] aux groupes. La deuxième assure la publicité des débats. Quant aux pouvoirs publics, ils « assurent le bon fonctionnement des procédures dialogiques en même temps qu'ils servent de recours et mettent en place des structures de coordination ; ils allouent des ressources pour que la recherche collaborative se développe et que les coûts de composition du collectif soit pris en charge »[65].

Parmi ces forces d'appui des réseaux, l'État joue un rôle central. D'abord parce qu'il rend possible les deux autres interventions (législation favorable aux associations, garantie de la liberté de la presse,…) et qu'il assure le bon déroulement des débats. Il assure une protection face aux opportunistes qui cherchent à capter la force d'intéressement du réseau. Le travail d'agrégation du collectif qu'opèrent nos élus reste donc indispensable : « le collectif composé, s'il n'était pas remis en forme selon les procédures de constitution du collectif agrégé, serait incapable de produire le citoyen individuel d'un côté et une volonté générale qui ne soit pas simplement la volonté du plus fort »[66].

---

[63] Callon, M., Lascoumes, P., Barthe, Y., *Agir dans un monde incertain*, *op. cit.*, p. 211.
[64] *Ibid.*, p. 252.
[65] *Ibidem*. Callon et consorts utilisent le terme « dialogique » en opposition à celui de « délégative ».
[66] *Ibid.*, p. 182.

Il nous semble que, en plus de cela, l'État devrait permettre de généraliser l'expérience des réseaux. Les réseaux ne semblent pas pouvoir compter sur leurs propres ressources pour se généraliser. « Pour que les réseaux s'étendent, et par conséquent pour que les savoirs se généralisent et deviennent utilisables en plusieurs points, il faut des institutions qui organisent ces affrontements et ces transports »[67]. Callon et ses collègues ne sont pas très explicites quant aux institutions qui permettraient une telle généralisation. Mais au vu de la description qu'ils donnent du rôle de l'État dans l'organisation des forums hybrides, ce dernier pourrait jouer un tel rôle d'« institution » de réseau.

Une telle proposition, si elle est bien la leur, nous paraît quelque peu problématique. Elle nécessite de postuler que l'État accepte de transformer son rôle, au risque sinon de le voir instrumentaliser les forums hybrides. Il faudrait qu'il *apprenne* à organiser les réseaux tout en n'imposant pas d'issue autoritaire aux débats, qu'il se rende compte de tout le bénéfice des forums hybrides, en termes de démocratisation. Il faudrait que le travail d'agrégation du collectif qu'opèrent nos élus soit à l'écoute du collectif en continuelle composition par des groupes de citoyens. Pour jouer un rôle dans la coordination et l'extension des réseaux, l'État doit être capable de reconnaître les identités émergentes. Il lui faut renoncer au monopole du travail de constitution du collectif. Qu'est-ce qui garantit qu'il transformera son rôle ? Le risque n'existe-t-il pas que l'État joue également opportuniste en instrumentalisant les forums hybrides comme des outils de légitimation de ses décisions ?

Une hypothèse serait que les forums hybrides jouent comme un dispositif de prise de conscience pour l'État. En attestant d'un réel enrichissement de la démocratie délégative, ne pourrait-on pas attendre qu'ils fassent prendre conscience à l'État de la nécessité d'ouvrir et de symétriser les débats ? Le problème d'un tel raisonnement repose dans sa circularité. D'une part, il faut que les forums hybrides soient suffisamment développés pour qu'ils permettent à l'État de prendre conscience de l'intérêt de ces

[67] Callon, M., « Ni intellectuel engagé, ni intellectuel dégagé : la double stratégie de l'attachement et du détachement », in *Sociologie du travail*, 41, 1999, pp. 65-78, p. 73.

expériences. D'autre part, nous avons vu que pour qu'ils prennent de l'ampleur, ils doivent être organisés, en partie, par l'État. Une des conditions pour que s'initie une prise de conscience de l'État serait alors que l'État se soit déjà transformé en acceptant d'organiser les forums !

Ces différentes questions démontrent, avec force, l'importance d'approfondir cette piste d'une critique sociale pragmatiste par une réflexion qui combine expérimentation collective à travers la résolution locale de problèmes et apprentissage institutionnel[68]. A nos yeux, l'enjeu d'une telle problématique est essentiel : l'exercice d'une responsabilité collective face aux nouvelles formes de souffrances sociales en dépend.

[68] Cf., pour aller plus loin, Maesschalck, M., Blésin, L., « Apprentissage social et participation locale », in *Cahiers Philosophiques*, 119 (2009), pp. 307-324. On verra aussi Maesschalck, M., « Théorie des groupes et gouvernance réflexive. Pour une approche génétique de l'action collective », in C. Lobet-Maris, R. Lucas et B. Six (dir.), *Variations sur la confiance. Concepts et enjeux au sein des théories de la gouvernance*, Bruxelles, Peter Lang, 2009.

# PARTIE II

# LE DÉPLACEMENT DÉCOLONIAL

M. Maesschalck et A. Loute (éds.), *Nouvelle critique sociale, Europe – Amérique Latine, Aller – Retour*, 195-231 © 2011 Polimetrica International Scientific Publisher Monza/Italy

Every contribution is published according to the terms of "Polimetrica B License". "Polimetrica B License" gives anyone the possibility to spread the contents of the work, provided that the authors of the work and the publisher are always recognised and mentioned as such. It does not allow use of the contents of the work for commercial purposes or for profit. Polimetrica Publisher has the exclusive right to publish and sell the contents of the work in paper and electronic format and by any other means of publication. Additional rights on the contents of the work are the author's property.

# Modernité/Colonialité – Décolonialité : une critique sociale autre

Juan Pablo Bermúdez

Afin de produire une critique sociale qui tienne compte de la particularité des sociétés « complexes » que constituent les sociétés de l'Amérique latine, une prise de conscience s'impose. Il faut réaliser que l'expansion européenne a constitué le point de départ d'une histoire sociale habituellement racontée de façon unilatérale et, par conséquent, l'origine de sociétés complexes dont les processus d'actualisation, d'intégration et d'homogénéisation impliquent, tous, l'imposition violente d'un système de critères d'inclusion et d'exclusion. Avec l'arrivée des Espagnols et des Portugais dans le Nouveau Monde, l'hybridation s'est produite sous l'égide d'un modèle de pouvoir (Colonialité) dont l'apparition et le développement sont concomitants au processus d'établissement de ces sociétés.

Lorsque nous attribuons aux sociétés latino-américaines le qualificatif de « complexe », nous voulons dire que leur intégration est marquée par la présence de divers systèmes de croyances, par une diversité de cosmovisions (im)posées, hiérarchisées et intégrées de telle manière, que certaines d'entre elles ont été soumises à celles qui se sont auto-attribué le critère de la validité, et qui, de ce fait, ont occupé une position hégémonique, et ce jusqu'aujourd'hui. Ce geste autoréférentiel est ce que les théories critiques périphériques ont souvent nommé « eurocentrisme ».

Dans ce contexte, nous partons du fait que « l'Idée de l'Amérique latine »[1] a été produite depuis la perspective géopolitique européenne, qui est maintenant également celle des

[1] Cf. Mignolo, W., *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*, Barcelona, Editorial Gedisa, 2005.

États-Unis. C'est pourquoi nous ne pouvons que nous sentir concerné par le programme de recherche Modernité/Colonialité-Décolonialité[2] (ci-après M.C.D.) qui cherche à penser l'Amérique latine (celle-ci comprise comme diversité ou complexité, non pas comme totalité homogène) depuis son *lieu d'énonciation* propre qui, depuis plus de cinq cents ans, lui a été refusé par la voie adoptée par la Modernité eurocentrique.

En ce sens, le M.C.D. se positionne de manière critique face à la globalisation comprise comme radicalisation de la Modernité, en se tournant vers une globalisation qui permette la visibilité de la pluralité des *lieux d'énonciation*. Le concept de *Colonialité* devient central dans ce cadre, car il permet au M.C.D. de rendre visibles plusieurs faits : le colonialisme n'est pas une conséquence de la modernité, mais il est constitutif de la modernité ; le modèle de pouvoir instauré à travers le processus colonial demeure en vigueur aujourd'hui ; ce modèle de pouvoir est à l'origine de la subalternisation des territoires, des connaissances et des sujets, c'est-à-dire, de la *différence coloniale*, etc. Ce ne sont ici que quelques exemples des déplacements proposés par le M.C.D. par rapport à ce que propose la philosophie politique moderne.

En prenant en compte les positions critiques produites à l'intérieur et aux « frontières » du Système-Monde Moderne, le M.C.D. rend compte de l'expérience des sujets subalternisés dans le contexte historique de la découverte, la conquête et la colonisation des Amériques. Ce programme de recherche met tout d'abord en avant la Modernité-Colonialité en se posant comme une théorie critique qui cherche autant à rendre visibles les victimes de la modernité que les dispositifs de pouvoir, épistémologiques et de subjectivation qui ont opéré dans le processus de subalternisation. Pour atteindre ce but, il a fallu élaborer des catégories conceptuelles spécifiques – telles que les catégories de *Colonialité* et de *différence coloniale* – afin de pouvoir décrire, de

[2] Le programme de recherche M.C.D. est composé de divers intellectuels latino-américains dont Walter Mignolo, Nelson Maldonado-Torres, Santiago Castro-Gómez, Ramón Grosfoguel, Oscar Guardiola-Rivera, Catherine Walsh, Zulma Palermo, Arturo Escobar, etc., qui se sont réunis autour de questions communes et de travaux majeurs d'auteurs comme Enrique Dussel et Aníbal Quijano, pour élaborer un cadre cognitif propre à la problématique de l'Amérique Latine.

façon précise, l'expérience de ces sujets subalternes. Ces catégories critiques sont constitutives de la deuxième partie de ce programme de recherche, qui consiste à penser la Décolonialité comme étape prospective et « utopistique »[3]. Cependant, le fait de penser la Décolonialité ne se limite pas à un simple travail de création conceptuelle, puisqu'elle se nourrit aussi de toutes les manifestations, pensées et actions anti-systémiques qui ont eu pour but l'élimination des dispositifs de pouvoir impliqués dans la Colonialité au long de son implantation et qui cherchaient à éliminer l'asymétrie entraînée par la Colonialité.

Une critique sociale qui cherche à penser, depuis un point de vue immanent, les expériences vécues par des sujets subalternisés, une critique qui puisse rendre visible la pertinence de la connaissance produite par eux et qui tienne compte du *lieu d'énonciation* où se joue la question de la subjectivité, voilà ce que nous voudrions tirer d'une reprise de la perspective du programme de recherche M.C.D. À cette fin, nous commencerons par l'identification de l'arrière-plan épistémologique sur lequel le programme M.C.D. prend appui. Dans un second temps, nous présenterons brièvement le cadre conceptuel de ce programme de recherche. Ensuite, nous esquisserons les différents déplacements épistémologiques impliqués dans la construction de ce programme, en tentant d'évaluer, pour terminer, si ces déplacements nous permettent d'identifier les enjeux d'une « nouvelle critique sociale ».

## 1. Arrière-plan épistémologique

Pour le programme de recherche M.C.D., les critiques adressées aux présupposés cartésiens de la pensée moderne – celle-ci étant entendue comme totalité qui englobe des façons de penser, des politiques identitaires concrètes et des projets historiques – ont été utiles pour constituer les bases d'une pensée pertinente pour les besoins de l'Amérique Latine. Nous entendons par là que toutes les positions critiques qui contestent la modernité, y compris celles qui sont fondées sur sa propre logique et qui sont produites à l'intérieur

[3] Cf. Wallerstein, I., *L'Utopistique ou les choix politiques du XXI^e^ siècle*, La Tour d'Aigues, Editions de l'Aube, coll. « intervention », 2000.

du projet moderne, ont permis de déceler les effets de la modernité, effets qui continuent de frapper particulièrement les frontières de la forme la plus globale de la modernité, ce que plusieurs auteurs, notamment Wallerstein, ont appelé le « Système-Monde »[4].

Une fois que les présupposés politiques, épistémologiques et subjectifs de la modernité ont été contestés par la critique interne, il devient possible de dévoiler ce qui était invisible à l'intérieur du Système-Monde, ce qui se passait au-delà de ses frontières, à savoir la *Colonialité*. C'est pour cette raison que dans le programme de recherche M.C.D. – notamment chez un auteur comme Walter Mignolo – il est fait référence au Système-Monde Moderne/Colonial, plutôt qu'au « Système-Monde Moderne » comme chez Wallerstein.

La Modernité face à laquelle le M.C.D. se positionne de façon critique, est décrite avec précision par Arturo Escobar, dans son article *Mundos y conocimientos de otro modo*[5]. Si l'on part des analyses courantes de la mondialisation (cette dernière comprise comme l'aboutissement du projet moderne), il est supposé que la modernité est un phénomène exclusivement européen (c'est notamment la position de Habermas et Giddens, qui occupent une position privilégiée dans ce débat).

En vertu de ce présupposé, la modernité a été caractérisée, d'après Escobar, par des critères historiques, sociologiques, culturels et philosophiques. Ainsi, la modernité trouve ses origines en Europe du Nord au XVII^e^ siècle autour de la Réforme, les Lumières et la révolution française, moment où la France, l'Allemagne et l'Angleterre retrouvent une position dominante. Sociologiquement, elle se caractérise par un processus d'institutionnalisation dont l'État-nation a été la clef de voûte, et par la confiance accordée à la connaissance experte. Culturellement parlant, la modernité se caractérise, dans les termes de Habermas,

[4] Cf. Wallerstein, I., *El Moderno Sistema Mundial,* Madrid, Siglo XXI de España Editores, 1999.

[5] Cf. Escobar, A., « Mundos y conocimientos de otro modo », in *Tabula Rasa*, nº 1, enero-diciembre 2003, disponible sur Internet à l'adresse suivante : http://www.revistatabularasa.org/numero_uno/escobar.pdf (consulté le 4 novembre 2010).

par une rationalisation croissante du monde vécu[6], accompagnée par un double phénomène d'universalisation et d'individuation comme le souligne Escobar : « La modernité introduit un ordre basé sur les constructions (*constructos*) de la raison, l'individu, la connaissance experte et les mécanismes administratifs liés à l'État. Ordre et raison sont pris comme fondement de l'égalité et la liberté en rendant possible ainsi, le langage des droits »[7]. Enfin, d'un point de vue philosophique, la modernité se caractérise par le remplacement du théocentrisme par l'anthropocentrisme, et l'acquisition de la certitude grâce à la vérité logique qui résulte de la rationalisation du monde vécu.

Escobar montre que cette conception de la modernité cache en réalité un projet totalisant qui englobe plusieurs aspects de la vie sociale, empêchant en même temps l'existence de tout autre projet qui s'écarte d'elle, du fait de son *eurocentrisme*. Son expression la plus globale est le « Système-Monde Moderne/Colonial », dont le totalitarisme est contesté autant depuis l'intérieur que depuis l'extérieur de ses frontières d'où s'élèvent plusieurs voix qui mettent en avant la *différence* et la revendique.

Le M.C.D se nourrit de toutes ces critiques internes et externes à la modernité eurocentrique. Dans cette partie donc, nous exposerons brièvement, en deux étapes, l'arrière-plan épistémologique du M.C.D., en commençant d'abord par la réappropriation des critiques internes de la Modernité, et en passant ensuite en revue les critiques formulées depuis l'extérieur des frontières de la Modernité eurocentrique.

### *La critique depuis l'intérieur des frontières*

Au lieu de reconstruire ces diverses critiques pour elles-mêmes, nous nous proposons de les présenter sous l'angle de leur contribution à la mise à jour des effets nuisibles du projet moderne.

[6] Habermas, J., *The philosophical discourse of modernity*, Cambridge, MIT Press, 1987, cité *in* Escobar, A., « Mundos y conocimientos de otro modo », *op. cit.*, p. 56.

[7] *Ibid.*, p. 56. Traduction libre de : « La modernidad introduce un orden basado en los constructos de la razón, el individuo, el conocimiento experto y los mecanismos administrativos ligados al Estado. Orden y razón son vistos como el fundamento para la igualdad y la libertad, posibilitando así el lenguaje de los derechos ».

Nous commencerons par introduire les éléments que la théorie critique de l'École de Francfort a apporté à la formulation de la critique du M.C.D. Ensuite, nous présenterons les éléments du poststructuralisme que le M.C.D. a emprunté pour définir sa démarche. Finalement, nous présenterons l'appropriation et l'interprétation par le M.C.D., d'une part, de la critique que Heidegger adresse aux présupposés cartésiens par rapport à leur oubli de la question de l'être et, d'autre part, de la critique que Lévinas adresse à Heidegger par rapport à son oubli de ceux qui n'étaient pas inclus dans son concept d'être.

## La Théorie critique

En suivant les formulations de Horkheimer, le M.C.D. s'approprie le projet de produire une pensée critique qui refuse de reproduire la « Théorie traditionnelle ».

Selon Horkheimer, la « Théorie traditionnelle » est caractérisée de la manière suivante : elle prend la forme d'une contemplation platonicienne, absente de toute expérience ou praxis ; elle consiste dans la production d'une connaissance *désintéressée*, c'est-à-dire, hors de toute influence ou intérêt particulier de la part du sujet qui la produit ; enfin, c'est une théorie qui présuppose la structure sujet-objet en termes d'identité, de relation de subordination et d'adaptation au réel.

En revanche, la « Théorie critique » met en question la dichotomie entre Théorie et Praxis de la *raison illuminée*. En repartant des promesses d'émancipation des Lumières, la « Théorie Critique » prétend nier le principe de « non-évaluation » comme condition de possibilité de l'objectivité théorique, ce qui implique la nécessité d'un jugement de valeur qui mette en question la supposée *objectivité historique*, et qui, par conséquent, puisse constituer l'élan d'une praxis libératrice.

> À la différence de la théorie traditionnelle, la théorie critique considère qu'autant la science que la réalité étudiée par celle-là, sont des produits de la praxis sociale, ce qui signifie qu'autant le sujet que l'objet de connaissance se trouvent *préformés socialement*. Tous les deux, sujet et objet, sont le résultat de processus sociaux très complexes, d'où la tâche fondamentale de la théorie critique de réfléchir à propos des structures depuis lesquelles, tant la réalité

> sociale que les théories qui cherchent à rendre compte d'elle, sont construites, bien entendu, la théorie critique comprise[8].

Refusant l'abstraction d'une pensée hors du temps et de l'espace, la « Théorie critique » dénonce l'irrationalité à laquelle a conduit la supposée rationalité du processus historique, en faisait référence notamment au National Socialisme et à la Shoa. En même temps, elle cherche à se séparer du positivisme lorsqu'elle refuse l'identification de la science avec la connaissance « valide », parce que cela impliquerait la postulation d'une connaissance *désintéressée,* exempte de toute évaluation, qu'elle soit positive ou négative.

Par conséquent, l'adoption d'une perspective critique implique de laisser de côté autant l'identification du rationnel avec le réel que le réductionnisme factuel du positivisme, pour lequel les faits s'identifient avec la réalité. En niant l'identification du rationnel avec le réel, Adorno prétendait démontrer comment tout ce qui était réel, n'était pas aussi rationnel, car avec la dialectique positive, on conceptualisait une réalité partielle comme totalité, à la façon d'une idéologie, à laquelle suivait une volonté d'adaptation aveugle qui empêchait toute transformation. Une telle dialectique pérennise l'instant et coupe l'élan de n'importe quelle forme de praxis, notamment celle qui vise un mouvement de transformation.

Au contraire de la « Théorie traditionnelle » qui soutient l'existence d'un rapport immédiat entre le sujet et l'objet, la « Théorie critique » souligne la présence nécessaire des médiations entre le contexte historique qui détermine l'objet et la finalité poursuivie par la formulation de toute théorie. Cela implique l'impossibilité d'affirmer le caractère *désintéressé* de tout processus

[8] Castro-Gómez, S., « Teoría Tradicional y Teoría Crítica de la Cultura », in S. Castro-Gómez, C. Millán y Ó. Guardiola-Rivera (eds.), *La Reestructuración de las Ciencias Sociales en América Latina*, Bogotá, Universidad Javeriana-Instituto Pensar, 2000. Traduction libre de : « A diferencia de la teoría tradicional, la teoría crítica considera que tanto la ciencia como la realidad estudiada por ésta, son un producto de la praxis social, lo cual significa que el sujeto y el objeto del conocimiento se encuentran *preformados socialmente*. Ambos, sujeto y objeto, son resultado de procesos sociales muy complejos, por lo que la tarea fundamental de la teoría crítica es reflexionar sobre las estructuras desde las que, tanto la realidad social como las teorías que buscan dar cuenta de ella, son construidas, incluyendo, por supuesto, a la misma teoría crítica ».

cognitif, même si l'on fait de grands efforts pour dissimuler l'idéologie sur laquelle repose la prétendue objectivité de la théorie. De plus, la « Théorie critique » souligne l'impossibilité d'une soustraction radicale, de la part du sujet, de l'objet social dont il fait partie.

En assumant la structure Sujet-Objet, la « Théorie traditionnelle » élève l'objet à un tel niveau d'abstraction, que l'on finit par ignorer la réalité depuis laquelle il a été défini. Une théorie ne devrait pas ignorer les conditions socio-historiques dans lesquelles elle est produite, sous peine de se perdre dans une abstraction inaccessible et inapplicable. Pour la théorie critique, par contre une « théorie n'est pas comprise comme un ensemble de propositions analytiques et non-contaminées par la praxis, mais comme une composante de *la lutte pour le contrôle des sens* »[9].

C'est justement à cette perspective autoréférentielle et homogénéisante de la « Théorie traditionnelle » que la « Théorie critique » formulée par le M.C.D. prétend échapper. Ainsi, elle cherche à déceler les articulations du pouvoir qui sont apparues avec l'implantation du colonialisme comme formule juridico-politique adoptée par les européens. Pour ce faire, il faut réaliser une analyse historico-sociale comme point de départ. En outre, le programme de recherche doit se rendre attentif à ces articulations du pouvoir afin de souligner les *Legs coloniaux* qui, malgré les processus de décolonisation politico-juridique de XIX^e^ siècle, persistent et se réarticulent avec de nouvelles formes de domination et d'homogénéisation comme la globalisation néolibérale.

Le M.C.D. produit une théorie critique qui, de manière analogue à l'École de Francfort, cherche à dénoncer les injustices commises au nom des mythes créés par la modernité eurocentrique. Nous écrivons « injustices » au pluriel afin de souligner qu'elles sont multiples : racisme fondateur de la différence coloniale ; hégémonie d'une position épistémologique qui attribue un caractère retardataire, préscientifique ou doxique à la connaissance propre des peuples colonisés ou soumis à l'esclavage. En même temps,

[9] *Ibid*., p. 97. Traduction libre de : « La teoría, a su vez, no es mirada como un conjunto de proposiciones analíticas e incontaminadas por la praxis, sino como parte de la lucha por el control de los significados ».

cette critique décèle le côté obscur de la modernité, à savoir, la Colonialité, en rendant visible la géopolitique des divers desseins hégémoniques qu'ont nourris le christianisme, la civilisation, le développement ou la globalisation néolibérale, lesquels visent à maintenir les rapports de domination et les injustices décrites ci-dessus sous l'apparence d'un processus de rationalisation.

Le poststructuralisme français et le M.C.D.

Le poststructuralisme français, notamment celui de Foucault et de Derrida, a fourni des outils pertinents au M.C.D., particulièrement en ce qui concerne les méthodes d'analyse de l'histoire et des discours qui ont voilé la réalité coloniale. En assumant le fait que l'analyse historique ne se limite pas à la lecture chronologique d'un certain nombre d'événements qui se produisent de façon linéaire, mais comprend également la recherche de divers milieux de constitution et de validation des discours au moyen desquels cette histoire est racontée, on s'aperçoit que la lecture de l'histoire faite au sein de M.C.D. prend la forme d'une *généalogie* foucaldienne. En analysant l'établissement des différentes classifications sociales générées dans le processus colonial en Amérique latine, on peut dévoiler le modèle de pouvoir instauré et, de ce fait, la hiérarchie fondée d'abord sur l'idée de race, et puis sur la distribution du travail entre les indigènes et les africains, s'ajoutant aux autres critères de marginalisation existants en Europe et importés en Amérique latine, tels le patriarcat et l'homophobie.

Les travaux de Foucault sont également mobilisés afin de rendre compte de l'analyse du processus colonial, comme source de la *Colonialité*. Dans un article éclairant intitulé *Michel Foucault y la colonialidad del poder*[10], Santiago Castro-Gómez nous montre comment les analyses de Foucault peuvent être employées pour élaborer une généalogie de la Colonialité qui rende compte des différentes manifestations du pouvoir, lesquelles, à leur tour, se mélangent pendant la période coloniale, pour donner lieu à la

[10] Castro-Gómez, S., « Michel Foucault y la colonialidad del poder », *in* Tabula Rasa nº 6, enero-junio 2007, disponible sur Internet à l'adresse suivante : http://www.revistatabularasa.org/numero_seis/castro.pdf (consulté le 4 novembre 2010).

Colonialité du pouvoir, du savoir et de l'être. Pour Castro-Gómez, autant la généalogie foucaldienne comme méthode, que son analyse du pouvoir sont très appropriées pour expliciter les hiérarchies et les critères de marginalisations implantés par le colonialisme. En mettant en évidence les divers niveaux de généralité sur lesquels le pouvoir fonctionne, Foucault permet la formulation d'une « théorie hétérarchique »[11] du pouvoir qui dépasse les limites des théories hiérarchiques. Tandis que, pour les théories hiérarchiques, le pouvoir opère depuis un niveau global en déterminant les niveaux intermédiaires – étatique et local –, une théorie hétérarchique perçoit chaque niveau dans sa particularité et rend visible la manière dont ils sont imbriqués les uns avec les autres et leur fonctionnement en réseau.

Pour Castro-Gómez, nonobstant la pertinence de la généalogie et de la possibilité de formuler une théorie hétérarchique du pouvoir, l'analytique foucaldienne du pouvoir reste eurocentrique dans la mesure où, pour Foucault, le colonialisme n'est qu'une conséquence de la formation des états nationaux européens à la fin du XVII^e^ siècle. Foucault méconnaîtrait ainsi la première étape coloniale ibérique, et comprendrait le colonialisme comme un phénomène exclusivement européen, en ignorant que les pays colonisés ont joué également un rôle important dans la constitution du système-Monde Moderne/Colonial, même si leur participation n'a pas été active.

On peut situer cette appropriation/traduction des travaux de Foucault dans la première partie du programme de recherche M.C.D., laquelle correspond au geste critique de la modernité-Colonialité.

Dans cette partie, le programme assume une position prospective, celle de la décolonialité qui prend la forme de la *déconstruction* des discours dévoilés grâce à la généalogie et aux modèles de pouvoir exposés au moyen de la théorie hétérarchique du pouvoir. Ce geste déconstructif a été nommé « tournant décolonial ». Ici, la déconstruction est aussi importante que la généalogie pour déceler les structures sous-jacentes que l'on considère déjà comme données et fixées et qui empêchent toute transformation, comme Derrida l'a montré. Cependant, en ce qui

[11] Le concept de « hétérarchie » a été emprunté par S. Castro-Gómez à K. M. Kontopoulos, *The logics of social structure*, Cambridge, Cambridge Univ Pr, 1993.

concerne la *Décolonialité*, il faut réaliser qu'il ne s'agit pas de générer un autre universel abstrait dont la différence coloniale serait seulement un cas particulier. Pour le M.C.D., la différence coloniale doit plutôt être comprise comme le *lieu* pertinent *d'énonciation* des sujets soumis au modèle de pouvoir. C'est-à-dire que la *décolonialité*, loin de reproduire l'immanence textuelle de la *déconstruction* de Derrida à l'égard des discours hégémoniques, opte pour l'immanence sociale à l'égard des expériences vécues par les sujets victimes de la politique de la représentation instaurée dans la modernité. Mignolo exprime son non-conformisme par rapport à la déconstruction derridienne par des raisons historiques qui entraînent en soi des conséquences éthico-politiques. Derrida, critiquant le monolinguisme du logocentrisme moderne, affirme : « Je ne peux pas, là encore, analyser de front cette politique de la langue et je ne voudrais pas me servir trop facilement du mot "colonialisme". Toute culture est originairement coloniale »[12]. Ce que Mignolo lui reproche est le fait de prendre le colonialisme comme un phénomène universel et abstrait en ignorant la *différence* que chaque expérience coloniale entraîne, justement à cause du monolinguisme dont il fait référence. Derrida néglige donc l'asymétrie entre les histoires locales devenues desseins globaux moyennant leur imposition, et les histoires locales qui reçoivent ces desseins globaux, ayant l'obligation de les traduire et de les interpréter dans une situation de *bilinguisme* et depuis la *différence coloniale* qui n'est pas prise en compte par Derrida. À ce propos, Mignolo écrit : « Je suppose que les difficultés de Derrida avec le colonialisme sont liées à sa résistance, et peut-être à son aveuglement, par rapport à la différence coloniale »[13].

## De Heidegger à Lévinas

Un autre arrière-plan qu'il vaut la peine d'évoquer dans cet inventaire général, c'est l'emploi, de la part du philosophe

[12] Derrida, J., *Le Monolinguisme de l'autre*, Paris, Éditions Galilée, 1996.
[13] Mignolo, W., *Historias locales/diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*, Madrid, Akal Ediciones SA, 2003, p. 148.

portoricain Nelson Maldonado-Torres[14], d'un type de phénoménologie existentielle, reprise de Heidegger et de la critique que Lévinas adresse à celui-ci, ayant pour but l'approfondissement du concept de *Colonialité de l'être.* Nous aurons l'occasion de nous arrêter plus loin sur ce concept. Pour l'instant, signalons que la mobilisation de Heidegger pour indiquer l'oubli cartésien de la question de l'être et surtout la mobilisation de Lévinas pour montrer l'oubli heideggérien par rapport à l'« autre » comme fondement de l'être, ont ouvert la voie pour réfléchir le processus de subjectivation en termes de subalternisation due à un (supposé) manque de résistance ontologique.

Maldonado-Torres nous propose une réflexion des plus intéressantes à partir des pensées de Heidegger et Lévinas en faisant un chemin qui part de la différence ontologique et qui le conduit à la différence ontologique coloniale. L'auteur commence par rendre compte de la contribution de l'analyse heideggérienne de l'être-là (*Dasein*) à la pensée existentielle, en soulignant que cette contribution a été très importante pour la réflexion sur l'expérience vécue des sujets subalternisés par le colonialisme. Dans sa critique du *cogito ergo sum* cartésien, Heidegger affirme que la formule cartésienne souligne le *cogito*, en laissant de côté le *sum*[15]. De cette affirmation, on pourrait tirer la conséquence que la modernité est fondée sur la capacité rationnelle de l'être, et non pas sur l'être. D'où l'importance que Heidegger attribue à la question de l'être, et à l'étant qui puisse se poser cette question, à savoir, le *Dasein* ou l'être-là. Le tournant ontologique heideggérien prétend surpasser le rationalisme radical qui caractérise la modernité et, en ce qui concerne notre argument, met l'accent sur l'expérience vécue du *Dasein* comme un éventail de possibilités qui le projette dans

[14] Nous reconstruisons ici partiellement l'argument que développe N. Maldonado-Torres dans son article « Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto », in S. Castro-Gómez et R. Grosfoguel, (Eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá, Universidad Javeriana-Instituto Pensar, Universidad Central-IESCO, Siglo del Hombre, 2007, pp. 127–167.

[15] Cf. Heidegger, M., *Être et temps,* trad. par E. Martineau, Paris, Authentica, 1985, p. 40.

l'avenir et dont l'authenticité s'éprouve par son être-pour-la-mort (*Sein zum Tode*)[16].

Concernant Lévinas, Maldonado-Torres souligne que sa critique de la pensée heideggérienne permet un tournant éthique qui prend en compte la souffrance et la douleur comme point de départ pour une posture critique de la modernité. Lorsque l'on comprend que la subjectivité dépend de l'intersubjectivité, on comprend également que de celle-ci dépend, à son tour, de la générosité et de l'action de donner, ainsi que de la possibilité d'une communauté ou d'un monde commun. Lévinas montre comment l'ontologique est basé sur la dimension trans-ontologique. « Pour Lévinas, l'ontologique, la dimension de l'être, doit son existence et tire son sens à partir du besoin de justice dans l'ordre trans-ontologique ; ce besoin de justice introduit la mesure et la synchronie dans l'ordre diachronique de l'expérience éthique originaire entre la subjectivité naissante et l'altérité »[17]. Ce tournant trans-ontologique cherche à montrer que l'intersubjectivité est à l'origine de la fondation de l'être, et de la subjectivité elle-même ; en adoptant le tournant ontologique, Heidegger néglige le moment trans-ontologique qui donne sens à l'être. D'où l'importance que Lévinas accorde à l'éthique comme le début de la tâche de philosopher.

Ces deux approches soulignent et réaffirment ce qui a été dit ci-dessus sur la pensée cartésienne. Cependant, toutes les deux demeurent aveugles sur un même point : le côté sombre de la modernité, à savoir, la *Colonialité*. En ce qui concerne Heidegger, le tournant ontologique perd de vue le scepticisme qui sous-tend la formule du *cogito ergo sum*. Derrière la formulation « je pense donc je suis », il y en a une autre qui dit : « je pense / d'autres ne le font pas, donc je suis / d'autres ne sont pas ». Lorsqu'il pensait le *Dasein*, Heidegger ne pensait qu'à l'homme européen comme sujet de la première formulation, tandis que la deuxième fondation lui a échappée, de même que lui ont échappées les subjectivités forgées par les deux formulations prises ensembles. Si l'être-là, le *Dasein* (européen) avait un éventail de possibilités, le non-être-là, le non-

[16] *Ibid.*, p. 201.

[17] Maldonado-Torres, N., « Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto », *op. cit.*, p. 152.

*Dasein*, le non-pensant n'en avait aucune. Tandis que l'être-là, le *Dasein* (européen) trouve son authenticité dans son être-pour-la-mort, le non-être-là, le non-*Dasein*, le non-pensant est face à elle depuis son origine, dès le début de son existence ; d'où sa condamnation, son statut de *damné*.

Pour Maldonado-Torres

> Lévinas s'est approché de l'idée de la Colonialité de l'être en soutenant que l'ontologie est une philosophie du pouvoir. Il a ainsi établi un lien entre l'être et le pouvoir qui s'exprime de manière directe dans la relation entre Colonialité de l'être et Colonialité du pouvoir. (…) *Pour lui, l'ontologie est un discours, lorsqu'il est pris comme fondement ou principe ultime, qui a pour résultat de donner la priorité à un Être anonyme, plutôt qu'à la relation entre la subjectivité et l'altérité et à la relation sociale elle-même*. En autres termes, l'ontologie et l'authenticité du Dasein acquièrent plus d'importance que la signification du moment trans-ontologique et de la responsabilité radicale[18].

Toutefois, malgré cette approximation et l'attention sur le moment trans-ontologique de l'intersubjectivité et sur la justice qui doit la traverser, Lévinas n'arrive pas à appréhender ce moment sous-ontologique ou moment de la *différence ontologique coloniale* qui est à la base de la *Colonialité.*

Nous venons de décrire trois moments : un moment trans-ontologique où, d'après Lévinas, l'être trouve son fondement ; un moment ontologique qui établit la différence ontologique entre l´être et l'étant chez Heidegger, et un moment sous-ontologique ou de la différence ontologique coloniale qui établit la différence entre l'être et ce qui est en dessous de lui, à savoir le non-être-là, le non-pensant, le sous-alter, le *damné*.

[18] *Ibid.*, p. 152. Traduction libre de : « Levinas se aproximó a la idea de la colonialidad del ser al plantear que la ontología es una filosofía del poder. Con esto estableció una vinculación entre ser y poder, que se expresa directamente en la relación entre la colonialidad del ser y la colonialidad del poder. Pero Levinas dejó la colonialidad de lado. *Para él, la ontología es un discurso que, cuando es tomado como fundamento o principio último, termina dando prioridad a un Ser anónimo, por encima de la relación entre subjetividad y otredad y de la relación social misma*. En otras palabras, la ontología y la autenticidad del *Dasein* adquieren más importancia que el significado del momento trans-ontológico y la responsabilidad radical » (mis en italique par nous).

### *La critique depuis l'extérieur des frontières*

Sans entrer dans le débat sur l'existence ou la possibilité d'une pensée typiquement latino-américaine, sur l'originalité ou l'authenticité d'une pensée qui puisse être inclue dans la cartographie des épistémès ou sur la pureté ou l'indépendance de cette pensée par rapport aux influences étrangères, le M.C.D. recourt à toutes les manifestations de la pensée et de la praxis qui assument une perspective immanente par rapport aux lieux de production de la connaissance et à leur possibilité d'être énoncées. Il recourt aussi à des manifestations qui se séparent de la règle moderne de production de la connaissance de type « théorie traditionnelle », étant donné que ces manifestations autres obéissent à des croyances et praxis différentes et diverses. Le M.C.D. recourt enfin à des logiques alternatives au moyen desquelles il est possible de dénoncer les injustices politico-économiques, épistémologiques ou ontologiques issues de l'imposition du logocentrisme propre à la modernité.

En ce sens, le M.C.D. ouvre ses portes aux pensées ignorées, niées et même interdites dans le processus d'expansion européenne d'abord, et puis par la règle et la logique moderne de production de la connaissance. Il en va ainsi de la chronique de Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua, la *Relación de Antiguedades deste Reyno del Piru* – une traduction en espagnol de l'histoire et des savoirs du peuple Inca – , et la *Nueva corónica y buen gobierno* de l'Inca Felipe Guamán Poma de Ayala – au moyen de laquelle il propose au roi d'Espagne l'établissement d'un gouvernement qui soit sensible aux nouveaux rapports entre les conquéreurs et les indigènes – jusqu'à la Philosophie de la Libération. D'autre références mobilisées sont les pensées élaborées par Raúl Prebisch, Darcy Ribeiro, Leopoldo Zea ou Rodolfo Kusch, sources légitimes d'une pensée critique car elles assument le tournant décolonial en mettant en question la position qui considère que la connaissance ne peut être produite que depuis le « premier monde ». Au-delà d'un inventaire exhaustif de toutes les sources dont le M.C.D. se nourrit, il s'agit surtout ici d'en présenter brièvement quelques-unes, afin d'identifier le mouvement d'une pensée produite depuis les divers lieux d'énonciation qui relèvent de la décolonisation.

Pour ce faire, nous avons choisi de prendre d'abord en considération la Théorie de la dépendance et l'analyse du Système-Monde, deux approches qui permettent de rendre compte de la situation de dépendance et d'asymétrie de la position assignée à l'Amérique du Sud dans le Système-Monde-Moderne/colonial. Ensuite, la version d'Enrique Dussel de la Philosophie de la Libération, laquelle assume l'enjeu de penser au-delà de la modernité eurocentrique, en dialoguant avec elle et en montrant ses points aveugles par rapport aux expériences particulières des opprimés latino-américains. Finalement, nous nous arrêterons sur le positionnement du M.C.D. face au post-colonialisme et aux *Subaltern Studies*.

## La Théorie de la Dépendance et l'analyse du Système-Monde

Les concepts de Centre et de Périphérie, proposés par Raul Prebisch[19], sont à la base de la Théorie de la Dépendance qui prétend expliquer la condition de « sous-développement » des pays latino-américains, mais aussi de tout autre pays repéré dans la périphérie économique. En termes économiques, les régions de la Périphérie étaient vouées à accomplir un rôle accessoire dans le processus de production. Leurs économies étaient donc destinées à l'exportation de leurs ressources vers les régions du Centre. Celles-ci comptaient sur le développement industriel et produisaient des biens très sophistiqués grâce à la technologie. Ce fonctionnement a conduit au « sous-développement » de la Périphérie dû à sa dépendance et la subordination face au Centres « développés » industriellement et technologiquement. Tout cela a conduit à l'adoption de politiques de protection et de promotion du développement industriel et technologique des pays d'Amérique latine afin d'éliminer la dépendance – économique – face aux pays du Centre.

Indépendamment du contenu théorique, et des conséquences parfois désastreuses de sa mise en œuvre, nous sommes confrontés

[19] Prebisch, R., « El desarrollo económico de América Latina y algunos de sus principales problemas », in *Desarrollo Económico*, vol. 26, n° 103, oct. - déc. 1986, pp. 479-502, disponible sur Internet à l'adresse suivante : http://www.jstor.org/pss/3466824 (consulté le 1 novembre 2010).

à une des expériences cognitives à travers lesquelles l'on a tenté de contester les liens de Colonialité qui demeuraient en Amérique latine en dépit de l'indépendance politique acquise plus de cent ans auparavant. Théoriquement parlant, les catégories de « Centre » et de « Périphérie » vont devenir centrales dans la littérature économique, comme c'est le cas de l'analyse du Système-Monde de Wallerstein, et parfois même du M.C.D.

Dans les années 70, Wallerstein reprend à son compte l'héritage de la Théorie de la Dépendance, en ajoutant aux problématiques du sous-développement une compréhension des rapports de pouvoir et des changements sociaux, ce qui le conduit à formuler la théorie du Système-Monde (World System). Le modèle du pouvoir mondial en vigueur, selon l'analyse de Wallerstein, est une Économie-Monde Capitaliste, caractérisée par l'intégration des structures distinctes de production économique dans l'articulation de la logique accumulative du Capitalisme, la production de biens, la distribution inégale de ceux-ci et la concentration de l'accumulation dans de petites couches de la population, dans des régions géographiques déterminées. Au-delà des critiques que l'on puisse adresser à l'analyse du Système-Monde, telles celles concernant l'oubli de la Colonialité, Mignolo signale l'atout qu'elle fournit à l'égard de la dimension spatiale et des limites d'une lecture linéaire de l'histoire. À ce propos, Mignolo affirme :

> La dimension spatiale du système permet de penser depuis leurs frontières externes, depuis là où la différence coloniale a été et continue à être représentée. Jusqu'à la moitié du XX^e^ siècle, la différence coloniale faisait honneur à la distinction classique entre centres et périphéries. Dans la deuxième moitié du XX^e^ siècle, l'émergence du colonialisme global, géré par les corporations transnationales, a éliminé la distinction qui avait été valide par rapport aux formes prématurées du colonialisme et de la Colonialité du pouvoir. Dans le passé, la différence coloniale était là dehors, éloignée du centre. Aujourd'hui tout cela s'est terminé, autant à la périphérie du centre, qu'aux centres des périphéries[20].

[20] Mignolo, W., *Historias locales/diseños globales.*, *op. cit.*, p. 7. Traduction libre de : « La dimensión espacial del sistema permite pensar desde sus fronteras externas, desde donde la diferencia colonial fue y continúa siendo representada.

Autant la tâche de rendre visibles les contraintes encore présentes imposées aux « périphéries » par les « centres », que la « métaphore » du Système-monde, ont constitué pour le M.C.D. des outils pertinents pour la construction du cadre cognitif permettant d'analyser le canevas de pouvoir et le caractère géopolitique de la modernité.

## La philosophie de la libération

Le projet de la philosophie de la libération, dont le représentant le plus reconnu est l'argentino-mexicain Enrique Dussel, s'est orienté vers la construction d'une pensée et d'une praxis qui pourraient surmonter l'histoire de la domination et de l'inégalité sociale en Amérique latine. Se basant sur une analyse de l'histoire de l'expansion européenne, de la conquête et la colonisation des territoires « découverts », et des structures de domination, de marginalisation et de dépendance qui ont été créées durant ce processus, Dussel souligne à quel point ces pratiques ont fondé une philosophie universaliste caractéristique de la modernité européenne. Grâce à l'auto-attribution de l'autorité sur la connaissance dite « universelle », la philosophie et les sciences européennes ont défini la « nature humaine », selon les paramètres sociopolitiques, épistémologiques et ontologiques de la raison occidentale. On a relié aux cultures envahies les termes de « retard », « sous-développement », « irrationalité » et de « non-être ». Ainsi, les philosophies occidentales ont légitimé historiquement la domination qui opprime le dénommé « tiers-monde », en formulant au même temps, des promesses libératrices à travers la christianisation, la civilisation, le développement et aujourd'hui, la globalisation néolibérale.

Dussel réagit à cette domination par une philosophie fondée sur l'éthique, visant à établir un dialogue qui permette d'atteindre une

Hasta mediados del siglo XX, la diferencia colonial hacía honor a la distinción clásica entre centros y periferias. En la segunda mitad del siglo XX, la emergencia del colonialismo global, gestionado por las corporaciones transnacionales, eliminó la distinción que había sido válida con respecto a las formas tempranas del colonialismo y de la colonialidad del poder. En el pasado, la diferencia colonial estaba ahí afuera, alejada del centro. Hoy todo eso ha acabado, tanto en la periferia del centro como en los centros de la periferia ».

symétrie, un dialogue dans lequel la voix de l'opprimé, du damné, du subalterne ou du colonisé ou, en termes dusseliens, de l'« autre radical », puisse mettre fin à la domination caractéristique de la tradition occidentale. Grâce à une praxis de libération, qui est en soi une pratique réflexive, on créerait une « analectique de la libération » qui remplace la « dialectique de la domination ». Dussel construit son travail théorique à travers un dialogue avec les plus grands philosophes de la tradition occidentale et de ses représentants contemporains car, dans son travail, il donne une importance vitale à l'emploi des catégories de la domination afin de les mettre en question et d'essayer d'aller au-delà de leurs limites. Avec ses propres mots, Dussel explique : « Pour découvrir de nouvelles catégories avec lesquelles nous pouvons nous penser nous-mêmes, nous devons commencer par parler comme les Européens, et depuis eux, tester leurs limites »[21].

Ainsi, Dussel ne renie pas de façon radicale la philosophie occidentale. Il souligne que la philosophie de la libération prend appui sur elle, mais depuis la pensée des opprimés, victimes du geste totalisant de l'Occident, en assumant une posture critique-subversive face à la philosophie occidentale. Ce qu'il faut remarquer chez Dussel, c'est l'élargissement du questionnement en direction des victimes de la domination entraînée par la totalisation occidentale : tandis que, pour Marx, ces victimes étaient les prolétaires, et pour Lévinas, les juifs (si on prend en considération son origine et son vécu), Dussel nous montre que la domination opère aussi par rapport à la femme violée ou maltraitée, à l'enfant domestiqué par la structure du patriarcat, mais aussi par rapport aux victimes situées dans la périphérie du « Système-Monde Moderne/Colonial », tels les indigènes et les Noirs au moyen du processus de colonisation, ou même par rapport à la nature en général par le processus d'industrialisation. C'est pourquoi Dussel considère que dans la catégorie de l'« opprimé » ou du dominé, on peut vraiment inclure toutes ces victimes depuis le point de vue desquelles s'entame la « praxis libératrice ».

[21] Dussel, E., *Filosofía de la liberación*, Bogotá, Universidad Santo Tomás, 1980, p. 108.

Comme on pourra le constater dans ce qui suit, la philosophie de la libération constitue une des bases les plus importantes du M.C.D. On pourrait même dire que ce programme de recherche est une appropriation de la philosophie de la libération et l'assomption critique de ses apports.

Le post-colonialisme et les Subaltern Studies

Au sujet des bons rapports de voisinages – pour utiliser les mots de Mignolo – existants entre le M.C.D., le post-colonialisme et les *Subaltern Studies*, il faut préciser qu'il s'agit d'un voisinage théorique qui rapproche différents vécus de l'expérience du colonialisme.

Tandis que le post-colonialisme peut être considéré comme la réaction du « tiers monde » cherchant à compléter la critique postmoderne avec un accent particulier sur la codétermination du politique, de l'économique et du social, les *Subaltern Studies* peuvent être considérées comme une réaction du « tiers-monde » cherchant à compléter les *Cultural Studies* lesquelles, à leur tour, mettaient l'accent sur les actions populaires d'impact politique qui ne se limitaient pas à l'aspect économique. Étant donné que l'un comme l'autre ont la même origine – le « tiers-monde » –, les Études subalternes, ainsi que le M.C.D., sont souvent identifiés au cadre général du post-colonialisme.

Par rapport au post-colonialisme, il faut dire qu'il correspond au moment où l'académie des anciennes colonies britanniques a décidé de mettre en question les présupposés modernes des discours anticolonialistes et nationalistes issus des processus indépendantistes en Afrique et en Asie. Pour ces discours « la dépendance économique, la destruction de l'identité culturelle, l'appauvrissement croissant de la majorité de la population, la discrimination de minorités, étaient tous des phénomènes considérés comme des « déviations » de la modernité qui pourraient être corrigées à travers la révolution et la prise du pouvoir par les secteurs populaires »[22]. Pourtant, ils n'ont jamais remis en question

[22] Castro-Gómez, S., « Latinoamericanismo, modernidad, globalización. Prolegómenos a una crítica poscolonial de la razón », *in* S. Castro-Gómez et E. Mendieta (Eds.), *Teorías sin disciplina: latinoamericanismo, poscolonialidad y*

les liens existants entre ces présupposés et l'entreprise coloniale qu'ils ont aidé à effectuer.

En ce qui concerne les *Subaltern Studies*, leur apparition renvoie également à un mouvement critique face aux discours anticolonialistes et nationalistes des élites éduquées d'Inde, qui réduisent le processus indépendantiste indien aux catégories modernes d'émancipation et de rationalisation de l'action politique. La conséquence est que ces discours d'élites ont eu pour effet de reproduire le processus de subalternisation de l'entreprise coloniale. Pour les *Subaltern Studies* par contre l'objectif était de lutter contre cette reproduction du processus de subalternisation, en mettant en avant le sens spécifique d'actions de paysans qui ne peuvent être réduites à la catégorie d'« émancipation ».

On peut donc constater que leurs contenus ne se limitent pas seulement à compléter des métarécits hégémoniques du domaine académique, mais qu'ils cherchent plutôt à dénoncer leurs limites en déplaçant l'attention vers des thématiques absentes dans leurs formulations théoriques, autant dans les théories critiquées que dans les théories critiques. C'est notamment le cas du post-colonialisme, dont la contribution la plus importante a été de souligner le lien existant entre le colonialisme et la constitution du Système-Monde Moderne dans les termes par lesquels Wallerstein l'a analysé. C'est précisément le point commun des travaux d'Edward Said et de Homi Bhabha, auteurs réputés du post-colonialisme, et de Gayatri Spivak, Ranajit Guha, Partha Chatterjee, Dipesh Chakrabarty, auteurs réputés des *Subaltern Studies*.

En soulignant le lien entre le projet colonial de la France et de l'Angleterre avec la formation des États nationaux en Europe, le post-colonialisme et les *Subaltern Studies* dévoilent, l'un et l'autre, les limitations théoriques de ces métarécits modernes et postmodernes. En même temps, autant le post-colonialisme que les *Subaltern Studies* rendent compte de l'expérience asiatique de la

*globalización en debate*, México, Porrúa, 1998, p. 124. Traduction libre de : « La dependencia económica, la destrucción de la identidad cultural, el empobrecimiento creciente de la mayoría de la población, la discriminación de las minorías, todos estos fenómenos eran considerados como "desviaciones" de la modernidad que podrían ser corregidas a través de la revolución y la toma del poder por parte de los sectores populares ».

modernité – l'orientalisme et le colonialisme anglais en Inde. Et c'est par là qu'ils sont en grande proximité avec le M.C.D., car ceux-là comme celui-ci, partent de l'expérience vécue par des sujets mis en position de subalternité. Tandis que le post-colonialisme se focalise sur l'orientalisme et les *Subaltern Studies* – comme chez Spivak par exemple – sur le colonialisme anglais en Inde, le M.C.D. théorise le colonialisme ibérique, qui les précède de deux siècles, et fonde la Colonialité telle que nous la présenterons plus loin. Il ne s'agissait pas ici pour nous de montrer les différences qui existent entre ces mouvements et les critiques qu'ils peuvent s'adresser, mais de signaler la proximité de pensées inscrites dans un dialogue déjà établi, tout en portant attention à leur hétérogénéité expérientielle.

## 2. Colonialité, *locus enuntiationis* et différence coloniale

En 1977[23], Enrique Dussel a mis en avant le fait que l'*ego cogito* cartésien du « je pense donc je suis » a été précédé, 150 ans plus tôt, par l'*ego conquiro* européen du « je conquiers donc je suis ». Dussel remarque que le doute méthodique cartésien a été précédé d'une subjectivité forgée sur un autre type de scepticisme : celui qui s'est imposé à l'*humanité* des peuples qui habitaient l'Amérique. Autant le premier que le deuxième scepticisme ont servi à atteindre une certitude : *l'ego conquiro* a produit la certitude quant à la supériorité des conquéreurs face aux Indiens, donc l'*ego conquiro* est à l'origine de la *différence coloniale*. Quant à lui, l'*ego cogito* a produit la certitude quant à une raison capable de maîtriser sans aucune limite la *res extensa*. Mais le deuxième scepticisme n'a jamais mis en question le premier, raison pour laquelle le genre de relation qu'on peut constater entre l'*ego cogito* et la *res extensa* est une relation de domination similaire au genre de relation établie entre les colonisateurs et les colonisés. Autrement dit, les conditions historiques spécifiques de la conquête et de la colonisation de l'Amérique sont à la base d'une subjectivité qui anticipe le tournant subjectif et solipsiste de l'*ego cogito*.

[23] Cf. Dussel, E., *Filosofía de la liberación*, *op. cit*.

C'est à ce moment fondateur que l'on faisait référence au début de notre texte : le scepticisme de l'*ego conquiro* est à l'origine de ce que Mignolo nomme la *différence coloniale*. C'est également à partir de ce moment que l'on peut parler de *Colonialité* et qu'une pensée de la *décolonialité* peut être possible.

En dénonçant le lien entre la philosophie et les sciences occidentales, d'une part, et le colonialisme, d'autre part, le M.C.D. développe un cadre théorique qui dévoile les implications de l'expansion européenne en Amérique Latine, en formulant des catégories qui font de ce cadre théorique un mécanisme apte pour s'approprier de manière pratique le changement épistémologique qui est rendu possible à travers la globalisation, dans sa deuxième étape, c'est-à-dire, « la globalisation d'un capitalisme sans enracinement territorial et national »[24]. Une telle appropriation prétend dépasser les limites disciplinaires des savoirs établies par l'épistémologie de la modernité.

Dans ce qui suit, nous essayerons de présenter différents concepts qui font partie du cadre théorique du programme M.C.D. Dans ce but, nous nous sommes penchés sur les travaux de Walter Mignolo pour qui la réflexion sur le colonialisme ne devrait pas s'enfermer dans la dénomination « post-colonialisme ». Une telle dénomination limite l'analyse puisque le préfixe « post » dénote la fin du colonialisme, ce qui ne semble pas être le cas, car le colonialisme s'est toujours manifesté et se manifeste toujours, malgré le processus de décolonisation politique et militaire. Par contre, le terme proposé par Mignolo, à savoir celui de *Legs Coloniaux*, assure l'inclusion de toutes les parties de la planète qui ont souffert des processus coloniaux, ainsi que des différentes conceptions impériales (christianisme, civilisation, développement/modernisation, consumérisme et globalisation). En parlant de *Legs Coloniaux*, Mignolo veut évoquer « l'imaginaire colonial dans

[24] Mignolo, W., « Espacios geográficos y localizaciones epistemológicas: La ratio entre la localización geográfica y la subalternización de conocimientos », in *Estudios : revista de investigaciones literarias*, nº 11, 1998, pp. 11-32, disponible sur Internet à l'adresse suivante : http://waltermignolo.com/txt/publications/articles/Espaciosgeograficos.pdf, p. 5 (consulté le 1 novembre 2010). Traduction libre de : « la globalización de un capitalismo sin arraigo territorial y nacional ».

le présent qui maintient des contradictions non résolues dans le passé »[25].

En partant du concept de « Système-Monde Moderne », développé par Immanuel Wallerstein en 1974, l'analyse de Mignolo établit comment la rationalité moderne a créé un type de lien organique entre la langue, la culture et le territoire ainsi qu'une séparation de l'espace et du temps. Les territoires colonisés (espace) ont été qualifiés de retardataires dans l'histoire universelle (temps), celle-ci se référant uniquement et exclusivement à l'Europe expansionniste, d'abord, et aux États-Unis ensuite. Trouvant son origine en Grèce, la civilisation occidentale se serait achevée avec l'Europe civilisée. La tâche que celle-ci s'est auto-assignée consiste à éliminer le retard des colonies par un processus civilisateur. S'opposant à cette conception de la marche de l'histoire propre à la civilisation occidentale, Wallerstein introduit le concept de Système-Monde Moderne pour rendre compte de l'articulation spatiale du pouvoir inaugurée à la fin du XV^e^ siècle, avec la découverte de l'Amérique, et l'entreprise expansionniste liée directement au capitalisme. Contrairement au concept de Civilisation occidentale, le concept de Système-Monde Moderne ne s'inscrit pas dans cette conception de l'histoire de la civilisation occidentale, c'est-à-dire à cette compréhension de l'histoire comme une succession linéaire d'événements, mais s'intéresse à la manière dont ont été érigées les structures de pouvoir à travers l'expansion européenne.

Mais, si l'on accepte que, « pour l'Amérique Latine, le projet globalisant n'est que la conséquence naturelle de notre expérience de la modernité, elle-même toujours marquée par le colonialisme (…), et que l'imposition de formes de vie a été une constante depuis la découverte des Amériques, dont l'issue principale fut l'implantation des modèles épistémologiques propres à la modernité »[26], on devrait aussi accepter que le concept de Système-

[25] Mignolo, W., « Espacios geográficos y localizaciones epistemológicas », *op. cit.,* p. 3. Traduction libre de : « el imaginario colonial en el presente que mantiene contradicciones no resueltas en el pasado ».

[26] Bermúdez, J.P., *La résolution des conflits juridiques comme espace de reconnaissance. Argumentation ou narration ?*, Mémoire présenté en vue de

Monde Moderne doit être complété par un élément supplémentaire, celui du caractère colonial de l'entreprise expansionniste créatrice de ce système. Étant donné que l'expansion coloniale a eu pour effet l'assujettissement des territoires au gouvernement des pays européens qui ont entamé le processus expansionniste, encadré de façon permanente par les intérêts économiques, on va parler désormais de Système-Monde Moderne/Colonial lequel a été conçu, par des penseurs comme Dussel et Quijano, comme une structure socio-historique de pouvoir qui coïncide avec l'expansion du capitalisme.

### *Colonialité : Colonialité du pouvoir, du savoir et de l'être*

Aníbal Quijano, sociologue péruvien, a dévoilé et conceptualisé le côté obscur de la Modernité : la *Colonialité*. Selon lui, le terme « Colonialité est un néologisme nécessaire. Il a, à l'égard du terme colonialisme, la même situation que modernité à l'égard du modernisme. Il fait référence, avant tout, à des rapports de pouvoir auxquels les catégories de "race", "couleur", "ethnicité", sont inhérentes »[27]. En d'autres termes, la notion *Colonialité* fait référence à un dispositif de pouvoir dont l'origine se situe dans le colonialisme, mais qui demeure malgré les processus de décolonisation ou d'indépendance. Avec l'arrivée des Espagnols en Amérique, a été créée la *différence coloniale*, c'est-à-dire l'établissement et l'application de critères de différenciation par lesquels a été créée une sorte de hiérarchie dans laquelle « l'homme européen » a été placé au sommet et les habitants des territoires découverts classés comme inferieurs. La race, principalement, mais également le sexe, puis les croyances religieuses et la langue ont été les principaux critères sur lesquels reposaient la domination et la subordination des Indiens d'Amérique et des Africains réduits à

l'obtention du diplôme d'Études Approfondies en Philosophie, Louvain-la-Neuve, Université catholique de Louvain, 2006.

[27] Quijano, A., *Raza, etnia y nación en Mariátegui: cuestiones abiertas, in José Carlos Mariátegui y Europa, el otro lado del descubrimiento*, Lima, Empresa Editora Amauta, 1993. Traduction libre de : « Colonialidad es un neologismo necesario. Tiene respecto del término colonialismo, la misma ubicación que modernidad respecto del modernismo. Se refiere, ante todo, a relaciones de poder en las cuales las categorías de "raza", "color", "etnicidad", son inherentes ».

l'esclavage et transportés en Amérique pour réaliser l'objectif capitaliste qui a motivé l'expansion européenne depuis son origine.

C'est à partir de l'application de ces critères que la Colonialité a été exercée et s'exerce encore aujourd'hui, en ajoutant des critères intégrés dans l'évolution du Système-Monde Moderne/Colonial. Elle se manifeste sous diverses formes : *Colonialité du pouvoir, Colonialité du savoir et Colonialité de l'être.*

La *Colonialité du pouvoir* décrit les articulations[28] du pouvoir depuis une perspective « barbare » (c'est-à-dire, depuis la perspective des colonisés). Il s'agit d'un modèle du pouvoir basé sur la *différence coloniale* qui a été d'abord implantée par les conquéreurs-colonisateurs et puis préservée par ceux qui, ayant une ascendance européenne – le critère de base étant toujours la race –, et malgré leur origine américaine, agissent comme des agents du modèle de pouvoir et ainsi militent pour le soutenir. Partant de l'attitude impérialiste de ces sujets, les nouveaux États issus des processus d'Indépendance adoptent ce modèle de pouvoir. C'est la manifestation de la *Colonialité du pouvoir.*

La *Colonialité du savoir*, quant à elle, consiste dans la qualification de la pensée produite dans les colonies comme non-valide, celle-ci étant considérée comme archaïque. Cette pensée ne suscitait d'intérêt que comme objet d'étude pour la compréhension des modes de vie locaux. Au contraire, la pensée produite par les colonisateurs, survenue depuis les empires, même si elle aussi était le fruit d'une production locale, était considérée comme universelle, valable pour tous et n'importe où.

Suivant la même logique que les deux formes de Colonialité précédentes, la *Colonialité de l'être* implique la négation des individus marginalisés par la mise en œuvre des critères mentionnés ci-dessus (race, sexe, etc.) qui sont à l'origine de la *différence ontologique coloniale* à laquelle nous avons fait référence auparavant. En raison de leur incapacité à produire une connaissance « valide » et à se gouverner eux-mêmes, ces « non-

[28] Le mot « articulation » est utilisé abstraitement comme la manière dont un tout complexe, le pouvoir, est organisé.

êtres-là », ces non-pensants, ces sous-alter, bref, ces *damnés*[29] doivent être guidés au moyen de la direction et du savoir européens (et dernièrement états-uniens). C'est-à-dire : par la Colonialité du pouvoir et la Colonialité du savoir.

Finalement, la Colonialité est une relation de domination à caractère politique, épistémologique et subjectif qui naît avec le colonialisme, avec la posture autoréférentielle de *l'ego conquiro* et avec la constitution du Système-Monde Moderne/Colonial, moyennant l'application de critères d'exclusion fondés sur des raisons raciales, ethniques et de nationalité.

### *Locus enuntiationis (Lieu d'énonciation)*

Ce concept s'inscrit au sein du programme M.C.D., avec des implications politiques, éthiques et épistémologiques fortes. Si la *Colonialité* correspond au modèle de pouvoir qui à été instauré grâce à la colonisation et qui demeure jusqu'aujourd'hui, le *locus enuntiationis*, pour le M.C.D., fait référence à la position occupée par les divers sujets sur l'échelle hiérarchique du pouvoir de la *Colonialité du pouvoir*. Selon la logique de la *Colonialité du pouvoir*, le *locus enuntiationis* est, d'une part, incluant par rapport à ceux qui occupent une position hiérarchique supérieure, et d'autre part, excluant par rapport à ceux qui ont été classés comme inférieurs selon la même perspective.

La notion de *locus enuntiationis* est employée pour la première fois en ce sens par la critique féministe et elle a été empruntée et théorisée plus profondément dans le cadre du M.C.D. Chez Santiago Castro-Gómez, par exemple, la *hybris del punto cero* (l'hybris du point zéro) fait référence au caractère autoréférentiel du doute méthodique cartésien, grâce auquel on prétend faire *tabula rasa* de la connaissance existante jusque-là, afin de la fonder à nouveau. Une des implications de ce geste consiste à rendre invisible le *locus enuntiationis* depuis lequel la connaissance est produite avec la prétention d'universalité. Ce geste implique aussi qu'un système particulier de croyances, qui énonce depuis un lieu spécifique, s'auto-attribue la capacité exclusive d'« énoncer » la

[29] Terme introduit par Frantz Fanon. Cf. *Les damnés de la terre*, Paris, La Découverte, 2002.

connaissance valide, et au moment de lui accorder le caractère d'universalité, ce système particulier efface de la cartographie des épistémès, non seulement son propre *lieu d'énonciation*, mais aussi l'existence de n'importe quel autre lieu d'énonciation. C'est à ce phénomène que Mignolo fait référence quand il parle de *Historias locales/Diseños Globales* (Histoires locales/Desseins globaux).

Afin d'approfondir la notion de *locus enuntiationis* sans perdre de l'horizon la question de la *décolonisation*, il est intéressant de la mettre en rapport, comme Mignolo le fait, avec la notion de « *sol* » chez Rodolfo Kusch. Si le *sol* « … est le lieu où s'enracine non seulement le dire, mais aussi le penser (…) » et si « le sol n'est pas certes constitué par une matérialité physique ou géographique (ou, comme Kusch le dit, il ne peut pas être touché ou mesuré, ni photographié non plus), mais par les habitus et les coutumes, par les mémoires partagées et les manières de faire les choses et de concevoir ce qui est fait »[30], on pourrait affirmer que le *locus enuntiationis* ne se limite pas à l'aspect spatial depuis lequel on produit la connaissance et qui est à la base des géopolitiques de la connaissances, mais, par contre, qu'il comprend, tout comme le *sol*, le système de croyances, les habitus et les coutumes qui déterminent le *dire*, l'*énoncé*, et enfin, la *connaissance*, de manière à ce que celle-ci fasse sens et ait une pertinence par rapport aux sujets de l'énonciation. Pour le dire d'une autre manière, il s'agit d'histoires locales qui englobent les croyances et le sens des expériences vécues par les sujets.

En partant de ce présupposé, on peut dire qu'avec la réaffirmation ou le fait de rendre visible le *locus enuntiationis* des sujets colonisés, on revendique des histoires locales passées sous silence, niées, voire interdites au moyen du geste impliqué dans

[30] Mignolo, W., « Decires fuera de lugar: Sujetos dicentes, roles sociales y formas de inscripción », in *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, Año 21, n° 41, 1995, pp. 9-31. Disponible sur Internet à l'adresse suivante : http://www.jstor.org/stable/4530794 (consulté le 4 novembre 2010). Traduction libre : « … no sólo el decir sino también el pensar… El suelo, por cierto, no está constituido por una materialidad física y geográfica (o, como dice Kusch, no se puede tocar o medir, tampoco fotografiar), sino por los hábitos y las costumbres, por memorias compartidas y maneras de hacer las cosas y concebir lo que se hace ».

l'hybris du point zéro. C'est cette revendication qui est au centre du projet de la décolonialité.

### *La Différence coloniale*

Ce concept, proposé par Mignolo, est étroitement lié à celui de Colonialité et de lieu d'énonciation. En fait, la différence coloniale englobe ces deux concepts. La différence coloniale est générée par la Colonialité à travers l'attitude impériale de *l'ego conquiro* établissant la hiérarchie que nous avons déjà évoquée. La Colonialité de l'être, comme nous l'avons vu, instaure la différence ontologique coloniale en attribuant aux sujets colonisés le statut d'inférieur et en générant ainsi des subjectivités condamnées à une telle infériorité sur tous les plans existentiels.

Sous les mêmes conditions, on peut parler aussi d'une différence géopolitique coloniale, dont l'origine se trouve dans la Colonialité du pouvoir, et qui établit les grandes lignes de la mise en place du Système-Monde Moderne/Colonial en repérant à l'intérieur les territoires géographiques impériaux, et à l'extérieur les territoires colonisés, ceux-là étant censés gouverner ceux-ci, au même temps qu'ils s'approprient leurs ressources pour un profit économique.

En conséquence, comme résultat de la Colonialité du savoir, on peut mettre en évidence l'idée qu'aussi bien les subjectivités forgées par la différence ontologique coloniale que les territoires assignés par la différence géopolitique coloniale sont à classer comme étant incompatibles avec la production de connaissances valides selon la règle moderne, ce qui établit la différence épistémologique coloniale.

Le « colonialisme » et la « différence coloniale » sont des concepts fondamentaux dans le cadre du M.C.D. Mais il faut ajouter que dans leur triple manifestation – ontologique, géopolitique et épistémologique – ils sont irrémédiablement imbriqués. Toutefois, on les a séparés afin d'analyser les différents niveaux *hétérarchiques* où le pouvoir se manifeste.

Pour la même raison, il faut remarquer que la différence coloniale n'a pas seulement une importance sur le plan purement critique. En adoptant le tournant décolonial du M.C.D., la différence coloniale devient *locus enuntiationis* des *damnés*, des

sujets colonisés, des sujets infériorisés à travers la Colonialité. Un fragment de Mignolo nous permet voir ces deux dimensions. Pour cet auteur, la différence coloniale :

> c'est l'espace où la Colonialité du pouvoir s'articule. C'est aussi où on peut vérifier la restitution de la connaissance subalterne et où la pensée frontalière émerge. La différence coloniale est l'espace où les histoires locales, qui sont en train d'inventer et de rendre réels les desseins globaux, se rencontrent avec les histoires locales qui les reçoivent ; c'est l'espace où les desseins globaux doivent s'adapter et s'intégrer ou l'espace où ils sont adoptés, refusés ou ignorés. La différence coloniale est, finalement, la localisation autant physique qu'imaginaire depuis laquelle la Colonialité du pouvoir est en train d'opérer à partir de la confrontation des deux types d'histoires locales qui se développent en espaces et temps distincts au long de la planète[31].

En mettant l'accent sur la localisation de la connaissance, Mignolo attribue à la différence coloniale une autre caractéristique qui la lie à la notion de *locus enuntiationis*. Pour lui, la différence coloniale est le lieu d'énonciation de différentes histoires locales voilées, ignorées ou niées par le dessein global moderne. Il s'agit du point de départ d'une *pensée autre*, d'une pensée depuis les frontières du Système-Monde Moderne/Colonial. Il s'agit donc de l'espace où le dessein global moderne est réinterprété depuis la perspective des *damnés*.

Dans l'évolution historique du Système-Monde Moderne, c'est la globalisation, dans sa deuxième étape caractérisée par l'élimination des frontières nationales, qui ouvre la possibilité de l'émergence

[31] Mignolo, W., *Historias Locales, Diseños Globales*, *op. cit.*, p. 8. Traduction libre de : « es el espacio en el que se articula la colonialidad del poder. Es también el espacio en el que se está verificando la restitución del conocimiento subalterno y está emergiendo el pensamiento fronterizo. La diferencia colonial es el espacio en el que las historias locales que están inventando y haciendo reales los diseños globales se encuentran con aquellas historias locales que los reciben; es el espacio en le que los diseños globales tienen que adaptarse e integrarse o en el que son adoptados, rechazados o ignorados. La diferencia colonial es, finalmente, la localización tanto física como imaginaria desde la que la colonialidad del poder está operando a partir de la confrontación entre dos tipos de historias locales que se desarrollan en distintos espacios y tiempos a lo largo del planeta ».

des savoirs subalternes. Le fait que les histoires locales des colonies ont pu être racontées depuis les colonies elles-mêmes, et plus seulement depuis les empires a entraîné un changement épistémologique majeur. L'étape actuelle de la globalisation brise l'ordre linéaire qui caractérisait la modernité, et, ainsi, l'histoire universelle n'est pas celle qui est racontée depuis le centre, mais la somme des histoires locales qui sont racontées depuis de multiples lieux.

Citons Mignolo, se référant à Dussel et Quijano : « Quijano et Dussel ont rendu possible non seulement de concevoir le Système-Monde Moderne/Colonial comme structure socio-historique coïncidant avec l'expansion du capitalisme, mais aussi de concevoir la Colonialité et la différence coloniale comme lieux d'énonciation. C'est précisément ce que je veux dire par **géopolitique de la connaissance** et différence coloniale »[32].

Nous pourrions déduire de cette citation que les Géopolitiques de la connaissance rendent compte du processus de constitution du Système-Monde Moderne/Colonial. De même, et c'est justement un objectif qu'il faudrait aussi envisager, cette approche permet l'analyse des articulations des histoires subalternes et des histoires produites par les colons. Cette démarche suit ce que Mignolo appelle une « épistémologie de frontière », jusqu'à présent inconnue ou ignorée par le modèle de la rationalité moderne. Les mouvements subalternes des anciennes colonies opèrent les déplacements depuis et vers cette épistémologie, en attirant le regard vers les histoires locales et les espaces géographiques d'où elles ont été produites, comme on le verra dans ce qui suit.

## 3. Déplacements épistémologiques vers un critique sociale autre

Une *critique sociale autre* impliquerait donc l'adoption de divers déplacements proposés par le M.C.D. par rapport aux limites de la

[32] Mignolo, W., « Géopolitique de la connaissance, Colonialité du pouvoir et différence colonial », in *Multitudes*, n° 6, septembre 2001, disponible sur Internet à l'adresse suivante : http://multitudes.samizdat.net/Geopolitique-de-la-connaissance.html (consulté le 4 novembre 2010).

modernité et qui tiendraient compte de la réalité des sociétés devenues complexes à cause de la globalisation. Nous prenons comme base les trois concepts dont nous avons traité, à savoir, *Colonialité, locus enuntiationis* et *différence coloniale*.

D'abord, sur un plan historique, une analyse depuis la Colonialité et la différence coloniale implique un déplacement des limites temporelles de la modernité, du XVIII^e^ siècle, Siècle de Lumières au XVI^e^ siècle, quand, avec la découverte des Amériques, se constitue la première expérience où les subjectivités coloniales – le colon et le colonisé ou le *damné* – sont fondées, c'est-à-dire, le moment constitutif de la *différence coloniale*. D'après Dussel, ce moment historique sert de fondement à la structure Sujet-Objet cartésienne, à la suprématie de l'homme (blanc, européen, hétérosexuel) par rapport à la *res extensa* (nature, sujet de couleur, femmes, homosexuels, les *damnés*). Également, et de manière concomitante, la découverte des Amériques est le moment fondateur du modèle du pouvoir qui garantit l'entretien de la différence coloniale, à savoir la *Colonialité du pouvoir*.

Ce changement de perspective historique entraîne un autre déplacement : la Colonialité n'est plus une conséquence de la modernité (ce qui est un point de vue répandu dans les critiques de la modernité comme celles de Foucault, de Habermas, de Giddens et aussi de Marx), mais elle lui est constitutive. De là la formulation binaire Modernité/Colonialité. Ainsi, le M.C.D. fait une critique radicale de l'eurocentrisme qui a guidé la théorisation des sciences sociales et des sciences humaines pendant la modernité, mais aussi des critiques qui les contestent en conservant l'aveuglement par rapport à la Colonialité, la différence coloniale et le caractère localisé (*locus enuntiationis*) des épistémès modernes.

Cette lecture particulière de l'histoire depuis les frontières du Système-Monde Moderne/Colonial prend la forme d'une généalogie qui s'additionne à une théorie critique des discours-sources de ces frontières. Les différentes articulations du pouvoir colonial, présentées comme discours messianiques (christianisme, civilisation, développement et globalisation), sont analysées depuis la frontière à travers une théorie hétérarchique du pouvoir, où chaque forme de marginalisation, de subalternisation, de négation constitue un lieu d'énonciation particulier, telle la théorisation

féministe chicana, la théorie des négritudes, ou les théories des et pour les peuples indigènes. L'emploi d'une théorie hétérarchique du pouvoir entraîne un déplacement de l'attention vers toutes les formes adoptées par le pouvoir selon son niveau d'application, local, intermédiaire ou global, ainsi que vers la manière dont le pouvoir fonctionne en réseau afin de préserver la *différence coloniale*.

Autant la généalogie que la théorie hétérarchique du pouvoir mentionnée auparavant, énoncées depuis la différence coloniale, comblent les attentes critiques et prospectives du M.C.D. D'une part, le M.C.D. se présente comme une théorie critique de la modernité et de la globalisation comme dernier stade de celle-ci. D'autre part, et grâce à une compréhension positive de la globalisation, le M.C.D. se présente comme point de départ d'une *pensée frontalière* qui dépasse les contraintes disciplinaires du canevas moderne, sans les ignorer ou les nier.

Ayant comme sources importantes et inévitables la théorie de la dépendance et la philosophie de la libération, le M.C.D tente de rapprocher les positions concernées par les études postcoloniales et des *Subaltern Studies*, en admettant cependant que le phénomène économique du capitalisme et le processus de colonisation ne peuvent pas être analysés séparément, et que les enjeux d'une critique sociale passent par la dénonciation des liens étroits existants entre eux, ainsi que par la nécessaire révision et correction qui en résultent.

Les imaginaires créés par les intérêts économiques qui ont motivé l'expansion européenne, ainsi que les imaginaires créés par la subjectivité de *l'ego conquiro* décrite dans le présent document, sont toujours actuels et co-articulent depuis les niveaux micro, intermédiaire et macro du pouvoir en tant que réseau. Décoloniser ces imaginaires dans la perspective de la différence coloniale est en partie la tâche déconstructive tendant à générer des subjectivités conscientes d'une telle différence et de sa nécessaire disparition. Sur ce point, Dussel et Maldonado-Torres intègrent le tournant éthique lévinassien, en même temps qu'ils le libèrent de son eurocentrisme. Forger des subjectivités dans ces conditions est une lutte contre la Colonialité de l'être.

La décolonisation de ces imaginaires entraîne également la déconstruction des conditions de possibilité établies par le cadre moderne afin de produire une connaissance prétendue universelle et abstraite, délocalisée et désintéressée. Dans l'objectif d'éviter la position eurocentrique de production de la connaissance, l'enjeu ne consisterait plus à générer un autre paradigme qui sert à chercher des vérités moyennant l'usage exclusif de la raison, mais à formuler un *paradigme autre* qui partirait de la différence coloniale, de la souffrance des damnés, des sujets « racialisés » ou infériorisés, comme une interpellation, non seulement éthique, mais aussi épistémologique. Ce *paradigme autre* aura en vue un autre type de conditions de possibilité. Il ne s'agirait donc, non plus d'une connaissance universelle, mais *pluriverselle* et concrète dans le sens où elle cherche à rendre compte de différentes histoires locales (toutes, et non seulement une) ; une connaissance qui avoue son caractère local, parce qu'elle s'inscrit dans le *sol*, pour reprendre le terme de Kush, c'est-à-dire qu'elle est pertinente par rapport à son lieu d'énonciation. Par la suite, ce *paradigme autre* ouvre la possibilité du dialogue entre les histoires locales, entre les divers lieux d'énonciation.

Afin de rendre plus claire la notion de *paradigme autre*, il nous paraît pertinent de citer l'extrait suivant, où Mignolo décrit ce qu'il entend par *paradigme autre* et expose les enjeux qu'il entraîne :

> Je nomme "paradigme autre" la diversité (et diversalité) des formes critiques de la pensée analytique et des projets futurs ancrés dans les histoires et les expériences marquées par la Colonialité plutôt que par ces formes critiques, dominantes jusqu'à présent, qui se sont ancrées dans les histoires et les expériences de la modernité. Le "paradigme autre" est divers, il n'a ni un auteur de référence ni une origine commune. (…) "Un paradigme autre" est, dernièrement, le nom qui relie des formes critiques "émergentes" de pensée (comme dans l'économie) dans les Amériques (Latins/latines ; afro-américains ; américains natifs, pensée critique en Amérique latine et les Caraïbes) dans le Nord de l'Afrique et dans l'Afrique sub-saharienne, dans le sud de l'Inde et dans le sud de l'Europe, et dont l'émergence a été générée par l'élément commun à toute cette diversité : l'expansion impériale/coloniale du XVIe siècle jusqu'aujourd'hui. Le "paradigme autre" est, en définitive, la pensée critique et utopistique qui s'articule dans tous ces lieux où l'expansion impériale/coloniale

> a nié la possibilité de raison, de pensée et de penser à l'avenir. Il est "paradigme autre" finalement, car on ne peut pas le réduire à un "paradigme maître", ou à un "nouveau paradigme" qui s'auto-présente comme la "nouvelle" vérité. L'hégémonie d'un "paradigme autre" sera, utopistiquement, l'hégémonie de la diversalité, c'est-à-dire, "de la diversité comme projet universel"(...) et non plus d'un "nouvel universel abstrait". "L'altérité" du paradigme de pensée que j'esquisse ici est, précisément, celle qui entraîne implicitement la négation de la "nouveauté" et de l'"universalité abstraite" du projet moderne, lequel continue à rendre invisible la Colonialité[33].

L'adoption de la perspective du « paradigme autre » coopère avec et fait partie du tournant décolonial qui cherche à démonter la Colonialité du savoir et la différence épistémologique coloniale.

Quijano a proposé de penser la Colonialité comme Colonialité du pouvoir. La Colonialité du savoir et de l'être doivent se comprendre comme des développements de la Colonialité du pouvoir. La première rend compte des conséquences épistémologiques et la deuxième des conséquences ontologiques de l'établissement de la Colonialité du pouvoir.

[33] Mignolo, W., *Historias Locales, Diseños Globales*, *op. cit*., p. 20. Traduction libre de : « Llamo "paradigma otro" a la diversidad (y diversalidad) de formas críticas de pensamiento analítico y de proyectos futuros asentados sobre las historias y experiencias marcadas por la colonialidad más que por aquellas, dominantes hasta ahora, asentadas sobre las historias y experiencias de la modernidad. El "paradigma otro" es diverso, no tiene un autor de referencia, un origen común. (…) "Un paradigma otro" es en última instancia el nombre que conecta formas críticas de pensamiento "emergentes" (como en la economía) en las Américas (latino/as; afroamericanos; americanos nativos; pensamiento crítico en América Latina y el Caribe), en el norte de África, en el África subsahariana, en el sur de India y en el sur de Europa, y cuya emergencia fue generada por el elemento común en toda esta diversidad: la expansión imperial/colonial desde el siglo XVI hasta hoy. El "paradigma otro" es, en última instancia, el pensamiento crítico y utopístico que se articula en todos aquellos lugares en los cuales la expansión imperial/colonial le negó la posibilidad de razón, de pensamiento y de pensar el futuro. Es "paradigma otro" en última instancia porque ya no puede reducirse a un "paradigma maestro", a un "paradigma nuevo" que se autopresente como la "nueva" verdad. La hegemonía de un "paradigma otro" será, utopísticamente, la hegemonía de la diversalidad, esto es, "de la diversidad como proyecto universal" (…) y no ya un "nuevo universal abstracto". La "otredad" del paradigma de pensamiento que aquí bosquejo es, precisamente, la de llevar implícita la negación de la "novedad" y de la "universalidad abstracta" del proyecto moderno que continúa invisibilizando la colonialidad ».

Ce point mérite d'être souligné : la Colonialité du pouvoir est le modèle du pouvoir instauré par la subjectivité impériale de l'*ego conquiro* et par la suite, il a réussi à s'adapter et à se réarticuler, depuis les centres vers les périphéries, afin de garantir les objectifs de production et d'accumulation du capitalisme d'après les règles du Système-Monde Moderne/Colonial. Pour y arriver, à un niveau micro, la Colonialité du pouvoir génère des subjectivités subalternisées auxquelles elle assigne, autant aux centres qu'aux périphéries, le niveau le plus bas de la hiérarchie de la distribution mondiale du travail. En même temps, la Colonialité du pouvoir, au moyen de manuels d'éducation, transforme ces subjectivités en récipients de l'information nécessaire pour remplir les exigences du marché du travail. A un niveau intermédiaire, ces subjectivités sont à la base d'une structure étatique qui sert à organiser la vie sociale selon les paramètres institutionnels modernes dans un échange permanent entre le savoir expert et l'État. Finalement, au niveau macro, depuis les centres du Système-Monde Moderne/Colonial, (les États impériaux, auparavant ; les organisations multilatérales et les entreprises multinationales aujourd'hui) est énoncée la géopolitique qui assigne aux territoires leur place dans la même échelle hiérarchique mentionnée. Ces trois niveaux fonctionnent en réseau, de manière distincte, mais avec des objectifs similaires. Sa décolonisation est donc impérative si on cherche à rendre possible la *pluriversalité* comme projet du M.C.D., tel qu'il apparaît notamment chez Mignolo.

Bref, la décolonisation est la finalité poursuivie par une critique des sociétés générées par la Modernité/Colonialité. Son présupposé consiste à adopter un *paradigme autre* qui déplace l'attention d'un sujet individuel qui s'auto-attribue une position divine, vers un sujet collectif, victimisé par lui, et qui revendique son *sol*, son *lieu d'énonciation* depuis lequel il puisse raconter ses propres histoires locales, sans la prétention de les rendre universelles. Il s'agit donc d'un paradigme autre qui s'éloigne des principes de comparaison et de concurrence propres au capitalisme, pour chercher à établir des relations de reconnaissance et d'horizontalité où l'on ne cherche pas à occuper une place hiérarchique préétablie, mais des relations cherchant à tisser des liens entre les divers lieux d'énonciation, à susciter le dialogue entre eux afin de construire une place où la

coexistence soit possible ; un paradigme autre qui ne fonde pas l'autorité du pouvoir sur la domination, mais qui conçoit le pouvoir comme un « pouvoir obédientiel »[34], pour reprendre les mots de Enrique Dussel, un pouvoir qui a pour vocation de servir ; un paradigme autre qui entend le cri de justice ontologique, épistémologique et politique des damnés, ceux qui, depuis la différence coloniale comme lieu d'énonciation, produisent une connaissance particulière et concrète, localisée, intéressée, et pour cela, pertinente quant à leurs besoins et en correspondance avec leur expérience vécue et leur compréhension du monde ; enfin, un paradigme autre visant des sociétés libérées de la Colonialité et de la différence coloniale.

[34] Cf., à propos du concept de « poder obediencial », Dussel, E., *20 Tesis sobre Política*, Buenos Aires, CREFAL/Siglo XXI editores, 2006.

M. Maesschalck et A. Loute (éds.), *Nouvelle critique sociale, Europe – Amérique Latine, Aller – Retour*, 233-256 © 2011 Polimetrica International Scientific Publisher Monza/Italy

Every contribution is published according to the terms of "Polimetrica B License". "Polimetrica B License" gives anyone the possibility to spread the contents of the work, provided that the authors of the work and the publisher are always recognised and mentioned as such. It does not allow use of the contents of the work for commercial purposes or for profit. Polimetrica Publisher has the exclusive right to publish and sell the contents of the work in paper and electronic format and by any other means of publication. Additional rights on the contents of the work are the author's property.

# L'option décoloniale[1]

Walter Mignolo

Les options, quelles qu'elles soient, impliquent une élection ou une sélection. Un menu offre diverses options, il en va de même si l'on désire acheter une voiture. La logique du menu gastronomique et du marché automobile n'est pas complètement étrangère à celle qui préside aux options épistémologiques et politiques. Dans le domaine épistémologique nous choisissons entre disciplines idéographiques et herméneutiques, « nomotechniques » et épistémologiques. Et si nous avons l'âme rebelle, nous tentons de combiner et de « complexifier » les distinctions. Politiquement, nous sommes républicains ou démocrates, socialistes ou chrétiens, démocrates ou non. A un autre niveau, que l'on pourrait appeler idéologique, nos préférences et nos options sont modelées par notre adhésion consciente ou inconsciente au libéralisme, au christianisme ou au marxisme ; et ainsi de suite. Dans cet éventail, l'option décoloniale, pourtant disponible depuis le 16e siècle, a connu un faible succès. On pourrait même avancer que, dans l'équation option-sélection (*option-choice*), l'option décoloniale a exercé un faible pouvoir d'attraction. Cependant, il y en eut toujours pour faire leur cette option, bien que ses tenants ne soient pas passés dans l'histoire et ne figurent pas dans les musées. De nos jours, l'option décoloniale gagne du terrain. L'option décoloniale est compatible avec certaines des options existantes, incompatible avec d'autres, mais présente en tout état de cause un profil singulier. C'est ce profil, celui de l'option décoloniale, que je tente d'esquisser dans cet article.

[1] Cet article a été publié une première fois en espagnol dans la revue *Letral*, n° 1, 2008.

Imaginons-nous la planète aux alentours de 1500. Si la planète n'a jamais eu en soi de centre, de point de référence – l'existence d'un centre n'a du reste aucun sens –, à cette époque elle n'en possédait pas non plus dans l'imaginaire. Un observateur extraterrestre tournant autour du globe aurait pu constater l'existence de plusieurs noeuds ou centres ayant, au fil des siècles, engendré de nombreux et considérables espaces architectoniques (la Chine ou la région maya, située sur ce qui est aujourd'hui le Yucatán, mais aussi, pourquoi pas, Rome et sans aucun doute Istanbul, Bagdad, Venise et Florence entre autres). Notre observateur aurait également pu observer, après un examen minutieux, des déplacements d'un centre à un autre. Il aurait aussi perçu, pour peu qu'il s'approchât davantage, des zones intermédiaires où les gens se réunissaient et échangeaient des biens.

Aujourd'hui, en observant ce même panorama mondial depuis le présent, et non plus de façon synchronique à l'instar de notre observateur extraterrestre, nous pouvons affirmer qu'aux environs de 1500 existaient plusieurs noeuds ou centres. Les habitants de ces centres, les élites, les intellectuels, etc. se définissaient eux-mêmes en usant de noms enracinés dans leurs langues respectives et dans la mémoire ethnique des communautés qui remontait jusqu'à une certaine date et tenait lieu de récit de leurs origines. Il y avait alors autant d'origines et d'histoires que d'organisations sociales différentes. En Chine par exemple, une longue tradition dynastique se perpétua de façon quasi ininterrompue jusqu'au moment où, au milieu du 19e siècle, l'Angleterre, alors première puissance impériale, et les États-Unis, qui aspiraient déjà à jouer ce rôle, intervinrent pour créer la « Guerre de l'Opium » et ainsi raccorder la Chine à l'expansion globale d'un type d'économie fondé sur l'accumulation et l'investissement indéfinis des profits. En d'autres termes, un type d'économie que nous qualifions aujourd'hui de capitaliste, et qui jusqu'alors avait été étrangère à l'histoire de la Chine. Ce qui ne revient pas à dire que l'économie n'existait pas en Chine. Elle existait, mais sous une forme non capitaliste. Les formes de gouvernement et de gestion qui, transformées, avaient été instaurées en Chine subirent l'ingérence des formes de gouvernement et de gestion qui, transformées elles aussi, s'étaient

imposées dans la région située au nord de la Méditerranée, de la Grèce jusqu'à Rome, et de Rome à Madrid, Paris et Londres. Nous sommes là face à un conflit portant aussi bien sur les manières de gouverner (le gouvernant était alors dénommé Huangdi et non Empereur), que sur les modalités de production et de distribution des biens, et sur les manières d'être (subjectivités) sécrétées par l'organisation de la vie (sociale) et des horizons de vie qui émergent et se transforment dans différentes régions de la planète. En 1500, les dirigeants chinois eurent à tirer des leçons de la stupeur (peut-être aussi de l'humiliation) de se retrouver soudainement dépendants, d'une certaine manière, de décisions politiques et économiques prises à Londres, à New York ou à Washington. Par la suite, sachant qu'ils étaient considérés comme des « Jaunes », ils tirèrent des leçons de l'« homme blanc » qui jadis les classifia de la sorte et transformèrent les instruments de l'« homme blanc » pour se ré-inventer une fois passée la stupeur (et peut-être aussi l'humiliation) que provoqua chez eux la Guerre de l'Opium de 1848.

Ce n'est là qu'un exemple tiré d'une histoire globale commencée aux alentours de 1500. Il nous faut donc revenir à ce point de départ. Il existait en ce temps plusieurs noeuds d'organisation sociale sur la planète. Le premier califat islamique, apparu au 7e siècle, donna naissance à trois sultanats : le sultanat ottoman qui en 1500 s'était d'ores et déjà consolidé ; le sultanat safavide et sa capitale Bakou, et le sultanat moghol, établi à Delhi. En provenance de l'actuel Afghanistan, Bâbur envahit ce qui est aujourd'hui l'Inde entre 1526 et 1530 (à l'apogée du règne de Soliman le magnifique et de Charles Quint) et fonda le sultanat moghol sur les ruines du sultanat de Delhi (qui s'étendait jusqu'à Kaboul, Kandahâr et Badaskhan). Nous pourrions compléter ce tableau en évoquant la formation du Tsarat de Rusie (Tsar est la traduction d'empereur, mais il faut préciser qu'elle renvoie à la fonction de l'Empereur dans la « deuxième Rome », Constantinople) et la façon dont Moscou, aux alentours de 1520, s'octroya le titre de « troisième Rome ». Par ailleurs, n'oublions pas que l'une des tâches du règne de Charles Quint fut de ressusciter le Saint Empire romain germanique. Il convient en outre de mentionner l'existence de royaumes en Afrique sub-saharienne, de l'empire Inca dans la région andine de ce qu'on appellera plus tard

l'« Amérique du sud », et du Tlatoanato, situé dans ce qui deviendra l'Amérique centrale et du Nord. Nous pouvons voir qu'en 1500 la planète abritait, pour reprendre la terminologie et l'appareil conceptuel de Carl Schmitt, plusieurs *nomos de la terre*. Ces différents *nomos* furent, selon Schmitt, détruits par le « nouveau nomos » façonné par la pensée globale linéaire et le *ius publicum Europaeum* qui commença à se constituer en s'appuyant sur le contrôle des mers et l'appropriation des terres du Nouveau Monde[2].

A partir de 1500 débutèrent des processus de changement radicaux fondés sur l'émergence des circuits commerciaux de l'Atlantique. Jusqu'alors l'Atlantique ne comptait pas parmi les routes commerciales qui reliaient Tombouctou ou Fez à Bagdad et Beijing, situées sur la « route de la soie ». Il n'était pas non plus intégré au commerce foisonnant de la Méditerranée, de Barcelone à Alexandrie, d'Athènes à Istanbul, Damas et Lattaquié. Dans sa brève histoire de l'Islam, Karen Armstrong met en évidence deux processus émergeant au 16e siècle et dont les répercussions sur l'Islam sont perceptibles jusqu'au 18e siècle. Dans une section intitulée « L'arrivé de l'Occident (1750-2000) », et sous-titrée « Les problèmes de l'Islam », l'auteure décrit ces deux processus : l'un de nature économique, l'autre épistémologique.

Voici comment Armstrong décrit le processus économique :

> La nouvelle société européenne et ses colonies américaines reposaient sur un dispositif économique bien particulier. Ce dernier, loin de dépendre des excédents de la production agricole, était fondé sur la technologie et l'investissement de capitaux qui permettaient à l'Occident de renouveler ses ressources indéfiniment ; de sorte que la société occidentale n'était désormais plus sujette aux mêmes restrictions qu'une culture agraire[3].

Le changement qualitatif ne tarda pas à produire des résultats quantitatifs, plus spécifiquement accumulatifs. Ce changement se

[2] Cf. Schmitt, C., *Le nomos de la terre dans le droit des gens du jus publicum Europaeum* [1952], Paris, Presses Universitaires de France, 1988.
[3] Armstrong, K., *El Islam*, Barcelone, Mondadori, 2001, p. 205.

traduisit donc non seulement en termes de « quantités » mais également sur le plan de formes, « accumulatives », qui générèrent un type de subjectivité correspondant aux processus économiques déclenchés par l'émergence des circuits commerciaux de l'Atlantique. Curieusement, l'émergence de ces derniers coïncide avec des transformations radicales dans le domaine de la connaissance qui surviennent alors en Europe. Tant dans les humanités, qui constituent l'« âme » de la Renaissance, que dans les sciences physiques et astronomiques – de Copernic à Newton, en passant par Kepler et Galilée – sont posées les fondations de la connaissance et du sujet moderne de la connaissance. René Descartes, attentif à ces processus, bien qu'immergé dans la guerre de Trente Ans, va leur conférer un fondement philosophique.

En somme, la « révolution économique » dans l'Atlantique est également une « révolution coloniale » (dans la perspective subjective des Aymaras et des Incas, on parlait de *Pachakuti* afin de décrire pareil bouleversement radical de l'espace-temps) car elle eut pour conséquence désastreuse le démantèlement des structures économiques de l'Incanat et du Tlatoanato aztèque – qui par certains aspects correspondaient aux caractéristiques avancées par Armstong (agriculture, emmagasinage, tributs et corvées dont devait s'acquitter la population de ces territoires), mais par certains aspects seulement car ces économies n'étaient pas destinées à l' « accumulation » et au « ré-investissement des profits » et étaient davantage régies par des formes d'échange et de « réciprocité ». De toute évidence les sociétés inca et aztèque n'étaient pas des sociétés idéales, ni socialistes comme on le prétendit à une époque. Il est pourtant indéniable qu'elles n'étaient pas fondées sur la quête effrénée de l'accumulation et de l'enrichissement personnel, à l'inverse des *conquistadores*, de la couronne d'Espagne et du Portugal, et, dans certains cas, de l'Église elle-même. Il me semble par ailleurs évident que nous ne vivons pas aujourd'hui dans un monde construit par les Incas mais par les processus économiques et épistémologiques inaugurés en Europe au 16e siècle.

Nous voyons donc converger au 16e siècle une révolution économique et une révolution épistémologique. Les acteurs de la révolution économique furent des Européens, des Africains, masses humaines réduites en esclavage, et les habitants de ce qui sera

baptisé « Amérique ». La « révolution épistémologique » a son épicentre en Europe mais va entraîner le reste du monde, dans la mesure où celle-ci est inséparable de la fondation historique du racisme ontologique et épistémologique[4]. La pierre angulaire du racisme ontologique est la conception de l'humanité forgée à la Renaissance et l'idée d'Homme (que l'on retrouvera par la suite dans les Droits de l'Homme et du Citoyen). Les voyages autour du monde, qui furent l'une des conséquences de l'ouverture de l'Atlantique, constituèrent tout autant des entreprises économiques que cognitives. Les concepts d'Homme et d'Humanité devinrent le point de référence pour mesurer, classifier, juger et évaluer aussi bien les habitants que les régions de la planète. Dans le même temps, l'infériorisation hiérarchique des populations non-européennes vint fournir une légitimation à l'Europe dans son entreprise d'invasion, d'expropriation, d'exploitation et d'arraisonnement économique, pour laquelle elle devait disposer de savoirs aptes à légitimer ces procédés invasifs.

En somme, les révolutions économique et épistémique du 16e siècle fonctionnèrent de concert, ce qui ne signifie nullement qu'il faille préjuger de la nature nécessairement intentionnelle de ce fonctionnement. Cette complicité revêtit, et continue de revêtir, deux aspects. Le premier tient au fait que les « découvertes scientifiques », ainsi que les « découvertes géographiques » et leurs conséquences économiques, allaient à l'encontre des intérêts de l'Église et de la papauté. L'Église s'éleva, et continue de le faire (que l'on songe aux débats actuels sur la bio-technologie), contre les connaissances scientifiques qui mettaient en question le savoir théologique, mais aussi contre la « nouvelle » économie qui alimentait le désir de possession de biens matériels et l'adoration de l'argent, en lieu et place de l'aspiration à des biens spirituels et de l'amour de Dieu. Le second a partie liée avec le fait que les connaissances scientifiques commencèrent à être mises au service du processus déclenché par l'économie de ré-investissement et

[4] Cf. Mignolo, W., « Dussel's Philosophy of Liberation. Ethics and the Geopolitics of Knowledge », in L. M., Alcoff, E. Mendieta (eds.), *Thinking from the Underside of History. Enrique Dussel's Philosophy of Liberation*, New York, Rowman and Littlefield, 2000, pp. 27-50.

d'accumulation (entendez capitaliste), à mesure que l'économie capitaliste reconfigurait l'horizon de vie au sein même de l'Europe (par rapport à la période précédant la Renaissance et aux découvertes géographiques et scientifiques).

Karen Armstrong a fait de l'émergence de l'Atlantique un épisode de l'histoire de l'Islam. Il s'agit en ce sens d'un tournant imprimé à la géopolitique de la connaissance ; tournant qui évite de continuer de dérouler la même histoire menant de la Grèce à nos jours et dont les historiens européens et non-européens eurocentriques se saisissent pour faire le récit de la « civilisation occidentale » sur le mode de son universalité supposée. En prêtant attention aux trajectoires de l'Islam et de l'Occident ébauchées par Armstrong, il est aisé de constater qu'à partir de 1750, l'histoire, la société et les subjectivités des régions et populations musulmanes (du Moyen-Orient au sultanat moghol), doivent composer avec l'expansion de l'« Occident » (dans les domaines de l'économie, de la connaissance et des formes d'être – subjectivités, sujet moderne, etc.). Le sultanat moghol tombe sous la coupe de l'Angleterre, les régions du Maghreb sont elles placées sous domination française. Les régions du sultanat ottoman, tout comme la Chine, ne sont ni envahies ni colonisés mais sont en revanche diminuées. Contrairement à ce qui se produisit dans le cas de la Chine, le sultanat ottoman ne s'effondre qu'après la deuxième guerre mondiale. Le sultanat moghol avait connu le même sort en 1850, et il n'est pas fortuit que son effondrement ait été contemporain de la guerre de l'opium déclenchée en Chine.

Imprimons une nouvelle rotation à la géographie de la raison et observons les deux processus distingués par Armstrong non plus depuis la perspective de l'Islam mais du point de vue des habitants du Tawantinsuyu, d'Ayiti (le nom taïno qui se transformera par la suite en Haïti), d'Anahuac et de zones intermédiaires comme Abya-Yala. Mais observons-les également depuis la perspective d'Africains et d'Africaines déracinés, arrachés à leurs royaumes (par des marchands pour la plupart portugais, espagnols, anglais et hollandais, avec la collaboration de locaux qui capturaient et vendaient leurs semblables). Cependant, en l'absence de la

dynamique impulsée par le capital et le processus d'accumulation inauguré en Amérique, la situation produite en Afrique par cette nouvelle étape de l'esclavage n'aurait pas eu lieu d'être. Observons-les enfin du point de vue des descendants d'Européens en Amérique du sud et dans les Caraïbes (car à ma connaissance il n'existe pas de descendants d'Européens aux États-Unis porteurs d'une perspective pareille à celle que je vais exposer) qui imprimèrent (avons imprimé devrais-je dire, me comptant moi-même parmi eux) une rotation à la géographie de la raison et commencèrent/commençâmes à regarder en direction de l'Est. Cette histoire est longue et complexe mais débute avec les premières générations de descendants de familles européennes installées aux Amériques, la population créole blanche.

Dans cette histoire complexe que l'on peut faire remonter à la seconde moitié du 17e siècle, les processus oeuvrant à la formation des circuits commerciaux de l'Atlantique qui se déploient à partir du 16e siècle générèrent des formes de gestion politique et économique, de transformations subjectives, de régulations sexuelles et des hiérarchies humaines fondées sur des normes patriarcales et racistes, distinctes de celles que l'on retrouve dans les organisations sociales existant sur la planète en 1500. Les changements s'opérèrent à deux niveaux. D'une part des changements dans des ordres spécifiques, par exemple la gestion et le contrôle de l'économie au moyen de l'exploitation du travail, de l'appropriation de terres et de ressources naturelles, en particulier à partir de la révolution industrielle. A l'instar de Karen Armstrong restituant l'histoire depuis la perspective de l'Islam, Sergio Bagú en Argentine et Edmundo O'Gorman au Mexique ont produit un récit historique – historico-social pour le premier, épistémique pour le second – depuis la perspective du « Nouveau Monde »[5] ; le récit de la naissance de l'« Amérique » avec la formation des circuits commerciaux de l'Atlantique et de la manière dont ceci ré-orienta

[5] Cf. Bagú, S., *Economía de la sociedad colonial. Ensayo de historia comparada de América Latina*, Buenos Aires, El Ateneo, 1950 ; O'Gorman, E., *La invención de América. El universalismo de la cultura occidental*. México: Fondo de Cultura Económica, 1958 ; Quijano, A., Wallerstein, I., « Americanity as a Concept or the Americas in the Modern World-System », in *International Social Science Journal,* n° 29, 1992, pp. 549-557.

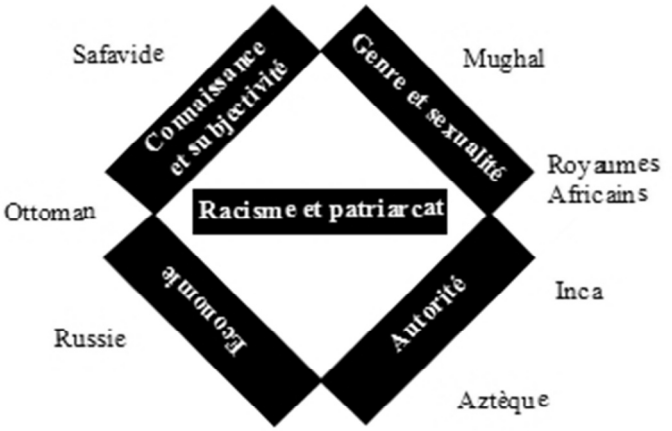
les formes de connaissance dans l'histoire locale de l'Europe qui, jusqu'alors (au 16e siècle), s'était construite dans la confrontation avec les Juifs et les Musulmans, loin de la Chine et du Japon et ignorant l'existence de ce qui deviendra un quatrième continent ainsi que de populations qui ne figuraient pas dans la *Bible*. Le basculement de la géopolitique de la connaissance que provoquèrent Bagú et O'Gorman connut une fortune inespérée avec la formulation que lui donnèrent Quijano et Wallerstein en introduisant le concept d'« Américanité » et la notion de « Colonialité ». Une fortune inespérée dans la mesure où les travaux séminaux de Bagú et O'Gorman parvinrent à Quijano et Wallerstein, de façon probablement indirecte, à travers la théorie de la dépendance. Cette dernière opère à sa manière dans la sphère définie par le basculement de la géopolitique de la connaissance que l'on trouve chez Bagú et O'Gorman (voire peut-être chez Mariátegui, dans les années 20).

L'ébauche de l'idée de « Colonialité », à laquelle s'attellent Quijano et Wallerstein dans leur travail commun, figurait déjà en germe chez Quijano, à qui l'on doit ce concept. La « Colonialité » est une notion protéiforme qui opère à plusieurs niveaux. A un premier niveau, il s'agit de la forme abrégée de « matrice coloniale de pouvoir » que Quijano nomme pour sa part « modèle colonial de pouvoir ». Ces deux expressions sont également valides. Par ailleurs, la « colonialité » désigne le côté obscur de la « modernité ». Depuis la perspective introduite par le basculement de la géopolitique de la connaissance, en observant l'Europe depuis l'Amérique du sud et les Caraïbes, depuis la perspective des *Native Americans* aux États-Unis, des *Latinos* et *Latinas*, des Afro-Américain-e-s (comme Toni Morrison par exemple), il ne saurait y avoir de modernité sans colonialité. La « modernité/colonialité » est un noeud conceptuel historico-structurel dans lequel convergent, de manière hétérogène, plusieurs trajectoires : celle des Européens et de leurs descendants, celle des différentes sociétés originaires de l'Amérique, celle de la formation de sociétés nouvelles résultant de l'important commerce des esclaves. En dernier lieu, le terme de « colonialité » désigne les histoires, les subjectivités, les formes de vie, les savoirs et les subjectivités colonisés, à partir desquels se font jour les réponses « décoloniales ». De sorte que si la colonialité

est d'une part la face invisible de la modernité, elle est également, d'autre part, l'énergie qui génère la décolonialité. Le couple modernité/colonialité met donc au jour la co-existence d'une rhétorique moderne du salut et d'une logique d'exploitation, de contrôle et de manipulation, qui s'avère nécessaire à la mise en oeuvre des projets « salvationnistes » modernes (conversion, civilisation, développement et modernisation, démocratie et marché).

Tandis que la rhétorique de la modernité promet différentes formes de salut, économiques et subjectives (pureté du sang à une époque, puis eugénisme à une autre), de régulations morales et d'ordres étatiques (monarchies, vice-royautés, États séculiers), la marche du projet de la modernité requiert l'action de la colonialité afin de transformer les différences et d'assimiler ce qui est assimilable, ou de les marginaliser et les éliminer. Nous pouvons, visuellement et dans un but pédagogique, nous représenter la matrice coloniale du pouvoir au moyen du schéma suivant :

**La matrice coloniale du pouvoir**




Imaginons à des fins pédagogiques que l'image figurant la « modernité » (et la rhétorique du progrès et du salut au travers de laquelle celle-ci se manifeste) se trouve derrière la matrice coloniale

de pouvoir. Les quatre côtés du carré figurant les sphères de contrôle et de gestion. De part et d'autre de la matrice sont indiquées les organisations sociales, les langues et mémoires qui, en 1500, coexistaient pour former un monde polycentrique. A partir de 1500, la matrice coloniale de pouvoir s'étend pour intervenir directement (ce sont les formes de colonialisme que nous connaissons jusqu'en 1945) ou interférer indirectement (c'est le cas de la Chine, du sultanat ottoman, de la Russie devenue Union Soviétique, jusque 1989). Ces interférences affectèrent chacune des sphères, selon des modalités diverses et avec une intensité variable selon le moment et la région de la planète concernés.

Les quatre côtés du carré – ou domaines de contrôle et de gestion des sociétés non-européennes et, à compter de la première moitié du 20e siècle, non-états-uniennes – sont étroitement liés, de telle manière que chacun des côtés implique tous les autres ; là encore, suivant des modalités et une intensité variables selon l'époque historique et la région géographique qui subit l'expansion et/ou les « interférences ».

Reste que dans chacune des quatre sphères de la matrice coloniale – le côté obscur de la rhétorique de la modernité –, la guerre (symbolique et matérielle) livrée à tout ce qui fait obstacle ou s'oppose au salut et au progrès, tire sa légitimité de ce qui est dit et fait au nom du progrès dans chacune d'entre elles. Au centre du carré apparaissent les deux pôles ou piliers sur lesquels se fonde l'énonciation. Car quels sont ces agents (institutions ou personnes) qui légitiment, au travers de la connaissance, tant la rhétorique de la modernité que la logique de la colonialité qui s'exerce au travers de la matrice de pouvoir ? Pendant la Renaissance, en Europe et en Espagne en particulier, le contrôle de la connaissance était aux mains d'hommes blancs, chrétiens (catholiques au sud, protestants au nord), conservateurs dans le domaine du genre et de la sexualité. De telle sorte que la rhétorique de modernité et de progrès ainsi que la logique de colonialité et de contrôle sont toutes deux fondées sur un appareil cognitif de nature patriarcale (en ce qu'il établit une norme pour les rapports de genre et de sexualité) et raciste (en tant qu'il défend la chrétienté contre les autres religions, et la pureté du sang, tant en matière religieuse que biologique).

L'énonciation, dans le langage écrit et oral (et non dans le langage visuel ou sonore non-linguistique, régis par d'autres déterminations) se structure sur la base du système pronominal. L'énonciation présuppose que le locuteur parle à la première personne, du singulier ou du pluriel (lorsqu'il le fait au nom d'un ensemble de personnes). Elle présuppose également que l'énonciation a lieu dans le présent, ce qui organise les temps verbaux en divers moments du passé et en différentes possibilités futures. Elle présuppose par ailleurs un « ici », explicite dans les expressions orales et médiatisé dans les expressions écrites. Tel se présente l'appareil formel de l'énonciation.

Mais il existe deux autres dimensions de l'énonciation qui reposent sur son appareil formel. Posons l'existence d'un appareil matériel de l'énonciation et celle de l'appareil formel de l'énonciation qui, pour le dire simplement, organise les acteurs et les agents d'énonciation en deux sphères. La première, la plus générale, inclut tous les locuteurs d'une langue, que celle-ci soit la langue maternelle ou une deuxième ou troisième langue. Le fait de connaître une langue autorise les personnes à énoncer. La seconde est la sphère disciplinaire, au sens large. Le droit à l'énonciation s'acquiert au travers d'un processus d'apprentissage, d'examens et de rites de passage qui confèrent aux acteurs la légitimité nécessaire à l'énonciation dans les sphères disciplinaires.

L'accès à la sphère disciplinaire est institutionnel et normatif, tandis que l'accès à la sphère de la conversation est tant public que privé. Il va sans dire que les acteurs appartenant à la sphère disciplinaire participent également à la sphère publique et privée. Mais l'inverse n'est pas vrai. Cette distinction est cruciale pour l'organisation et la consolidation de l'autorité dans et de l'énonciation, ainsi que pour gouverner les conduites de ceux qui n'appartiennent pas à une sphère disciplinaire abritant la gestion et le contrôle du pouvoir.

La sphère disciplinaire qui se forma en Europe à partir du 16e siècle (régie par la théologie chrétienne puis par la philosophie et les sciences), et dont je mentionnais l'existence à partir des observations de Karen Armstrong, s'établit et se consolida par rapport à la sphère conversationnelle européenne, mais également à

l'ensemble des sphères disciplinaires existantes dans les sociétés non-européennes, en 1500 comme en 2000. On comprend dès lors que le schéma représente la matrice coloniale de pouvoir au milieu de sociétés et de civilisations dont les sphères disciplinaires furent reléguées. Cette opération de relégation vit les sphères disciplinaires des sociétés européennes occidentales et impériales s'arroger le rôle de juges évaluant tous les énoncés disciplinaires possibles qui demeurèrent marginalisés par rapport aux sphères disciplinaires européennes. L'idée de « modernité » fut et continue d'être partie intégrante du processus qui vit les modèles disciplinaires de la connaissance se poser en modèle et point culminant de l'histoire universelle.

Ces considérations nous conduisirent (au sein du projet de recherche modernité/colonialité) à reprendre la notion de géopolitique de la connaissance, introduite par Enrique Dussel en 1977, et quelque peu tombée dans l'oubli depuis lors[6]. En quoi consiste la géopolitique de la connaissance ? En premier lieu, elle est la deuxième variable à l'oeuvre dans la configuration de l'appareil matériel de l'énonciation. La géopolitique de la connaissance se dresse face à René Descartes, le scrute lorsqu'il affirme « je pense, donc je suis », et lui demande : d'où penses-tu, de quelle configuration socio-historique naît la pensée qui pose que penser c'est exister ? On ne retrouve pareille proposition dans aucun autre endroit de la planète, ni à l'époque de Descartes (la première moitié du 17e siècle à Amsterdam), ni avant, ni après. D'aucuns ont pu y voir une preuve du génie de Descartes. Je n'affirme pas le contraire, mais le problème est ailleurs. Il est le suivant : les circonstances qui amenèrent Descartes à cet énoncé inaugural étaient liées à des problèmes qui n'existaient alors que dans la seule société européenne ; mais le fait que les sociétés non-européennes de la première moitié du 17e siècle n'eussent pas les mêmes problèmes que l'Europe, problèmes auxquels Descartes apporta une réponse « géniale » admettons-le, ne signifie nullement que les sociétés de la planète connaissent les mêmes problèmes et leur apportent des réponses identiques. On ne saurait en déduire que

[6] Dussel, E., « Geopolítica y Filosofía », in *Filosofía de la Liberación*, Mexico, Edicol, 1977.

les sociétés non-européennes sont arriérées ou qu'elles étaient alors inférieures. Bien que nous puissions nous en étonner aujourd'hui, c'est pourtant ce qui se produisit.

Le concept de « géopolitique de la connaissance » fut introduit pour deux raisons : d'abord pour analyser les relations de pouvoir épistémiques entrelacées aux relations économiques, établies entre les empires européens dominants à chaque époque (à partir de 1500) et le reste du monde[7]. Ensuite, afin de légitimer des savoirs en conflit avec le corpus européen, savoirs qui ne sauraient néanmoins se passer de ce dernier, mais qui par ailleurs ne sauraient se calquer complètement sur lui. La pensée frontalière, en tant que « méthode » de l'option décoloniale, naît de cette tension. Tel fut précisément l'argument introduit par Dussel dans « Geopolítica y Filosofía »[8]. Dans l'introduction à *Historias locales/diseños globales : colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo* [Histoires locales/desseins globaux : colonialité, savoirs subalternes et pensée frontalière][9], j'ai décrit la géopolitique de la connaissance comme une rupture épistémique spatiale, par opposition à la rupture épistémique temporelle propre à l'histoire de la pensée et de la science en Europe et aux États-Unis.

Soulignons que ce concept de « géopolitique de la connaissance », tel qu'introduit par Dussel et décrit précédemment, constitue déjà une forme de pensée décoloniale qui annonce l'option décoloniale dans les domaines épistémologique et politique. De quoi cette option se différencie-t-elle ? En premier lieu de l'ordre des disciplines et des « cursus » universitaires destinés à promouvoir et à poursuivre le « projet inachevé » de la modernité. Dans ce domaine, l'option décoloniale est *indisciplinée*.

[7] Cf. Walsh, C., « Las geopolíticas del conocimiento y la colonialidad del poder », http://www.oei.es/salactsi/walsh.htm. Cf. également son article « The (Re)articulation of Political Subjectivities and Colonial Difference in Ecuador : Reflections on Capitalism and the Geopolitics of Knowledge », in *Nepantla : Views from the South,* Vol. 3, n° 1, 2002, pp. 61-97.

[8] Sur ces questions, cf. Mignolo, W., « Epistemic disobedience and the Decolonial Option: A Manifesto », interview par I. Galfarsoro, accessible à l'adresse suivante http://criticalstew.org/?p=193 (consulté le 25 avril 2011).

[9] Mignolo, W., *Historias locales/diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*, trad. par J. M. Madariaga y C. Vega Solís, Madrid, Ediciones Akal, 2003.

Non qu'elle rejette ou ignore les disciplines, ce qui serait absurde dans le champ de l'éducation supérieure. Mais bien car elle introduit une dimension, celle de la pensée décoloniale, qui dénonce sans relâche la complicité entre les formations disciplinaires et la matrice coloniale de pouvoir, en particulier dans le domaine du contrôle de la connaissance et de la subjectivité. La pensée et l'option décoloniales agissent sur ces disciplines en minant leurs fondations idéologiques occultées par la rhétorique de l'objectivité, de la science, de la neutralité, de l'efficacité, de l'excellence ; ce faisant elles oeuvrent à dés-orienter les disciplines et à les ré-orienter vers une vision non-impériale/coloniale et capitaliste dans et de la production de savoirs. Que l'on songe, par exemple, à l'entreprise de décolonisation d'une part, et de production de savoirs décoloniaux de l'autre, inaugurée dans le domaine du droit et des relations internationales[10], des nouvelles technologies et des médias[11], de la gestion et l'administration des entreprises[12], du genre et des sexualités[13], de la décolonisation des méthodologies et théories impliquées dans le racisme et le patriarcat[14], de la décolonisation de la connaissance et de la construction de savoirs décoloniaux[15], de la décolonisation de l'État et de l'économie[16], etc.

[10] Cf. Branwen, G. J. (ed.), *Decolonizing International Relations*, Londres, Rowman and Littlefield, 2006.

[11] Cf. Benfield, D. M., « Decolonizing the Digital/Digital Decolonization », in *WKO*, accessible à l'adresse http://www.jhfc.duke.edu/wko/forthcoming.php.

[12] Cf. Ibarra-Colado, E., « Organization Studies and Epistemic Coloniality in Latin America: Thinking Oherness from the Margins », in *WKO*, accessible à l'adresse http://www.jhfc.duke.edu/wko/dossiers/1.3/documents/ibarra-coladofin.pdf.

[13] Cf. Lugones, M., « Gender and Coloniality » et Madina Tlostanova, « The Janus-faced Empire Distorting Orientalist Discourses: Gender, Race, and Religion in the Russia/(post)Soviet Constructions of the Orient » in *WKO*, accessible à l'adresse http://www.jhfc.duke.edu/wko/wko2.2genderanddecolonial.php.

[14] Cf. Mohanty, C. (éd), *Feminism Without Borders. Decolonizing Theory, Practicing Solidarity*, Durham, Duke University Press, 2003 ; Tuhiwai Smith, L., *Decolonizing Methodologies. Research and Indigenous People*, Londres, Zed Books, 1999.

[15] Cf. Apffel-Marglin, F., Marglin, S. A., (éds.). *Decolonizing Knowledge. From Development to Dialogue*, Oxford, Clarendon Press, 1996. Cf. également le dossier de lectures de l'université d'été – *Decolonizing knowledge : Postcolonial Studies, Decolonial Horizons* – qui s'est déroulée à Tarragona en juillet 2009, http://jhfc.duke.edu/globalstudies/summerschool/.

Il faut garder à l'esprit que l'option décoloniale – que je présente ici en livrant un résumé personnel du projet collectif mené par des universitaires, des intellectuels et des activistes lié-e-s au noeud hétérogéno-structurel modernité/colonialité –, n'acquiert sa consistance propre qu'en relation à ce noeud hétérogéno-structurel : décoloniser signifie en ce sens décoloniser la rhétorique de la modernité qui masque la logique de la colonialité ; décoloniser implique de s'attaquer à chacune des sphères et aux relations qu'elles entretiennent au sein des processus d'administration et de contrôle impérial de la colonialité. De sorte que *l'option décoloniale, la pensée décoloniale et la décolonialité ne prennent sens que dans la confrontation avec, et la déprise par rapport à, la matrice coloniale de pouvoir.*

Ainsi, l'option décoloniale se distingue tout à la fois d'autres projets décoloniaux et d'autres projets critiques d'émancipation (les marxismes et néo-marxismes), de libération (les différentes déclinaisons de la théologie de la libération : créoles et métisses en Amérique du Sud, afro-américaines aux Etats-Unis, juives en Israël et ailleurs). Dans le même temps, elle se distingue des diverses visions décolonisatrices que je mentionnais précédemment, bien qu'elle affiche une plus grande compatibilité avec ces dernières. L'option décoloniale doit en tout état de cause envisager l'éventualité de son « phagocytage ».

L'option décoloniale n'est une option qu'en tant qu'elle se différencie d'autres projets décoloniaux et d'autres options critiques existantes – tant épistémiques que politiques – telles que le postmodernisme, la pensée marxiste ou la théologie de la libération. L'option décoloniale n'est pas « contraire » à ces derniers, et ne prétend pas non plus être la « solution universelle » qui subsumerait toutes les solutions antérieures. Penser ainsi reviendrait à reconduire les paramètres établis par la modernité : nouveauté et universalité. C'est pourquoi l'option décoloniale *suppose la déprise initiale par rapport à la rhétorique de la modernité au sein de laquelle sont légitimés des modèles intellectuels qui deviennent des*

[16] Cf. Zegada, M. T., Torrez, Y., Salinas, P., « Intellectual Tendencies in the Debate for Autonomy », in *T'inkazos*, n° 2, 2006, http://socialsciences.scielo.org/scielo.php?pid=S199074512006000200005&script=sci_arttext&tlng=e.

*équivalents de l'organisation sociale elle-même et de sa consistance historique*.

La « géopolitique de la connaissance » est inséparable de la « corpo-politique ». Comme nous le soulignions précédemment, la géopolitique implique fortement les institutions (songeons par exemple que les universités qui modèlent la connaissance sont situées aux États-Unis et en Europe occidentale, de même que les places financières fortes se trouvent à Londres, Francfort, New York, puis, dans une moindre mesure, au Japon et à Hong-Kong). L'effondrement de la bourse en Bolivie ou en Tanzanie n'affecte pas ces places financières, tandis qu'un effondrement de la bourse de New York a des répercussions sur la planète toute entière, comme nous avons pu le constater en octobre 2008. Et il en va de même pour les corps qui génèrent des connaissances au sein des institutions. Les corps sont tout à la fois geopolitiquement formés et ethno-racialement classifiés par la colonialité du savoir. Ainsi, par exemple, nul anthropologue, biotechnicienne ou sociologue ne se réduit à un corps ayant in-corporé les normes disciplinaires et qui, tel un robot, produirait, transformerait, occulterait et manipulerait des savoirs au moyen de ses instruments disciplinaires. Les corps qui génèrent et transforment des savoirs sont masculins ou féminins, peuvent être *queer* ou hétérosexuels, ont été produits et élevés dans des contextes déterminés, dans des langues et des écoles elles aussi spécifiques, suivant une religion ou en son absence, et ont tous des intérêts particuliers. En définitive, la relation que le sujet établit entre son être et sa discipline ressortit aux exigences de son corps. Frantz Fanon reçut une formation de psychiatre, mais sa production épistémique et politique répondit aux problématiques du racisme et de la colonialité. Linda Tiwhua Smith est quant à elle anthropologue et maori. Dans son ouvrage *Decolonizing Methodology*[17], à l'instar de Fanon, elle accorde le primat au problème maori, l'anthropologie n'étant à ses yeux qu'un instrument utile et nécessaire. Le problème maori vient en premier, devant les normes et recettes disciplinaires. Transformer l'anthropologie lui importe moins que de « libérer » les maoris des

[17] Tuhiwai Smith, L., *Decolonizing Methodologies. Research and Indigenous People*, Londres, Zed Books, 1999.

conditions créées par le racisme de la société blanche néo-zélandaise. En dernière instance, la question est dans quel but transformer les disciplines ? Procéder ainsi reviendrait à mettre la charrue avant les boeufs car toute transformation disciplinaire opérant dans le cadre de la rhétorique de la Modernité (changement, nouveauté, progrès) peut donner lieu, et dans la majorité des cas donne effectivement lieu, à la reproduction des structures de colonialité au principe de la discipline.

En définitive, les disciplines oeuvrent parallèlement à la biopolitique analysée par Michel Foucault, aux politiques étatiques destinées au contrôle des corps. Les disciplines (leur nom n'est d'ailleurs pas innocent) contribuent à ces processus de deux manières : d'abord en générant des connaissances disciplinaires normatives mises au service du contrôle des corps sociaux, de la société civile et de la société *incivilisée*. Ensuite en participant de la biopolitique qui contrôle les corps disciplinés (par l'entremise des expert-e-s d'un savoir disciplinaire). La corpo-politique pour sa part est liée à la production de savoirs visant à la décolonisation du savoir et de l'être ; la politique de corps qui d'une part refusent la disciplinarisation que l'État entend opérer au travers de la biopolitique, et d'autre part engendrent des savoirs destinés à édifier des sociétés débarrassées de l'État moderne et de l'économie capitaliste qui tout à la fois sert d'appui à ce dernier et constitue le moteur et la finalité du contrôle étatique des corps.

En résumé, l'appareil matériel de l'énonciation se déploie à quatre niveaux, deux formels et deux matériels :

L'appareil formel de l'énonciation implique a) la structure pronominale et les déictiques (ou marqueurs) de temps et d'espace (par exemple, « ici » et « maintenant ») ; et b) la distinction entre sphère conversationnelle et sphère disciplinaire (les systèmes primaires et secondaires de modélisation pour reprendre les catégories du sémiologue russe Jurij Lotman[18]).

[18] Lotman, J., « Primary and Secondary Communication Modeling Systems », in D. Lucid (ed.), *Soviet Semiotics. An Anthology*, Baltimore, John Hopkins U. Press, 1977, pp. 95-98.

L'appareil matériel de l'énonciation engage les aspects géopolitiques et corpo-politiques de l'énonciation. Prenons deux exemples. Durant la guerre froide, une division mondiale du travail scientifique s'instaura *de facto*. Les pratiques scientifiques du Premier Monde était tenues pour objectives, tandis que le Deuxième monde, pour respectées qu'étaient ses réussites scientifiques, n'en était pas moins critiqué pour ses préjugés idéologiques. Du Tiers Monde en revanche, inapte à la production de connaissances scientifiques (car épistémiquement et économiquement sous-développé), on attendait qu'il produise de la culture (le *boom* du roman latino-américain en est un bon exemple). Ainsi, les scientifiques sociaux du Premier Monde se consacrèrent davantage à l'étude de leur propre société, qui offrait un modèle pour le futur de la planète. Les politologues se consacrèrent à l'étude de la Russie et les anthropologues au Tiers Monde. La classification tripartite du monde et la division du travail scientifique qui en découlait ne furent pas des décisions prises par des représentants des trois Mondes. Non, elle furent le fait des universitaires et des scientifiques du Premier Monde ; une sorte de « consensus de Washington épistémique et politique » qui au lieu de distribuer de l'argent organisa la distribution du sens.

De sorte qu'en dépit du fait que la production de connaissances est la chose au monde la mieux partagée, cette classification tripartite enserra les universitaires et scientifiques des trois mondes dans des relations de pouvoir épistémiques : les uns se figurant à la pointe du progrès et de l'histoire du savoir, les autres se sachant accusés de souiller la science avec de l'idéologie, les derniers admettant que le savoir scientifique se forgeait ailleurs et que le Tiers Monde n'était que simple consommateur de science et producteur de culture. Ce fut dans ce contexte qu'apparut le concept de « géopolitique de la connaissance » dans le Tiers Monde, afin de dénoncer les subterfuges épistémiques des universitaires du Premier Monde et de leurs institutions.

A la division du travail scientifique, calquée sur la hiérarchie des Mondes, vint s'ajouter un pré-jugé institutionnalisé posant l'infériorité intellectuelle des gens de couleur et jetant un doute épistémique sur ceux qui déviaient des normes de conduite sexuelle qui, à l'oeuvre dans la société, étaient également adossées à la théologie et aux disciplines consacrées à « étudier » et consolider les canons de la « normalité humaine ». Pareilles « études » furent utilisées par l'État pour mettre en place des biopolitiques de contrôle, mais ces dernières engendrèrent à leur tour des « corpo-politiques » d'« incontrôle », de désobéissance épistémique. *Peau noire, masques blancs* (1952), de Frantz Fanon, en constitue l'un des premiers exemples, au commencement même de la guerre froide, alors que s'ourdissait la tripartition du monde. La révolution épistémique aux États-Unis, complément et conséquence du mouvement des droits civiques, ouvrit la porte à la gestation et la mise en pratique de corpo-politiques de la connaissance qui transformèrent les conditions de production des savoirs, non plus au plan de ses méthodes mais à celui de ses horizons. On vit surgir de nouveaux domaines du savoir : études féministes, études ethniques, études afro-américaines, études *queer*, etc. Il va sans dire que ces champs disciplinaires contestataires ne virent pas le jour dans l'intention de fournir des connaissances à l'État afin qu'il contrôle les populations de couleur, les homosexuels, les femmes (ce qui serait revenu à se mettre au service de la biopolitique), mais naquirent précisément de la désobéissance épistémique, avec la libération des corps « assujettis » par ces disciplines pour finalité.

Dans son célèbre, et célébré, article fondateur du projet modernité/(dé)colonialité, Aníbal Quijano procéda à une mise au point décisive en faisant de la question de la « connaissance » le champ de bataille essentiel dans lequel se concentrent à la fois la *manipulation* à l'oeuvre dans la rhétorique de la Modernité, et la régulation dans la logique de la Colonialité. C'est sur le terrain de la connaissance que se joue la *libération* à l'égard de la manipulation et de la régulation. Suivant cet argument, la libération consiste dans la *décolonisation épistémique du savoir et de l'être,* contre les formes de contrôle fondées sur la théologie (dans les premiers

siècles de la formation du monde moderne/colonial) et l'égologie (dans la modernité séculière à partir de Descartes). La biopolitique analysée par Foucault correspond au moment séculier égologique, car dans le moment théologique les corps n'étaient pas contrôlés au moyen d'artifices biologiques mais psychologiques : au moyen de la psychopolitique de la peur du péché et de la damnation. En Europe, la théopolitique et l'égopolitique de la connaissance s'articulèrent pour classifier et dé-classifier les êtres dotés de capacités rationnelles (la rationalité théologique – que l'on songe à la controverse entre Sepúlveda et Las Casas – remplissait tous les critères d'« humanité »), et selon quelles modalités, pour déterminer quelles langues étaient dotées des éléments nécessaires pour produire des connaissances justes et fiables, quelles régions du monde étaient suffisamment développées pour engendrer des connaissances scientifiques, etc. Comme par le passé, ce dispositif continue de contrôler le savoir et d'assurer la pérennité de la colonialité de l'être et du savoir.

Quijano mit le doigt sur la plaie, leva le rideau qui occultait les mécanismes de l'effet magique : ce que l'on ne voit pas n'est pas ce qui est, mais une illusion produite par la rhétorique du salut (magique) de la modernité. Dans une section de son article fondateur, « Colonialidad y Modernidad/Racionalidad », intitulée « La reconstrucción epistemológica : la descolonización » [La reconstruction épistémologique : la décolonisation], Quijano ébaucha tant la problématique que les voies qui s'ouvraient. Je le cite *in extenso* :

> L'idée de totalité en général est aujourd'hui questionnée et rejetée en Europe, non plus seulement pas les éternels empiristes, mais aussi par tout un courant intellectuel qui se présente comme postmoderniste. En effet, l'idée de totalité est en Europe un produit de la modernité. Et l'on peut démontrer, comme nous venons de le voir, que les conceptions européennes de la totalité menèrent au réductionnisme théorique et à la métaphysique du macro-sujet historique. Ces idées, associées à des pratiques politiques indésirables, ont en outre été au principe du rêve d'une rationalisation totale de la société.
>
> […]

> La critique du paradigme européen de la rationalité/modernité est indispensable. Plus encore, urgente. Mais on peut douter qu'il faille à cette fin rejeter purement et simplement toutes ses catégories, dissoudre la réalité dans le discours, rejeter absolument l'idée et la perspective de totalité dans la connaissance. Au contraire, il est nécessaire de défaire les liens existant entre la rationalité-modernité et la colonialité tout d'abord, mais aussi les relations unissant cette première à tout pouvoir qui ne serait pas fondé sur la décision libre de sujets libres. Ce fut en premier lieu l'instrumentalisation de la raison par le pouvoir colonial qui engendra des paradigmes de connaissance corrompus et sapa les promesses de libération de la modernité.
>
> La solution est donc claire : la destruction de la colonialité du pouvoir mondial. Et avant tout la décolonisation épistémologique pour permettre l'éclosion d'une nouvelle communication interculturelle, d'un échange d'expériences et de significations, comme fondements d'une autre rationalité qui puisse légitimement prétendre à une quelconque universalité[19].

La « colonialité du pouvoir mondial » ne saurait être « détruite » avec des bombes, avec des manifestations de masse, ou avec des contre-sommets durant les réunions du G8. Le démantèlement de la colonialité du pouvoir mondial est un procès de décolonisation de la connaissance et de la formation des subjectivités qui maintiennent, sous une forme légitime et naturalisée, la colonialité du pouvoir mondial. « Se déprendre » ne signifie pas se retirer dans la jungle ou dans la montagne pour y vivre en ermites, mais signifie se déprendre des règles du jeu et commencer à jouer un autre jeu. Il ne s'agit pas non plus, comme le souligne Quijano, de rejeter tout ce qui est « moderne » ou « européen ». Au contraire, de la même manière que les Européens firent européennes, à partir de la Renaissance, de nombreuses réalisations attribuables à d'autres peuples non-européens et les intégrèrent à leur projet moderne, impérial et colonial, il s'agit désormais d'« imiter » l'Europe sur ce point et d'intégrer leurs réalisations à des projets décoloniaux, mais détachées des visions impériales modernes/coloniales dont ces réalisations sont porteuses. Cette « intégration » et cette « déprise »

[19] Quijano, A., « Colonialidad y Modernidad-Racionalidad », in *Perú Indígena,* n° 13, 1992, pp. 11-20.

ne sauraient être sans l'épistémologie frontalière – un élément inévitable de la « décolonisation épistémologique » et de « l'éclosion d'une nouvelle communication interculturelle ».

Le basculement vers la géopolitique et la corpo-politique de la connaissance est une étape nécessaire à la mise en oeuvre de l'épistémologie frontalière et de la pensée décoloniale ; vers les diverses trajectoires décoloniales qui surgissent de multiples histoires locales forgées au contact de l'Occident à partir de 1500.

Cependant, depuis 1992, date de la publication de l'article de Quijano, la situation s'est transformée. Les changements fondamentaux tiennent aux processus qui ont mené à la formation d'un ordre mondial polycentrique, bien qu'uni par un même type d'économie que libéraux et marxistes s'accordent à nommer capitalisme. Dans le langage décolonial, ces processus de changement s'apparentent à une dispute pour le contrôle de la matrice coloniale de pouvoir. Aussi, la catégorie fondamentale de la pensée décoloniale n'est-elle pas celle de « capitalisme » mais bien celle de « matrice coloniale de pouvoir », au sein de laquelle l'économie (ici le capitalisme) constitue l'une des quatre sphères. De ce point de vue, la dispute pour le contrôle de la matrice coloniale de pouvoir signifie que la Chine, l'Inde, la Russie, l'Union Européenne, les Émirats arabes et l'Arabie saoudite, le Vénézuela et l'Iran co-habitant au sein de la même sphère économique, la dispute se situe dans les autres sphères : la Chine, la Russie, l'Iran, le Vénézuela refusent en effet de continuer à suivre les instructions de Washington en matière politique (contrôle de l'autorité), de subjectivité (le genre et les sexualités) et cognitive. Cet ordre mondial polycentrique non-capitaliste qui existait avant 1500 n'a en réalité jamais disparu. Il coexista bien plutôt de différentes manières avec la modernité. De nos jours, ces mondes, qui jamais ne restèrent figés dans le passé mais furent bien plutôt marginalisés par le savoir de la modernité, commencent à « phagocyter » la modernité eurocentrée et à la re-convertir, la pliant à leurs propres horizons futurs et la soumettant à leurs opérations de ré-inscription politique et épistémique du passé. Et ce, précisons-le, non dans le but de revenir au passé (suivant le typique argument postmoderne), mais afin de ré-inscrire le passé dans la

conception des horizons futurs qui ne dépendent désormais plus de ce qui peut être dit ou fait en Europe et aux États-Unis.

Pourtant, les nouveaux conflits qui apparaissent sur la scène mondiale n'esquissent en rien un ordre dé-colonial. Ces conflits contribuent à la formation d'un ordre polycentrique capitaliste dans lequel se perpétue, disputée, la matrice coloniale de pouvoir. En d'autres termes, la matrice coloniale de pouvoir, générée en Europe, transférée puis partagée avec les États-Unis, n'est désormais plus sous contrôle occidental. La matrice coloniale de pouvoir lui a littéralement glissé entre les doigts.

Les projets décoloniaux aspirent pour leur part à se déprendre de la matrice coloniale de pouvoir, que celle-ci soit contrôlée et alimentée par les institutions euro-américaines, chinoises, russes, iraniennes ou brésiliennes. Reste qu'il est indispensable de prendre en compte l'ordre polycentrique et capitaliste du monde afin de penser et d'agir de façon décoloniale.

Traduit par Emmanuel Delgado Hoch.

Maesschalck M. et Loute A. (éds.), *Nouvelle critique sociale, Europe – Amérique Latine* © 2011 Polimetrica International Scientific Publisher Monza/Italy

M. Maesschalck et A. Loute (éds.), *Nouvelle critique sociale, Europe – Amérique Latine, Aller – Retour*, 257-280 © 2011 Polimetrica International Scientific Publisher Monza/Italy

Every contribution is published according to the terms of "Polimetrica B License". "Polimetrica B License" gives anyone the possibility to spread the contents of the work, provided that the authors of the work and the publisher are always recognised and mentioned as such. It does not allow use of the contents of the work for commercial purposes or for profit. Polimetrica Publisher has the exclusive right to publish and sell the contents of the work in paper and electronic format and by any other means of publication. Additional rights on the contents of the work are the author's property.

# Michel Foucault : Colonialisme et Géopolitique[1]

Santiago Castro-Gómez

Cette contribution se propose d'examiner la manière dont Michel Foucault pense le problème du colonialisme et les rapports que ce dernier entretient avec la géopolitique. À l'évidence, cette problématique ne figure pas au nombre des thématiques centrales de la production théorique foucaldienne, ni même parmi les questions auxquelles il s'est intéressé dans ses ouvrages les plus lus. Cependant, la récente publication des cours que le penseur français donna au Collège de France durant la seconde moitié des années 70 a entrepris de nous révéler un « Foucault inconnu ». J'entends par là que Foucault s'attache dans ces cours à penser le fonctionnement de multiples technologies de gouvernement qui opèrent à différents niveaux de généralité, réflexion qui était totalement absente de ses ouvrages « canoniques » : *Les Mots et les choses*, *L'Archéologie du savoir*, *Surveiller et punir* et *Histoire de la folie à l'âge classique*.

Ma thèse sera la suivante : dans ses Cours au Collège de France, en particulier dans *Il faut défendre la société* (1975-1976), *Sécurité, Territoire, Population* (1977-1978) et *La Naissance de la biopolitique* (1978-1979), Foucault développe une *analytique hétérarchique du pouvoir* qui offre un contrepoint théorique permettant de mettre en évidence les problèmes inhérents aux théories hiérarchiques à partir desquelles a été pensée la question de la colonialité. Dans cette perspective, je m'intéresserai dans un

[1] Ce travail a été publié pour la première fois dans Rodríguez, I., Martínez, J. (éds.), *Estudios transatlánticos postcoloniales. Narrativas comando/sistemas mundos : colonialidad/modernidad*, México, Anthropos/Universidad Autónoma Metropolitana, 2010.

premier temps aux rapports entre racisme et biopolitique, puis j'examinerai la manière dont Foucault rend compte du fonctionnement de régimes de pouvoir globaux. Enfin, j'apporterai des précisions au concept d'hétérarchie et m'efforcerai de montrer son utilité épistémologique et heuristique.

Cette réflexion est animée par la volonté de faire dialoguer deux types de théories du pouvoir, élaborées de part et d'autre de l'Atlantique : la théorie de la colonialité du pouvoir, développée par le sociologue péruvien Aníbal Quijano, et l'analytique foucaldienne du pouvoir, forgée en Europe. Il est de coutume d'affirmer que ce sont là deux théories incommensurables : l'une proposant une analyse d'ordre macro-structurel qui prend pour unité d'analyse de grands ensembles molaires (le système-monde), la seconde produisant une analyse microphysique inopérante pour penser les thématiques « globales » telles que le colonialisme et les géopolitiques de la connaissance. Cette contribution voudrait montrer que bien que Foucault n'ait jamais réussi à surmonter l'eurocentrisme inhérent à ses analyses, sa conception du pouvoir est loin d'être exclusivement « microphysique ». Je m'efforcerai de montrer que Foucault a également développé une *macrophysique du pouvoir* qui s'avère d'une grande utilité afin de repenser certains des problèmes résultant des analyses macrostructurales du pouvoir.

## Du microscope au télescope

Je voudrais, en premier lieu, examiner la proposition selon laquelle l'analytique du pouvoir développée par Foucault se serait focalisée sur l'élaboration d'une microphysique du pouvoir et serait ainsi dépourvue d'instruments critiques permettant de penser la géopolitique. Je songe ici, plus précisément, aux critiques adressées à Foucault par la théorie postcoloniale anglo-saxonne. Dans son texte, désormais célèbre, *Les subalternes peuvent-elles parler ?*, Gayatri Spivak avance par exemple que les théories poststructuralistes – en particulier celles de Foucault, Deleuze et Derrida – « ignorent la division internationale du travail » et s'avèrent de ce fait incapables de penser la manière dont le sujet est

constitué dans le cadre du capitalisme mondial[2]. La thèse défendue par Spivak est que la microphysique du pouvoir opère à l'instar d'une idéologie qui occulte et légitime la macrophysique du pouvoir[3]. De même, Edward Said, qui avait initialement reconnu sa dette à l'égard du penseur français dans l'élaboration de sa critique de l'« orientalisme », s'en distancia par la suite, arguant du fait qu'aux yeux de Foucault les macrostructures économiques constituent une thématique sans « aucune pertinence » et que cette omission relève sinon du cynisme, tout du moins de la « négligence théorique »[4]. Homi Bhabha soutient quant à lui que la critique foucaldienne de la rationalité occidentale ignore le problème du colonialisme, dont la prise en compte est pourtant cruciale afin de comprendre la manière dont l'« Occident » moderne se constitua en tant que tel[5].

Ces critiques sont justes dans la mesure où elles prennent en considération l'œuvre de Foucault jusque 1975. Jusqu'à cette date, Foucault avait développé une analytique fortement influencée par la pensée de Nietzsche, dans laquelle le pouvoir était fondamentalement conçu comme un jeu de forces : le pouvoir n'est pas une substance, pas plus qu'un attribut ou une propriété, mais un rapport de forces. Le modèle qu'utilise Foucault afin de penser le pouvoir est celui de la guerre : une relation de pouvoir s'apparente à une lutte permanente opposant des forces adverses ; forces qui ne cessent de se provoquer, de se stimuler mutuellement, et qui

[2] Cf. Spivak, G., *Les subalternes peuvent-elles parler ?*, Paris, Éditions Amsterdam, 2009, p. 33.

[3] « Nous pourrions néanmoins consolider notre critique de la façon suivante : la relation entre le capitalisme mondial (l'exploitation en économie) et les alliances des États-nations (la domination en géopolitique) est si macrologique qu'elle ne peut expliquer la texture micrologique du pouvoir. Pour en rendre compte, il faut se tourner vers les théories de l'idéologie, des formations de sujet qui régissent au niveau micrologique et souvent de façon erratique les intérêts qui figent les macrologies » (Spivak, G., *op. cit.*, p. 33).

[4] Said, E., *Culture et impérialisme*, Paris, Fayard, 2000, p. 84.

[5] Cf. Bhabha, H., *Les lieux de la culture*, Paris, Payot, 2007, p. 196. « En niant le moment colonial comme un présent énonciatif dans la situation historique et épistémologique de la modernité occidentale, Foucault ne peut dire grand chose de la relation transférentielle entre l'Occident et son histoire coloniale. Il nie précisément le texte colonial comme fondement de la relation que peut entretenir la *ratio* occidentale à la société où elle est historiquement apparue » (*ibid.*, p. 301).

mesurent leur efficacité à l'aune de leur capacité à affecter la conduite des autres ou, au contraire, à opposer une résistance aux forces qui tentent de les affecter. L'analytique du pouvoir consiste à établir un diagramme des forces en présence, à tracer leur généalogie, en donnant à voir les diverses stratégies de lutte, les stratifications générées, la transformation historique des forces en conflit. C'est à cette fin que Foucault procède à l'analyse des pratiques hospitalières, scolaires et carcérales, en montrant que le pouvoir n'est pas le produit de contraintes imposées « d'en haut » (par la loi, la lutte des classes ou la géopolitique) mais un réseau qui irrigue toute la société au niveau microphysique. Déterminer le fonctionnement *agonistique* du pouvoir, ses technologies, ses stratégies moléculaires, les alliances qu'il noue avec les sciences humaines : telle est la finalité d'ouvrages tels qu'*Histoire de la folie à l'âge classique*, *Surveiller et punir* et *La Volonté de savoir*.

Dès 1976, Foucault exprimait son insatisfaction quant à la direction qu'avait emprunté ses recherches. Lors de la première leçon de son cours *Il faut défendre la société*, il confiait à ses auditeurs qu'il en avait « un peu assez » du type de recherches qu'il avait menées au cours des cinq dernières années. Des recherches éparses, fragmentaires, répétitives, qui mènent à une impasse et qui, en définitive, « ne cesse[nt] pas de dire la même chose et, pourtant, peut-être, ne [disent] rien »[6]. Cette puissante autocritique vise principalement le *modèle guerrier* que Foucault avait utilisé jusqu'alors. Bien que ce modèle ait, de son propre aveu, guidé ses recherches sur la microphysique du pouvoir, Foucault affirme être désormais convaincu que celui-ci doit être « considérablement modifié, sinon peut-être, à la limite, abandonné » lorsqu'il s'agit d'analyser des relations de pouvoir plus globales[7].

Néanmoins, dans *Il faut défendre la société* (1975-1976), Foucault ne prône pas encore l'abandon du modèle agonistique mais davantage sa modification. La plus importante de ces modifications consiste dans l'introduction d'une analyse du pouvoir plus globale, qui rompt avec l'approche microphysique et s'oriente

[6] Foucault, M., *Il faut défendre la société, Cours au Collège de France (1975-1976)*, Paris, Gallimard/Seuil, 1997, p. 5.
[7] *Ibid.*, p. 18.

vers une réflexion au sujet du pouvoir étatique. Ainsi, lors de la leçon du 17 mars 1976, Foucault s'intéresse à une technologie de pouvoir apparue durant la seconde moitié du 18e siècle et qu'il nomme la *biopolitique*. À la différence des technologies disciplinaires, vouées à l'action microphysique sur les corps, la biopolitique s'attache à réguler les processus d'ensemble qui affectent une population – tels que la natalité, la fécondité, la longévité, la maladie, la mort – et tente d'optimiser une série de conditions (sanitaires, économiques, urbaines, de travail, familiales, policières, etc.) afin de permettre aux sujets de mener une vie productive au service de l'État.

L'introduction d'une analyse du pouvoir plus globale, centrée sur la notion de biopolitique, permet à Foucault de s'interroger sur des phénomènes que, pour des raisons méthodologiques, il ne parvenait pas auparavant à saisir. Ainsi, l'un des objectifs d'*Il faut défendre la société* est de penser l'émergence et le *modus operandi* de certains États totalitaires de l'Europe du 20e siècle[8]. La thèse de Foucault, comparable à celle que défendirent en leur temps les membres de l'École de Francfort, est la suivante : le fascisme et le stalinisme utilisèrent et étendirent des technologies de pouvoir forgées durant l'âge d'or de la rationalité européenne, au 18e siècle. La biopolitique est une technologie qui cherche à favoriser l'émergence d'un certain type de population (érigé en prototype de la normalité), avec en filigrane l'exclusion violente de l'« altérité ». La biopolitique, en tant qu'instrument de l'État totalitaire, désigne comme « ennemis » de la société tous les groupes qui, par leur origine ethnique, leur langue ou leur religion, ne s'ajustent pas à la norme populationnelle établie. En ce sens, le discours de la « guerre des races » utilisé par les nazis plonge ses racines dans la rationalité biopolitique moderne.

C'est précisément la généalogie de cette « guerre des races » que Foucault se propose de retracer dans *Il faut défendre la société*. Il s'agit pour lui de produire une généalogie d'un discours apparu en Europe et qui figure la société comme le théâtre de l'affrontement entre deux populations irréconciliables en situation de guerre permanente. Suivant ce discours, la guerre ne saurait prendre fin en

[8] Cf. *ibid.*, pp. 13-14.

vertu d'un accord entre les populations ennemies, par l'entremise d'un mécanisme juridique qui œuvrerait comme médiation neutre entre les deux parties par exemple, mais uniquement au travers de la destruction totale de l'un des antagonistes par l'autre. La population sortant victorieuse de ce conflit aura ainsi démontré sa supériorité *physique* (force), *ethnique* (pureté du sang) et *morale* (intégrité) sur la population ennemie[9]. En somme, Foucault entend retracer une généalogie de la manière dont le discours de la *supériorité physique, ethnique et morale* de certaines populations sur d'autres se transforme en un dispositif biopolitique au sein des États totalitaires du 20e siècle.

Cependant, au cours de cette entreprise généalogique, lui apparaît la nécessité d'une réflexion sur le phénomène du colonialisme européen :

> Le racisme va se développer *primo* avec la colonisation, c'est-à-dire avec le génocide colonisateur. Quand il va falloir tuer des gens, tuer des populations, tuer des civilisations (…) détruire non pas simplement l'adversaire politique, mais la race adverse, cette sorte de danger biologique que représentent, pour la race que nous sommes, ceux d'en face. (…) On pourrait dire la même chose à propos de la criminalité. Si la criminalité a été pensée en termes de racisme, c'est également à partir du moment où il fallait rendre possible, dans un mécanisme de bio-pouvoir, la mise à mort d'un criminel ou sa mise à l'écart. Même chose pour la folie, même chose pour les anomalies diverses. En gros, le racisme, je crois, assure la fonction de mort dans l'économie du bio-pouvoir, selon le principe que la mort des autres, c'est le renforcement biologique de soi-même en tant que l'on est membre d'une race ou d'une population[10].

Foucault établit donc une relation étroite entre racisme et colonialisme ; relation qui constitue par ailleurs l'un des postulats fondateurs des analyses du sociologue péruvien Aníbal Quijano, qui s'est attaché à montrer comment la colonisation des Amériques au 16e siècle a engendré une stratification de la force de travail, une codification des corps sur la base de la dichotomie race supérieure/race inférieure. Selon Quijano, la colonisation des

[9] Cf. *ibid.*, pp. 48-49.
[10] *Ibid.*, pp. 229-230.

Amériques opéra une « racialisation » du pouvoir, donna lieu, en d'autres termes, à l'émergence d'une série d'identités raciales (Blancs, Noirs, Indiens, Métis, Mulâtres, etc.) amenées à structurer les relations de domination coloniales, et ce jusqu'à aujourd'hui. C'est à ce processus que renvoie la notion de « colonialité du pouvoir » forgée par Quijano.

On ne peut néanmoins pas affirmer que Foucault s'efforce de penser la colonialité du pouvoir, dans l'acception précise que lui confère Quijano, tant il est vrai que le penseur français s'intéresse moins au racisme exercé par les États impériaux à l'extérieur qu'à celui qu'exercent les États européens à l'intérieur, c'est-à-dire à l'intérieur de leurs propres frontières. On pourrait avancer que la généalogie foucaldienne de la « guerre des races » prend en considération la racialisation des relations de pouvoir, mais exclusivement dans le cadre *intraeuropéen.* Dès lors, les colonies européennes sont envisagées comme l'*un* des laboratoires dans lesquels fut instauré un dispositif racial de domination, expérimenté sur des populations indésirables. À la différence de Quijano, Foucault ne considère pas le colonialisme comme la condition de possibilité de tous les racismes, et ne tient pas le racisme colonial du 16e siècle pour une forme inaugurale de biopolitique ; à ses yeux, l'expérience coloniale européenne contribue à *développer* le dispositif racial *en Europe.* En outre, il convient de souligner que les analyses de Foucault reposent sur la référence aux colonialismes français et anglais du 19e siècle, et non à la colonisation espagnole des Amériques[11]. Ainsi, la « guerre des races » ne fut pas livrée uniquement contre des populations situées hors des frontières européennes et qu'il fallait exterminer physiquement afin de pouvoir affirmer la supériorité de la population colonisatrice (le « génocide colonisateur »), mais également, sous des formes différentes, contre l'aristocratie au 17e siècle, la bourgeoisie émergente au 18e, les pauvres au 19e et les Juifs au 20e siècle. Ces phénomènes ne sont pas, selon Foucault, des manifestations d'*une même logique raciste* dérivée du colonialisme, ainsi que l'avance Quijano, mais constituent autant de technologies de racialisation différentes, qui doivent être appréhendées dans leurs contextes

[11] Cf. *ibid.*, pp. 228-229.

respectifs. Rappelons que, pour Foucault, la racialisation est une stratégie de guerre et revêt par conséquent différentes formes, en fonction des forces en présence.

On peut dès lors affirmer que le passage cité plus haut montre clairement que pour Foucault, le racisme moderne n'est pas un discours qui naîtrait avec l'expérience coloniale européenne et se diffuserait par la suite à travers le système-monde. Foucault considère le racisme comme une technologie qui s'articule à des contextes de guerre sociale singuliers et circule à travers différentes *chaînes* de pouvoir. La généalogie qu'il trace s'efforce de prendre en compte ces chaînes et ces contextes variés. Foucault évoque ainsi par exemple le processus révolutionnaire du 17e siècle qui vit la bourgeoisie anglaise tenter de saper la légitimité de l'autorité du roi, en arguant que la souveraineté royale reposait sur l'invasion normande au 11e siècle, qui avait débouché sur une domination despotique exercée sur la race autochtone des Saxons, race dont la bourgeoisie se prétendait la descendante. Autrement dit, la lutte des classes opposant l'aristocratie à la bourgeoisie est présentée par les révolutionnaires anglais comme une *guerre des races.* Foucault s'intéresse par ailleurs à la manière dont le discours raciste s'articule structurellement à la biopolitique de l'État moderne européen à la fin du 18e siècle et se trouve mis au service de l'amélioration de la santé et de la productivité de la population ; tâche qui requiert l'élimination systématique des populations biologiquement inaptes. Enfin, Foucault examine le cas du nazisme qui constitue la manifestation la plus évidente de l'articulation du « vieux droit souverain de tuer » et de son nouveau corollaire, la biopolitique moderne destinée à produire la vie.

## L'économie politique et le système-monde

Dans les développements précédents, nous avons porté attention à la manière dont Foucault constate un certain nombre de déficiences méthodologiques que comportait le modèle agonistique – modèle qui avait constitué le fondement de son analytique du pouvoir jusqu'en 1975 – et tente d'y remédier. L'introduction du concept de biopolitique dans *Il faut défendre la société* lui permet de s'extraire,

méthodologiquement, du domaine de la microphysique du pouvoir et d'engager une analyse prenant pour objet des relations plus globales, et ce bien qu'il continue d'utiliser le modèle de la guerre hérité de Nietzsche. En 1977, alors qu'il met au point son cours *Sécurité, territoire, population*, Foucault s'aperçoit que cette analyse des relations de pouvoirs plus globales requiert l'abandon définitif du modèle guerrier. Foucault en vient alors à privilégier un modèle analytique différent qui lui permettra, comme nous l'évoquerons par la suite, d'inaugurer une pensée de la géopolitique et de jeter un regard nouveau sur la question du colonialisme.

Rappelons brièvement que l'objectif du cours *Sécurité, Territoire, Population* (1977-1978) est d'examiner les *techniques de gouvernement* mises en œuvre par les États modernes européens. À cette fin, Foucault trace leur généalogie menant du pastorat chrétien au Moyen-Âge à la biopolitique des 18e et 19e siècles. La proposition centrale de cette analyse est que les techniques de gouvernement des conduites humaines qui apparurent sous la forme du pouvoir pastoral, se transformèrent avec la modernité en une technologie de gouvernement et de régulation des populations. On serait ainsi passé de la *ratio pastoralis* à la *ratio gubernatoria*, de sorte que les promesses de « salut » et de « sécurité » auparavant dispensées par l'Église chrétienne sont resignifiées par l'État moderne au prisme de la biopolitique. Au travers de la création de dispositifs de sécurité *internes* (« le dispositif de la police »), l'État tente d'exercer un contrôle rationnel sur les épidémies, les famines, la guerre, le chômage, l'inflation et sur tout élément susceptible de menacer le bien-être de la population. Cependant, le gouvernement des populations requiert également un dispositif de sécurité *externe* (le « dispositif diplomatico-militaire ») destiné à faire croître la puissance de chacun des États, tout en faisant diminuer l'éventualité d'une guerre.

Ce dernier point mérite une attention particulière dans la mesure où Foucault rompt ici avec le modèle guerrier que nous évoquions précédemment. En effet, l'analyse foucaldienne postule qu'à la naissance de la biopolitique au 18e siècle, s'ajoute celle d'un *système de sécurité supraétatique* au 17e siècle, système destiné à accroître la puissance de chaque État. En d'autres termes, à l'insistance sur le modèle de la guerre pour penser les relations de

pouvoir plus globales – où la biopolitique est définie comme la guerre continuée par d'autres moyens – que l'on trouve dans *Il faut défendre la société*, se substitue un modèle fondé sur l'« équilibre des forces » au niveau géopolitique, modèle que Foucault introduit dans *Sécurité, Territoire, Population.* Le gouvernement biopolitique au plan interne n'est possible qu'à la condition qu'existe, parallèlement, un *mécanisme de pouvoir global* régulant les relations conflictuelles entre États. Foucault avance dès lors que la chaîne de pouvoir organisant la gestion des populations s'articule, de manière réticulaire, à une chaîne bien plus globale encore, de nature géopolitique. La biopolitique s'« emmêle » à la géopolitique.

Foucault pose que le gouvernement de la population mis en œuvre par les États européens à partir du 18e siècle ne saurait être appréhendé sans prendre en considération le réseau de pouvoirs et de contre-pouvoirs de dimensions internationales ; *réseau qui n'a pas toujours été le même* mais a connu des transformations structurelles. Selon Foucault, le système interétatique, dans lequel l'Espagne et le Portugal occupèrent une place prééminente, se forma au 16e siècle avec la découverte de l'Amérique. L'Espagne établit des colonies, ouvrit de nouvelles routes commerciales maritimes, mit en place des lois régissant les échanges économiques et instaura un « dispositif diplomatico-militaire » qui régulait les relations entre tous les États. La spécificité de ce premier dispositif de sécurité externe réside dans le fait que l'Espagne manifestait des prétentions impériales à l'égard des autres États européens. Celle-ci se figurait être l'héritière de l'idée d'une monarchie universelle, sous l'égide de l'Église catholique, et édifiait un empire mue par l'espoir d'étendre sa domination à la planète tout entière. Les autres monarchies européennes auraient alors été tenues de prêter allégeance au roi d'Espagne et au pape[12]. Soulignons qu'à la différence de ce qu'il affirme dans *Il faut défendre la société*, Foucault souligne, dans *Sécurité, Territoire, Population*, le rôle crucial joué par le colonialisme espagnol des 16e et 17e siècles dans l'émergence non plus du racisme mais du système interétatique.

[12] Cf. Foucault, M., *Sécurité, Territoire, Population*, *Cours au Collège de France (1977-1978)*, Paris, Gallimard/Seuil, 2004, pp. 299-300.

Au milieu du 17e siècle, il apparut clairement que la stabilité du système interétatique ne pouvait dorénavant plus reposer sur l'idée de monarchie universelle. La réforme protestante, et sa rapide expansion en Europe, vint montrer que le catholicisme ne pouvait désormais plus faire office de « géoculture du système-monde moderne », pour reprendre les termes de Wallerstein. Le traité de Westphalie avait pour objectif de garantir l'*équilibre des forces* entre les différents États européens. Il ne s'agissait plus d'un système interétatique caractérisé par la primauté d'un État auquel les autres seraient tenus de se soumettre, mais d'un système qui rendait possible la concurrence entre les États sans que la sécurité interne de chacun d'entre eux, ni celle du système dans son ensemble, ne fussent mises en danger. Foucault affirme qu'à la fin du 17e siècle le système interétatique passe d'une technologie centrée sur la subordination à une autre technologie, fondée quant à elle sur l'équilibre des forces[13].

C'est précisément lors de cette transition vers un équilibre supraétatique qu'émerge l'*idée d'Europe*. Dans sa leçon du 22 mars 1978, Foucault dresse le constat suivant :

> Idée absolument nouvelle que l'idée d'Europe en ce début ou en cette première moitié du 17e siècle. Qu'est-ce que c'est que l'Europe ? Premièrement, c'est justement une unité qui n'a plus du tout la vocation universaliste que pouvait avoir le christianisme, par exemple. (…) l'Europe n'est pas une forme hiérarchique d'États plus ou moins subordonnés les uns aux autres et qui culminerait dans une forme ultime et unique qui serait l'Empire. (…) chaque souverain est empereur en son propre royaume (…) et il n'y a rien qui, au fond, signale chez un des souverains de l'un de ces États une supériorité qui ferait de l'Europe une sorte d'ensemble unique. L'Europe est fondamentalement plurielle. (…) [Cependant] tout en étant un découpage géographique, une pluralité, elle n'est pas sans rapport avec le monde tout entier, mais ce rapport avec le monde tout entier marque la spécificité même de l'Europe par rapport au monde, puisque l'Europe ne doit avoir, et ne commence à avoir avec le reste du monde qu'un certain type de rapport, qui est celui de la domination économique ou de la colonisation, ou en tout cas de l'utilisation commerciale. (…) C'est cette pensée-là qui s'est formée à la fin du 16e et au tout début du 17e avec l'ensemble des traités qui

[13] Cf. *ibid.*, pp. 319-320.

> sont signés à ce moment-là, et c'est cette réalité historique dont nous ne sommes toujours pas sortis. Voilà ce que c'est que l'Europe[14].

L'« Europe », selon Foucault, n'existe pas avant le 17e siècle. Il s'agit d'un discours élaboré dans le contexte de la *macrophysique du pouvoir* (la géopolitique) qui naît sur les cendres des relations hiérarchiques entre États. L'« Europe » n'est pas une entité *préalable* aux relations coloniales de pouvoir, mais en est au contraire le produit. En ce sens, on pourrait affirmer que l'idée d'Europe est un effet du dispositif de sécurité supraétatique, dispositif que d'autres auteurs ont pu qualifier de *système-monde moderne/colonial*. Une brève comparaison avec la manière dont Wallerstein conçoit le système-monde s'avère à cet égard très éclairante. Selon le sociologue américain, le système-monde est un régime de pouvoir global dont les caractéristiques sont les suivantes :

> Sa superstructure consiste dans un ensemble d'États, supposément souverains, définis et limités par leur appartenance à un réseau ou système interétatique, dont le fonctionnement est régi par ce qui est dénommé équilibre des pouvoirs, mécanisme destiné à garantir qu'aucun des États qui font partie du système interétatique n'ait jamais la possibilité de transformer ce dernier en un empire-monde[15].

Il apparaît, à la lecture de cet extrait, que Wallerstein, tout comme d'autres auteurs tels qu'Aníbal Quijano, décrit le système-monde exactement de la *même façon* que Foucault décrit le système interétatique, à cette différence près que ce dernier conçoit ce système comme *une extension des relations de pouvoir intraeuropéennes*, tandis que pour Wallerstein et Quijano le système interétatique constitue une instance *plus globale* qui excède les limites de la seule Europe. En effet, dans *Sécurité, Territoire, Population,* Foucault réitère à l'endroit du système interétatique, l'idée qu'il avait développée dans *Il faut défendre la société* au sujet du colonialisme : il s'agit d'une extension au reste du monde des relations de pouvoir prévalant en Europe, en d'autres termes d'une sorte de gouvernementalité dirigée vers l'extérieur. De ce fait,

[14] *Ibid.*, pp. 305-306.
[15] Wallerstein, I., *Capitalismo histórico y movimientos antisistémicos. Un análisis de sistemas-mundo*, Barcelona, AKAL, 2004, p. 241.

l'Europe continue d'être vue, de manière clairement anti-généalogique, comme le *point d'origine* à partir duquel les relations de pouvoir caractérisant les sociétés européennes se *diffusent* vers l'extérieur. Foucault reste donc prisonnier d'une vision diffusionniste et eurocentrique qui échoue à penser la géopolitique hors du cadre restreint de la globalité européenne.

Il faut attendre *Naissance de la biopolitique* (1978-1979)[16] pour voir Foucault tenter, sans succès, de se déprendre de cette vision eurocentrique en pensant le système interétatique en tant que système véritablement *mondial*. L'objectif de ce cours est d'étudier l'émergence de l'économie politique en tant que technologie de gouvernement. Foucault se propose ainsi d'analyser la naissance du libéralisme à la fin du 18e siècle non pas comme une idéologie politique mais comme une pratique de gouvernement des populations. Sa thèse suggère que cette nouvelle rationalité gouvernementale vient heurter de front les dispositifs de sécurité, externe et interne, instaurés par la « raison d'État ». Ce nouvel art du gouvernement cherche à remplacer le contrôle par la régulation. Dès lors, la fonction de l'État ne réside plus dans le contrôle policier sur la vie sociale dans son ensemble, mais consiste à « laisser faire » les individus, à favoriser le déploiement des intérêts particuliers ; déploiement qui, en dernière instance, bénéficie à l'État. En d'autres termes, il convient désormais de réguler la liberté au lieu de la limiter. Le libéralisme, aux yeux de Foucault, est ainsi une technique de gouvernement qui cherche à *produire la liberté* par l'établissement de dispositifs de sécurité qui fonctionnent de manière absolument différente de ceux mis en place par la raison d'État.

À ce stade de l'argumentation, Foucault introduit, lors de la leçon du 24 janvier 1979, une réflexion au sujet de la mondialisation du marché. Tandis que le dispositif diplomatico-militaire du 17e siècle s'efforçait d'atteindre un « équilibre des forces » – la « balance de l'Europe » – avec la naissance de la technologie de gouvernement libérale, c'est de toute autre chose dont il s'agit. Désormais, le dispositif de sécurité externe ne

[16] Cf. Foucault, M., *Naissance de la biopolitique*, *Cours au Collège de France (1978-1979)*, Paris, Gallimard/Seuil, 2004.

fonctionne plus au moyen de traités diplomatiques, mais au travers du jeu de la libre concurrence entre les États. La libéralisation du commerce au niveau mondial devant permettre que l'enrichissement d'un pays profite à tous les autres ; un enrichissement collectif grâce à la libre concurrence :

> Mais cette ouverture du jeu économique sur le monde implique évidemment une différence de nature et de statut entre l'Europe et le reste du monde. C'est-à-dire que d'un côté ce sera l'Europe, les Européens qui seront les joueurs, et le monde, eh bien, il sera l'enjeu. Le jeu est en Europe, mais l'enjeu c'est le monde. (…) Bien sûr, ce n'est pas là, dans cette organisation, dans cette réflexion en tout cas sur la position réciproque du monde et de l'Europe, ce n'est pas là le début de la colonisation. Il y avait bien longtemps que celle-ci avait commencé. Je ne pense pas non plus que ce soit là le début de l'impérialisme au sens moderne ou contemporain du terme, car vraisemblablement c'est plus tard, au 19e siècle, qu'on voit la formation de ce nouvel impérialisme. Mais disons qu'on a là le début d'un nouveau type de calcul planétaire dans la pratique gouvernementale européenne. Cette apparition d'une nouvelle forme de rationalité planétaire, cette apparition d'un nouveau calcul aux dimensions du monde, je pense qu'on pourrait en trouver bien des signes[17].

Ce nouveau type de « rationalité planétaire » constitue dès lors la matrice analytique dans laquelle s'inscrit la réflexion foucaldienne sur le colonialisme. La naissance de la technologie de gouvernement libérale, à la fin du 18e siècle, ne marque pas le début du colonialisme territorial – ce dernier ayant commencé à proprement parler au 16e siècle –, mais celui d'un nouveau dispositif de sécurité externe qui affecte le sens que revêtait jusqu'alors le terme de « colonialisme ». Désormais, le colonialisme ne se réduit plus à la domination *territoriale* qu'exerce l'Europe sur ses colonies, mais recouvre également la domination du marché sur la liberté des échanges économiques au niveau planétaire. Les technologies de gouvernement libérale et néo-libérale vont donc contribuer à la déterritorialisation du colonialisme. Il ne s'agit désormais plus (uniquement) du contrôle policier et de l'*intervention* dans les territoires, mais également de

[17] *Ibid.*, pp. 57-58.

la gestion économique des intérêts individuels. À partir de la fin du 18e siècle, le colonialisme s'intègre progressivement à un nouveau « calcul planétaire », de telle sorte que ce qui importe désormais n'est plus tant, ni plus seulement, l'occupation de territoires et la division raciale du travail que la régulation des libertés individuelles, indépendamment de leurs territorialités ethniques, linguistiques et géographiques. L'universalisation de la rationalité marchande, son extension à tous les domaines de la vie, partout à travers le globe, devient le nouvel impératif gouvernemental dans lequel viendra dorénavant s'inscrire l'idée de colonisation.

À l'idée d'un colonialisme territorial ayant l'Europe pour centre, se substitue, dans l'analyse foucaldienne, la figure d'un colonialisme déterritorialisé, dans lequel n'existent plus, à proprement parler, de pays colonisateurs et de pays colonisés mais des intérêts individuels. Cela ne signifie pas que la naissance des technologies de gouvernement libérales et de leurs dispositifs de sécurité ait entraîné la fin des hiérarchies géopolitiques qui existaient auparavant. Foucault affirme en effet que, même à ce niveau maximum de généralité (la domination mondiale du marché), « les Européens (…) seront les joueurs, et le monde (…) sera l'enjeu ». Cependant, ainsi que nous l'évoquerons par la suite, cette prise en compte des hiérarchies de pouvoir mondiales ne signifie pas que Foucault conçoive la géopolitique – et son corrélat, le colonialisme – comme le niveau qui détermine « en dernière instance » les relations de pouvoir à des niveaux moins globaux.

## Hiérarchie et hétérarchie du pouvoir

En résumé, nous pouvons désormais considérer que la conception foucaldienne du pouvoir repose sur la distinction entre trois niveaux de généralité : un premier niveau, microphysique, dans lequel opèrent les technologies disciplinaires ainsi que les « technologies du moi » qui tendent à produire une subjectivité autonome. Ce serait là le niveau de la *corpo-politique*. On pourrait ensuite distinguer un deuxième niveau, mésophysique, dans lequel s'inscrivent les dispositifs de sécurité internes qui sont la condition de possibilité de la gouvernementalité de l'État moderne et du

contrôle que celui-ci exerce sur les populations. Ce serait là le niveau de la *bio-politique*. Enfin, se dessine un troisième niveau, macrophysique, dans lequel fonctionnent les dispositifs de sécurité supraétatiques destinés à favoriser la « libre concurrence » pour l'appropriation des ressources naturelles et humaines de la planète. Ce serait là le niveau de la *géo-politique.* Je qualifierai ici cette analyse du pouvoir d'*hétérarchique*, par opposition aux théories *hiérarchiques* à partir desquelles a traditionnellement été pensée la question de la colonialité. Ce faisant, je voudrais avancer que, comprise de cette manière, l'analytique du pouvoir hétérarchique se révèle d'une grande utilité afin de reconsidérer certains postulats théoriques de l'analyse du système-monde qui s'avèrent hautement problématiques.

Il serait erroné de prêter à Foucault l'idée selon laquelle une technologie de pouvoir – les dispositifs de sécurité externes par exemple – détermine « en dernière instance » les technologies restantes, surplombant ainsi tous les autres niveaux. Foucault n'évoque jamais « le pouvoir », mais *des relations* de pouvoir qui doivent nécessairement être conçues comme l'*articulation*, toujours instable, de diverses technologies opérant à différents niveaux de généralité. Foucault ne subordonne pas les dispositifs de sécurité externes (l'équilibre de l'Europe puis le marché mondial) à la rationalité autonome et la « logique » propre du capitalisme. Ce dernier est le *résultat* de l'articulation de diverses technologies de pouvoir, et non pas un « universel », le principe qui structurerait l'ensemble des relations de pouvoir ; proposition que l'on trouve en revanche sous la plume de théoriciens tels qu'Immanuel Wallerstein ou Aníbal Quijano. Pour ces derniers, la *logique unique* du capitalisme se joue intégralement au niveau global du système-monde et toutes les autres instances (l'État, la famille, la sexualité, les pratiques de subjectivation, etc.) sont tenues pour des « moments » subordonnés à une totalité supérieure[18]. Cela signifie qu'aucune de ces instances ne jouit d'autonomie, même relative, à l'égard de la macro-logique du système-monde. Pour Wallerstein,

[18] C'est en ce sens que Wallerstein fait des « unités domestiques », au premier rang desquelles la famille, le « pilier institutionnel » de l'économie capitaliste (Wallerstein, E., *Capitalismo histórico y movimientos antisistémicos*, *op. cit.*, p. 224).

la géopolitique, la biopolitique et la corpo-politique font partie d'*un réseau unique* qui fonctionne selon *une logique unique*[19]. L'héritage hégéliano-marxiste et structuraliste se manifeste ici de manière on ne peut plus évidente et constitue le *fardeau théorique* majeur qui pèse sur l'analyse du système-monde[20].

L'analytique foucaldienne pose, quant à elle, que le pouvoir fonctionne en chaîne et qu'il existe *différentes chaînes de pouvoir*. Certaines d'entre elles fonctionnent au niveau molaire tandis que d'autres opèrent au niveau moléculaire, sans qu'il soit possible de penser les unes indépendamment des autres. Foucault, ainsi que nous le soulignions précédemment, procède de manière inductive. Il analyse d'abord les chaînes de pouvoir au niveau moléculaire : celui de la microphysique du pouvoir. À cette fin, il adopte, dans un premier temps, le modèle guerrier hérité de Nietzsche qu'il emploie à la compréhension des pratiques disciplinaires affectant la production de subjectivité. Par la suite, Foucault, afin d'analyser les chaînes plus globales au travers desquelles circule le pouvoir, pose la nécessité de rompre avec le modèle de la guerre et s'efforce de prendre en considération des *articulations* d'un autre type. Nous serions alors parvenus à une analyse de la biopolitique conçue comme technologie de gouvernement des populations. Selon Foucault, ces deux niveaux, la corpo-politique et la biopolitique, sont historiquement liés à l'émergence des États-nations, sans qu'aucun impératif structurel ne détermine pour autant ce lien « en dernière instance ». Il s'agit, dans un premier temps, de deux chaînes distinctes auxquelles s'articulent différentes technologies de pouvoir (le pouvoir pastoral, le pouvoir souverain et la raison d'État). Ensuite, avec la planétarisation des technologies de gouvernement libérale et néo-libérale, apparaît le niveau de la géopolitique que Foucault conçoit comme le *résultat* des

[19] La coexistence de différents réseaux de pouvoirs n'est considérée par Wallerstein que comme une situation *antérieure* à la formation du système-monde au 16e siècle, situation qu'il analyse comme la coexistence de différents « empires-monde » (*ibid.*, p. 143).

[20] Il est surprenant qu'en dépit de se définir comme « une contestation de la manière dont se sont structurées les sciences sociales depuis leur naissance au 19e siècle » (*ibid.*, p. 134), l'analyse du système-monde fasse preuve d'un tel aveuglement à l'égard de son propre legs théorique marxiste et structuraliste.

articulations de pouvoir opérant aux niveaux antérieurs. En somme, dans l'analytique foucaldienne, les articulations entre divers réseaux de pouvoir ne sont pas nécessaires, mais restent toujours partielles ; d'où le fait que l'analyse mène des niveaux moins complexes aux niveaux les plus complexes. C'est là ce qui me conduit à affirmer que l'analytique foucaldienne est fondée sur une compréhension *hétérarchique* du pouvoir qui se différencie grandement de l'analyse du système-monde que sous-tend une conception *hiérarchique* du pouvoir.

Nous pourrions caractériser les différences existant entre ces deux approches en nous inspirant des réflexions du sociologue grec Kyriakos Kontopoulos[21]. Les théories hiérarchiques du pouvoir postulent que les relations de pouvoir les plus globales « structurent » les moins globales ; les premières, en d'autres termes, créent les conditions permettant que les niveaux inférieurs demeurent soumis à la logique des niveaux supérieurs. Cela signifie, en utilisant la terminologie foucaldienne, que la microphysique reproduit la logique de la macrophysique du pouvoir. Dans un ordre hiérarchique, les niveaux micro sont situés sous le contrôle des niveaux macro et ne peuvent que très difficilement y échapper. En conséquence, le régime global de la géopolitique prime, en termes analytiques, sur les régimes de la biopolitique et de la corpo-politique qui sont conçus comme dépendants ou subordonnés à une logique qui les comprend. Ainsi, chez Marx, par exemple, les individus sont subordonnés aux classes, le travail au capital, les capitaux peu importants aux capitaux plus conséquents, l'État est subsumé sous la structure globale du marché ; cette structure globale tendant à maximiser son contrôle sur les niveaux moins globaux. Le capital (ou l'« économie-monde » ainsi que le dénomme Wallerstein) opère comme un « principe structurant » dont la logique imprègne toutes les instances de la vie sociale.

En ce sens, on peut affirmer que le marxisme, et en particulier l'analyse du système-monde, met en évidence de façon très claire ce que signifie une théorie hiérarchique du pouvoir. À l'inverse,

[21] Cf. Kontopoulos, K., *The Logics of Social Structure*, New York, Cambridge University Press, 1993.

une théorie hétérarchique du pouvoir, à l'instar de celle élaborée par Foucault, conçoit la vie sociale comme un ensemble d'agencements ou de *dispositifs* qui fonctionnent selon des logiques distinctes et qui ne se trouvent que partiellement interconnectés. Ainsi, lorsque Foucault évoque le « racisme », il procède à l'identification de diverses technologies et de régimes d'énonciation spécifiques qui produisent différents types de racisme. Il en va de même en ce qui concerne le colonialisme. Il n'existe en aucun cas une seule logique raciste ou une seule logique coloniale qui se diffuserait ensuite à travers toutes les chaînes de pouvoir. Entre les différents régimes de pouvoir existent des disjonctions, des asymétries, des éléments incommensurables, de sorte qu'on ne saurait affirmer l'existence d'une détermination « en dernière instance » qu'exerceraient les dispositifs les plus globaux. De ce fait, une approche hétérarchique ne permet pas de penser le capitalisme comme porteur d'une rationalité unique, ainsi que l'avançait l'École de Francfort, mais conduit à envisager celui-ci comme la conjugaison de différentes technologies de gouvernement.

Ce fut d'ailleurs un disciple du même Kyriakos Kontopoulos, le sociologue portoricain Ramón Grosfoguel, qui le premier attira l'attention sur les dangers inhérents à l'utilisation d'une théorie hiérarchique du pouvoir pour penser le système-monde moderne/colonial. Grosfoguel avance en effet que le pouvoir colonial ne saurait être pensé uniquement au travers de sa détermination « en dernière instance » par la relation entre travail et capital, mais doit être appréhendé comme un « paquet emmêlé et multiple de relations de pouvoir, beaucoup plus dense que ce qu'en retient une perspective économique réductionniste et eurocentrée »[22]. Mais que faut-il comprendre par « un paquet emmêlé et multiple de relations de pouvoir » ? Dans une perspective hétérarchique, cela signifie simplement que la colonialité ne se réduit pas à la domination exercée par les puissances hégémoniques du système-monde sur les territoires périphériques – en d'autres termes que parler de colonialité

[22] Cf. Grosfoguel, R., « Les implications des altérités épistémiques dans la redéfinition du capitalisme global, Transmodernité, pensée frontalière et colonialité », in *Multitudes*, Vol. 3, n° 26, 2006, pp. 51-74, pp. 55-56.

n'équivaut pas à parler de colonialisme –, mais qu'elle est liée, de façon primordiale, aux dispositifs de régulation des populations qui opèrent au niveau biopolitique et aux dispositifs disciplinaires et d'auto-gouvernement qui opèrent au niveau corpo-politique. Les impératifs géopolitiques de l'économie-monde s'articulent de manière réticulaire, s'« emmêlent » à des chaînes opérant à d'autres niveaux (comme par exemple les relations ethniques, épistémiques, sexuelles, spirituelles, de genre et de classe), mais ces relations ne sont pas pour autant déterminées par des relations de travail et ne sont en outre pas réductibles les unes aux autres. Il n'existe pas *une* « colonialité du pouvoir » mais de nombreux *dispositifs coloniaux* dont l'analyse dépendra du niveau de généralité considéré (micro, meso ou macro), ainsi que de leur champ d'action spécifique.

Penchons-nous sur la question de la race afin d'illustrer notre propos. Suivant la perspective marxiste de Wallerstein, de Balibar, mais également d'Aníbal Quijano, le racisme constitue une forme spécifique de domination coloniale dont la logique *dépend* de l'établissement d'une division axiale du travail au niveau mondial. Selon cet argument, il serait impossible de parler de racisme sans évoquer en premier lieu l'« ethnicisation de la force de travail » qui se produisit au 16e siècle, lorsque la main d'œuvre esclave (indienne et noire) servit d'assise à l'« accumulation primitive du capital »[23]. Toutes les formes de racisme opérant à des niveaux inférieurs (biopolitique et corpo-politique) ne sont tenues que pour de simples *extensions* ou variations de cette molarité géopolitique première. L'adoption d'une perspective hétérarchique conduit à un questionnement tout à fait différent. En premier lieu, les relations de pouvoir caractérisant l'ethnicité ne sont pas générées *d'abord* aux niveaux globaux mais aux niveaux les plus locaux. Les régimes globaux ne fonctionnent que comme des « appareils de capture » qui s'approprient des relations de pouvoir constituées *préalablement* aux niveaux microphysiques afin de les incorporer à leur logique propre[24]. Dès lors, on ne saurait faire du racisme un

[23] Balibar, E. and Wallerstein, I., *Race*, *Nation, Class, Ambiguous Identities*, London, Verso, 1991, p. 80.

[24] Bien entendu, il ne s'agit pas d'inverser le raisonnement en postulant que les niveaux microphysiques constituent l'« origine » des niveaux macrophysiques. La question s'avère bien plus complexe dans la mesure où, comme le signale

phénomène dont la logique ressortit intégralement à la division internationale du travail. Précisons qu'avancer cette proposition ne revient pas à nier que le racisme puisse – c'est d'ailleurs le cas – se reproduire à ce niveau. Cependant, il convient de garder à l'esprit que les technologies de racialisation et d'ethnicisation se sont articulées historiquement à la corpo-politique des individus et à la biopolitique des États[25]. Il ne s'agit pas nécessairement là d'une remise en cause de la thèse selon laquelle le racisme est un phénomène dont on peut faire remonter l'émergence au 16e siècle[26]. C'est en revanche une invitation à adopter une perspective moins molaire afin d'examiner une telle question[27].

Le geste foucaldien consiste, rappelons-le une nouvelle fois, à considérer la manière dont le racisme opère à différents niveaux et dans diverses conjonctures stratégiques. Le racisme de la bourgeoisie anglaise au 17e siècle diffère de celui de l'aristocratie française au 18e, du racisme inhérent à la biopolitique d'État qui s'établit au 19e siècle, qui lui-même s'avère fort différent du

Kontopoulos, la logique des niveaux globaux peut, du fait de sa position hégémonique, *affecter* (et non pas déterminer) le fonctionnement des niveaux moins globaux, de sorte qu'il s'avère impossible d'établir une relation d'antériorité entre les niveaux. La généalogie foucaldienne échappe quant à elle à ce binarisme de la poule ou l'œuf et à cette quête de l'origine.

[25] Restrepo, E., *Teorías contemporáneas de la etnicidad: Stuart Hall y Michel Foucault*, Popayán, Editorial Universidad del Cauca, 2004, p. 92.

[26] Bien que je dirais pour ma part qu'il s'agit en réalité d'une sérieuse remise en cause.

[27] Au cours de mes propres recherches, j'ai pu éprouver l'efficacité de la généalogie en tant que méthode pour examiner la manière dont le racisme opère au niveau local, méthode qui permet d'éviter de se perdre en considérations économicistes de caractère molaire. Ainsi, en étudiant la question de la colonialité dans le contexte de la Nouvelle-Grenade du 18e siècle, je m'aperçus qu'il s'avérait impossible de comprendre le fonctionnement du pouvoir colonial sans prendre en compte son incorporation au sein de l'*habitus* des acteurs sociaux (le dispositif de la blanchité). Je m'aperçus également de la nécessité de prêter attention à l'articulation existant entre le niveau micrologique de la subjectivité coloniale (la pureté du sang) et le niveau plus global de la biopolitique de l'État bourbon, sans pour autant faire de cette articulation une relation de cause à effet. Il s'agit plutôt d'une relation hétérarchique entre deux chaînes de pouvoir qui initialement fonctionnaient chacune selon leur propre logique, mais qui à un moment historique donné (les Lumières) en viennent à s'« emmêler » (Cf. Castro- Gómez, S., *La hybris del punto cero. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1810)*, Bogotá, Editorial Universidad Javeriana, 2005).

racisme nazi tel qu'il se déploie au 20e siècle. « Le » racisme n'existe pas, pas plus que « la » logique raciste. Ce qui existe en revanche, ce sont diverses technologies de pouvoir qui apparaissent dans des conjonctures historiques particulières et qui, à un moment donné, peuvent temporairement s'« emmêler », sans que cela signifie qu'on assiste à la « subsomption » des unes sous la logique dominante des autres. C'est pourquoi l'idée selon laquelle le racisme est un phénomène qui trouve son origine au 16e siècle avec l'émergence de l'économie-monde – *cette même logique* se reproduisant par la suite, et jusqu'à ce jour, au sein de toutes les formes de racisme –, relève typiquement d'une appréhension *hiérarchique* du pouvoir. À l'inverse, une perspective *hétérarchique* conduit à identifier l'existence de nombreuses technologies de racialisation qui ne sont pas toutes commensurables : parfois celles-ci s'entremêlent, formant des trames complexes (surtout quand cet entrecroisement a lieu avec d'avec d'autres types de relations, elles-mêmes spécifiques, comme les relations de genre, de classe et de sexualité) ; mais dans de nombreux cas ces technologies opèrent de manière indépendante.

Prenons un autre exemple qui donne à voir la ligne de partage séparant les deux approches : celui de l'*historicité* des différents régimes. L'analyse du système-monde pose que les régimes de pouvoir globaux sont des « structures de longue durée », ainsi qualifiées par emprunt à l'historien Fernand Braudel qui souligna l'importance de penser le changement historique selon une perspective macroscopique et non, comme avaient coutume de le faire les historiens, suivant une perspective microscopique privilégiant la courte durée. Wallerstein fait sien cet argument braudélien afin de montrer que les transformations affectant un régime de pouvoir historique tel que le système-monde s'inscrivent dans la longue durée et ne sauraient être expliquées autrement qu'en termes de « tendances séculaires ». Plusieurs tenants de l'analyse du système-monde, le sociologue Giovanni Arrighi entre autres, ont défendu l'idée selon laquelle les transformations affectant l'hégémonie géopolitique du système-monde opèrent comme le *locus de transition* de l'ensemble du système ; l'histoire du système-monde étant ainsi divisée en trois grandes phases, correspondant chacune à un changement structurel de grande

échelle. Il importe de souligner que du point de vue marxiste-structuraliste, ces trois phases historiques du régime global déterminent « en dernière instance » l'ensemble des transformations qui se produisent à des niveaux moins généraux. Ainsi, à titre d'exemple, la révolte des *comuneros* en Nouvelle-Grenade, ou celle menée par Tupac Amaru au Pérou, ne sauraient être expliquées autrement qu'*à partir* des transformations macrostructurelles que connut l'économie-monde à la fin du 17e siècle qui vit l'hégémonie sur le système se déplacer de l'Espagne vers le France, la Hollande et l'Angleterre. Les régimes de pouvoir moléculaires (faits d'affects, de subjectivités antagonistes et de savoirs ancestraux) ne sont pas considérés comme dotés d'une historicité propre. Le rythme de leur devenir est donné par une horloge géopolitique bien plus grande et inclusive qui synchronise l'intégralité des horloges existantes[28].

À l'inverse, une approche hétérarchique ne permet pas d'affirmer le primat absolu d'une unique temporalité mondiale sur les temporalités locales. Chaque régime de pouvoir possède sa propre temporalité, marquée par la manière dont les différents éléments compris dans ce régime s'articulent entre eux. Bien entendu, l'analyse du système-monde ne se trompe pas quand elle affirme que l'ensemble des régimes de pouvoir sont imbriqués (*nested*), mais cette imbrication *est partielle*. Il est certain qu'il existe des éléments des régimes locaux et semi-globaux qui s'articulent à la temporalité des régimes globaux. Néanmoins, certains demeurent dans une *extériorité relative* à l'égard du système-monde et, par conséquent, fonctionnent selon une temporalité différente. Cela signifie qu'aux niveaux locaux existe une *hétérogénéité temporelle*, c'est-à-dire une situation marquée par la coexistence de différentes expériences du temps.

Tout au long de ce travail, j'ai tenté de suggérer que le « système-monde moderne/colonial » ne doit pas être pensé comme une hiérarchie, ni comme un réseau de hiérarchies, mais bien

[28] Le fait que le système capitaliste ait engendré une expérience temporelle fondée sur les rythmes du travail et du profit ne signifie pas qu'il s'agisse là de la seule expérience historique, ni que celle-ci détermine « en dernière instance » toutes les autres. Cela signifie plutôt que cette expérience a atteint une position *hégémonique*, d'où la nécessité de reconnaître l'existence d'autres expériences temporelles subalternisées.

comme une hétérarchie. Cela signifie, d'une part, que la colonialité du pouvoir n'est pas une mais plurielle, et qu'elle ne saurait être réduite à la relation molaire entre capital et travail. Cela signifie d'autre part que la question de la « décolonialité » ne peut désormais plus faire prévaloir une réflexion macrostructurelle, comme si de ce niveau macrostructurel *dépendait* la décolonisation d'autres domaines de la vie sociale. Ce serait là ignorer que les logiques décoloniales opèrent à de multiples niveaux qui, dans de nombreux cas, ne s'articulent que de façon résiduelle à l'économie-monde et bien plus étroitement en revanche, à des chaînes microphysiques qui affectent les corps, les sentiments et les désirs. Cela ne revient pas à dire que ces contextes locaux sont préservés de tout contact avec les régimes globaux mais que c'est précisément à ce niveau que l'on peut observer l'« indétermination résiduelle » de ces derniers.

L'une des grandes contradictions auxquelles on se heurte lorsque l'on aborde la colonialité selon une perspective hiérarchique consiste dans le fait que l'on confère au système-monde un pouvoir totalisant, l'investissant ainsi d'un caractère sacré. Au demeurant, le mot grec dont est issu « hiérarchie » signifie « autorité sacrée », et c'est précisément cette acception que l'on conforte lorsqu'on pense le système-monde moderne/colonial comme une hiérarchie : on le sacralise en en faisant un pouvoir constitué et non une puissance ouverte à la transformation. C'est pourquoi Michel Foucault a peut-être légué son meilleur enseignement à la théorie décoloniale en montrant que les analyses molaires, pour nécessaires qu'elles soient, courent le risque d'aboutir à une sorte de « platonisme méthodologique » en ignorant les micro-agencements qui opèrent au niveau des corps, des affects, et en ignorant les « tendances séculaires » et les changements de « longue durée »[29].

Traduit par Emmanuel Delgado Hoch.

[29] Signalons l'exception notable à la vision « molaire » du colonialisme que constitue l'étude du psychologue argentin García, R., *Micropoliticas del cuerpo. De la conquista de América a la última dictadura militar*, Buenos Aires, Editorial Biblos, 2000.

M. Maesschalck et A. Loute (éds.), *Nouvelle critique sociale, Europe – Amérique Latine, Aller – Retour*, 281-296 © 2011 Polimetrica International Scientific Publisher Monza/Italy

Every contribution is published according to the terms of "Polimetrica B License". "Polimetrica B License" gives anyone the possibility to spread the contents of the work, provided that the authors of the work and the publisher are always recognised and mentioned as such. It does not allow use of the contents of the work for commercial purposes or for profit. Polimetrica Publisher has the exclusive right to publish and sell the contents of the work in paper and electronic format and by any other means of publication. Additional rights on the contents of the work are the author's property.

# Les droits de l'homme et l'éthique de la libération. La prétention politique à la justice et la lutte pour la reconnaissance des nouveaux droits[1]

Enrique Dussel

## 1. La prétention politique à la justice

Il semblerait que l'éthique philosophique porte sur des actes « bons » ou « mauvais ». Néanmoins, comme nous essayerons de le démontrer, tel n'est pas exactement le but de l'éthique, parce qu'il s'agirait là d'un objet qui échapperait à toute réflexion. En effet, l'éthique s'occupe des conditions universelles de la norme, de l'acte, de la micro ou macrostructure sociale, de l'institution ou du système d'éthicité en tant que totalité[2], considérés sous la perspective de leur caractère « bon » (ou « mauvais ») – entendu au sens large pour l'instant. Mais comme l'une des conditions pour que ces actes soient rendus possibles est posée par les décisions ou les conséquences à court ou à long terme, personne ne peut concrètement décider à partir d'une « délibération *parfaite* », ni prétendre posséder une prédiction certaine, également *parfaite*, sur des conséquences mentionnées (tout particulièrement si l'on prend en compte les conséquences à long terme comme effet négatif non intentionnel). Une décision pratique ou une prédiction, toutes deux parfaites et absolues, sont pratiquement impossibles pour la condition humaine finie – il faudrait prétendre avoir une

[1] Communication présentée lors du VII^e^ Séminaire du Programme de Dialogue Nord-Sud, à El Salvador, juillet 1998, en présence de K.-O. Apel, F. Hinkelammert et bien d'autres.

[2] Consulter à ce sujet mon *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*, Madrid, Trotta, 1998.

intelligence infinie à vitesse infinie, comme le souligne Popper lorsqu'il formule des arguments contre la planification parfaite de l'historicisme extrême et utopique. Il y a des décisions et des prédictions aux effets approximatifs, réfutables, provisoires. Mais dans ce cas, nous ne pourrions pas dire apodictiquement : « cette action est bonne ». L'éthique, semblerait-il, n'aurait plus de raison d'être. Mais ce n'est pas le cas.

Le fait que les actions incluent un moment d'indécidabilité en l'absence d'une évidence pratique absolue, et de parfaite imprédictibilité – c'est-à-dire qu'il est impossible d'avoir une certitude absolue au sujet de leurs effets – n'implique pas que l'éthique n'ait plus de sens. En réalité, son propos est tout autre.

En premier lieu, l'éthique – telle que je la conçois – étudie les conditions universelles de la constitution de l'acte (de la norme, de l'institution, etc.) en ce qu'il a de « bon » (ou de « mauvais »), et ces conditions sont valables pour tout acte concret, contingent. L'universalité du niveau des principes[3] ne nie pas, mais au contraire fonde la possibilité d'un acte concret et contingent ayant une *honnête* « prétention[4] à la bonté ». Les conditions universelles

[3] Que je nomme « niveau A » (par analogie avec la *Teil A* d'Apel).

[4] Le mot « prétention » (en allemand *Anspruch*, en anglais *claim*) ouvre un domaine propre entre a) ce qui est « nécessaire » (ce qui ne saurait être autrement et qui n'est de ce fait pas falsifiable, rectifiable) et c) ce qui est purement « contingent » (singulier, unique, non reproductible). Ce domaine est le domaine b), à son tour constitué de b. 1) un *a priori* dans lequel on a *honnêtement* tenté de satisfaire toutes les exigences possibles (possibles pour une condition humaine finie qui n'est pas omnisciente), et de b. 2) un *a posteriori* dans lequel se manifeste un effet contingent *négatif non-intentionnel*. La « non-intentionnalité » (en anglais *unintentional*, terme proposé par Adam Smith afin de qualifier les actes réalisés sur le marché) est constitutive de la « prétention », car la conscience d'un acte (d'une décision inadéquate ou d'une conséquence négative) le prive de son *honnête* « prétention à la bonté » (elle en devient malhonnête, hyprocrite, dissimulatrice). Par ailleurs, cette dernière (tout comme la « prétention politique à la justice » que nous évoquerons plus avant) ne doit pas être confondue avec l'expression, employée par Apel et Habermas, de « prétention à la validité » (*Gültigkeitsanspruch*), qui se situe au niveau formel du consensus de la raison discursive. La « prétention à la bonté » que nous proposons (fruit de notre ouvrage *Ética de la liberación, op. cit.*) ne tient pas seulement compte du consensus discursif (moment formel), mais également de l'accomplissement du moment matériel (la production et reproduction de la vie humaine en communauté), de la factibilité pratique et empirique, et de la prise en compte des effets négatifs non-intentionnels de l'acte (les victimes) et tout ce que cela suppose pratiquement

(l'instant matériel de vérité pratique comme médiation de la reproduction de la vie humaine ; l'instant formel de validité consensuelle comme exigence de participation symétrique du sujet affecté ; l'instant de factibilité de la raison instrumentale, qui pose les limites de ce qui est empiriquement et historiquement « possible ») sont des conditions de la « prétention à la bonté ». Un acte a une « prétention à la bonté » lorsque ces trois composantes (matérielle, formelle et se rapportant à la factibilité) sont réunies. Mais ce n'est pas suffisant.

Un acte ayant une « prétention à la bonté »[5] doit (et cette exigence déontologique est un devoir au sens le plus strict) prendre en charge ses conséquences (et dans un sens beaucoup plus strict et profond que la simple « éthique de la responsabilité » de Max Weber, et même de Hans Jonas), tout particulièrement d'un point de vue éthique lorsqu'il s'agit d'*effets négatifs non-intentionnels*, mais non moins objectifs, observables, identifiables – comme ceux des *Reports* du PNUD des Nations Unies, dirigés par une autorité scientifique telle qu'Amartya Sen, Prix Nobel d'Economie en 1998[6] – que les faits empiriques propres aux sciences « dures ». Pour conserver sa « prétention à la bonté », l'agent doit corriger son acte (sa décision, ses effets). La rectification ou la correction de l'acte ne démontre pas que l'acte était « mauvais » et qu'il faudrait désormais le transformer en acte « bon ». L'acte ne pouvait pas être « mauvais » parce qu'il avait été sérieusement et honnêtement façonné dans une évidente « prétention à la bonté » – ou dans le respect des conditions universelles déterminées par une condition humaine finie. L'acte doit être corrigé non parce qu'il est « mauvais » (car il ne pourrait dans ce cas *jamais* être « bon », dans la mesure où il faudrait *toujours* réaliser des corrections continues, perfectives mais non parfaites), mais parce que toute « prétention à

(jusqu'à être responsables de leur propre libération). La « prétention à la validité », avec la « prétention à la vérité » (matérielle), la « prétention à l'efficacité » (factibilité) et la « prétention éthico-critique » (d'avoir pris en compte les victimes), constitue la complexe, et jusqu'à présent jamais étudiée, « prétention à la bonté ».

[5] Ces questions ont déjà été abordées dans la première partie de mon ouvrage déjà cité *Ética de la Liberación en la edad de la globalización y la exclusión*, *op. cit*..

[6] Cf. le chapitre « Principios éticos y economía », de Dussel, E., *Hacia una filosofía política crítica*, Bilbao, Editorial Desclée de Brower, S.A., 2001, p. 127 et ss.

la bonté » *présuppose* la finitude de l'acte, et donc *inévitablement des aspects négatifs* (car la décision n'est point parfaite, tout comme la prédiction de ses conséquences ne l'est pas non plus). « Le juste commet inévitablement sept péchés par jour » dit un ancien proverbe. Ce n'est pas parce qu'il commet sept péchés par jour qu'il n'est plus « juste » ; il ne serait plus « juste » s'il ne corrigeait pas les effets constatés de ses péchés. L'agent ayant une « prétention à la bonté » ne peut pas éviter de commettre des actes injustes, mais il doit honnêtement les corriger pour demeurer « juste », c'est-à-dire pour continuer à être un agent ayant une permanente « prétention à la bonté ». Ainsi, l'universalité des principes ne nie pas la contingence des actes[7] ; tout comme la nécessité des conditions universelles ne nie pas la faillibilité, l'exigence de réfutabilité et la correction des actes éthiques.

Pour sa part, l'acte politique (tout comme la norme politique, la micro- et macro- structure, l'institution ou l'ensemble du système politique) a des déterminations spécifiques, propres à la sphère publique dans laquelle il évolue, en tant qu'agence de celui qui participe à une communauté politique dotée de souveraineté politique. La politique a, comme l'éthique, divers niveaux de généralité.

Le niveau A[8] est celui des conditions ou *principes universels* de la Politique en tant que telle. La Politique s'occupe a) des conditions ou principes de production et reproduction de la vie de la communauté politique (au niveau écologique et économique, au sens large, au niveau des contenus de la raison politique pratique et matérielle) ; b) des conditions ou principes des procédures normatives de légitimité consensuelle (au niveau du Principe Démocratique dans tous ses aspects, en tant que régulation de la participation publique et symétrique des personnes concernées, et

[7] À un niveau C (il s'agirait d'une inexistante *Teil C* chez Apel). C'est justement le niveau de la lutte pour l'hégémonie honnête, contingente (telle que la conçoivent R. Rorty ou E. Laclau), mais avec des principes universels (et non pas fondationnalistes, ni dogmatiques). Tout cela est plus amplement développé dans Dussel, E., *Política de la liberación*, *Historia mundial y crítica*, Vol. 1, Madrid, Trotta, 2007 ; Dussel, E., *Política de la liberación, Arquitectónica*, Vol. 2, Madrid, Trotta, 2009.

[8] Ce qu'un K.-O. Apel nommerait *Teil A*.

cadre de la raison discursive et politique) ; c) des conditions ou principes de la factibilité politique dans le façonnage des moyens et objectifs de l'action concrète (des principes qui régissent la lutte pour l'hégémonie et l'exercice du Pouvoir politique, au niveau de la raison stratégique et instrumentale à proprement parler).

Le niveau B est celui des *médiations systémiques*. C'est là que les conditions universelles sont institutionnalisées par des systèmes concrets. En premier lieu, a) les systèmes matériels écologiques et économiques : en deuxième lieu, b) les systèmes formels procéduraux de l'exercice légitime du Pouvoir politique (qui, comme nous le verrons, englobe tout le système du droit) ; et, pour finir, c) le système de l'État, en tant que macro-institution de l'exercice monopolistique du Pouvoir politique en dernière instance, au service des deux aspects déjà indiqués (a et b).

Il y a également un niveau C, celui de l'action politique concrète ; c'est là qu'est exposée toute une théorie de cette action, de la lutte politique pour l'hégémonie, la façon d'exercer le Pouvoir et l'usage monopolistique de la coercition pour faire respecter l'« État de droit » au profit du bien commun.

C'est là où la « prétention à la bonté » éthique est subsumée[9] sous la « prétention *politique* à la justice ». Je donnerai le nom de « prétention politique à la justice » à la détermination de la norme, de l'acte, de la micro ou macro-structure, de l'institution ou des systèmes politiques qui ont *honnêtement* et *sérieusement* respecté les conditions (ou principes universels) énoncés auparavant. Je ne peux pas m'étendre ici sur toutes ces distinctions[10]. De toutes façons, et pour résumer ainsi le tout, l'acte politique normativement nommé « Politique » *avec une majuscule*, celle de l'homme d'État qui lutte à long terme pour la survivance de l'humanité et pour qu'il y ait une symétrie démocratique parmi les personnes concernées (tout particulièrement les victimes), et non pas la « politique » *avec*

[9] J'utilise le concept de « subsomption » à la manière de Marx, lorsqu'il avance que le « travail vivant » est subsumé sous le capital en tant que détermination interne. Il s'agit d'une subsomption aliénante, ce qui n'est pas le cas dans le processus similaire qui voit l'éthique subsumée sous la politique, par une opération de subsomption incluante mais non aliénante.

[10] Cf., à ce sujet, Dussel, E., *Política de la liberación, Arquitectónica*, Vol. 2, *op. cit.*.

*une minuscule*, celle de M. Weber, du simple professionnel pour qui les victimes sont invisibles, du professionnel du lucratif, de la célébrité, ou du simple désir schmittéen de vaincre l'« ennemi ».

Tout acte politique tire sa normativité de cette « prétention politique à la justice ». Cet acte devra être corrigé (à cause de la faillibilité de la finitude de la condition humaine et politique) partout où on peut constater que les conditions nécessaires d'une telle « prétention » n'ont pas été respectées *hic et nunc*. Ainsi, l'action politique ayant une « prétention politique à la justice » peut et doit avoir toute la « sagesse » politique stratégique et instrumentale dont elle soit capable – à l'intérieur du cadre de ce qui est normativement « possible » dans la lutte pour l'hégémonie que maintiennent les antagonistes, ainsi que l'expose E. Laclau – car la raison et l'efficacité n'excluent pas à long terme la lutte pour la vie de la communauté (en dernier lieu de toute l'humanité), ni la lutte pour atteindre la symétrique participation démocratique des personnes concernées (les deux instants normatifs fondamentaux).

## 2. Le « système du droit » et son innovation dans l'histoire

Comme nous l'avons indiqué, dans le niveau B, celui des médiations systémiques de la politique, il existe, outre les systèmes écologiques et économiques (matériels) et ceux qui rendent possible la factibilité de ce qui est politique en tant que tel (le système de l'État en dernier lieu) en référence au cadre qui conserve une certaine autonomie (c'est le cas de l'opinion publique dans le cadre de la Société Civile, qui ne doit pas être confondue avec un État, et qui pour A. Gramsci est une société politique), un aspect formel dans le système politique en tant que tel, qui garantit la légitimité procédurale, par le biais de la participation symétrique des personnes concernées, et que nous avons publiquement et politiquement nommé « Principe Démocratique ». Ce principe détermine de façon interne la première institutionnalisation de la communauté politique originelle ; c'est elle qui, en tant que souveraineté populaire, « se-donne-les-normes » publiques et par là même s'oblige à les respecter. La souveraineté politique doit alors être comprise dans le sens où cette même communauté (et chacun

de ses membres) s'auto-impose le devoir de respecter la loi qu'il a auto-instaurée démocratiquement.

C'est ainsi qu'apparaît un « système du droit » qui joue à l'intérieur du système politique un rôle spécifique que nous voulons déterminer de façon très générale. La « prétention politique à la justice » trouve sa garantie procédurale formelle de légitimité dans le système du droit. Il s'agit d'une « légitime prétention », car elle s'adapte à un cadre de décisions institutionnelles qui autorégule son action publique, en ce que, d'un commun accord (symétrique et démocratique) avec toutes les autres personnes concernées, des règles, des normes, une Constitution, des lois qui valent[11] équitablement pour tous les citoyens ont été générées.

C'est-à-dire que le « système du droit » joue à l'intérieur du système politique un rôle spécifique, celui de construire la référence formelle ou l'institutionnalisation des droits et des devoirs que doivent respecter tous les membres de la communauté politique du fait de leur caractère souverain. Il s'agit de la constitution d'un « État de droit » (*Rechtsstaat*) comme un corpus différencié où les droits fondamentaux institutionnalisés permettent de promulguer une Constitution (dans le respect du Principe Démocratique) en tant que référence proche du droit positif dans toutes ses branches. Ces branches sont progressivement promulguées jusqu'à ce que tous les organes nécessaires à l'exercice du mentionné « État de droit » soient au complet.

Le « système du droit *en vigueur* » régit la conduite des citoyens participant à une communauté politique qui est parvenue à institutionnaliser historiquement le cadre légitime permettant que les actions soient légales. Il est évident que le « système du droit *en vigueur* » est le fruit de l'institutionnalisation de l'exercice d'un Pouvoir communicationnel (comme dirait Hannah Arendt) qui a dû avoir l'hégémonie sur la Société Politique (et d'une certaine façon également sur la Société Civile). L'« État de droit » est ainsi le stade où les participants ayant une hégémonie *in actu* peuvent agir légalement et parvenir à leurs fins (comme dirait M. Weber qui

[11] Il s'agit à l'évidence d'un problème de « validité » (*Gültigkeit*) formelle, et non de « vérité » (*Warheit*) matérielle. Cf. à ce sujet les trois premiers chapitres de mon *Éthique de la libération*, *op. cit*.

définit le « pouvoir » comme une « domination »). Ce système a, par définition, le monopole de l'usage de la coercition légitime.

## 3. Les « sans-droits »

La situation critique à laquelle s'intéresse l'Éthique (et la Politique) de la Libération se présente lorsque certains citoyens sont exclus non-intentionnellement de l'exercice de nouveaux droits que le « Système du droit » ne peut pas encore inclure. Ces citoyens qui ont conscience d'être sujets de *nouveaux droits* se conçoivent comme des victimes[12], et sont inévitablement affectés par les effets négatifs du corpus du droit ou d'actions politiques non-intentionnelles dans le meilleur des cas. Il s'agit des générations futures face aux crimes anti-écologiques des générations actuelles ; c'est le cas de la femme dans la société machiste, des races non blanches dans la société raciste occidentale, des homosexuels dans les structures hétérosexuelles, des marginaux, des classes exploitées par une économie du profit, des pays pauvres et périphériques, des immigrants, et même des États nationaux affaiblis par la stratégie du capital global aux mains de corporations transnationales (auxquelles on ne peut, pour l'instant, imposer un cadre légal international qui leur impose de rendre un service à l'humanité, au lieu de l'état actuel d'autoréférentialité totale et de destruction écologique et sociale qui est le fruit de leurs stratégies dont fait partie l'augmentation de la pauvreté dans le monde).

Les « sans-droits » (ou ceux qui n'ont pas encore des droits institutionnalisés, reconnus, en vigueur) sont les victimes d'un « système du droit *en vigueur* ». Il s'agit alors de la dialectique d'une communauté politique qui bénéficie d'« un État de droit » face à de nombreux groupes émergents de « sans-droits », victimes de systèmes économiques, culturels, militaires, etc., en vigueur.

Les « Droits de l'Homme » ne peuvent pas être comptabilisés *a priori*, comme un éventuel droit naturel avait la prétention de le faire. Les Droits de l'Homme sont par nature historiques. C'est-à-dire qu'ils se structurent historiquement comme des « droits *en*

[12] Voir le chapitre 4 de mon ouvrage *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*, *op. cit.*.

*vigueur* » et sont remis en question à partir de la conscience éthique et politique des « nouveaux » mouvements sociaux qui luttent pour la reconnaissance de leur dignité bafouée. Il ne peut pas y avoir *a priori*, dès le début de l'Histoire, une « liste » des Droits de l'Homme. Il serait possible d'obtenir une telle « liste » à la fin de l'Histoire, lorsque l'on se serait battu pour la reconnaissance de tous les possibles droits que l'être humain aurait potentiellement pu découvrir au cours de son long cheminement, mais elle serait alors dressée *a posteriori*. Et cette liste n'aurait plus aucun sens à la fin de l'Histoire : le droit ne serait plus alors d'aucun intérêt – cela reviendrait à prétendre à des droits au moment de mourir. Au cours du déroulement de l'Histoire, il n'est jamais possible de découvrir des listes de tous les Droits de l'Homme, mais seulement de ceux qui ont été peu à peu *historiquement* découverts, reconnus et institutionnalisés en tant que « droits *en vigueur* » (dans les « systèmes du droit » historiques) et qui ont été historiquement remis en cause à partir de « nouveaux » droits dont les « sans-droits » sont toujours les premiers à prendre conscience. Les mouvements de « ceux-qui-n'ont-pas-encore-de-droits » (par opposition au « droit *en vigueur* ») entament un combat pour l'*inclusion* des « nouveaux » droits dans la « liste » historique des droits ayant déjà été acceptés, institutionnalisés et mis en vigueur. La dialectique ne s'établit pas alors entre : « droit naturel *a priori* **versus** droit positif *a posteriori* », où le droit naturel est l'instance critique *a priori* du droit positif, réformable, altérable, mais plutôt entre « droit en vigueur *a priori* **versus** nouveau droit *a posteriori* », où le nouveau droit est l'instance critique (c'est-à-dire historique) et le droit en vigueur l'instant positif, réformable, altérable.

Dans ce cas, l'« État de droit » est une condition historique et un environnement (*Umwelt*) qui évolue au cours de l'Histoire, et se manifeste comme une tradition croissante du monde du droit d'une communauté politique qui bénéficie de la macro-institutionnalisation de l'État. « Ceux-qui-n'ont-pas-encore-de-droits » représentent, lorsqu'ils luttent pour la reconnaissance d'un nouveau droit, l'instant historique créateur, innovateur, du corpus du droit humain. Nous ne tombons pas ainsi dans le dogmatisme du droit naturel (une solution fondationnaliste métaphysique désormais inacceptable),

ni pour autant dans le relativisme (tout droit est valable parce qu'il a été imposé par la force à une époque) ou le simple contingentialisme (il n'y a pas de principes universels) ; nous concilions un universalisme non-fondationnaliste qui démontre que les « nouveaux » droits sont ceux qui sont exigés universellement (que ce soit dans une culture ou pour l'ensemble de l'humanité, en fonction du degré de conscience historique correspondant) et une communauté politique *dans son état d'évolution et de croissance historique*. Du fait des conditions historiques concrètes, le mouvement féministe n'était pas viable au Moyen Âge (bien qu'il y eût d'héroïques anticipations), tout comme l'écologisme n'était pas possible avant la révolution industrielle, lorsque la Planète constituait encore une source infinie de ressources et lorsque les effets négatifs sur la reproduction de la vie n'étaient presque pas mesurables.

## 4. La lutte pour la reconnaissance des nouveaux droits des mouvements sociaux de la société civile

L'incorporation de « nouveaux » droits au « système du droit », ou l'explosion du « système du droit » *en vigueur*, qui devient désormais « ancien » à cause d'un *nouveau système du droit*, est le fruit, non pas tellement de l'explicitation d'un droit naturel qui n'aurait pas encore été découvert, mais de l'institutionnalisation d'un « nouveau » droit découvert par les victimes « sans-droits », dans la maturité historique propre au développement de la réalité humaine (et de la conscience politique), du processus civilisateur de la communauté politique particulière ou de l'humanité en général. Cette « découverte » n'est ni le fruit d'une étude théorique ni celui d'un volontarisme propre à certains mouvements messianiques. Elle est le fruit de la conscience critique et politique des groupes qui endurent dans la douleur les effets négatifs de l'état-de-non-droit d'une dimension humaine que la maturité historique a développée, mais que le droit n'a pas encore inclue parmi les exigences qui doivent faire l'objet d'une institutionnalisation publique. La négativité matérielle (la misère, la douleur, l'humiliation, la violence subie, etc.) révèle au « sans-droit » l'existence d'une sorte

de « vide » obscur à l'intérieur du « système du droit ». C'est la douleur, fruit de la violence familiale et de l'humiliation que le patriarcat fait subir à ses propres enfants, de la corporalité souffrante de la femme opprimée par la culture machiste (au niveau sexuel, social, économique, culturel, religieux, etc.) qui subjectivement et publiquement permet de « découvrir » son inexistence dans le « système du droit en vigueur ». Le combat des suffragettes anglaises (qui impliquait la maturité historique et politique de la concession du droit de vote au citoyen – inexistant dans les monarchies médiévales –, et d'étendre ensuite en premier lieu le droit de vote aux mâles non lettrés et non propriétaires), en faveur du « nouveau » droit de la femme de participer aux votes de la démocratie moderne, a avant tout été promu par les femmes, par ces femmes souffrantes (la « négativité matérielle » que nous rappelle M. Horkheimer) qui prennent conscience d'être des « sans-droits ». La lutte en faveur de la reconnaissance de ce droit découvert « en négatif » est l'origine historique des nouveaux droits du nouveau corpus du droit qui s'ajoutera à la « liste » des Droits de l'Homme. Il s'agit, à l'évidence, d'une découverte historique *a posteriori* ; ce n'est pas un droit naturel *a priori*, mais ce n'est pas non plus encore un droit positif. Il s'agit simplement de la conscience d'un « nouveau » droit découvert dans la maturité du processus historique (ce droit-là et pas un autre, loin de tout relativisme), mais pas encore institutionnalisé ni positivé. La dialectique, comme nous l'avons indiqué, n'est pas celle du « droit naturel-droit positif », mais celle du « droit en vigueur-nouveaux droits historiques ».

D'autre part, le « nouveau droit » peut se retrouver : a) dans un état de « constitution originaire » dans la conscience politique des nouveaux mouvements sociaux en tant que « droit pour lequel on se bat afin qu'il soit reconnu » (c'est-à-dire un droit existant dans la conscience du nouvel acteur historique, mais qui objectivement n'existe pas en tant que « système du droit en vigueur »)[13] ; b) dans un état « positivement » institutionnalisé en tant que futur droit en

[13] Il ne s'agit pas alors d'un droit naturel *a priori*, mais d'un droit qui a été historiquement découvert et institutionnalisé.

vigueur (ce qui est l'objectif des combats en faveur des droits des nouveaux mouvements sociaux).

Il est évident que dans le « temps *intermédiaire* », c'est-à-dire, entre le temps a) de l'autoréférence « fermée » sur soi-même du « système du droit en vigueur » qui nie (et lance toute la violence monopolistique de l'État contre les nouveaux acteurs sociaux)[14] et le temps b) du « nouveau » droit institutionnalisé, un triple processus a lieu, comme nous l'avons déjà indiqué : 1) d'une part, celui d'une « délégitimation » du droit en vigueur qui commence à se transformer en un droit « ancien » ; de l'autre, celui d'une « légitimation » du nouveau droit qui d'une position de non-vigueur et de non-légitimité évoluera lentement vers une position de légitimité triomphante ; 3) finalement, il se produira une abrogation de certains aspects de l'ancien droit clairement contradictoires à l'égard du nouveau droit. Le processus de délégitimation est simultané et contraire à celui de la légitimation du nouveau droit. C'est-à-dire que le processus de légitimation originaire part inévitablement de l'illégalité illégitime, tout comme le processus de délégitimation devra reconnaître au fur et à mesure, et face au combat pour la reconnaissance des « sans-droits », l'illégalité croissante de son ancienne légalité.

[14] Il s'agit alors de « violence » et non d'une simple « coercition ». L'État a le monopole de la coercition légitime auprès des citoyens et pour protéger l'« État de droit » face à des membres du corps politique qui, *tout en acceptant le système du droit*, accomplissent des actes contraires au système en question (le voleur, par exemple). Mais lorsque le féminisme s'oppose au patriarcat du système du droit il n'est plus un simple voleur, parce qu'il s'oppose au système du droit qui est paternaliste. Le système du droit paternaliste a cessé d'être légitime pour les féministes. Leur « crime » n'est donc pas de s'opposer à une loi qui affirme être légitime, mais de s'opposer à une loi qui à leurs yeux a globalement perdu sa légitimité. Dans ce cas, lorsque la coercition est exercée à l'encontre d'acteurs sociaux qui ont clairement conscience d'avoir découvert de nouveaux droits, et donc de se trouver à un moment de légitimation du nouveau droit (et donc de délégitimation du système du droit en vigueur en ce qu'il a de paternaliste), cette coercition (l'exercice de la force dans le cadre du droit légitime) se transforme en violence (l'exercice de la force contre le droit *naissant* de l'autre, et donc dans un processus de délégitimation de l'ordre légal à partir duquel était exercée la coercition, qui devient donc pour cela de la violence). Nous avons abordé tout cela dans le paragraphe 6.4 de *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*, *op. cit.*.

Schéma 1 : Processus de délégitimation et nouvelle légitimation

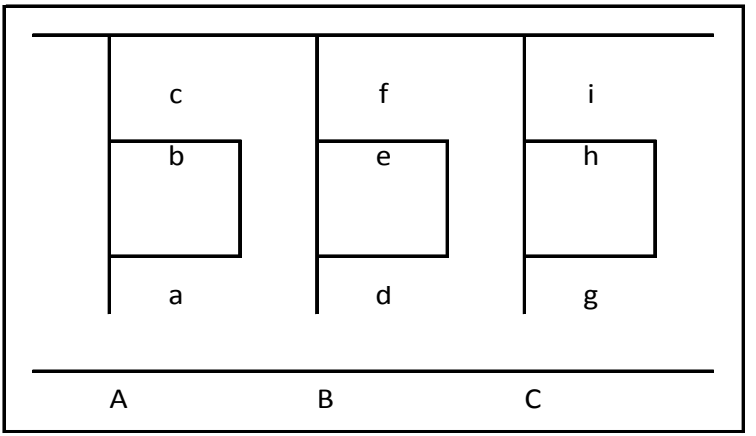
| | | |
|---|---|---|
| Système du droit en vigueur (légitime 1) | Processus de délégitimation → | Illégitime 2 (système du droit ancien) |
| Les sans-droits (illégitime 1) | Processus de légitimation → | Légitime 2 (nouveau système du droit) |

Le nouveau droit en vigueur (légitime 2) subsume tous les droits antérieurs (légitime 1) qui restent en vigueur malgré le processus de légitimation des « sans-droits » comme mouvements de libération. Mais en même temps, de nombreux éléments légitimes de l'ancien droit sont devenus illégitimes (illégitime 2). Ainsi est conservée l'indispensable bipolarité qui rend possible le caractère critique du droit, sans faire référence à un ordre naturel anhistorique, mais sans pour autant tomber dans le relativisme historiciste ni dans l'universalisme abstrait. Il y a là de l'universalité et de la contingence. La bipolarité de l'ancien droit en vigueur et du nouveau droit possède un avantage sur l'ancienne bipolarité (droit naturel-droit positif) en ce que, bien que tous deux soient historiques, le nouveau droit est le fruit d'un processus critique et créateur des mouvements qui ont lutté pour la reconnaissance de ces nouveaux droits – non institutionnalisés auparavant.

Ainsi, la « prétention politique à la justice » de celui qui dans le passé respectait honnêtement et sérieusement l'*ancien* droit en vigueur peut désormais, par le biais des victimes (les « sans-droits » qui, en luttant, ont institutionnalisé de nouveaux droits), de ces victimes d'actions injustes (justes, *légales* et *légitimes* du point de vue de l'*ancien* droit ; injustes, illégales et illégitimes du point de vue du *nouveau* droit), corriger les erreurs propres à l'autoréférentialité de l'ancien droit, une correction qui implique des actions différentes du point du vue du nouveau droit.

Dans la tradition de l'Histoire du droit, il y a au moins trois niveaux :

Schéma 2 : Abrogation, permanence et innovation dans le corpus du droit




*Explication du schéma 2* : A. Ancien droit ; a. élément innovateur de l'ancien droit ; b. élément de l'ancien droit qui sera abrogé ; c. élément de l'ancien droit qui sera subsumé sous le nouveau droit. B. Nouveau droit ; d. élément innovateur du nouveau droit ; e. élément qui sera abrogé ; f. élément du nouveau droit qui sera subsumé sous le droit à venir (la continuité du droit s'exprime dans la séquence c-f-i ; il s'agit de A<B<C[15]) ; C. Droit à venir.

En réalité le passage de l'ancien droit (A) vers le nouveau droit (B) et vers le droit à venir (C) n'est pas un simple processus

[15] Le signe « < » indique que A est intégré dans B, qui constitue un stade plus avancé de la conscience des Droits de l'être humain. Entre le droit romain et le droit médiéval il y a un processus de développement. Actuellement, nous assistons à un progrès très significatif de la créativité du droit, comme si notre époque annonçait une nouvelle phase du droit post-bourgeois, celle des droits alternatifs. En outre, toute la question des droits mûris dans chaque culture, la culture nahuatl, maya ou inca, la culture bantoue, celle de l'Inde ou de la Chine, le droit musulman, etc., nous parle du même problème. Dans le dialogue entre les droits il peut y avoir une continuité, il peut y avoir des différences, de la créativité, et aussi des aspects qui seront abrogés définitivement parce qu'ils appartiennent au passé, mais ce dialogue entre divers droits, de la même façon, rejette l'incommensurabilité totale ou la supériorité d'un droit (par exemple le droit occidental moderne) sur les autres (ceux du monde postcolonial).

mécanique, mais une reconstruction totale du sens du droit. Par rapport au droit romain (A), le droit germano-latin médiéval (B) ne se contente pas de reprendre quelques éléments (de *c* à *f*) ; il constitue une conception totalement nouvelle de tous les droits, parce que le monde de la vie romaine était véritablement différent du monde chrétien, tant en ce qui concerne le sujet du droit qu'en ce qui concerne son origine, son sens, le sens de la propriété, de la faute à l'encontre du droit, de la punition, etc. Il en sera de même en relation au droit bourgeois (C) ou à son prochain dépassement (qui serait anticipé par la « troisième » génération de droits, non plus politiques ou sociaux, mais écologiques, féministes, etc.).

Tout ceci nous indique, en outre, qu'il devrait y avoir dans le corpus du droit et les institutions de l'État une sorte d'élément « critique » par excellence qui laisse la porte ouverte aux « nouveaux droits » ; ceux-ci ne devraient pas seulement être portés par des luttes sanglantes, difficiles et violentes menées par les nouveaux acteurs sociaux sans-droits. Il devrait y avoir dans la Constitution un article indiquant la nécessité de pouvoir y inclure des droits non explicités (c'est-à-dire, des droits encore non-constitutionnels) et il faudrait institutionnaliser un Tribunal qui ne se contente pas de juger la constitutionnalité d'une loi ou d'une action, mais qui soit également capable d'établir la nécessité d'une réforme de la Constitution qui y inclurait de nouveaux droits. Ce serait un Tribunal supra-constitutionnel qui permettrait à cette même Constitution de générer sa propre auto-reconstruction critique au fil du temps. La libération des sans-droits pourrait avoir recours à cet élément critique du système du droit, où la légitimité des luttes pour la reconnaissance de *nouveaux* droits, non promulgués parmi les Droits de l'être humain fondamentaux de la Constitution ni régis par une quelconque loi – nécessairement inexistante en ce qu'il s'agit de *nouveaux* droits dont on n'avait pas conscience dans le passé –, serait garantie.

Il s'agit de tout un chapitre de la philosophie du droit ; l'Éthique et la Politique de la Libération ont la responsabilité de le développer théoriquement, pour que le citoyen, le gouverneur, les institutions et tout particulièrement l'État de droit et ses organes exécutifs puissent toujours conserver une honnête et sérieuse « prétention politique à la justice » dans toutes leurs actions, leurs normes, leurs

sous-systèmes, leurs institutions, ou dans l'ordre politique en général, du cadre national à l'international. De cette façon, la normativité de la lutte pour la reconnaissance aurait, en tant que libération, une légitimité anticipée, et le processus de délégitimation de ce qui doit être abrogé perdrait son aspect angoissant et deviendrait un moment également anticipé dans la nécessaire impossibilité d'une légalité ou d'une légitimité *parfaites*, une impossibilité établie par la condition humaine.

Traduit par Diego Farnié.

Maesschalck M. et Loute A. (éds.), *Nouvelle critique sociale, Europe – Amérique Latine* © 2011 Polimetrica International Scientific Publisher Monza/Italy

M. Maesschalck et A. Loute (éds.), *Nouvelle critique sociale, Europe – Amérique Latine, Aller – Retour*, 297-328 © 2011 Polimetrica International Scientific Publisher Monza/Italy

Every contribution is published according to the terms of "Polimetrica B License". "Polimetrica B License" gives anyone the possibility to spread the contents of the work, provided that the authors of the work and the publisher are always recognised and mentioned as such. It does not allow use of the contents of the work for commercial purposes or for profit. Polimetrica Publisher has the exclusive right to publish and sell the contents of the work in paper and electronic format and by any other means of publication. Additional rights on the contents of the work are the author's property.

# Interventions philosophiques dans le projet inachevé de la décolonisation[1]

Nelson Maldonado-Torres

La philosophie de la libération en tant que projet de pensée critique en/depuis l'Amérique latine est une expression, parmi d'autres, d'un tournant dans les dynamiques de pouvoir au niveau global après la deuxième guerre mondiale. La crise de l'Europe, plus encore sa propre dévastation après la guerre, ouvrit pour le moins trois voies au train de l'histoire. D'une part, les États-Unis, qui s'étaient déjà affirmés en tant que force internationale suite à l'expansion des treize colonies originelles, la guerre contre le Mexique et la guerre hispano-américaine, deviendraient après la deuxième guerre mondiale une puissance hégémonique qui allait tout à la fois prêter main forte à l'Europe du Nord-Ouest et se substituer à cette dernière en tant qu'axe de forces du pouvoir dans le système-monde moderne. À partir de là l'américanisme, cette idéologie triomphaliste et assimilationniste, va se diffuser de façon décisive au reste du monde. Cet « américanisme » avait déjà fait son entrée en force avec Theodore Roosevelt, à la fin du 19e siècle. Le discours américaniste s'apparentait alors à une idéologie qui dictait les termes de l'assimilation des immigrants européens non-catholiques, dont certains étaient rangés parmi les races de couleur sombre[2]. Le Maccarthysme, puis Reagan durant la guerre froide, lui imprimèrent des orientations nouvelles, et de nos jours, des

[1] Certaines parties de ce travail ont été présentées lors de la conférence en hommage à Enrique Dussel, organisée à l'occasion des 70 ans de ce dernier. Cette conférence s'est tenue à l'Université de Mexico, dans le district fédéral de Mexico, du 9 au 11 novembre 2004.

[2] Je dois à Shimberlee Jirón-King de m'avoir indiqué des références essentielles sur cette question.

discours, à l'instar de celui de Samuel P. Huntington à qui l'on doit sa réélaboration autour de la question des immigrants et des minorités ethniques aux États-Unis[3], ont insufflé une énergie nouvelle à cette idéologie. Mais désormais, après la guerre froide et les attaques du onze septembre, ce ne sont plus les immigrants européens qui constituent un prétendu « défi » pour l'identité états-unienne, mais les (im)migrants d'Amérique latine, en particulier les mexicains et les chicano/a/s hispanophones[4]. De ce fait, l'exploration du potentiel décolonisateur de la pensée et des formes culturelles qui naissent en Amérique latine, au Mexique et dans les territoires frontaliers situés entre le Mexique et les États-Unis – entre autres espaces « frontaliers » au nord et au sud de cette frontière –, revêt une signification particulière[5].

La deuxième voie qui s'est ouverte avec le déclin de l'Europe est, à l'évidence, celle offerte par l'adversaire de l'américanisme au cours de la guerre froide, le communisme. Pour beaucoup, le communisme allait apparaître comme une option viable pour l'édification d'un futur différent de celui qu'offrait l'Europe fasciste ou libérale. L'Europe elle-même se trouva divisée par ces deux idéologies et projets géopolitiques néo-impériaux. D'autres nations de par le monde pâtirent de la rivalité entre ces projets, tandis que d'autres encore se laissaient fasciner par l'un ou l'autre aspect de ces derniers.

Cependant, le déclin de l'Europe a accouché d'une troisième force ou voie historique, que nous appellerons, à la suite de Frantz

[3] Cf. le chapitre sur le « défi hispanique », in Huntington, S. P., *Who are We ? The Challenges to America's National Identity*, New York, Simon & Schuster, 2004.

[4] Cf. Maldonado-Torres, N., « Decolonization and the New Identitarian Logics after September 11: Eurocentrism and Americanism against the Barbarian Threats », in *Radical Philosophy Review,* Vol. 8, n° 1, 2005.

[5] Cet article participe d'une réflexion plus large qui s'efforce d'établir des liens entre la philosophie de la libération et la « méthodologie de l'opprimé » développée par la théoricienne chicana Chela Sandoval. On doit aussi à Laura Pérez des lignes stimulantes sur la possibilité et la pertinence de pareille articulation théorique. Cf. Pérez, L., « Enrique Dussel's *Ética de la liberacion* (1998) and U.S. Ethnic Studies », communication présentée lors de la conférence annuelle de la American Academy of Religion tenue à San Antonio, Texas, le 21 novembre 2004. Cf. également Dussel, E., *L'Éthique de la libération à l'ère de la mondialisation et de l'exclusion*, Paris, L'Harmattan, 2002 ; Sandoval, C., *Methodology of the Oppressed*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2000.

Fanon, la voie des damnés de la terre. Cette voie s'ouvre définitivement au croisement de la dévastation interne et externe de l'Europe – dévastation, en d'autres termes, par la force perverse du nazisme sur le plan intérieur et par la force chargée de promesses de la décolonisation de territoires européens outre-mer. Contrairement au sort connu par les luttes décolonisatrices en Amérique latine au 19e siècle – qui furent menées dans un contexte où l'étiolement de l'Europe du Sud laissait intacte la fascination exercée par l'Europe du Nord (en particulier la France et l'Angleterre) dont la puissance s'accroissait –, l'Europe de la moitié du 20e siècle, détruite par le nazisme, était alors complètement en ruines et démoralisée. Comme le formulera par la suite le philosophe politique et poète martiniquais Aimé Césaire, l'Europe était alors « indéfendable » aux yeux du monde entier[6]. Ainsi, les nouvelles nations indépendantes et les territoires qui avaient conquis leur indépendance formelle au 19e siècle mais se trouvaient encore sous domination coloniale (exercée par des forces économiques et des structures épistémologiques et symboliques), s'éveillaient à une réalité au sein de laquelle l'eurocentrisme suscitait davantage de suspicion que d'émerveillement. La troisième voie qui s'ouvre au sortir de la deuxième guerre mondiale est donc celle du désenchantement par rapport à l'eurocentrisme et de l'affirmation renouvelée du projet décolonisateur.

Le désenchantement – non plus à l'égard de la « tradition » ou de la religion, comme l'avança Weber, mais bien par rapport aux formes de connaissance eurocentriques qui sont un élément central de ce que Dussel nomme le « mythe de la modernité » – marqua un deuxième grand épisode décolonisateur au niveau mondial[7]. Le premier survint entre la fin du 18e et la moitié du 19e siècle, et compte parmi ses réalisations les révolutions anglo-nord-américaine, haïtienne et latino-américaines. Quant au deuxième, il se déroula dans des pays d'Afrique, d'Asie, et d'Amérique latine avec des révolutions comme celle que connut Cuba (révolution qui ne fut pas d'emblée associée au marxisme soviétique). Le déclin de l'Europe lui-même était le reflet d'une crise du système-monde qui

[6] Césaire, A., *Discours sur le colonialisme*, Paris, Présence Africaine, 1955.
[7] Cf. Dussel, E., *1492, L'Occultation de l'autre*, Paris, Editions Ouvrières, 1992.

mit en évidence l'empreinte du colonialisme encore à l'œuvre dans des espaces qui avaient pourtant obtenu leur indépendance lors de la première phase de décolonisation. On comprend dès lors que le soupçon ou le désenchantement à l'égard de l'eurocentrisme ait commencé à s'accentuer dans diverses régions de la planète, y compris au cœur de l'Europe et des États-Unis.

La philosophie de la libération dusselienne, ainsi que la pensée d'autres auteurs se situant dans la même veine théorique, prend tout son sens au sein de ce cadre historique – que caractérise la prise en compte de l'histoire de la pensée en Amérique latine, ainsi que des dialogues et des variantes auxquels a donné lieu la pensée décolonisatrice dans diverses parties du monde et qui sont liées entre elles. Enrique Dussel se distingue par les efforts qu'il a déployés sans relâche pour consolider théoriquement, donner corps, et affiner la vision du projet décolonisateur. L'œuvre de Dussel est constituée d'un ensemble d'interventions et de contributions essentielles et stimulantes, de nature philosophique, historique et théologique, à ce que l'on pourrait appeler le projet inachevé de la décolonisation. Le désenchantement à l'égard de la modernité et de ses formes de rationalisation oppressives, auquel s'ajoute l'inspiration profonde que constituent les formes d'action et de création multiples que mettent en œuvre des sujets opprimés en Amérique latine et ailleurs dans le monde, le conduisent à élaborer une éthique de la libération et un idéal utopique qu'il nomme transmodernité ; tous deux devant être saisis comme des efforts destinés à établir une définition et des caractéristiques propres au projet de la décolonisation[8].

[8] Sur l'éthique de la libération et la transmodernité, cf. *L'Éthique de la libération, op. cit.* ; Dussel, E., *Filosofía ética de la liberación*, 3e édition, 5 vol., vol. 1-2, Buenos Aires, La Aurora, 1987 (il s'agit de la réédition de *Para una ética de la liberación latinoamericana*, publié en 1973) ; Dussel, E., « Modernity, Eurocentrism, and Trans-Modernity : In Dialogue with Charles Taylor », in E. Dussel, *The Underside of Modernity : Apel, Ricoeur, Rorty, Taylor, and the Philosophy of Liberation,* transl. and ed. by E. Mendieta, New Jersey, Atlantic Highlands, 1996 ; Dussel, E., *Posmodernidad y transmodernidad : diálogos con la filosofía de Gianni Vattimo*, Puebla, Universidad Iberoamericana/Plantel Laguna, 1999 ; Dussel, E., « World System and 'Trans'-Modernity », in *Nepantla : Views from South*, 3, n° 2, 2002, pp. 221-244.

Cet article s'efforcera d'éclairer le contexte général dans lequel s'inscrit le travail de Dussel et au sein duquel il acquiert une signification particulière. Je m'efforcerai de contribuer à élucider, élaborer et articuler sept thèses principales. La **première** d'entre elles est à chercher dans la vision théorique développée par un groupe d'universitaires exerçant aux États-Unis et en Amérique latine. Cette thèse pose que, de même qu'on parle d'un projet (inachevé) de la modernité (J. Habermas), il conviendrait de parler d'un projet (inachevé) de la décolonisation. Ces deux projets ne sont pas sans rapport puisque la décolonisation peut être appréhendée comme un « processus permanent » qui « complète » ou subsume et épuise les éléments émancipateurs de la modernité[9]. Bien qu'il ne me soit pas possible ici de faire justice à la richesse de cet énoncé, il faut veiller à ne pas perdre de vue cette relation, cette imbrication[10]. La **deuxième** thèse est que la décolonisation doit être

[9] Sur le groupe Modernité/Colonialité, cf. Grosfoguel, R., « Colonial Difference, Geopolitics of Knowledge, and Global Coloniality in the Modern/Colonial World-System », in *Review*, 23, n° 3, 2002, pp. 203-224 ; Escobar, A., « Worlds and Knowledges otherwise : The Latin American Modernity/coloniality Research Program », communication présentée lors du congrès international des latino-américanistes en Europe, tenu à Amsterdam du 3 au 6 juillet 2002 ; cf. également la préface à l'édition espagnole de Mignolo, W., *Historias locales/diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*, trad. par Juan María Madariaga et Cristina Vega Solís, Madrid, Akal, 2003. Dans cette préface, Mignolo indique que la notion de « paradigme autre » « désigne l'espace puissant et désordonné dans lequel sera mené à terme le projet inachevé de la modernité, et ce non pas en partant de la modernité, mais de la colonialité comme processus permanent de décolonisation » (*ibid.*, p. 58). La théoricienne afro-caribéenne Sylvia Wynter a proposé une notion similaire pour penser l'humanisme moderne, tandis que Dussel s'est efforcé pendant plus de dix ans de concevoir la transmodernité comme la « subsomption » des éléments émancipateurs non-mythiques de la modernité. Cf. Wynter, S., « 1492 : a New World View », in Vera Lawrence Hyatt, Rex Nettleford (eds.), *Race, Discourse and the Origin of the Americas : A New World View,* Washington, Smithsonian Institution Press, 1995, pp. 5-57 ; et *L'Occultation de l'autre, op. cit.* Sur la décolonisation en tant que projet inachevé voir également Grosfoguel, R. and Maldonado-Torres, N., « Latin@s and the "Euro-American" Menace : The Decolonization of the US Empire in the 21st century », in R. Grosfoguel, N. Maldonado-Torres, J. D. Saldívar (eds.), *Latin@s in the World-System*, Boulder, Paradigm Press, 2005.

[10] Je m'efforce d'expliquer plus longuement l'idée de Dussel, Mignolo et Wynter d'une imbrication entre modernité et décolonisation dans Maldonado-Torres, N., *Against War : Views from the Underside of Modernity*, Durham, Duke University Press, 2006. Dans cet ouvrage, je tente d'éclairer avec davantage de précision la

entendue comme dé-colonialité, ainsi qu'a pu le souligner la théoricienne chicana Chela Sandoval dans un autre contexte[11]. La **troisième**, suggérée pour la première fois par Catherine Walsh lors de discussions, est que la décolonisation en tant que dé-colonialité gagne à être conçue sous le prisme de la notion de colonialité du pouvoir élaborée par le sociologue péruvien Aníbal Quijano[12]. La **quatrième** thèse fait référence aux travaux de Dussel et de Habermas. Elle consiste à dire que la modernité est au projet inachevé des Lumières habermassien ce que la transmodernité est au projet inachevé de la décolonisation[13]. De même, on peut affirmer, et c'est là notre **cinquième** thèse, que l'éthique de la libération dusselienne est au projet de la décolonisation ce que l'éthique de la communication est au projet de la modernité des Lumières. Et ce qui émerge de l'« application » de l'éthique de la libération est précisément une réalité transmoderne. On peut en effet concevoir la transmodernité comme une « application » de l'éthique de la libération à la question de l'histoire et à celle de la reconnaissance de l'autre en tant que sujet de savoir et de culture. La quatrième et la cinquième thèse sont donc étroitement liées. La **sixième** thèse avance que la décolonisation fait partie intégrante des « intérêts » des sujets subalternes dès l'origine de la modernité/colonialité, il y a plus de cinq cents ans. La **septième** thèse ajoute que la prise de conscience à l'égard de la décolonisation au niveau mondial et son élaboration sous forme de projet ne se cristallisent qu'au milieu du 20e siècle avec le déclin de l'Europe et les mouvements de décolonisation à travers le monde.

notion de projet de la décolonisation et de souligner les apports de l'éthique de la libération à ce projet.

[11] Sandoval, C., *Methodology of the Oppressed, op. cit.*

[12] Cf. Walsh, C., « Interculturality and the Coloniality of Power. An 'Other' Thinking and Positioning from the Colonial Difference », in R. Grosfoguel, N. Maldonado-Torres, J. D. Saldívar (éd.), *Coloniality, Transmodernity and Border Thinking*, à paraître.

[13] Cette thèse est exposée dans « Latin@s and the 'Euro-American' Menace... », *op. cit.* Pour un examen plus complet de cette thèse, en relation avec l'économie politique du système-monde, voir Grosfoguel, R., « Subaltern Epistemologies, Decolonial Imaginaries and the Redefinition of Global Capitalism », in *Review,* 29, n° 2, 2005. Pour son élucidation dans le contexte de la philosophie et de la théorie critique, cf. Maldonado-Torres, N., *Against War, op. cit.*

Les mouvements de contestation de la fin des années 60 et du début des années 70, ainsi que les réflexions menées dans le contexte de la célébration et des protestations des cinq cents ans de ce que l'on connaît sous le nom de « découverte » de l'Amérique, conférèrent une épaisseur et une précision théoriques supplémentaires au projet politique et intellectuel de la décolonisation[14]. Cette prise de conscience a engendré un tournant éthico-politique décolonial aux caractéristiques bien particulières que l'on ne saurait assimiler aux tournants linguistiques ou pragmatiques sur lesquels les postures néo-humanistes et postmodernes tendent à se fonder. En définitive, cette contribution cherche à élucider la nature de ce tournant et à ébaucher des éléments de réflexion quant au rôle joué par l'éthique de la libération.

## Habermas et le projet inachevé de la modernité

La notion de projet inachevé de la décolonisation peut être appréhendée comme une réponse – émanant de la forme de pensée à l'origine d'un tournant éthico-politique décolonial dans la pensée

[14] La trajectoire intellectuelle de Dussel témoigne de ces différentes étapes. Dans un premier temps, le jeune Dussel débute son voyage en Europe (au sortir de la deuxième guerre mondiale) avec des préoccupations intellectuelles fortement marquées par des questionnements et des inquiétudes liés à l'après-guerre. Il faudra cependant attendre les années soixante et soixante-dix pour qu'il commence à travailler à la production de sa philosophie de la libération. Ce n'est que plus tard encore, dans ses conférences de 1991 et 1992 sur la « découverte », qu'il élaborera l'idée de « mythe » de la modernité et affirmera la nécessité de subsumer les éléments non-mythiques de cette dernière dans un projet plus large qu'il dénomme trans-modernité. On notera à ce propos que c'est également au cours de discussions sur la signification de 1492, cinq cents après, que Sylvia Wynter formulera sa thèse sur le caractère incomplet de l'humanisme moderne européen et la nécessité de forger une « nouvelle poétique du *propter nos* ». Cf. Wynter, S., « 1492 : A New World View », *op. cit.* De la même manière, Aníbal Quijano a élaboré certaines de ses thèses les plus riches et les plus stimulantes dans ce contexte. Cf., par exemple, « Colonialidad y modernidad/racionalidad », in *Perú indígena*, 29, 1991, pp. 11-20. Il conviendrait d'ajouter à cela, parmi tant d'autres exemples possibles, que le divorce définitif de Mignolo avec la sémiotique européenne et le développement de sa « sémiosis coloniale » – auquel il procède dans *Darker Side of the Renaissance : Literacy, Territoriality, and Colonization*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1995 – remonte aussi à cette période.

mondiale – à celle de projet inachevé de la modernité, telle que la développe le philosophe allemand Jürgen Habermas. Il n'est donc pas inutile d'esquisser à grands traits ce qu'Habermas entend par projet de la modernité.

Ainsi que l'indique clairement Habermas, le terme de modernité fut utilisé pour la première fois à la fin du 15e siècle afin de distinguer le présent, de nature indubitablement chrétienne, d'un passé païen et romain[15]. Cet usage du terme de modernité allait déterminer la manière dont celui-ci serait utilisé par la suite. Désormais, « modernité » ferait invariablement référence à la sortie de l'Antiquité classique, c'est-à-dire essentiellement du monde gréco-romain classique. C'est ainsi que l'on aboutira à la querelle « des anciens et des modernes » qui imprimera sa marque à une grande partie de la Renaissance, au cours de laquelle était encore défendue la nécessité d'un retour aux classiques. Il faut attendre le 18e siècle et la période des Lumières européennes pour voir cette posture battue en brèche avec davantage de fermeté. C'est à cette époque que l'idée d'une rupture ou d'un dépassement définitif de l'Antiquité est posée de manière décisive et commence à être plus largement acceptée. L'idée chère aux Lumières d'un progrès infini de la connaissance et de l'avancée rationnelle de l'ordre social et moral vint consolider l'opposition établie par les Européens entre passé et modernité, et fit résolument pencher la balance en faveur de cette dernière.

L'un des éléments qui exprima avec le plus d'intensité la tendance à creuser la distance avec le passé antique fut l'esthétique moderne, dont les contours allaient être clairement définis par Baudelaire. L'esthétique moderne donne corps et contribue en partie à produire une nouvelle manière, en d'autres termes une manière moderne, de concevoir le temps, la subjectivité et l'expérience. Cette nouvelle perception du temps se constitua tout à la fois contre le poids normatif des traditions et comme une projection dans le futur. La modernité esthétique s'emploie à affranchir le futur des prescriptions et obligations dictées par la tradition, mais elle ne conçoit pas pour autant le futur comme

[15] Ces développements s'appuient sur Habermas, J., « La Modernité, un projet inachevé », in *Critiques,* n° 413, octobre 1981.

devant être édifié suivant un projet. L'esthétique moderne contribue à consolider l'*idée* de modernité, mais ne définit en revanche nul *projet* historique et rationnel, tel que l'on pouvait le trouver sous la plume des philosophes des Lumières. Bien qu'on trouve la trace de cette notion de projet dans la pensée des Lumières, il faudra attendre la fin du 19e siècle et le début du siècle suivant – lorsque Max Weber tente d'élucider le phénomène du « miracle européen », son caractère exceptionnel au regard d'autres régions du monde – pour qu'elle soit formulée de façon claire et consciente.

C'est au sociologue Max Weber qu'Habermas emprunte les coordonnées de sa réflexion sur la modernité, Habermas qui à son tour s'efforcera de poursuivre le projet de la modernité dans le domaine de la théorie sociale et surtout de la philosophie. La conception weberienne de la modernité est bien connue. Weber envisage la modernité comme un processus de rationalisation croissant dont la particularité est de diviser les jugements et les arguments émis au sujet du monde en questions de connaissance, de goût et de justice. Ces propositions sont élucidées par leur inscription dans des sphères culturelles autonomes, pourvues de critères propres pour juger ou déterminer leur vérité, leur beauté, ou leur caractère moral. Les trois sphères de la culture sont la science, l'esthétique et la morale. Le projet de la modernité éclairée est étroitement lié à la consolidation de l'autonomie de ces sphères et à la production sans cesse renouvelée d'idées qui contribuent à affiner les critères de rationalité, de goût, ou à caractère normatif, qui régissent les déterminations auxquelles ces propositions sont soumises.

Pour Habermas, le problème spécifique de la modernité réside dans l'absolutisation de sphères particulières de la culture et de leurs critères. Le projet de la modernité entre en crise lorsque l'une des sphères culturelles entend imposer des critères de légitimité aux autres. Cela se produit quand la sphère de la science étend ses critères de vérité à l'esthétique, ou lorsque l'esthétique s'élève contre la prééminence de la science au sein de la modernité, refusant toute tentative d'établir la vérité d'une proposition, y compris celles de nature scientifique. Il en va de même quand la morale adopte des justifications empruntées aux sciences ou lorsqu'elle subordonne des questions de justice à des jugements

esthétiques. La crise de la modernité, telle que l'entend Habermas, ressortit à l'expansion démesurée des différentes sphères. Devant pareils excès, le sujet moderne se trouve face à une alternative : le refus de la modernité, mais il finira alors par réifier les critères de l'une des sphères, ou la tentative de jeter de nouvelles fondations pour la poursuite du projet moderne. Habermas, quant à lui, se prononce résolument pour la seconde option.

Tout au long d'une œuvre considérable, Habermas s'est distingué par les efforts qu'il a déployés afin d'apporter un éclairage nouveau sur les structures de la société moderne et de saisir plus adéquatement la nature des jugements propres à chaque sphère, mais également par la mise au point d'une nouvelle manière de concevoir une issue à ces jugements. Habermas a porté une attention particulière à la sphère de la morale. Ce n'est qu'en en relation avec sa tentative d'insuffler une nouvelle énergie au projet de la modernité que l'on comprend mieux la signification propre de l'éthique de la communication habermassienne. Il nous est impossible de présenter de façon rigoureuse l'éthique du discours élaborée par cet auteur et de faire justice à sa subtilité. Dans le cadre de cette contribution, il faut nous contenter de souligner quelques éléments clé. En premier lieu, l'éthique habermassienne participe des efforts que l'auteur consacre à donner un nouveau souffle au projet de la modernité. À ses yeux, les problèmes et les tensions qui émergent en son sein sont en grande partie imputables à la persistance d'une métaphysique et d'une épistémologie fondées sur la conscience[16]. Le paradigme de la conscience ne saurait mener qu'à l'imposition des critères d'une sphère à une autre, ou à un relativisme absolu qui abdique les espoirs et les promesses du projet de la modernité. Seul un paradigme fondé sur la pratique du discours pourrait, selon Habermas, conférer des fondements clairs et convaincants aux sphères de la culture. La rationalisation du monde de la vie ne saurait être menée à terme qu'à travers une vision intersubjective de la rationalité qui fasse d'emblée référence à un monde partagé et à un horizon de sens de nature communautaire. C'est précisément sur le paradigme de la pratique

[16] Habermas, J., *Le discours philosophique de la modernité. Douze conférences*, Paris, Gallimard, 1998.

du discours que repose la tentative habermassienne de définir des critères clairs pour l'exercice de la raison morale. À l'instar de son mentor Apel, Habermas s'est attaché à l'exploration des normes implicites qui sous-tendent la pratique du discours. Le discours moral va se trouver lié en dernière instance au caractère rationnel de la « contradiction performative ».

## La décolonisation comme projet inachevé face au projet de la modernité

Si l'entreprise théorique d'Habermas destinée à poursuivre le projet inachevé de la modernité pose une distinction entre l'idée de modernité et le projet de la modernité, le projet consistant à poursuivre le processus inachevé de la décolonisation requiert quant à lui une distinction, telle que Mignolo l'opère, entre la rhétorique de la modernité et la logique de la colonialité[17]. Et, conviendrait-il d'ajouter, le projet de la décolonisation. Par rhétorique de la modernité, il faut entendre la vison historique qui postule l'existence d'un progrès graduel, menant d'un passé, classique ou païen, à la modernité européenne au sein de laquelle la valeur de la tradition est questionnée et où s'établit une forme de rationalité qui se veut exemplaire pour le reste de la civilisation. On trouve chez un certain nombre de penseurs, de Hegel à Husserl, Giddens et Taylor, des versions différentes de cette rhétorique. Habermas est clairement l'un d'entre eux. Cette rhétorique est partie intégrante, tout en la masquant, d'un « côté obscur de la modernité ». Ce côté obscur est la colonialité. Je reviendrai plus tard sur le sens précis qu'il faut donner à ce terme. Pour l'heure, il faut nous contenter de la définir comme une matrice de pouvoir qui produit des hiérarchies raciales aux niveaux global et local et qui œuvre, avec le capital, à assurer la pérennité d'un régime moderne d'exploitation et de

[17] Mignolo, W., « The Rhetoric of Modernity and the Logic of Coloniality », in *Coloniality, Transmodernity, and Border Thinking, op. cit.*

domination[18]. La colonialité n'est pas une forme permanente et transhistorique des rapports humains, mais correspond au déploiement d'une histoire qui coïncide avec la formation et l'expansion de la modernité. Bien que la colonialité ait façonné la modernité pendant plus de 500 ans, les approches comme celle d'Habermas n'en font peu ou pas mention. C'est là que réside, en partie du moins, le caractère mythologique de la rhétorique de la modernité.

Dussel et Mignolo consacrent de nombreux développements à l'élaboration d'une vision historique en rupture avec le pouvoir de séduction exercé par cette rhétorique[19]. Je me suis penché ailleurs sur la manière dont Dussel redéfinit les conceptions habermassienne et weberienne de la modernité[20]. Je me limiterai ici à exposer la réponse de Mignolo à la conception, partagée par Habermas et Weber, de la modernité en tant que projet de rationalisation. Les idées formulées par Mignolo sont compatibles avec celles de Dussel, et pour certaines préfigurées ou développées suivant une approche différente par ce dernier. J'insiste sur le cas de Mignolo afin d'inviter les lecteurs de Dussel à considérer l'influence que ce dernier a exercée sur la pensée de nombreux intellectuels en dehors du Mexique et de l'Europe. En outre, Mignolo tente d'articuler la pensée de Dussel à celle du sociologue péruvien Aníbal Quijano, articulation qui confère un poids supplémentaire à l'idée que je développerai par la suite, à savoir que les travaux de Quijano et de Dussel constituent une pensée aussi explosive à l'égard du *discours* de la décolonisation, que celle de Weber et de Habermas à l'égard du *discours* de la modernité. Cette articulation ne doit pas être conçue de manière exclusive, tant il est vrai qu'elle même s'est nourrie d'autres visions critiques ayant émergé de positionnalités radicales, à l'instar de la pensée afro-caribéenne ou de la production

[18] Quijano, A., « Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América latina », in *Anuario Mariateguiano,* 1997, pp. 113-121 ; Quijano, A., « Colonialidad y modernidad/racionalidad », *art. cité.*

[19] Cf. e. a. Dussel, E., *1492. L'Occultation de l'autre, op. cit.* ; Dussel, E., *Historia General de la Iglesia en América Latina. Tomo I : Introducción general a la historia de la iglesia en América Latina*, Salamanque, Ediciones Sígueme, 1983 ; Mignolo, W., *The Darker Side of the Renaissance, op. cit.* ; Mignolo, W., *Historias locales/diseños globales*, *op. cit.*

[20] Maldonado-Torres, N., *Against War, op. cit.*

théorique des femmes non-blanches aux États-Unis, en Amérique latine et ailleurs[21].

Habermas et Mignolo situent tous deux l'origine de la modernité à la Renaissance. C'est à cette époque que se fait jour tout à la fois un sentiment d'affinité et l'établissement d'une distinction à l'égard du passé classique. Mignolo ajoute cependant que la distinction entre l'« ancien et le moderne » coïncide avec celle entre culture européenne lettrée et langues non écrites, qui fut opérée dès les débuts de la conquête de l'Amérique. Ceci permet de comprendre que la modernité renferme tout à la fois une inclination pour la nouveauté et l'affirmation d'une différence radicale entre certains sujets (européens) et d'autres (coloniaux). Il faut ajouter, en suivant la théoricienne afro-caribéenne Sylvia Wynter, que les notions mêmes de « nouveau » et de « moderne » furent impulsées, sinon engendrées, par celle de « découverte » d'un « nouveau » monde. En d'autres termes, l'*espace* du « nouveau » monde affecta la manière dont le *temps* de la modernité allait être défini et se déployer. Et si cet espace du nouveau monde fut forgé à l'ombre de relations coloniales, force est d'admettre que les catégories de la temporalité moderne ont été marquées par la logique de la colonialité[22].

Si la modernité, en son sens premier, fait référence à un présent chrétien réfléchi comme le dépassement d'un passé païen, les formes postérieures de la modernité se rapportent pour leur part à un futur séculier conçu comme le dépassement d'un passé chrétien et du monde incivilisé. Le monde « incivilisé » des sujets « sans histoire » devient pour les Lumières le nouveau référent par rapport auquel sera définie la modernité[23]. Les controverses européennes

[21] Outre les travaux déjà cités de Sylvia Wynter et de Chela Sandoval, on lira avec profit les travaux de Francesca Gargallo et de Lewis Gordon, parmi d'autres. Cf. Gargallo, F., *Ideas feministas latinoamericanas*, Mexico, Universidad de la ciudad de México, 2004 ; Gordon, L. R., *Existentia Africana : Understanding Africana Existential Thought*, New York, Routledge, 2000 ; Gordon, L. R. (ed.), *Existence in Black : An Anthology of Black Existential Philosophy*, New York, Routledge, 1997.

[22] Cf. Wynter, S., « Unsettling the Coloniality of Being/Power/Truth/Freedom : Towards the Human after Man, Its Overrepresentation – An Argument », in *The New Centennial Review*, 3, n° 3, 2003, pp. 257-337.

[23] Mignolo, W., *Historias locales/diseños globales, op. cit.*, p. 61.

entre théologiens et philosophes sur le rôle du christianisme dans le monde moderne se découpent sur un horizon colonial commun dans lequel tant le christianisme que l'ordre séculier émergent se définissent en relation à ceux que Sylvia Wynter a qualifiés de sujets liminaux de la modernité[24]. Il faudrait également ajouter, à la suite de la même Sylvia Wynter, que si le système de différences structurant la modernité est de nature coloniale, dans le sens large du terme, les sujets sur lesquels reposait ce système de différenciation étaient principalement des Indiens et des Noirs, qui de ce fait allaient voir leur libération se heurter à des obstacles plus complexes et profonds que ceux que connaissent habituellement d'autres sujets dans leurs luttes de libération et de décolonisation[25]. Il est donc nécessaire de concevoir la différence coloniale non pas uniquement comme une différenciation, couplée à une dichotomie hiérarchique, appliquée à des sujets coloniaux, mais comme une hétérogénéité structurelle symbolique, épistémologique et institutionnelle, indissolublement liée au génocide et à la mise en esclavage de populations indigènes, en Amérique et dans d'autres parties du monde, et de Noirs africains, en Afrique et dans la diaspora[26].

On peut donc voir que le moment historique dont Habermas se saisit pour établir une différence entre modernité esthétique et modernité éclairée, qui appréhende l'histoire comme un progrès rationnel, voit également le passage de la vision coloniale de la Renaissance à celle des Lumières. Cette dernière imprime un

[24] Cf. Wynter, S., « 1492 : A New World View », *op. cit.* ; Wynter, S., « On Disenchanting Discourse : 'Minority' Literary Criticism and Beyond », in A. R. JanMohamed, D. Lloyd (eds.), *The Nature and Context of Minority Discourse*, Oxford, Oxford University Press, 1991.

[25] Sur la position des Noirs et des Indigènes dans la structure de pouvoir institutionnelle et symbolique qui caractérise la modernité voir Wynter, S., « 1492 : A New World View », *op. cit.* ; et Maldonado-Torres, N., « Imperio, raza y religión », in E. Mendieta (éd.), *Enciclopedia iberoamericana de las religiones : religión e imperio,* Madrid, Trotta, à paraître.

[26] Sur l'« hétérogénéité structurelle coloniale », cf. Maldonado-Torres, N., « Liberation Theology and the Search for the Lost Paradigm : From Radical Orthodoxy to Radical Diversality », in I. Petrella (ed.), *Latin American Liberation Theology : The Next Generation*, Maryknoll, Orbis Books, 2005. Sur la manière dont le discours racial de la modernité a modelé la perception et le traitement des Indigènes et des Noirs, cf. la note précédente.

tournant au discours colonisateur qui établit une différence coloniale entre les sujets porteurs d'histoire et de civilisation, et les sujets qui en sont dépourvus. Habermas cependant, n'aborde à aucun moment cette problématique et ne semble en réalité pas même percevoir son existence. C'est pourquoi il ne fait aucun cas de l'idée suivant laquelle le projet de la modernité éclairée était étroitement lié aux aspirations au changement de secteurs dominés des sociétés européennes et à l'émancipation de la bourgeoisie, mais n'évoquait à aucun moment la décolonisation et ne faisait pas de cette dernière un impératif. Plus encore, ce projet présupposait la colonisation. Et même lorsque des penseurs éclairés émettaient des critiques formelles à son encontre, l'idée que les sujets colonisés étaient tout aussi humains que les Européens et que, partant, ils pouvaient et devaient être considérés comme des sujets de l'histoire, ne comptait pas au nombre des idées émancipatrices. On comprend dès lors que la Révolution haïtienne par exemple n'ait pas fait partie des gestes célébrées au temps des Lumières.

Nous avons vu que Habermas invoque la figure de Weber, qu'il tient pour une figure clé afin d'interpréter la signification particulière du projet de la modernité. Pour Habermas, c'est avec Weber que ce projet accède à une conscience claire et aiguë. C'est donc en référence à la théorie sociale weberienne qu'Habermas forgera la sienne et que l'élaboration de sa philosophie fait sens. Une fois encore, Habermas est victime de l'« oubli de la colonialité ». En ce sens, il est d'autant plus intéressant de noter que, dans le prolongement de ses réflexions sur les côtés obscurs de la Renaissance et des Lumières, Mignolo s'attarde lui aussi sur Weber, qu'il s'accorde avec Habermas à considérer comme un penseur central. Cependant Mignolo ajoute que cette place centrale doit être appréhendée sous le prisme de la colonialité. En effet, selon lui :

> Au 16e siècle, la différence coloniale s'organisa spatialement. À la fin du 18e siècle et au début du siècle suivant, l'histoire se substitua à l'écriture en tant que critère de référence (…) Au début du 20e siècle, Max Weber fit du discours des missionnaires sur cette absence (d'alphabet, d'histoire), une célébration de la réussite de l'occident, qui était parvenu à l'universalité. J'ai eu à l'esprit ce scénario tout au long du processus d'écriture de ce livre, tout au long de la période au

> cours de laquelle je me suis interrogé sur les savoirs subalternes et la pensée frontalière comme une réponse adressée à Weber en cette fin de 20e siècle[27].

Mignolo met ici en évidence ce que l'on pourrait appeler le côté obscur de Weber. Ce côté obscur ne saurait être tenu pour une impureté ou un élément contingent, mais doit bien être considéré comme un aspect constitutif de la vision weberienne de la modernité. C'est sous la plume de Weber qu'on trouve l'expression la plus consciente et aiguë du projet de la modernité, ainsi que de la relation constitutive qui l'unit à logique de la colonialité. Et de même que le prolongement de la théorie weberienne devient aux yeux d'Habermas une tâche nécessaire à la défense du projet de la modernité, une critique de celle-ci s'avère essentielle à la formulation du projet de la décolonisation. Mignolo tente de répondre à Weber en cette fin de 20e et début de 21e siècles, depuis une positionnalité enracinée dans la production de savoirs subalternes. *A contrario*, Habermas fait sienne la vision réductionniste de la modernité de Weber et se condamne ainsi, tel un Sysiphe philosophique, à devoir une fois encore pousser le même rocher eurocentrique jusqu'au sommet de la colline proverbiale. Habermas était-il destiné à jouer ce rôle ? La réponse est non. Le problème est qu'Habermas échoue à produire une critique « transtopique » qui lui permettrait de rompre avec la vision mythologique de l'Europe et de théoriser des formes discursives décoloniales qui dessinent un horizon historique distinct de celui de la modernité, l'horizon de la décolonisation et de la transmodernité[28]. S'il nous faut veiller à ne pas naturaliser l'aveuglement du philosophe allemand, il est dans le même temps nécessaire d'être conscients de ce qu'exige une vision décolonisatrice trans-topique[29] : la mort même de l'identité impé-

[27] Mignolo, W., *Historias locales/diseños globales*, *op. cit.*, p. 61.

[28] Sur la critique transtopique cf. Maldonado-Torres, N., « Post-Imperial Reflections on Crisis, Knowledge and Utopia : Transgresstopic Critical Hermeneutics and the "Death of European Man" », in *Review : A Journal of the Fernand Braudel Center for the Study of Economies, Historical Systems, and Civilizations*, 25, n° 3, 2002, pp. 277-315.

[29] NdT : Voici comment l'auteur définit cette notion dans son ouvrage *Against war*, *op. cit.* p. 233 : « Le postulat ici est que les cultures ne sont pas des systèmes de signification clos mais des portes de communication ouvertes. Utiliser ces

riale[30]. Si l'on admet que c'est bien cela qui est en jeu, l'identité même des personnes et avec elle la préservation des bénéfices octroyés par le système racial de la modernité, on ne saurait s'étonner des résistances et de l'aveuglement face à la colonialité et à la perception de ce qu'exige le projet de décolonisation. Le tournant communicationnel, introduit par Habermas afin de préserver le projet rationnel de la modernité, manque de la radicalité qui lui aurait permis d'exorciser la colonialité, qui en tout état de cause reste invisible à ses yeux. Habermas ne parvient pas à percevoir que la modernité est fondée sur un projet épistémologique d'une grande mauvaise foi dont lui même est victime[31].

Il convient de se demander à présent si le projet décolonisateur ou dé-colonial de Mignolo surgit en un sens « naturellement » ou s'il procède d'une critique des limites de l'approche weberienne. Aucune de ces options ne répond adéquatement au fond du problème. D'abord car il est vain de chercher du « naturel » dans un projet épistémologique quel qu'il soit. Comme Husserl l'a montré, tout projet épistémologique qui s'élève au rang de théorie présuppose l'adoption d'une attitude qui précisément n'est pas « naturelle »[32] ; d'une attitude pleinement théorique qui se donne des « tâches infinies » de connaissance qui excèdent les nécessités conjoncturelles. Husserl peine néanmoins à convaincre lorsqu'il explique le passage de l'attitude naturelle à l'attitude théorique et phénoménologique. Reste qu'il parvint à voir que l'attitude théorique s'enracine, bien qu'elle ne s'y réduise pas, dans le monde de la vie, et que les efforts déployés par la science pour se détacher

portes requiert ce que j'ai qualifié ailleurs de "critique transgressivo-topique (ou transtopique)", critique qui exige une dynamique fondamentale de transgression de l'espace de l'autre et de son propre espace. Cette critique engage la notion, si bien formulée par Nietzsche, de traître à sa propre patrie. (…) La critique transtopique inclut par ailleurs l'idée que les espaces ne sont pas des terrains épistémologiques invariables et que les transactions entre espaces sont la condition de possibilité de la compréhension de soi et de la critique (de soi) ».

[30] Maldonado-Torres, N., « Post-Imperial Reflections on Crisis », *art. cité.*

[31] Pour une application du concept de mauvaise foi à différentes expressions racistes, cf. Gordon, L. R., *Bad Faith and Antiblack Racism*, Atlantic Highlands, Humanities Press, 1995.

[32] Cf. Husserl, E., *La crise de l'humanité européenne et la philosophie*, Paris, Aubier Montaigne, 1992.

de ce monde s'apparentent à un exercice que Jean-Paul Sartre appellera mauvaise foi. Cette mauvaise foi est pourtant devenue un élément constitutif du sens commun de l'Européen, au point que celui-ci se montre disposé à sacrifier (jusqu'à un certain point) le sens historique qui donne corps à son identité et définit son rôle en tant que sujet historique, sur l'autel d'une connaissance universelle conçue de manière abstraite et aliénante.

Des années plus tard, Habermas devait prolonger la réflexion husserlienne en posant que loin d'être détachées du monde de la vie, les sciences naturelles sont l'expression de divers intérêts, et parmi eux l'intérêt pour l'émancipation[33]. Néanmoins, l'universalité entendant se situer par-delà les intérêts humains, finissait, comme l'avait diagnostiqué Nietzsche en son temps, par trahir les aspirations à l'émancipation. L'énigme réside dans le fait que même ce projet de connaissance devait répondre à un intérêt sous-jacent. Nietzsche a attiré l'attention sur l'existence d'une morale d'esclaves au principe des valeurs qui conféraient un sens à la défense de l'idéal d'universalité, tel que le formulaient les sciences. Mais si l'on fait nôtre l'hypothèse de Mignolo d'une convergence entre cette défense de l'universalité abstraite et le projet impérial de production de desseins globaux, il nous faut admettre que tous deux reflétaient les intérêts d'une subjectivité bien plutôt seigneuriale qu'esclave. Comme l'avancera plus tard le philosophe et poète Aimé Césaire, la dialectique propre à cet intérêt consiste dans un effet boomerang qui voit le sacrifice du sujet colonial sur l'autel de la rationalité générer des configurations qui débouchent sur le sacrifice du sujet impérial lui-même sur ce même autel et sur d'autres bien pires encore (des autels conçus et d'abord mis en œuvre à l'encontre des sujets colonisés), de nature génocidaire. Voilà comment Césaire interprétait le phénomène du nazisme en Europe[34].

Il convient à présent de préciser que, si les intérêts impériaux du sujet seigneurial étaient occultés par des conceptions universalistes abstraites, il n'en alla pas de même pour les savoirs provenant de la

[33] Cf. Habermas, J., *Connaissance et intérêt,* Paris, Gallimard, 1979.
[34] Césaire, A., *Discours sur le colonialisme*, *op. cit.*

sub-altérité. Mignolo éclaire ce point de manière élégante et stimulante :

> Au sein des histoires locales du mercantilisme colonial (aux 16e et 17e siècles) et du capitalisme colonial (à la fin du 18e siècle), en Amérique latine, en Asie et en Afrique, les rapports explicites entre connaissance et intérêts s'avèrent bien plus difficiles à occulter : les liens entre connaissance et intérêts sont motivés par la nécessité de l'émancipation, de la libération, de la décolonisation. En d'autres termes, la connaissance, suivant la perspective subalterne, est liée à la libération et à la décolonisation, l'émancipation ayant été conquise en Europe au cours du 19e siècle. Depuis une perspective subalterne, la connaissance ne saurait exister que liée à l'intérêt, toute perspective subalterne étant "critique" dans le sens qu'Horkheimer et Khatibi donnent à ce terme[35].

Mignolo poursuit, confirmant en partie notre interprétation des implications de sa perspective historique à l'égard de la vision habermassienne :

> En questionnant la vision de l'émancipation qui lie connaissance et intérêt, telle que l'expose Habermas, je ne cherche pas à mettre en cause la validité de ses analyses quant à l'histoire locale à laquelle celles-ci se rapportent. J'affirme en revanche que son idée disqualifie, implicitement et fortuitement, d'autres possibilités de lier connaissance et intérêt depuis une position subalterne, pour laquelle les questions soulevées par Habermas présentent un intérêt superficiel[36].

---

[35] Mignolo, W., *Historias locales/diseños globales, op. cit.*, pp. 218-219.

[36] *Ibid.*, p. 219. Si Mignolo illustre avec une rare précision l'aveuglement habermassien dans ce passage, il faut néanmoins ajouter que, suivant la perspective défendue ici, celui-ci semble accorder encore trop de crédit au philosophe allemand. Le problème n'est pas uniquement que Habermas « disqualifie » et ne porte aucun intérêt à d'autres savoirs, mais également que sa compréhension de l'histoire elle-même est erronée ou fortement limitée dans la mesure où elle ne prend pas en considération les implications des côtés obscurs qui structurent celle-ci, et qu'il les évacue donc de sa narration historique et de sa construction théorique. Il me semble que ceci renvoie au concept mignolien d'« histoires locales », dans le sens qu'il donne à ce concept dans le livre qui lui est consacré. La dichotomie entre histoires locales et desseins globaux est à bien des égards d'une grande productivité théorique mais court le risque de concevoir le niveau local comme une instance isolée, exposée à la violence des desseins globaux, mais

Outre la mise en exergue des limites des intérêts habermassiens pour la connaissance, Mignolo soulève un autre élément crucial dans le premier passage cité ci-dessus, à savoir que *de même que le projet de la modernité correspond aux intérêts pour l'émancipation, le projet de la décolonisation trouve ses motivations élémentaires dans les intérêts pour la libération (non plus d'un sujet bourgeois, mais du sujet esclave et colonisé)*. Et c'est précisément dans certaines expressions de ces intérêts que la vision historique de Mignolo plonge ses racines. En d'autres mots, la vision historique de Mignolo ne lui est pas venue de façon « naturelle », pas plus qu'elle n'est le résultat d'une critique interne à la pensée de Weber. Son origine est à chercher dans un autre lieu d'énonciation du discours et de la théorie, qui remonte aux gestes, aux « cris », et aux tentatives de libération et d'émancipation (ici des esclaves et non plus de sujets éclairés qui rejettent la tradition). Il ne s'agit pour autant pas de dire que la pensée de Mignolo, ou de toute autre, est une expression directe des intérêts pour la décolonisation des esclaves et des sujets colonisés. Il s'agit plutôt de suggérer que sa pensée s'inspire des intérêts pour la décolonisation et tente de contribuer à leur réalisation, en s'efforçant de conférer à ces derniers le poids d'un projet ou vision historique au sein duquel la « bonté », le bien sont au principe des « tâches infinies » de ce que Fanon appela amour, et que Chela Sandoval a qualifié

qui ne subit pas la « trangression » d'histoires plus larges que l'histoire « locale ». Je tiens à remercier Freya Schiwy d'avoir attiré mon attention sur les limites potentielles de la dialectique mignolienne du local et du global, ce qui m'a permis de conceptualiser les choses différemment. Reste que les analyses de Mignolo sur les côtés obscurs de la Renaissance et des Lumières donnent à voir l'aveuglement d'Habermas face aux savoirs subalternes, et questionnent en outre le regard que porte le philosophe de l'École de Francfort sur ses propres histoire et identité. Il est aisé de saisir pourquoi Mignolo ne s'aventure pas à critiquer plus sévèrement Habermas. En effet, pareille critique mettrait à mal la puissance analytique de la catégorie d'histoire locale, et compromettrait le projet d'histoires locales subalternes. En outre, elle introduirait la possibilité d'une forme de connaissance qui excéderait les histoires locales, ce qui réintroduirait la catégorie d'universalité. La posture de Mignolo est compréhensible au regard des nombreux et désastreux voyages impériaux qu'a connu la catégorie d'universel, mais une critique radicale de Habermas et de son eurocentrisme exigent de prendre ces questions à bras le corps. De même que l'exige une position politique (de diversalité) radicale. Peut-être que se dessine ici la possibilité et la nécessité d'un « mignolisme » de gauche.

d'« amour dé-colonial »[37]. Voilà qui permet de comprendre que bien que la pensée weberienne soit sous-jacente aux positions théoriques de Mignolo et d'Habermas, la différence entre ces derniers ne saurait être expliquée uniquement en invoquant leur rapports critiques respectifs au sociologue classique. Les critiques peuvent exister en grand nombre, mais toutes ne contribuent pas à clarifier ou à consolider le projet de la décolonisation. La différence entre les deux penseurs réside bien plutôt dans le fait que la pensée de Mignolo a subi en amont la transgression opérée par des visions qui expriment fortement les intérêts pour la décolonisation et ont élevé ces intérêts au rang de théorie.

L'entreprise décolonisatrice de Mignolo remonte à la rencontre avec la pensée de la lesbienne chicana Gloria Anzaldúa. Sa pensée se nourrira par la suite des travaux d'Enrique Dussel, d'Aníbal Quijano, d'A. Khatibi, et plus récemment, comme on peut le voir dans sa réflexion sur la « rhétorique de la modernité », de l'œuvre de Frantz Fanon. Ils ne sont néanmoins pas les seules sources intellectuelles de notre auteur. La production théorique de Mignolo s'alimente du dialogue avec toute une gamme de penseurs entre lesquels ce dernier tente de jeter des « ponts ». De Mignolo, Sylvia Wynter, aux panafricanistes tels que W.E.B. Du Bois et Césaire, en passant par les féministes non-blanches aux États-Unis (Anzaldúa, Cherrie Moraga ou Chela Sandoval) et les penseurs indigènes comme Vine Deloria Jr. ou Rigoberta Menchú, se dessine un front de la pensée décolonisatrice qui accède à la conscience de soi et entreprend de tisser des liens et de définir, de façons tout à la fois diverses et partagées, le projet inachevé de la décolonisation. Il est légitime de se demander si les travaux de ces penseurs et d'autres ne forment pas une sorte de canon hérétique par rapport aux formes de pensées dominantes[38]. On peut émettre l'hypothèse que ceux-ci apportent les instruments herméneutiques d'une lecture critique qui devra encore se préciser, lorsqu'ils seront parvenus à susciter une attention sérieuse au sein de nos honorables temples du savoir.

[37] Cf. Fanon, F., *Peau noire, masques blancs*, Paris, Seuil, 1952 ; Sandoval, C., *Methodology of the oppressed, op. cit.*

[38] J'utilise « hérétique » dans le sens que lui donne Bogues, A., *Black Heretics, Black Porphets : Radical Political Intellectuals*, New York, Routledge, 2003.

Jusqu'à quand le conservatisme, le libéralisme et le marxisme européens, tous fils de la modernité, définiront-ils notre horizon d'action et de pensée ? Est-il réaliste de penser qu'un « autre monde est possible » ? Il n'est pas sans intérêt, au moins de façon lapidaire, de rendre compte des différentes réponses critiques apportées par certains de ces penseurs au projet de la modernité, ainsi que des armes que ces derniers fournissent pour la décolonisation du savoir. Je m'intéresserai ici au travail de Quijano et de Fanon, lu à l'aide du cadre interprétatif constitué par le tournant éthico-politique décolonial et la philosophie de la libération.

## Les sources de la décolonisation du moi : l'importance de la décolonisation épistémique

Je m'efforcerai ici d'éclairer avec davantage de précision la signification propre du projet inachevé de la décolonisation et de souligner l'apport décisif à celui-ci que constitue la philosophie de la libération. Il convient de préciser d'emblée que le terme de « décolonisation » n'est pas employé uniquement ou principalement en référence aux colonialismes historiques, mais bien davantage à la *colonialité*. Cette dernière est une notion introduite par le sociologue péruvien Aníbal Quijano pour désigner une matrice de pouvoir qui redéfinit la subjectivité, le genre et les rapports de production en fonction de l'idée de race[39]. Si cette matrice surgit dans le contexte de la conquête de l'Amérique, on ne saurait cependant la réduire aux seuls colonialismes espagnol et portugais du 16e siècle[40]. Elle devint en effet une pièce maîtresse du capitalisme naissant, des hiérarchies de genre et sexuelles qui plongeaient leurs racines dans l'Europe médiévale, et des formes de

[39] Cf. e. a. Quijano, A., « Colonialidad y modernidad/racionalidad », *art. cit.* ; Quijano, A., « Raza, "etnia", y "nación" : cuestiones abiertas », in R. Forgues (éd.), *José Carlos Mariátegui y Europa : la otra cara del descubrimiento*, Lima, Amauta, 1992.

[40] Cf. Quijano A., Wallerstein, I., « Americanity as concept, or the Americas in the Modern World-System », in *International Social Science Journal*, 134, 1992, pp. 549-557.

connaissance qui commencent à apparaître avec la modernité. On comprend dès lors que cette matrice ait survécu à la chute des empires espagnol et portugais, ainsi qu'à des révolutions qui mirent fin à des relations coloniales formelles, notamment celles du 19e siècle en Amérique latine.

Le travail théorique de Quijano donne un souffle nouveau à la théorie de la dépendance. À l'instar d'autres « dépendantistes », Quijano défend l'idée que l'Amérique, à l'instar d'autres régions du monde, est sous la coupe de relations néocoloniales imposées au travers du marché. Quijano ajoute pour sa part que cette dépendance n'est pas externe à ces régions, mais résulte bien plutôt de la colonialité du pouvoir, en d'autres termes de la manière dont sont définis les sujets dans chacune de ces régions (comme dignes du travail salarié, serviteurs, esclaves ou marginaux), qui détermine à son tour la façon dont le capital se déploiera. La dépendance est donc inhérente à des sociétés comme celles d'Amérique latine au sein desquelles les Indigènes et les Noir-e-s n'ont pas constitué, et ne constituent toujours pas, une composante vitale du procès de production capitaliste. Ceci implique que la libération ou la décolonisation ne sauraient être définies uniquement comme un ajustement de la relation avec l'oppresseur étranger mais requièrent une transformation radicale de la manière dont les sujets sont conçus à l'intérieur même de ces sociétés. La question n'est donc pas seulement économique mais également symbolique et ne ressortit pas à uniquement à la vision de l'oppresseur étranger régnant dans les sociétés colonisées. Il s'agit d'élucider la manière dont les identités en société colonisée elles-mêmes contiennent en germe la dépendance et des relations de pouvoir injustes. On trouve dans l'œuvre de Fanon et de Gloria Anzaldúa un examen minutieux des problèmes inhérents aux formations identitaires dans les territoires colonisés.

À la lumière de l'approche développée par Quijano, il devient évident – ainsi que le signalent Chela Sandoval dans un autre contexte, en référence au travaux de certaines féministes non-blanches aux États-Unis, ou encore Catherine Walsh dans de récentes interventions – que la libération doit être repensée en tant

que dé-colonialité[41]. Quijano introduit des éléments cruciaux pour penser le projet inachevé de la décolonisation en tant que projet de dé-colonialité, et dialogue ainsi tant avec la philosophie de la libération latino-américaine qu'avec le projet intellectuel que Sandoval a qualifié de « méthodologie de l'opprimé » aux États-Unis[42]. Avec le concept de colonialité, Quijano offre une compréhension sociologique de la nature complexe du pouvoir colonial et des défis spécifiques auxquels doit faire face le projet de décolonisation entendu comme dé-colonialité. La colonialité est une manière de définir le type de relations de pouvoir que la dé-colonialité s'efforce de déconstruire et de ré-élaborer dans son projet. En ce sens, la dé-colonialité s'apparente à ce que Quijano qualifie de « socialisation du pouvoir » et qu'on l'on pourrait faire remonter non pas tant à l'œuvre de la bourgeoisie éclairée durant la Révolution française, mais plus directement aux pratiques d'émancipation/libération/décolonisation des sujets africains pendant la Révolution haïtienne[43]. *En ce sens, on pourrait avancer que Quijano, le sociologue, joue pour le projet inachevé de la décolonisation un rôle similaire à celui qu'Habermas prête à Weber à l'égard du projet inachevé de la modernité*[44]. En d'autres termes, de même qu'Habermas trouve chez Weber des instruments pour s'interroger sur les avancées et les limites de la société éclairée, Quijano est d'une aide précieuse pour l'interprétation des structures de pouvoir modernes/coloniales et l'invention d'un horizon de décolonisation. Il n'y a donc pas lieu de s'étonner que Mignolo fasse de Quijano une figure centrale de sa réflexion sur la décolonisation, qui constitue une réponse directe à Weber depuis cette fin de 20e et début de 21e siècles. Cependant, la pensée de Dussel occupe chez Mignolo une place similaire, ce qui conduit à

[41] Sandoval, C., *Methodology of the oppressed*, *op. cit.* ; Walsh, C., « Interculturality and the Coloniality of Power », *op. cit.*
[42] Cf. Sandoval, C., *Methodology of the oppressed*, *op. cit.*
[43] Cf. S. Fischer, *Modernity disavowed : Haiti and the Cultures of Slavery in the Age of Revolution*, Durham, Duke University Press, 2004 ; Trouillot, M.-R., *Silencing the Past : Power and the Production of History*, Boston, Beacon Press, 1995.
[44] Quijano est incontestablement une figure sociologique clé dans la formulation du projet inachevé de la décolonisation, tout comme le sont d'une certaine manière Immanuel Wallerstein et surtout Boaventura de Sousa Santos, dont le travail est tout aussi crucial que celui de Quijano pour l'étude de ces questions.

se demander s'il l'on ne pourrait pas établir entre Quijano et Dussel une relation semblable à celle unissant Weber à Habermas. Pareil rapprochement impliquerait d'appréhender l'éthique de la libération et la transmodernité dusseliennes comme des constructions philosophiques qui complètent et prolongent les propositions de Quijano sur la forme du pouvoir colonial et la socialisation du pouvoir. On peut faire l'hypothèse que c'est une intuition similaire qui a conduit des universitaires et des intellectuels intéressés par la colonialité, la décolonisation et la philosophie de la libération, à mener des recherches en commun et à faire dialoguer Dussel et Quijano dans différents contextes[45]. On remarquera néanmoins que ni Dussel ni Quijano n'ont construit leurs discours respectifs en faisant de l'autre une référence majeure. En revanche, tous deux ont la sociologie de la dépendance en héritage commun.

La philosophie et la théologie de la libération furent toutes deux fortement influencées par la sociologie de la dépendance. Et la pensée de Dussel ne fait pas exception. Il est indéniable que d'autres traditions intellectuelles, citons notamment la pensée du judéo-lituano-français Emmanuel Lévinas, exercèrent dès le début une influence sur la philosophie de la libération dusselienne, mais l'on pourrait rétorquer que l'usage dusselien de Lévinas est lui-même grandement influencé par la sociologie de la dépendance. L'appréhension de l'Amérique latine en tant qu'altérité de l'Europe, altérité définie par des relations de pouvoir responsables de la pauvreté et de la misère des peuples latino-américains, était une manière pour Dussel d'introduire de l'éthique directement là où la sociologie de la dépendance ne voyait que de l'économique et du politique. Toutefois, si du fait de la colonialité du pouvoir, la dépendance est, comme le souligne Quijano, constitutive et interne aux sociétés caractérisées par une forte concentration d'Indigènes, de Noir-e-s et d'autres sujets racialisés, il convient alors de repenser la pertinence de la notion d'extériorité ou pour le moins la manière dont cette dernière doit être articulée à celle de colonialité.

[45] Mentionnons en particulier Arturo Escobar, Ramón Grosfoguel, Agustín Lao-Montes, Walter Mignolo, José David Saldívar, Freya Schiwy, Catherine Walsh et l'auteur de cette contribution. On doit à Lao-Montes et à Grosfoguel d'avoir insisté sur l'importance de ce dialogue et de s'être penché sérieusement sur les écrits respectifs de Dussel et de Quijano.

Comme je le suggérais auparavant, le concept de « colonialité du pouvoir » offre une manière plus complexe d'envisager la colonisation, qui diffère, signalons-le au passage, du concept habermassien de « colonisation du monde de la vie » par les systèmes étatique et économique. Par colonialité il faut davantage entendre une forme de pouvoir qui établit des relations entre le « monde de la vie » et un monde néfaste où règne la mort. Ce « monde de la mort » est en premier lieu le monde de l'esclavage racial/colonial et par extension le monde colonisé régi par des hiérarchies raciales, sexuelles et de genre. À la différence du monde décrit par Habermas, le monde du colonisé ne possède que rarement des systèmes étatiques et économiques solides dont les excès ont un impact sur la vie des gouvernés[46]. En contexte colonial, il n'est pas que le monde de la vie, qu'il faudrait plutôt définir comme « monde de la mort », qui soit en crise, tous les systèmes et les sphères de la culture le sont. Parler de « Monde-de-la-mort » ne signifie pas que la vie soit absente du monde du colonisé. Il s'agit davantage par cette notion de désigner un espace dans lequel la « crise » régit le fonctionnement quotidien du système, de la culture, des personnes. Il s'agit donc d'un espace au sein duquel tant les systèmes que les structures symboliques conspirent contre la vie des sujets placés sous leur pouvoir. On a donc affaire à quelque chose de plus profond qu'une « crise » : une *damnation*[47].

Nous arrivons ainsi à l'idée suivant laquelle le problème fondamental du monde colonial ne réside pas tant dans le fait que le système et les sphères culturelles se réifient et envahissent le monde de la vie, mais dans la complicité liant les tentatives de produire ce système et ces sphères à la vision raciste de la modernité eurocentrique, et, partant, dans l'existence d'attitudes coloniales en son sein. *Selon cette perspective, le problème principal de la science, de*

[46] Quijano a longuement insisté sur le caractère incomplet des États-nations en Amérique latine.

[47] La signification de ce terme est développée plus loin en référence au travaux de Frantz Fanon. Ce dernier fait de la colonisation une « damnation » et des sujets colonisés des « damnés », qui sont à ces yeux les sujets politiques premiers de la décolonisation et ont en leur possession des ressources propres pour affronter la théo-dicée (et la bio-dicée conviendrait-il d'ajouter à la suite de Wynter et Gordon) de la modernité. Cf. Fanon, F., *Les damnés de la terre, op. cit.*

*l'esthétique et de la morale n'est pas tant que leurs justifications ou leurs délimitations soient sujettes au doute, mais bien que toute justification ou délimitation, de même que de nombreux scepticismes présentés comme radicaux, est façonnée en amont par une vision du monde eurocentrique et raciste selon laquelle les populations indigènes, noires et les sujets « de couleur » ne font pas partie du genre humain, ou, plus spécifiquement, de la « nation ».* Ce que l'on a appelé le « métissage » de certaines nations latino-américaines ne fait pas exception, car celui-ci tend à reproduire une logique raciste qui voit les sujets à la peau claire être incorporés sans difficulté à l'idéal métis, tandis que les « Indigènes » et les Noirs restent des « Indiens » et des Noirs, lesquels sont destinés à rester en marge de la société jusqu'à leur absorption par le métissage – qui se traduit traditionnellement par leur élimination en tant que tels. Pareille absorption dessine donc en creux le génocide, même si ce dernier se produit à long terme et au travers de mélanges raciaux destinés à blanchir ces sujets. La mort continue ainsi de constituer l'idéal normatif des sphères de la culture qui bataillent contre une vision post-coloniale élargie de l'humanité. La crise des sciences hors d'Europe plonge ses racines avant tout dans la reproduction d'un point de vue qui légitime la marginalisation de ceux qui s'approprient du discours. Leur crise trouve son expression dans l'eurocentrisme[48]. Ce même eurocentrisme qui entretient l'aveuglement des sciences et des conceptions philosophiques européennes à l'égard de la colonialité ainsi que de la nécessité de décoloniser les sciences et de forger de nouveaux discours théoriques[49]. On voit que dans la modernité « monde de la mort » et « monde de la vie » sont unis par des liens qui occultent le défi radical de leur constitution mutuelle.

[48] Cf. Blaut, J. M., *The Colonizer's Model of The World : Geographical Diffusionism and Eurocentric History*, New York, The Guilford Press, 1993 ; Lander, E., « Eurocentrism, Modern Knowledges and the "Natural" Order of Global Capital », in *Nepantla : Views from the South*, 3, n° 2, 2002, pp. 245-268 ; Quijano, A., « Coloniality of Power, Eurocentrism, and Latin America », in *Nepantla : Views from the South*, 1, n° 3, 2000, pp. 533-580.

[49] Parmi les tentatives mises en œuvre pour rompre avec cette tendance, signalons Boaventura de Sousa Santos, *Cognitive Justice in a Global World : Prudent Knowledges for a Decent Life*, Lanham, Lexington Books, 2007 ; ou encore la revue électronique *Worlds and Knowledges Otherwise*.

La caractéristique fondamentale du monde de la mort colonial réside dans l'empreinte géopolitique qui le désigne comme espace-pour-la-mort. En d'autres termes, la mort d'êtres humains devient davantage compréhensible et acceptable dans le monde colonisé, où les populations noires et indigènes tendent à être celles qui souffrent le plus de cet état de fait. Et c'est essentiellement de là, de cet espace de mort, que surgit l'aspiration à une éthique différente, à une éthique de la libération qui inclut la transmodernité parmi les possibilités futures. De même que l'éthique habermassienne répond à la violence qui menace le « monde de la vie » européen, l'éthique de la libération constitue une réponse aux intérêts pour la décolonisation dans le « monde de la mort » colonial. Il ne s'agit pas ici de prendre partie pour l'une ou l'autre de ces éthiques. En premier lieu car les « mondes de la vie » et les « mondes de la mort » à travers la planète sont intimement liés et s'engendrent mutuellement. Ce qui est en jeu ici est l'élaboration d'une approche philosophique et d'une éthique de la libération permettant de surmonter la division entre ces deux mondes, à travers l'élimination du « monde de la mort ». Ceci requiert une *attitude* bien particulière et l'ouverture d'un dialogue avec des penseurs, des artistes et des activistes qui diagnostiquent la crise de la modernité depuis différents contextes. L'eurocentrisme, en tant que forme de connaissance de mauvaise foi, entrave la formation de cette attitude radicale. Pour parer à cela, des philosophes comme Enrique Dussel puisent dans des sources intellectuelles variées afin de forger leurs armatures théoriques ou leurs argumentations architectoniques. A l'évidence il est possible, et dans une certaine mesure nécessaire, d'être plus radical que Dussel dans ce domaine, mais quiconque s'est penché sur son œuvre ne peut qu'admirer son entreprise de subversion hérétique de la tradition philosophique occidentale. Que l'on s'attache à l'esprit davantage qu'à la lettre de la pensée du maître (la lettre ne perdant pour autant pas de sa valeur), et l'on ne pourra éviter de se sentir appelé et provoqué à franchir nos propres limites. Des penseurs comme Habermas se cantonnent pour leur part à une tradition intellectuelle spécifique et soutiennent que les propositions qu'ils y trouvent ont valeur de vérités universelles. Ainsi, l'idée d'une « communauté de la communication » que l'on trouve évoquée dans les travaux d'Habermas est réductionniste

dans la mesure où ni le « langage », ni la tradition de pensée qui en appellent à cette « communauté », ne sont questionnés. L'entreprise de décolonisation requiert l'adoption d'une *attitude* qui rompe avec la mauvaise foi du projet européen, qui ne permet de voir que la seule modernité et jamais ses consubstantiels côtés obscurs, au premier rang desquels la colonialité. Je voudrais conclure cette contribution en esquissant quelques remarques au sujet de cette attitude, et de l'éthique de la libération et la « méthodologie de l'opprimé » au principe desquelles l'on trouve cette attitude.

À la suite de Frantz Fanon, je propose d'interpréter l'« extériorité » des sujets colonisés dans la modernité/colonialité en invoquant la figure du *damné*[50]. Le damné constitue une sub-altérité plus qu'une altérité à proprement parler. On ne saurait l'identifier à l'alter-ego des réflexions husserliennes, ni à l'altérité de Lévinas, pas plus qu'au sujet de la communauté de communication théorisée par Habermas[51]. Le terme de « damné » désigne littéralement ce sujet qui veut donner généreusement mais ne peut le faire car ce qu'il possède lui a été enlevé ou dérobé[52]. Ce terme renvoie donc tant à une éthique de la générosité ou du don qu'au pouvoir qui se dresse contre celle-ci. On ne saurait donc réduire cette forme de pouvoir, à la façon d'Habermas, à la colonisation du monde de la vie par les institutions étatiques ou par le capital. Le « vol » auquel fait référence le terme de damné est caractéristique de la colonialité. Ce vol débute avec la déshumanisation des Indigènes et des Noirs, dès l'origine de la modernité/colonialité. Le monde de la vie des Indigènes et des Noirs mis en esclavage est transformé par la colonialité en un « monde de la mort ». Les damnés n'ont nul besoin d'anticiper la mort pour parvenir à l'authenticité[53]. Ainsi que le souligne Fanon, ces derniers

[50] Les développements sur Fanon reposent principalement sur *Les damnés de la terre* et *Peau noire, masques blancs*.

[51] Pour plus de développements sur ce point, Cf. Maldonado-Torres, N., *Against war, op. cit.*

[52] Cf. Benveniste, E., « Don et échange dans le vocabulaire indo-européen », in *L'Année Sociologique,* 2, 3e série, Paris, 1951 ; Maldonado-Torres, N., « The Cry of the Self as a Call from the Other : The Paradoxical Loving Subjectivity of Frantz Fanon », in *Listening : Journal of Religion and Culture*, 36, n° 1, 2001, pp. 46-60.

[53] NdT : voici comment l'auteur, au cours d'une réflexion sur la « colonialité de l'être », interprète ce lieu commun philosophique de l'existentialisme européen :

ne disposent pas du *temps* nécessaire à l'intégration dans l'inconscient des traumatismes inhérents à la vie dans la civilisation. Le damné vit dans l'enfer de la colonialité, pris dans une logique perverse qui annule le mouvement de la dialectique. Davantage que l'authenticité, la recherche primordiale dans le monde de la mort est celle de la libération, qu'il faut entendre avant tout comme un pari paradoxal pour la vie du damné. Ainsi, toute éthique de la libération, comme le travail de Dussel l'illustre clairement, est et doit être fondamentalement une éthique de la vie.

La dé-colonialité, comme nous l'avons souligné, compte parmi les « intérêts » du damné. Les résistances, la critique et la recherche d'alternatives à la matrice de pouvoir colonial sont probablement aussi anciennes que la colonialité elle-même. Cette dernière naquit avec le « cri d'épouvante » lancé face à l'horreur suscitée par la négation de l'humanité de la part des sujets colonisés/racialisés/esclaves eux-mêmes[54]. L'« épouvante » diffère de l'« angoisse » heideggerienne ainsi que de l'« étonnement » qui, selon Husserl, inaugure l'attitude théorique. L'« épouvante » ne ressortit pas tant à la finitude du moi ou au caractère infini des tâches de la connaissance qu'à l'expérience néfaste du « monde de la mort ». L'« épouvante » renvoie moins à la mort du moi qu'à la mort du damné, du sujet qui se considère comme mort avant même sa mort ou dont la vie n'a

« Une fois définie sa conception du "on", Heidegger consacre le reste de la première partie d'*Être et temps* à s'interroger sur la manière dont le *Dasein* instaure un rapport authentique à lui-même, projetant ses propres possibilités – et non celles pré-définies par le "on". Heidegger répond à cette question en posant que l'authenticité ne peut être atteinte qu'au moyen d'un "pouvoir-être" propre et de la résolution qui ne peut naître que de la rencontre avec la possibilité qui est inéluctablement propre à tout un chacun : la mort. (...) La mort, selon Heidegger, est un facteur individualisant, singulier. L'anticipation de la mort et l'angoisse qui l'accompagne permettent au sujet de se déprendre du "on" et de déterminer ses possibilités propres, ainsi que de définir son projet d'ex-sistence » (Maldonado-Torres, N., « Sobre la colonialidad del ser : contribuciones al desarrollo de un concepto », in S. Castro-Gómez, R. Grosfoguel, (eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global,* Bogotá*, Siglo del Hombre,* 2007, pp. 127-167, p. 142).

[54] Pour une analyse du « cri du sujet vivant » voir Hinkelammert, F., *El grito del sujeto*, San José, DEI, 1998. Pour une analyse phénoménologique du cri du colonisé en relation avec l'œuvre de Fanon, cf. Maldonado-Torres, N., « The Cry of the Self as a Call from the Other », *art. cité.*

aucune valeur. L'« épouvante » est le fondement existentiel de l'« intérêt » pour la dé-colonialité, ainsi que la condition de possibilité de l'émergence d'une « attitude dé-coloniale » et de la tâche essentielle de la « déprise ». Cette dernière s'apparente à un processus d'exorcisation par lequel le sujet tente de se « nettoyer », de se défaire des traces et des marques profondes de la colonisation[55]. L'« attitude dé-coloniale » peut, quant à elle, être définie comme l'aspiration de sujets qui s'impliquent dans ce qui devient alors le projet de la décolonisation. L'« attitude dé-coloniale » génère des politiques, des conceptions artistiques ou culturelles, des épistémologies, des théories et des sciences nouvelles, qui toutes participent de la décolonisation du sens commun mais aussi des sphères plus spécialisées et cultivées de la modernité. Ces projets décoloniaux se donnent pour tâche d'élucider les formes perverses qu'adopte la logique de la colonialité, en tant que logique de mort consubstantielle à la modernité, et de frayer la voie à un horizon où la vie humaine puisse se déployer pleinement.

L'« attitude dé-coloniale » est donc au principe d'analyses critiques de la réalité humaine, de sciences nouvelles et d'un type particulier de théorie critique ; elle permet en outre d'accéder à une forme de pensée et de coexistence au sein desquels la gratitude, la réceptivité et le don peuvent être intégrés à la vie quotidienne des sujets. Cela suppose de créer des perspectives épistémologiques qui contribuent à saper le sexisme, le racisme et tant d'autres maux qui persistent et/ou sont eux-mêmes des produits de la société moderne. L'éthique sous-jacente à l'« attitude décoloniale » génère des épistémologies et des politiques qui entendent actualiser l'affirmation selon laquelle « un autre monde est possible »[56]. Lorsque le projet consistant à penser cet « autre monde possible » est formulé en tant que réponse critique à la colonialité, le damné apparaît comme le

[55] On trouve un exemple clair de « déprise » dans Anzaldúa, G., *Borderlands : the New Mestiza/La Frontera,* San Fransisco, Aunt Lute Books, 1991.

[56] Cette idée, « un autre monde est possible », constitue un élément central de la plateforme du Forum Social Mondial. Boaventura de Sousa Santos élabore pour sa part une science sociale décolonisatrice qui s'efforce de donner une assise théorique aux pratiques développées dans le cadre du Forum. Cf. Boaventura de Sousa Santos, « The World-Social Forum : Towards a Counter-Hegemonic Globalization », www.ces.fe.uc.pt/bss/documentos/wsf.pdf, 2003.

sujet épistémologique et politique apte à créer ce monde. En ce sens, on ne saurait réduire le damné au « peuple » (*the people)* de l'État-nation moderne ou à la multitude théorisée par Hardt et Negri, et encore moins au *Dasein* heideggerien[57]. Le damné est ce sujet politique porteur du projet inachevé de la décolonisation. Il est celui qui lance un « cri d'épouvante » face au *scandale* (Kierkegaard, Lévinas) du monde de la mort moderne/colonial et qui aspire – au travers d'une praxis décoloniale de l'amour (Fanon, Sandoval), d'une éthique de la libération de la vie (Dussel), et d'une politique de décolonisation/libération inspirée par l'« attitude décoloniale » – à créer un monde transmoderne « qui contienne de nombreux mondes »[58] et mette fin au règne de la dictature globale du capital, de la propriété, et de la colonialité (Duchrow et Hinkelammert)[59]. C'est en référence à ce projet historique et à ces œuvres d'« amour décolonial » que le travail de Dussel prend tout son sens. Enrique Dussel est l'un des penseurs centraux du tournant éthico-politique décolonial et son œuvre compte parmi les travaux essentiels qui contribuent à définir et à consolider le projet inachevé de la décolonisation[60].

Traduit par Emmanuel Delgado Hoch.

[57] Maldonado-Torres, N., « The Topology of Being and the Geopolitics of Knowledge : Modernity, Empire, Coloniality », in *City 8*, n° 1, 2004, p. 44. Je développe cette question dans « Sobre la colonialidad del ser : contribuciones al desarrollo de un concepto », *op. cit.* J'ai présenté une version de ce texte en novembre 2003 au Center for Global Studies de l'Université de Duke. Walter Mignolo a lui aussi exploré ces thématiques dans une communication récente où il explore, dans le contexte de la théorie politique postcoloniale, les différences entre sujet subalterne et damné.

[58] NdT : Célèbre formule zapatiste dont la forme complète est la suivante : « El mundo que queremos es uno donde quepan muchos mundos ».

[59] Duchrow, U., Hinkelammert, F., *La vida o el capital : alternativas a la dictadura global de la propiedad*, México, Driada, 2004.

[60] C'est là une des thèses centrales de Maldonado-Torres, N., *Against war, op. cit.*

# PARTIE III

# RESSOURCES POUR UNE CRITIQUE DÉCOLONIALE

M. Maesschalck et A. Loute (éds.), *Nouvelle critique sociale, Europe – Amérique Latine, Aller – Retour*, 331-352 © 2011 Polimetrica International Scientific Publisher Monza/Italy

Every contribution is published according to the terms of "Polimetrica B License". "Polimetrica B License" gives anyone the possibility to spread the contents of the work, provided that the authors of the work and the publisher are always recognised and mentioned as such. It does not allow use of the contents of the work for commercial purposes or for profit. Polimetrica Publisher has the exclusive right to publish and sell the contents of the work in paper and electronic format and by any other means of publication. Additional rights on the contents of the work are the author's property.

# Quelle critique de l'histoire pour sortir de la répétition ? Une lecture des thèses *Sur le concept d'histoire* de Walter Benjamin

Elise Derroitte

Tenter de transformer le politique à partir d'une nouvelle construction de l'histoire est une préoccupation majeure de Walter Benjamin. Dans tout son œuvre s'immisce en arrière plan une conscience très aigüe des dangers imminents qui menacent l'Europe à l'époque où il écrit. Cette attention soutenue au risque de voir le politique dévier en un régime totalitaire va lui imposer une analyse, parfois d'une fulgurante clairvoyance, des structures qui permettent à un état de droit de dégénérer en un état d'exception généralisée.

Les thèses *Sur le concept d'histoire*[1] condensent cette attention de Benjamin à la situation politique européenne et représentent l'engagement ultime d'un intellectuel face au désastre qu'il pressent. De nombreux commentateurs se sont attachés à cette contextualisation historiographique des *Thèses.* Pourtant, il nous semble que si nous appliquons les recommandations de Benjamin à nous-mêmes, lecteurs de ce texte, si nous refusons de lire l'histoire avec empathie[2] (*Einfühlung*), nous ne pouvons nous arrêter sur ce moment de la réception de ce texte. L'apport qu'il représente pour nous aujourd'hui n'est pas ce constat rétrospectif de la lucidité de Benjamin sur le régime national socialiste mais précisément cette conviction qui fut la sienne dans tous ses travaux que l'histoire et la politique devaient être maintenues en tension constante, c'est-à-dire

[1] Benjamin, W., *Sur le concept d'histoire,* trad. de l'allemand par M. de Gandillac revue par P. Rusch, in *Œuvres III,* Paris, Gallimard, 2000, pp. 427-443, (désormais *SCH*).
[2] *SCH*, *Thèse VII,* p. 432.

la conviction que l'histoire se lit au présent, dans l'actualité de l'action qu'elle permet.

L'enjeu de cet exposé sera donc de tenter de reconstruire avec Benjamin une structure de l'histoire qui permette de transformer dans le présent la structure du politique lui-même. Afin de maintenir cette tension entre le présent et « sa pré- et post-histoire »[3]. il nous faut donc montrer pourquoi Benjamin récuse une théorie de l'histoire envisagée à l'aune du progrès, quel emploi l'auteur fera du matérialisme historique et quelles limites il identifie dans cette construction de l'histoire face aux dangers d'une formalisation de l'histoire. À la suite de cette démonstration, nous tâcherons de montrer l'intérêt et l'originalité de la théorie de l'histoire défendue par Benjamin au vu d'une philosophie politique. Enfin, nous tenterons de penser comment et à quelles conditions cette théorie de l'histoire peut faire l'objet d'une réception aujourd'hui dans le cadre d'une philosophie de l'histoire en prise avec les nouvelles vulnérabilités sociales.

## La critique du progrès

La première motivation de Benjamin dans ce texte est d'adresser une critique à l'historicisme qui analyse l'histoire comme progrès, c'est-à-dire comme une suite continue d'événements ayant les uns par rapport aux autres des liens de cause à effet. Cette lecture historiciste de l'histoire et donc de la politique, subsume une réalité matérielle précise sous une téléologie abstraite. Comment Benjamin définit-il le progrès ? Pour comprendre comment cette structure de l'histoire agit, retournons à un texte qui est de beaucoup antérieur[4] aux thèses : *Trauerspiel et Tragédie*[5]. Dans ce texte, Benjamin tente déjà de décrire quel serait le temps du progrès en opposition au temps historiquement vécu. Voyons comment il les définit :

[3] Cf. Benjamin, W., *Origine du drame baroque allemand,* trad. de l'allemand par S. Muller, Paris, Champs Flammarion, 1985, p. 44, (désormais *ODBA*).

[4] Il date de 1916, il est la matrice de la thèse d'habilitation de Benjamin sur le *Trauerspiel.* Les thèses quant à elles sont estimées avoir été écrites en 1940. Il s'agit d'un des derniers textes de Benjamin.

[5] Benjamin, W., *Trauerspiel et tragédie,* in *L'Origine du drame baroque allemand,* trad. de l'allemand par Sybille Muller, Paris, Champs Flammarion, 1985, pp. 255-259.

> Le temps historique est infini dans toutes les directions, et non rempli [*unerfüllt* : non-accompli] à chaque instant. Ce qui veut dire qu'il n'est aucun événement empirique pensable qui ait un rapport nécessaire au moment déterminé où il se produit. Le temps, pour ce qui arrive empiriquement, n'est qu'une forme mais, et c'est plus important, une forme en tant que telle non remplie. L'événement remplit la nature formelle du temps dans laquelle il ne se situe pas. Car il ne faut surtout pas penser que le temps ne serait rien d'autre que la mesure avec laquelle on mesure la durée d'une transformation mécanique. Un tel temps, c'est certain, est une forme relativement vide dont il n'y a aucun sens à penser le remplissement. Mais le temps de l'histoire est autre que celui de la mécanique. Le temps de l'historie détermine beaucoup plus que la possibilité de transformations spatiales d'une grandeur déterminée et que la régularité (…) qui accompagne des transformations spatiales simultanées de structure plus complexe[6].

Nous voyons que Benjamin oppose ici deux structures de détermination du temps. La première, le temps historique, est celle d'une construction de l'histoire remplie par le vécu des acteurs de cette histoire, c'est le temps de la durée bergsonienne, le temps de l'épreuve de la vie. La seconde détermination est directement l'héritage de la construction du temps aristotélicienne pour qui le temps est la représentation du mouvement. Ce temps mécanique et vide devient ensuite le temps du progrès (en particulier dans l'esprit de Benjamin, du progrès scientifique[7]). Le remplissement du temps mécanique n'a pas de sens car sa structure est d'emblée donnée par un élément extérieur aux transformations réelles du monde : une conception idéalisée d'une entéléchie extramondaine. Dans le progrès, dès lors, est produite une conception automatique du temps qui vient masquer le temps réellement vécu par les acteurs. Les acteurs sont soumis à une définition abstraite du progrès. Dans le progrès, le temps comme structure formelle, vient avant le pâtir de la vie. L'histoire vécue est soumise, inhibée par le cours mécanique du progrès.

Cette construction du progrès est précisée dans la treizième thèse du texte *Sur le concept d'histoire* :

---

[6] Benjamin, W., *Trauerspiel et tragédie, op. cit.,* pp. 255-256.

[7] Cf. Benjamin, W., *Paris, capitale du XIX^e^ siècle, le livre des passages, [N 10, 1],* trad. de l'allemand par J. Lacoste, Paris, Cerf, 2006, p. 492 (désormais *Paris*).

> Le progrès, tel qu'il se peignait dans la cervelle des sociaux-démocrates, était premièrement un progrès de l'humanité elle-même (non simplement de ses aptitudes et de ses connaissances). Il était deuxièmement un progrès illimité (correspondant au caractère indéfiniment perfectible de l'humanité). Il était envisagé, troisièmement, comme essentiellement irrésistible (se poursuivant automatiquement selon une ligne droite ou une spirale). Chacun de ces prédicats est contestable, chacun offre prise à la critique. Mais celle-ci, si elle se veut rigoureuse, doit remonter au-delà de tous ces prédicats et s'orienter vers quelque chose qui leur est commun. L'idée d'un progrès de l'espèce humaine à travers l'histoire est inséparable de celle d'un mouvement dans un temps homogène et vide. La critique de cette dernière idée doit servir de fondement à la critique de l'idée de progrès en général[8].

Cette triple détermination du progrès (général pour l'humanité, illimité et irrésistible) nous permet de comprendre quels en sont les dangers. Ce que Benjamin dénonce ici, à notre sens, n'est pas le contenu effectif que prend le progrès mais bien un discours, une représentation de l'idée de progrès. C'est ce discours sur le progrès que nous nous proposons d'analyser ici. En effet, l'enjeu d'une critique du progrès n'est pas en premier lieu une critique du contenu du progrès mais de la construction de celui-ci comme forme abstraite de détermination du contenu. Une telle détermination du progrès est fausse, et c'est elle qui conduit à un déficit de gouvernance dans son application. Si nous considérons d'emblée que tout progrès est le résultat d'une action dans l'histoire, cette action ne peut être que le résultat d'une décision politique. Présenter le progrès comme une structure formelle sans contenu est donc une construction idéologique qui vient masquer le moment de la décision dans la détermination du contenu du progrès.

Le progrès est en premier lieu considéré comme celui de l'humanité, c'est-à-dire qu'il est postulé théoriquement que le progrès serait une transformation ontologique de l'humanité. Cette première caractéristique est d'emblé contestable par l'épistémologie qu'elle construit. Une structure du progrès comme transformation absolue et abstraite de l'humanité ne tient pas compte de l'applicabilité même du progrès. Poser le progrès comme progrès

[8] *SCH, Thèse XIII*, pp. 438-439.

de l'humanité signifie, à la suite de notre définition du progrès comme discours idéologique sur le progrès, imposer le choix de certains à tous. Cela signifie construire l'histoire comme mouvement total qui fait fi de la particularité du contexte où elle s'applique.

En second lieu, le progrès est défini comme illimité. Cette seconde conception pose aussi la question de son applicabilité. Une telle définition du progrès occulte le moment du choix, dans la compossibilité de l'histoire, d'un type de progrès en particulier. Le progrès n'est, au contraire, pas illimité mais déterminé par le choix du possible qui sera actualisé. Cette occultation du moment du choix dans la matérialisation du progrès est le lieu où doit s'inscrire sa critique. Cette critique est donc avant tout praxéologique plutôt qu'ontologique. En effet, ce n'est pas le contenu du progrès qu'il s'agit d'interroger en premier lieu, mais bien le discours sur le progrès qui masque la moment du choix du possible et impose ainsi le choix de quelques-uns à la majorité.

L'occultation du choix dans la détermination du progrès est l'assise de la troisième caractéristique du progrès : son irrésistibilité. Le masquage du moment de la décision dans le progrès est à notre sens une détermination de l'idéologie. L'idéologie est la présentation d'une structure de l'histoire, et donc de l'action, qui semble d'emblée imposer un mode de résolution extérieur à la situation où elle s'inscrit. Dans le progrès, il y a déjà un choix mais ce choix est occulté par l'idéologie qui présente ce progrès comme la seule possibilité.

Dès lors, la théorie du progrès comporte un impensé : celui du choix de l'action possible. Ce n'est donc pas le caractère irrésistible du progrès qu'une philosophie de l'histoire doit interroger mais au contraire, ce qui, par cette occultation du moment du choix dans le progrès, crée de nouvelles souffrances, empêche la potentiation de l'individu et de la société. En effet, l'amélioration des conditions de vie, la sécurité sociale, les avancées de la médecine sont des progrès. La question à poser est donc praxéologique : c'est une question de méthode pour la créativité des normes sociales et de leur applicabilité. Il s'agit de pouvoir déterminer collectivement le choix du contenu du progrès et non de laisser une structure

présentée comme abstraite, et qui est en fait la manifestation du pouvoir totalitaire de certains, agir pour la collectivité.

Pour comprendre quels sont les enjeux de cette lutte contre le progrès, commençons par dresser les risques sociopolitiques que représente une lecture linéaire de l'histoire telle que construite dans l'idée de progrès. Cette critique du progrès est une des préoccupations de l'ouvrage de Marcuse, *Eros et civilisation*[9]. Pour cet auteur, l'histoire envisagée comme un progrès est l'histoire regardée du point de vue des vainqueurs, des dominants. C'est la source de l'aliénation de l'individu. En effet, l'histoire, dans sa construction comme progrès, devient son propre sujet. Les individus, soumis à cette loi externaliste, deviennent les instruments, les objets de ce métasujet qu'est l'histoire comme progrès. Les individus sont donc aliénés à une structure extramondaine : la pensée du temps comme un temps mécanique et vide.

Comment rompre avec ce schéma autonome de l'histoire détaché de l'hétéronomie du vécu des acteurs ? Pour parvenir à casser le processus linéaire du temps vide, Marcuse a recours au temps tel qu'il est vécu par les acteurs. Dans sa construction de l'histoire, le temps doit donc apparaître comme le contre-transfert (la résistance) de la civilisation face à son aliénation à l'histoire (le blocage). Pour Marcuse, les victimes du passé, oubliées dans la structure historique du progrès, agissent dans l'histoire comme un refoulé. Elles sont la clé de répétabilité du « faire victime ». La construction de l'histoire comme progrès compense cet oubli de ses victimes dans l'injonction d'une fin émancipatrice qui légitimerait *a posteriori* les choix du passé au vu du gain de l'histoire accomplie. Or, pour Marcuse, cette fin absolue est bloquée par l'oubli des victimes du passé qui agissent inconsciemment dans l'histoire par la répétition des souffrances et des échecs. Ce refoulement de l'historicisme provoque une sclérose exponentielle des blocages de l'histoire tant que le passé n'est pas pris en compte. Pour Marcuse, dans son adaptation sociothéorique des écrits de Freud, les conditions de l'aliénation mises en branle par l'identification à

[9] Marcuse, H., *Eros et Civilisation, Contribution à Freud,* trad. de l'anglais par J.-G. Nény et B. Fraenkel, trad. revue par l'auteur, Paris, Editions de Minuit, 1963.

l'histoire comme progrès sont masquées par l'autoculpabilisation du sujet par lui-même qui souffre de ce constructivisme historique. « Le retour de ce qui a été refoulé constitue l'histoire souterraine et taboue de la civilisation et l'exploration de cette histoire ne révèle pas seulement le secret de l'individu mais aussi de la civilisation. (…) La répression est un phénomène historique »[10]. La construction de l'histoire comme le mouvement vers le progrès correspond, dans un langage marxien, à la structure économique qui vise essentiellement à l'augmentation du capital (le capitalisme mondialisé). La critique que Marcuse adresse à l'histoire du progrès est en premier lieu une critique de la société comme succursale de l'économie de marché.

Voyons comment Marcuse redéfinit le rapport au temps dans la structure d'oppression développée dans la société capitaliste. Nous suivons ici l'analyse que fait M. Maesschalck dans *Raison et pouvoir*, pour qui, chez Marcuse, « la logique de la domination comme paradigme social dénature le rapport que l'homme entretient avec son monde, en particulier à travers le temps récupéré comme rythmique sociale, comme "nombre de la planification" »[11]. Nous voyons que pour l'auteur, le premier rapport qui est oblitéré dans la structure de l'aliénation à l'histoire construite comme progrès est le rapport que l'individu entretient avec son vécu de l'histoire et du monde : son rapport au temps vécu. La solution, telle que Marcuse l'envisage dans *Eros et civilisation,* est de reconstruire l'histoire à partir du vécu des acteurs présents mais aussi au vu des victimes du passé. L'enjeu est de reprendre le passé pour se le réapproprier comme une histoire remplie, concrète et non comme une histoire abstraite caractérisée par l'« empathie » aux formes de dominations passées qui ont produit les formes de domination présentes. Pour l'auteur, cette empathie est caractérisée par un oubli :

> Cette capacité à oublier, qui est elle-même le résultat d'une longue et terrible éducation par l'expérience, est une nécessité inévitable de

[10] Marcuse, H., *op. cit.,* p. 27.

[11] Maesschalck, M., *Raison et pouvoir, les impasses de la pensée politique postmoderne,* Bruxelles, Publications des Facultés universitaires Saint-Louis, 1992, p. 215.

> l'hygiène mentale et physique sans laquelle la vie civilisée serait insupportable ; mais c'est aussi la faculté mentale qui aide à la soumission et à la renonciation. Oublier, c'est aussi oublier ce qu'il ne faudrait pas oublier pour que la justice et la liberté triomphent. Une telle faculté d'oubli reproduit les conditions qui reproduisent l'injustice et l'esclavage : oublier les souffrances passées, c'est oublier les forces qui les causèrent et les oublier sans les vaincre. (…) Contre cette reddition du temps, la restauration de la mémoire dans ses droits, en tant que véhicule de la libération, est une des tâches les plus nobles de la pensée[12].

Nous voyons que, pour Marcuse, la première tâche dans la lutte contre l'oppression est de réintégrer dans la construction de l'histoire la mémoire des luttes passées afin de permettre leur non répétabilité dans le futur. La structure sociale répressive, prenant appui sur le refoulement du principe de plaisir, surdétermine le plaisir du vivre ensemble par la culpabilité du principe de réalité qui impose à l'individu l'oubli de son vécu au profit d'une structure rendue abstraite de l'histoire comme progrès total. Il faut donc parvenir à déconstruire collectivement l'aliénation au temps passé dans l'action collective.

> Sans la libération du contenu refoulé de la mémoire, sans la délivrance de son pouvoir libérateur, la sublimation non-répressive est impossible. Du mythe d'Orphée au roman de Proust, le bonheur et la liberté ont toujours été liés à l'idée de la reconquête du temps : du temps retrouvé. Le souvenir arrache à l'oubli le temps perdu qui fut le temps de la satisfaction et de l'apaisement. (…) Malgré cela (…) le souvenir n'est pas une arme réelle à moins qu'il ne se traduise par l'action historique ; la lutte contre le temps devient alors un moment décisif de la lutte contre la domination[13].

L'auteur veut montrer ici l'importance de l'actualisation de la lutte dans le combat contre la domination. La conquête du temps est en définitive la conquête de la liberté.

Néanmoins la solution envisagée par Marcuse reste sous le paradigme d'un rapport absolu à la fin, une utopie générale : celle de la restauration d'un « temps retrouvé » dans une construction de

[12] Marcuse, H., *op. cit.,* p. 212.
[13] *Ibid.,* p. 213.

l'histoire collective. Ce temps retrouvé où la mort injuste est remplacée par la mort naturelle[14] est surdéterminé par une utopisation absolue de l'histoire. La rédemption esthétique envisagée par Marcuse ne tient pas compte du métablocage que l'institution peut produire face à cette résistance. Elle ne peut intégrer les vaincus que spécifiquement comme vaincus, elle n'a pas un principe de rectification dans l'immanence du présent. Pour Marcuse, il existe un temps retrouvé, une sortie de l'histoire de la répression comme une solution absolue dans le rapport que l'histoire entretient avec sa fin[15].

Nous allons tenter de montrer que Benjamin a anticipé les critiques que nous avons adressées à Marcuse dans sa construction de l'histoire. Benjamin a compris le caractère problématique de la libération produite par la seule remémoration des victimes du passé. Pour lui, cette conception de l'histoire attachée à son contenu n'explique pas comment la répétition est empêchée.

Dans les thèses *Sur le concept d'histoire,* Benjamin reprend du texte sur le *Trauerspiel* que nous citions cette conception de la structure désengagée du progrès comme ce qui inhibe chez les individus la tension vitale entre le temps et l'histoire. L'historicisme, qui prend le progrès pour le mouvement spontané de l'histoire, considère les événements comme le fruit d'une suite

[14] *Ibid*., p. 215.

[15] L'hypothèse de Marcuse est profondément axée sur les thèses *Sur le concept d'histoire* de Walter Benjamin. Pour notre auteur, en effet, le progrès correspond à une structure mécanique appliquée à l'histoire qui laisse de côté la dimension du temps vécu. Le progrès est donc une conception d'un temps vide c'est-à-dire vidé de son contenu d'expériences vécues par les sujets. Nous voyons se dessiner en filigranes dans le texte de Benjamin une opposition entre la forme du temps non rempli (*unerfüllt*) représentée par le progrès et le contenu du temps rempli (*erfüllt*) représenté par la théologie. Plusieurs thèmes de Marcuse dans *Eros et civilisation* sont déjà présents dans les thèses *Sur le concept d'histoire* en 1940. Nous retrouvons en premier lieu la définition de la civilisation comme une production aliénante pour l'individu. Nous pouvons lire chez Benjamin « Car il n'est pas de témoignage de culture qui ne soit en même temps un témoignage de barbarie. Cette barbarie inhérente aux biens culturels affecte également le processus par lequel ils ont été transmis de main en main » (*SCH, Thèse VII,* p. 433). La seconde thématique que Marcuse emprunte à Benjamin est cette thématique de l'oubli. La question de la mémoire traverse les écrits de Benjamin de part en part. Pour Marcuse aussi, la première tâche de l'acteur politique est une tâche de remémoration (cf. Marcuse, H., *op. cit.,* note 11, p. 213).

ininterrompue de liens causaux face auxquels les acteurs n'ont aucune prise. Cette conception de l'histoire aliénée au progrès est symbolisée par la figure de l'ange de l'histoire qui jette un regard horrifié sur les décombres du passé.

> Il y a un tableau de Klee dénommé *Angelus Novus*. On y voit un ange qui a l'air de s'éloigner de quelque chose à quoi son regard semble rester rivé. Ses yeux sont écarquillés, sa bouche est ouverte et ses ailes sont déployées. Tel devrait être l'aspect que présente l'Ange de l'Histoire. Son visage est tourné vers le passé. Là où à notre regard à nous semble s'échelonner une suite d'événements, il n'y [en] a qu'un seul qui s'offre à ses regards à lui : une catastrophe sans modulation ni trêve, amoncelant les décombres et les projetant éternellement devant ses pieds. L'Ange voudrait bien se pencher sur ce désastre, panser les blessures et ressusciter les morts. Mais une tempête s'est levée, venant du Paradis ; elle a gonflé les ailes déployées de l'Ange ; et il n'arrive plus à les replier. Cette tempête l'emporte vers l'avenir auquel l'Ange ne cesse de tourner le dos tandis que les décombres, en face de lui, montent au ciel. Nous donnons le nom de Progrès à cette tempête[16].

L'intérêt de cette critique que Benjamin adresse au progrès comme instance abstraite appliquée à la matérialité de l'histoire est double : d'une part, Benjamin revient ici sur l'abandon des victimes du passé dans la structure progressiste de l'histoire et, d'autre part, Benjamin semble déjà poser les limites d'une conception de la rédemption totale. La tempête du progrès vient ici du paradis. Nous pouvons donc, dès ce moment de notre analyse, remettre en cause l'hypothèse d'une solution absolue surdéterminée par la visée d'une fin juste. En effet, si, tel que nous l'avons vu chez Marcuse, la rédemption des victimes du passé est rendue possible par la perspective d'un rapport absolu à la fin, d'une nouvelle forme d'utopie sociale dans le sauvetage de l'humanité dans son temps retrouvé, nous ne pouvons pas comprendre pourquoi il arrive que la remémoration échoue dans sa tentative d'émanciper une humanité aliénée. Nous ne pouvons comprendre comment une utopie sociale peut elle aussi devenir une idéologie. Benjamin, contrairement à

[16] Benjamin, W., *Sur le concept d'histoire, thèse IX,* in *Gesammelte Schriften*, Bd I, 3, Frankfurt, Suhrkamp, 1991, p. 1263 (désormais pour les œuvres complètes de Benjamin nous emploierons le sigle *GS*).

Marcuse, donne la tâche de la rédemption au présent et pour le présent.

## Les limites du matérialisme historique

L'apport du matérialisme historique face à cette question est donc de prendre en compte la réalité matérielle dans laquelle l'histoire s'inscrit et hors de laquelle elle est une structure rationnelle abstraite. La pensée marxienne semble à Benjamin être la seule construction de l'histoire qui fasse droit à une souffrance réelle des sujets exclus de la suite causale de l'histoire abstraite.

Pourtant, dès le départ, il pressent que le matérialisme historique court un risque : celui de tomber dans un nouvel historicisme renversé.

Le conformisme dès l'origine inhérent à la social-démocratie n'affecte pas seulement sa tactique politique, mais aussi ses vues économiques. C'est là une des causes de son effondrement ultérieur. Rien n'a plus corrompu le mouvement ouvrier allemand que la conviction de nager dans le sens du courant. À ce courant qu'il croyait suivre, la pente était selon lui donnée par le développement de la technique. De là il n'y avait qu'un pas à franchir pour s'imaginer que le travail industriel, qui s'inscrit à ses yeux dans le cours du progrès technique, représente un acte politique. Chez les ouvriers allemands, la vieille éthique protestante du travail réapparut sous une forme sécularisée[17].

Pour Benjamin, nous voyons que la social-démocratie maintient une empathie avec une structure formelle du temps. La social-démocratie, n'ayant pas interrogé la structure idéologique du progrès comme mouvement total, illimité et irrésistible, conduit elle aussi à un blocage qui n'est pas résorbé par son attention à la matérialité de l'histoire, l'attention aux forces productives. Nous voyons ici que toute structure historique, pensée comme une structure absolue fait le sacrifice des victimes de son processus même. Dans le cas de la social-démocratie, la croyance en l'émancipation du prolétariat par le travail n'interroge pas

[17] *SCH, Thèse XI*, pp. 435-436.

l'idéologie (ici la morale protestante) qu'elle sollicite. Dans un vocabulaire adornien, nous pourrions dire qu'elle n'interroge pas la capacité (ou le désir) de « jouer le jeu » du progrès. Dans cette forme du matérialisme historique, la structure totalitaire de l'histoire est maintenue malgré l'attention qu'elle porte aux opprimés et cela parce qu'elle veut déterminer *a priori* la souffrance sans l'analyser à partir du contexte où la souffrance émerge. En définitive, si la lutte des classes aboutit, le prolétariat peut éventuellement s'émanciper du patron bourgeois mais certainement pas de sa croyance en le pouvoir de l'histoire comme surdétermination abstraite sur le vécu. La détermination d'une fin absolue, même juste au moment où elle se pose, finit toujours par réprimer l'expression de nouvelles souffrances qu'elle peut néanmoins convoquer.

Le temps de la lutte des classes est aussi une forme de surdétermination formelle des rapports sociohistoriques. La croyance de la transformation mécanique par la dialectique, même associée à une forme de matérialité, maintient ce point aveugle du blocage de la structure formelle du temps telle que nous l'avons critiquée vis-à-vis du progrès. Pour Benjamin, « dans sa théorie, et plus encore dans sa pratique, la social-démocratie a été guidée par une conception du progrès qui ne s'attachait pas au réel, mais émettait une prétention dogmatique »[18]. Cette prétention dogmatique, comprise comme une abstraction de la lutte réelle des acteurs en vue de leur émancipation, implique une généralisation de la théorie de la lutte détachée de son assise sociohistorique. Rompre avec l'histoire des vainqueurs ne doit pas signifier une réontologisation de l'histoire à partir de la lutte des classes comme mouvement total de l'histoire. Cette prédétermination de la lutte risque de masquer une souffrance spécifique dans le présent. Elle risque de se transformer elle-même en une tradition qui peut toujours, nous rappelle Benjamin, se laisser subjuguer par le conformisme[19]. La lutte est une action d'acteurs à partir de leur vécu, elle ne peut pas devenir une image figée de l'histoire. Elle ne peut devenir la formalisation du temps dans l'histoire.

[18] *SCH, Thèse XIII,* p. 438.
[19] Cf. *SCH, Thèse VI,* p. 431.

Contre cette conception formelle du temps de l'histoire envisagée à partir des vaincus, Benjamin va développer une théorie de l'à-présent comme rectification d'une conception de l'histoire formelle comme progrès, qu'elle soit envisagée à partir des vainqueurs ou des vaincus. L'à-présent est l'éprouvé, le moment de la prise de conscience d'une capacité de transformation qui permet une action dans l'histoire. Le temps de l'à-présent (*Jetztzeit*) est le temps de l'attention au choix du possible en prise avec sa pré- et posthistoire. C'est le temps de l'appropriabilité de la décision.

Pour voir ce blocage du temps, attention qui seule permet de se situer dans la *Jetztzeit*, l'historien matérialiste doit rompre avec sa croyance dans la progressivité du temps[20]. Il doit refonder une théorie de l'histoire à partir de ces blocages théoriques du temps. L'attention au blocage est donc la première étape de la rupture avec l'historicisme. C'est le moment où est interrogée la croyance en la structure irrésistible du temps.

Nous voyons que la première tâche que Benjamin donne à l'historien est de sortir d'une structure linéaire du temps vide afin de pouvoir prendre en compte les possibilités laissées ouvertes dans l'histoire de son changement. Cette thèse renoue avec la conception de la structure du temps historique comme un temps à accomplir, à remplir. L'historien matérialiste doit rendre à l'histoire sa compossibilité présente dans la chance de l'à-présent. Il doit rompre avec l'utopie de la fin absolue afin de voir dans tel événement particulier la chance pour un rapport relatif à la fin.

Comment l'historien peut-il alors rompre avec cette conception linéaire du progrès telle que la propose l'historicisme ? Comment parvenir à discerner dans l'histoire les moments de blocages ?

[20] *SCH, Thèse XVII*, pp. 441-442. « L'histoire universelle n'a pas d'armature théorique. Elle procède par addition : elle mobilise la masse des faits pour remplir le temps homogène et vide. L'historiographie matérialiste, au contraire, est fondée sur un principe constructif. La pensée n'est pas seulement faite du mouvement des idées, mais aussi de leur blocage. Lorsque la pensée s'immobilise soudain dans une constellation saturée de tensions, elle communique à cette dernière un choc qui la cristallise en monade. L'historien matérialiste ne s'approche d'un objet historique que lorsqu'il se présente à lui comme une monade. Dans cette structure il reconnaît le signe d'un blocage messianique des événements, autrement dit le signe d'une chance révolutionnaire dans le combat pour le passé opprimé ».

Pour Benjamin, le matérialisme historique n'en est pas capable seul. La première thèse sur le concept d'histoire consiste à mettre en lumière l'usage de la structure du matérialisme historique. Cette première thèse se pose donc comme une critique des limites de ce processus historique guidée par la nécessité de rectifier l'aporie dans laquelle ce dernier, employé seul, risque de tomber.

> On connaît l'histoire de cet automate qui, dans une partie d'échecs, était censé pouvoir trouver à chaque coup de son adversaire la parade qui lui assurait la victoire. Une marionnette en costume turc, narghilé à la bouche, était assise devant une grande table, sur laquelle l'échiquier était installé. Un système de miroirs donnait l'impression que cette table était transparente de tous côtés. En vérité, elle dissimulait un nain bossu, maître dans l'art des échecs, qui actionnait par des fils la main de la marionnette. On peut se représenter en philosophie l'équivalent d'un tel appareil. La marionnette appelée "matérialisme historique" est conçue pour gagner à tout coup. Elle peut hardiment se mesurer à n'importe quel adversaire, si elle prend à son service la théologie, dont on sait qu'elle est aujourd'hui petite et laide, et qu'elle est de toute manière priée de ne pas se faire voir[21].

Pour Benjamin, le matérialisme historique peut réussir à la seule condition d'être rectifié, dirigé par une théologie maintenue cachée. Pourquoi le matérialisme n'aboutit pas seul et de quelle théologie s'agit-il pour Benjamin, c'est ce que nous allons maintenant tenter de déterminer.

## Quelle théologie pour rectifier cette structure de l'histoire ?

En premier lieu, le matérialisme dialectique est considéré comme une structure aveugle, un automate. Cet automate est incapable de trouver seul une solution. La critique que Benjamin adresse ici à cette structure marxienne préfigure de nombreuses critiques ultérieures selon lesquelles le matérialisme historique présuppose sans l'interroger une structure émergentiste de l'action par l'épuisement d'un état rendu obsolète. Cet émergentisme, cet automatisme, du procès dialectique dans le matérialisme historique,

[21] *SCH, Thèse I*, pp. 427-428.

est ce qui provoquerait l'échec de cette construction de l'histoire envisagée seule.

À la suite de la structure que Benjamin nous propose pour comprendre la possibilité du faire histoire, il nous faut maintenant comprendre quelle est cette théologie que Benjamin sollicite. Ce recours à la théologie est en réalité un recours à deux postures[22] que la théologie permet de solliciter : la remémoration[23] et la rédemption[24].

En premier lieu, la remémoration doit permettre de faire resurgir un passé refoulé par une lecture orientée du progrès. La remémoration, comme nous l'avions vu chez Marcuse, tente d'empêcher la répétabilité de l'histoire. Elle est la condition de la

[22] Cf. sur cet emploi de la théologie le livre de Löwy, M., *Walter Benjamin, avertissement d'incendie,* Paris, PUF, 2007.

[23] La thèse VI donne pour tâche à l'historien de s'emparer du souvenir qui surgit au moment du danger. Ce souvenir doit s'arracher au passé afin d'empêcher que la tradition ne se transforme en conformisme (cf. *SCH, thèse VI,* p. 431 : « Faire œuvre d'historien ne signifie pas savoir "comment les choses se sont réellement passées". Cela signifie s'emparer d'un souvenir, tel qu'il surgit à l'instant du danger. Il s'agit pour le matérialisme historique de retenir l'image du passé qui s'offre inopinément au sujet historique à l'instant du danger. Ce danger menace aussi bien les contenus de la tradition que ses destinataires. Il est le même pour les uns et pour les autres, et consiste pour eux à se faire l'instrument de la classe dominante. À chaque époque, il faut chercher à arracher de nouveau la tradition au conformisme qui est sur le point de la subjuguer »). Nous renvoyons aussi à la thèse B qui montre l'enjeu de la commémoration dans le judaïsme : « La commémoration, pour eux, privait l'avenir des sortilèges auxquels succombent ceux qui cherchent à s'instruire auprès des devins. Mais l'avenir ne devenait pas pour autant, aux yeux des Juifs, un temps homogène et vide. Car en lui, chaque seconde était la porte étroite par laquelle le Messie pouvait entrer » (*SCH, Thèse B*, p. 443).

[24] La thèse II nous dit précisément ceci : « Autrement dit, l'image du bonheur est inséparable de celle de la **rédemption**. Il en va de même de l'image du passé, dont s'occupe l'histoire. Le passé est marqué d'un indice secret, qui le renvoie à la rédemption. Ne sentons-nous pas nous-mêmes un faible souffle de l'air dans lequel vivaient les hommes d'hier ? Les voix auxquelles nous prêtons l'oreille n'apportent-elles pas un écho de voix désormais éteintes ? Les femmes que nous courtisons n'ont-elles pas des sœurs qu'elles n'ont plus connues ? S'il en est ainsi, alors il existe un rendez-vous tacite entre les générations passées et la nôtre. Nous avons été attendus sur la terre. À nous, comme à chaque génération précédente, fut accordée une faible force messianique sur laquelle le passé fait valoir une prétention. Cette prétention, il est juste de ne point la repousser. L'historien matérialiste en a conscience » (*SCH, Thèse VI*, p. 428, souligné par nous).

rupture avec la croyance en l'autonomie d'une histoire sans monde, dont le progrès serait inclus de manière immanente dans son processus. Pour comprendre de quel type de remémoration il s'agit ici, il nous faut retourner aux écrits de Benjamin sur Baudelaire lorsqu'il établit une différence entre la remémoration et le souvenir, différence qui n'est pas présente chez Marcuse. Pour Benjamin, la remémoration (*Eingedenken*) est liée à l'*Erfahrung* (l'expérience dans ce qu'elle possède de communicable, l'objet possible d'une construction d'une norme collective) alors que le souvenir (*Andenken*) est lié à l'*Erlebnis* (l'expérience individuelle). Il faut donc une reconstruction collective de la mémoire qui dépasse la construction du souvenir d'un groupe particulier. Benjamin introduit ici une tension qui n'est pas visible avant : celle de la nécessité d'une construction de l'histoire qui s'appuie sur un premier moment du souvenir des souffrances individuelles et un second moment qui transforme ce souvenir en une remémoration collective ou institutionnelle de la mémoire de la lutte particulière en vue de la transformation du présent. Le temps vécu de l'expérience (*Erlebnis*) doit agir comme un moment de la construction de l'histoire collective réappropriable alors comme expérience collective (*Erfahrung*). Pour Benjamin, comme nous l'exposions plus haut, une mémoire des luttes qui consisterait en une compilation exhaustive de l'histoire reste sous le paradigme du progrès qu'il s'agit de déconstruire. La mémoire ne fait sens que dans le présent collectif qui la vise. Elle doit en premier lieu transformer l'institution qui la prend en charge.

Dès lors, la remémoration ne peut se faire de n'importe quelle manière, elle doit s'accompagner d'une lecture prospective. La rectification de la remémoration par la rédemption est la clé de la critique que nous avons pu adresser à Marcuse. Cette critique ne tient pourtant que si nous maintenons en tension cette rédemption avec sa relativité. La rédemption, selon notre lecture, est une visée relative qui doit être construite à partir d'un contenu particulier (pragmatique) : la réalité d'une souffrance dans le présent. La remémoration seule ne permet pas de rompre le charme de la progressivité linéaire, du temps vide. Si une remémoration est possible, ce n'est qu'au vu du présent qui la convoque. Nous comprenons alors cette sentence de Benjamin : « c'est une image

irrécupérable du passé qui risque de s'évanouir avec chaque présent qui ne s'est pas reconnu visé par elle »[25]. Ce point de basculement dans le texte de Benjamin est central pour comprendre quelle philosophie de l'histoire il tente de construire. Cette phrase est directement reprise du texte de 1937 sur l'historien et critique d'art E. Fuchs[26] qui tente de définir la tâche d'un historien de l'art. Ce texte est construit sur un geste similaire à celui que Benjamin tente de poser ici. Dans ce texte, il définit la tâche de l'histoire de l'art à la manière dont est décrite la tâche de l'historien dialectique dans les thèses. Pour lui, l'historien d'art doit rompre avec son empathie pour l'œuvre qui serait dans ce cas considérée comme une entité figée. L'historien doit apprendre sa tâche par le détour de la critique esthétique. « [Les œuvres d'art] apprennent [au dialecticien historique] comment leur fonction est capable de survivre à leur créateur et de s'émanciper de ses intentions ; comment l'accueil par les contemporains est un aspect de l'influence que l'œuvre d'art exerce aujourd'hui sur nous, et comment cette influence ne repose pas seulement sur la rencontre avec l'œuvre mais sur l'histoire qui lui a permis de venir jusqu'à nous »[27]. Cette disposition d'esprit, nous pouvons aussi l'appliquer à la tâche de l'historien. L'historien doit rompre avec l'empathie qu'il peut avoir avec le passé pour permettre à l'histoire d'être un moteur de l'émancipation dans le présent. La mémoire, si elle ne s'accompagne pas d'un engagement dans le présent, risque de se transformer en mausolée. Elle contient en elle le danger de son propre oubli, celui du présent dans sa transformabilité. Si la mémoire se fige, si elle réontologise le passé, elle risque de se transformer en une « image irrécupérable du passé ». C'est contre cet écueil que « L'histoire [doit être] l'objet d'une construction dont le lieu n'est pas le temps homogène et vide, mais le temps saturé d' "à-présent" »[28].

Cette injonction d'une mémoire engagée dans le présent rejoint le travail de Benjamin sur la critique esthétique. Nous pouvons, à la

[25] *SCH, Thèse V*, p. 430.
[26] Cf. Benjamin, W., *Eduard Fuchs, collectionneur et historien,* in *Œuvres III,* trad. de l'allemand par R. Rochlitz, Paris, Gallimard, 2000, p. 175 (désormais *Fuchs*).
[27] *Fuchs,* p. 174.
[28] *SCH, Thèse XIV,* p. 439.

lumière du travail de Benjamin sur la différence entre l'attitude critique et l'attitude commentative, relire la question de l'histoire. Pour Benjamin, en effet, l'histoire doit aussi faire l'objet d'une critique esthétique, tel qu'il l'énonce dans son livre des *Passages* : « on peut lire le réel comme un texte »[29]. Lire le réel comme un texte signifie le soumettre à la critique. Dans sa construction de la théorie critique au cours de ses premiers écrits, Benjamin définit la nature de la critique comme la nature problématique de l'engagement du critique dans son rapport à une œuvre. La critique est donc l'attitude qui renonce à l'attitude commentative caractérisée par son aspect régressif d'un point de vue historique. Le commentateur tente d'élaborer une archéologie de la production de l'œuvre en l'excluant de son devenir historique. Dans le commentaire, l'œuvre est morte[30]. Il en va de même pour le rapport que l'historien peut entretenir avec l'histoire[31]. L'historien qui se contente d'accumuler des faits avec précision et rigueur tout en se considérant comme extérieur à l'histoire manque la chance qui lui est offerte de transformer le présent. Le point de vue sur l'histoire est donc à repenser comme un point de vue particulier (une activité réflexive), en prise avec la volonté de sa transformation (une activité expansive). La remémoration est à construire dans sa particularité en prise avec un rapport relatif au devenir.

Nous comprenons que l'effort que fait Benjamin pour sortir du déterminisme du progrès nécessite de penser le rapport à l'histoire passée comme un rapport particulier à la position de l'intervenant social. Néanmoins, ce rapport est insuffisant s'il ne s'accompagne pas d'un rapport collectif et relatif à la fin que les acteurs visent dans leur transformation du social. L'attention à la particularité de l'origine individuelle et la relativité de la fin visée collectivement

[29] *Paris, [N 4, 2],* p. 481.

[30] Sur cette question, nous renvoyons à notre travail, « La construction de l'histoire chez Benjamin, L'héritage de Fichte et des Romantiques d'Iéna », in *Les Carnets du Centre de Philosophie du Droit*, n° 148, 2009.

[31] Sur cette question d'une critique esthétique de l'histoire, nous renvoyons à Mosès, S., *L'Ange de l'histoire, Rosenzweig, Benjamin, Scholem,* Paris, Seuil, 1992, pp. 122-144. Néanmoins, nous ne pensons pas que le moment esthétique soit un moment du faire histoire chez Benjamin devant être dépassé dans le moment politique, comme le montre ce travail.

permet de rompre avec le blocage qui émanerait d'une homogénéité du social comme pure manifestation de l'autonomie de l'histoire.

Relisons comment Benjamin interprète la tâche de l'historien :

> Il saisit cette chance [la chance d'un blocage de l'histoire] pour arracher une époque déterminée au cours homogène de l'histoire, il arrache de même à une époque telle vie particulière, à l'œuvre d'une vie tel ouvrage particulier. Il réussit à recueillir et à conserver *dans* l'ouvrage particulier l'œuvre d'une vie, *dans* l'œuvre d'une vie l'époque et *dans* l'époque le cours entier de l'histoire. Le fruit nourricier de la connaissance historique contient *en son cœur* le temps comme sa semence précieuse, mais une semence indiscernable au goût[32].

La relecture de l'histoire ne peut donc se faire que dans l'immanence de son présent. Le matérialisme historique, dans sa lecture linéaire de l'histoire, est incapable de comprendre pourquoi des blocages se produisent. En partant de l'immanence du vécu de sa situation, l'historien matérialiste renoue avec la puissance à l'œuvre dans l'histoire : le pâtir de la vie. C'est à partir de sa souffrance que l'historien peut relancer le processus historique en dépassant la résistance à la situation historique bloquée et la contre-résistance à la prise en compte de sa propre souffrance (le refoulement chez Marcuse, la perte de l'attention au lieu de la décision). C'est pour cette raison que : « L'historien matérialiste ne saurait renoncer au concept d'un présent qui n'est point passage, mais arrêt et blocage du temps »[33].

Nous ne pensons donc pas que Benjamin tente d'apposer une structure dialectique à la théologie comme l'ont fait les théologiens de la libération[34]. Pour nous, au contraire, la ruse qu'emploie Benjamin en citant la théologie est de rompre avec la structure autoréalisatrice de la dialectique, telle qu'elle a parfois été construite en philosophie de l'histoire. La théologie, telle que Benjamin l'emploie dans ce texte, est un élément d'externalité par

[32] *SCH, Thèse XVII*, pp. 441-442.
[33] *SCH, Thèse XVI,* p. 440.
[34] Nous nous écartons sur ce point de la lecture de M. Löwy qui associe l'effort de Benjamin à celui des théologiens de la libération (cf. Löwy, M., *op. cit.,* Paris, PUF, 2007, p. 34).

rapport à la structure spontanée de l'histoire dans la dialectique. Elle joue le rôle du tiers dans la médiation entre le sujet et l'histoire. Ce texte, à la suite de notre lecture, semble être une transposition dans le vocabulaire de la philosophie de l'histoire, de la problématique de l'engagement telle que Benjamin l'a développée dans une épistémologie de la philosophie de l'art au cours de ses premières recherches.

## Conclusion

A la suite de la lecture de ces thèses de Benjamin, nous pouvons maintenant poser les éléments d'une reconstruction d'une philosophie de l'histoire en prises à sa fin et à son origine. En premier lieu, tel que nous avons tenté de le montrer grâce à la lecture de Marcuse et de la critique benjaminienne du matérialisme historique, l'histoire ne peut se construire comme un rapport absolu à la fin. Cette structure de l'histoire fonctionne de manière émergentiste : elle postule que la fin juste est potentiante pour les acteurs sans interroger les conditions de la potentiation. L'idéologie du progrès sous-jacente à cette structure masque le contenu de l'histoire qui est le vécu de cette histoire par ses acteurs eux-mêmes. Cette structure de l'histoire millénariste est donc une structure formelle qui fonctionne soit sur la croyance de la progression linéaire de l'histoire, soit sur celle de la dissolution spontanée d'une structure rendue inadéquate. Dans ces deux cas, l'histoire est pensée en rupture avec son ancrage politique.

À la suite de ces écueils, Benjamin tente de rectifier l'absolutisme de la solution du matérialisme historique par l'apport d'une posture en prise avec la remémoration collective des causes du blocage de l'institution qui produisent de nouvelles souffrances. Mais ce moment de la remémoration ne peut se faire qu'en lien avec ce présent de la souffrance. Le moment réflexif de la remémoration produit un deuxième moment de métablocage du collectif qui ne peut se donner qu'une fin absolue sans parvenir à intégrer les changements dans le présent. Il faut donc instaurer une seconde résistance au processus, expansive, qui tire le métablocage de sa position totale vers une conception relative de la solution à apporter

dans le présent afin de comprendre comment résoudre les problèmes du présent éclairés par la connaissance du passé. La forme progressive de l'histoire est donc complétée par un contenu de retour à la particularité du vécu et à la relativité de la fin que les acteurs peuvent trouver à la situation présente du blocage. Cette relativité de la fin visée par les acteurs à partir du présent détermine quel apprentissage le présent éclairé par la remémoration va choisir pour sortir de la crise. Il s'agit donc de rompre avec la structure de l'idéologie du progrès comme irrésistible afin d'ouvrir la boîte noire du choix de quel progrès l'humanité décide de produire au présent, la possibilité de la limite que l'on veut poser dans l'actualisation d'un possible. C'est seulement à cette condition que nous pouvons répondre aux trois critiques que Benjamin adresse au progrès comme illimité, irrésistible et universel pour l'humanité.

La tâche que Benjamin se donne, dans cet écrit en particulier, est de « déformaliser le temps de l'histoire »[35]. Il s'agit bien pour lui de se servir de l'histoire en vue de la création d'une politique collective. La formalisation de l'histoire est caractérisée par son ontologisation. L'histoire, qu'elle soit celle des vainqueurs ou celle des vaincus, est marquée par le sceau de cette lecture déterministe de résolution. Pour Benjamin, il s'agit au contraire de relier histoire et politique et donc histoire et apprentissage[36]. L'intérêt de cette lecture est donc de postuler une construction de l'histoire qui s'appuie sur deux moments de réflexion et d'expansion de l'histoire se limitant l'un et l'autre dans le choix de l'à-présent. Cette construction réflexive et expansive, caractérisée par la remémoration et le sauvetage (*Rettung*), est fondée sur une attitude subjective en tant que critique esthétique. L'apport de la critique esthétique comme structure permettant de penser l'histoire est, pour nous, nécessaire afin de comprendre comment une potentiation de l'histoire est

[35] Mosès, S., *op. cit.,* p. 150.

[36] Cette attention à la question de l'apprentissage est formellement présente dans plusieurs travaux de Benjamin. En effet, la section N du livre sur Paris s'intitule « Réflexions théoriques sur la connaissance ». Cette section est celle où Benjamin traite plus spécifiquement de la question de la philosophie de l'histoire. De la même manière, dans l'*Origine du drame baroque allemand*, la préface épistémo-critique construit une structure de l'histoire fondée sur une théorie de la connaissance.

possible. La critique esthétique situe d'emblée le sujet comme un intervenant de l'histoire, il détermine l'engagement possible par la structure créatrice présente dans l'ipséité même du sujet. La transformation de l'histoire est donc une transformation des acteurs mise en branle par leur possibilité même d'apprentissage, transformation qui est impossible à appréhender dans une lecture formelle de l'histoire telle que l'idéologie veut l'imposer.

Nous pensons, à la suite de notre auteur, que l'enjeu d'une philosophie de l'histoire est bien de penser l'histoire comme l'autodéplacement des acteurs par leur auto-apprentissage. Une pensée de l'histoire qui ne s'appuie pas sur une théorie de la potentiation individuelle et de l'apprentissage collectif nous semble vouée à l'échec de la sempiternelle répétition. Le véritable « sauvetage » (*Rettung*) que Benjamin nous incite à penser n'est pas l'advenue d'un paradis terrestre mais le sauvetage de la structure de l'ipséité qui donne la capacité pour les acteurs de s'autodéplacer par l'auto-éducation. Une structure de l'histoire qui prétendrait de s'arrêter à la complète réalisation de la vérité[37] serait un mensonge. Tout arrêt ne saurait être que temporaire. Il ne s'agit donc pas de vivre dans un monde sans souffrance mais de parvenir à mettre en place collectivement des dispositifs de réponse quand une souffrance est identifiée. Rappelons-nous que « [Le petit bossu] disparaîtra à la venue du messie dont le grand rabbin a dit qu'il ne peut pas changer de force le monde, mais se contentera d'y mettre un peu d'ordre »[38].

[37] Cf. sur cette question de la construction temporelle de la vérité : *Paris, [N 3, 2],* p. 480.

[38] Benjamin, W., *Franz Kafka, pour le dixième anniversaire de sa mort*, trad. de l'allemand par M. de Gandillac revue par P. Rusch, in *Œuvres II*, Paris, Gallimard, 2000, p. 445 (voir aussi *GS, II, 2*, p. 432).

M. Maesschalck et A. Loute (éds.), *Nouvelle critique sociale, Europe – Amérique Latine, Aller – Retour*, 353-385 © 2011 Polimetrica International Scientific Publisher Monza/Italy

Every contribution is published according to the terms of "Polimetrica B License". "Polimetrica B License" gives anyone the possibility to spread the contents of the work, provided that the authors of the work and the publisher are always recognised and mentioned as such. It does not allow use of the contents of the work for commercial purposes or for profit. Polimetrica Publisher has the exclusive right to publish and sell the contents of the work in paper and electronic format and by any other means of publication. Additional rights on the contents of the work are the author's property.

# Art, aliénation et transformation sociale : considérations à partir de la théorie esthétique d'Adorno

Raphaël Alvarenga

Ce qui ne laisse pas de frapper le lecteur qui aujourd'hui relit la correspondance des années 1930 entre Adorno et Benjamin, c'est la justesse du diagnostic d'époque qui s'y trouve esquissé. Visant entre autres à tempérer l'enthousiasme de son ami vis-à-vis de l'introduction de nouvelles technologies dans la sphère de la production artistique (le cinéma étant l'exemple privilégié par Benjamin), Adorno avançait déjà à ce moment-là la thèse de la fin de tout un cycle historique. Il s'agissait de l'effondrement des perspectives radicales d'émancipation, conditionné par l'émergence d'États totalitaires ainsi que par l'intégration massive à la société marchande de la classe censée abolir toutes les classes et ainsi renverser le cours de l'histoire. Au contraire de la période précédente (de la fin des années 1870 au début des années 1930), qui est celle de la transition du capitalisme de type concurrentiel au capitalisme des monopoles et oligopoles, époque pendant laquelle l'énergie utopique des luttes anticapitalistes était considérable et la politisation du prolétariat urbain très répandue[1], il n'y avait quasi-

[1] Rappelons quelques chiffres, pour l'époque et même en soi tout à fait extraordinaires. Dans les années 1890, l'Espagne comptait environs vingt-cinq mille anarchistes en activité et cinquante mille sympathisants. En 1907, le Parti socialiste révolutionnaire russe, à ce moment-là illégal, prétendait avoir quarante-cinq mille membres actifs et trois-cent mille sympathisants (cf. Davis, M., *In Praise of Barbarians. Essays Against Empire*, Chicago, Haymarket, 2007, p. 276). En février 1921, au cœur de la Commune libre de Kronstadt, par la suite massacrée par l'Armée rouge, une place publique jouant le rôle d'un forum populaire pouvait contenir jusqu'à trente mille personnes (cf. Guérin, D., *L'anarchisme. De la doctrine à la pratique*, Paris, Gallimard, 1981, p. 140). Outre-mer les chiffres n'étaient pas moins impressionnants. Au début du siècle les syndicats de

ment plus, au milieu des années 1930, de forces sociales immanentes pointant au-delà de la reproduction fétichiste des rapports capitalistes. Le mouvement ouvrier révolutionnaire s'était un peu partout fait désarmer par la social-démocratie et par le stalinisme, qui en ce faisant ont ouvert les portes au nazi-fascisme, et les perspectives radicales d'émancipation semblaient complètement rabotées avec le triste sort de la révolution prolétarienne espagnole de 1936. S'appuyant sur la dégradation du mouvement ouvrier international et maquillant les antagonismes de classe au moyen de politiques réformistes, le capitalisme monopolistique a su en outre créer de nouvelles formes pour se perpétuer : dirigisme du marché, accroissement du secteur de la distribution et des services, gouvernements autoritaires, et ainsi de suite. La question se posait alors de savoir ce qu'il reste de la théorie critique lorsque les paramètres immanents de dépassement de la société marchande, notamment le sujet historique de celui-ci, ne sont plus donnés.

Dans ses essais sur Baudelaire déjà, Benjamin avait brillamment abordé la condition du prolétariat européen et de la lutte des classes au XIX^e^ siècle, tandis qu'Adorno cherchait, pour sa part, avec les autres penseurs faisant partie à cette époque du cercle de Horkheimer, à appréhender les facteurs subjectifs et objectifs à même d'expliquer les raisons pour lesquelles, dans leur temps, quelque chose comme une classe prolétarienne révolutionnaire *en soi* et *pour soi* ne se formait plus. C'est ainsi qu'à rebours du marxisme orthodoxe, devenu à l'Est une idéologie grossière, les Francfortois de la première génération ont vite compris que le travail social aliéné, c'est-à-dire le travail en tant qu'abstraction

travailleurs aux États-Unis comptaient déjà deux millions de membres et entre 1890 et 1904 le nombre de grèves avait augmenté de mille à quatre mille par an, de sorte que pour la première fois dans l'histoire du pays des centaines de milliers des personnes avaient commencé à songer sérieusement au socialisme comme alternative politique souhaitable au capitalisme industriel (cf. Zinn, H., *A People's History of the United States : 1492–Present*, New York, HarperPerennial, 1995, p. 331). En Amérique du Sud aussi, surtout au Brésil et en Argentine, sous l'influence des travailleurs immigrés, des anarchistes espagnols et italiens, le mouvement ouvrier était assez bien consolidé, au point qu'une grève générale qui a paralysé la ville de São Paulo pendant quelques jours en juin 1917 compta avec la participation de plus de cinquante mille ouvriers mutinés (cf. Fausto, B., *Trabalho urbano e conflito social : 1890-1920*, São Paulo, Difel, 1976, chap. 6).

réelle et sphère séparée de l'ensemble des activités humaines, ne constituait plus, comme le voulaient Hegel dans la *Phénoménologie de l'esprit* et Marx dans certains écrits, l'élément formateur par excellence. Autrement dit, il est devenu clair que la praxis sociale était empêtrée dans la production pour la production, la possibilité d'une vraie praxis étant bloquée entre autres par l'immersion du prolétariat dans la reproduction de la société marchande : le travailleur de la grande industrie, par exemple, est évidé, réduit à rien, son rythme devient celui de la machine, son expérience du temps s'éparpille, la possibilité même d'une expérience portant en soi tout son sens, une expérience exemplaire, mémorable, par le fait même partageable, s'évanouit complètement.

Au sein de l'Institut de recherche sociale de Francfort la discussion se centrait alors sur les blocages réels à une véritable praxis de transformation sociale, donc sur l'échec flagrant de la formation bourgeoise (*bürgerliche Bildung*) de sujets vraiment capables non seulement de réfléchir et d'agir de manière autonome, mais de créer par eux-mêmes tous les aspects d'une vie sociale émancipée. Un tel échec s'expliquait avant tout par la reproduction en masse d'une subjectivité réifiée et mutilée par le travail et abrutie par une industrie culturelle de plus en plus envahissante. Voilà pourquoi une grande partie des analyses fracfortoises porte sur la subjectivité capitaliste en tant que forme d'abstraction inscrite dans le nœud des rapports sociaux objectifs et déterminée par eux. Puisque la praxis émancipatrice semblait bloquée, le divorce de la théorie critique de la société et de la pratique sociale transformatrice étant sanctionné aussi bien par le capitalisme d'État à l'Est que par le capitalisme des monopoles à l'Ouest, Adorno a estimé nécessaire de chercher ailleurs les conditions de la formation d'un sujet autonome, et a entrevu surtout dans l'art d'avant-garde moderniste des lueurs de désaliénation.

Pour lui, en effet, comme d'ailleurs pour Benjamin et Marcuse, sans la faculté de problématisation de la critique esthétique, la théorie sociale perdrait la force de négation qui au départ était pourtant sa marque. Or, justement, chez les principaux héritiers actuels de la théorie critique francfortoise on constate l'abandon complet de la critique esthétique au profit de la recherche de manières de légitimer le « capitalisme démocratique », ou la

« démocratie de marché », dont le modèle normatif reste l'État keynésien d'après-guerre. Ce qui s'explique en partie du fait que le consensus keynésien ait pu donner l'impression d'avoir congelé la possibilité même de crises systémiques dans des sociétés antagonistes pourtant complexes. Le fait que Habermas n'ait pas « produit » une critique esthétique est lié tout d'abord à son refus de la position « métacritique » qu'incarne à son sens la vieille théorie critique francfortoise (et qui aboutit précisément à se focaliser sur l'avant-garde artistique plutôt que sur les luttes socio-politiques), ce qui doit, évidemment, le mener à une forme d'acceptation du « monde administré » comme un moindre mal. Nonobstant cela, si la critique esthétique est apparue chez Adorno, selon Habermas, comme la « seule voie d'issue » dans un contexte où la praxis se trouvait (ou semblait se trouver) bloquée, rien n'empêche que c'était elle, la critique esthétique, qui conférait à la théorie critique une force négatrice et une radicalité qui précisément dans la reconstruction habermassienne se sont perdues. En même temps, force est de constater que l'abandon du programme pratico-critique prolétarien, dû à l'intégration massive et inatendue de la force de travail – auparavant à même de s'organiser en classe antagonique du capital – à la société dite de consommation *via* administration étatique et industrie culturelle, a signifié pour la théorie critique une sorte d'handicap : rien de moins que *la perte du sens historique d'opposition* résultant de *l'affaiblissement progressif de l'imagination politique stratégique*[2]. Pour Adorno, le divorce de la théorie et de la pratique devrait être respecté (d'où son mot d'ordre de *nicht-mitmachen*, de, dans la mesure du possible, ne pas prendre part, ou adhérer, à la positivité apparente du présent état de fait) afin que la structure réifiée du monde de l'aliénation administrée ne soit pas reproduite dans le cours des idées.

Rappelons encore que la théorie critique de la société, comme l'a mis en évidence Habermas dans les années 1960, se distingue de la sociologie positiviste non seulement par son approche interdisciplinaire, mais avant tout en tant que forme de connaissance autoréflexive qui implique à la fois une

[2] Cf. Arantes, P. E., « Zero à esquerda : uma coleção da hora » (1998), in *Zero à esquerda*, São Paulo, Conrad, 2004, p. 248.

*compréhension* du contexte sociohistorique dans lequel elle s'enracine et une *explication* théorique de ce même contexte en vue de contribuer à sa *transformation* qualitative. L'explication critique viserait ainsi à réduire, voire à mettre fin, à l'emprise (Adorno employait le terme « *Bann* », qui veut dire aussi ensorcellement, le fait d'être ou devenir prisonnier d'un charme ; Habermas préfère celui de « colonisation ») du capital et de la marchandise sur la vie sociale dans l'ensemble de ses manifestations, et serait en même temps guidée par un *intérêt émancipatoire*. Celui-ci viserait ainsi à l'augmentation du domaine de l'autonomie morale et politique des sujets et à la réduction progressive de la domination sociale et politique fondée sur des rapports de classe. Ajoutons que, chez Adorno, l'intérêt pour l'émancipation devrait en outre déterminer le choix des méthodes épistémologiques ainsi que des problématiques à aborder. Une telle perspective – la définition de la théorie critique comme autoréflexive et intéressée – mène Habermas à dédaigner la critique esthétique. Celle-ci se meut en effet dans le jeu interprétatif et explicatif mais, pour diverses raisons, laisse entre parenthèses la question de la transformation sociale. En ce sens, en tout cas dans la perspective de *Connaissance et intérêt* (livre paru en 1968), elle serait insuffisamment critique. Habermas est en outre sceptique quant à l'élargissement (à l'œuvre chez Benjamin, Adorno et Marcuse) de l'*Ideologiekritik* marxiste de sorte à inclure dans la démarche de celle-ci l'art moderne comme source de connaissance de la réalité sociale. Habermas va dire à peu près ceci : si ce que dit Adorno est vrai, à savoir que l'art moderne parvient peut-être mieux même que le savoir sociologique à reconstruire les contradictions sociales objectives ainsi qu'à jeter une lumière sur la situation catastrophique du sujet dans les sociétés du capitalisme avancé, alors, il doit nécessairement assumer qu'une partie au moins de la conscience présente (au contraire de ce qu'il semble chercher à montrer) échappe à la chambre noire de l'idéologie[3].

Avant de poursuivre, quelques mots sur le phénomène idéologique et sa critique. Chez les penseurs francfortois la mise en

[3] Cf. Arantes, O. B. F., Arantes, P. E., « The Neo-Enlightenment Aesthetics of Jürgen Habermas », in *Cultural Critique*, n° 49, University of Minnesota, automne 2001, pp. 56-57.

évidence de la possibilité réelle de l'émancipation n'était point dépourvue de contenu, comme semblent le suggérer certains de leurs commentateurs, car elle émergeait nécessairement de la compréhension critique des contradictions de la société présente. Dans la démarche critique francfortoise les problèmes normatifs s'érigeaient à partir de constellations historiques qui exigeaient pour ainsi dire « objectivement » leur propre dépassement. Depuis Marx, en effet, on sait que les conditions historico-sociales pour la position subjective pratique des idéaux objectifs préssuposés de l'époque bourgeoise – la possibilité réelle d'une vie non aliénée, d'un monde riche, de beauté et de jeu, par-delà la domination fétichiste du capital – étaient déjà mûres en tant que virtualités. Cela, disons-le en passant, n'a rien d'une morale régulatrice abstraite, ce que Habermas ne semble pas vouloir concéder. Ainsi, par exemple, l'exigence d'intervenir dans les rapports de production afin d'abolir la faim dans le monde à un moment où celle-ci n'est déjà plus irrémédiable, une telle exigence émerge de la situation elle-même, ou mieux, de l'analyse de l'ensemble de ses dimensions. Le fait donc que « d'après le stade des forces productives la terre pourrait être ici et maintenant le paradis »[4] fournit à la théorie critique un critère normatif immanent. Qu'une telle possibilité se conjugue au paroxysme avec la possibilité d'une catastrophe totale n'est qu'un témoignage de plus de l'irrationalité de la société présente et de ses conditions de production. C'est en cela précisément que la théorie critique est toujours déjà une critique immanente de l'idéologie (*Ideologiekritik*), à savoir, en termes hégéliens, une confrontation interne permanente de l'objet avec son propre concept, le moment de la négation représentant la dénonciation de la non-réalisation des promesses de la société. À l'instar de Marx, pour les Francfortois « le concept d'idéologie n'a de sens que par rapport à la vérité ou à la non-vérité de ce à quoi il s'applique »[5]. En d'autres termes, ce n'est pas l'idéologie en elle-même qui est fausse, mais sa prétention à correspondre à la réalité.

[4] Adorno, T. W., *Ästhetische Theorie* (1970), *Gesammelte Schriften*, Bd. 7, Frankfurt/M., Suhrkamp, 2003, p. 55.
[5] Adorno, T. W., *Negative Dialektik* (1966), Frankfurt/M., Suhrkamp, 2003, p. 198, trad. fr. G. Coffin, J. Masson, O. Masson, A. Renaut et D. Trousson : *Dialectique négative*, Paris, Payot, 1978, p. 240.

De telles assertions demeurent valides. Seulement, les Francfortois ont peu à peu remarqué un changement dans les modes de fonctionnement de l'idéologie dans le capitalisme tardif. En effet, en intervenant dans la logique d'exploitation économique pour la réguler, l'État finit par la rendre manifeste. À partir du moment où la vie des individus, en tant que citoyens, est prise en charge par l'État, leur intégration assurée en large mesure par celui-ci, l'*apparence* du libre échange d'équivalents de l'époque libérale-compétitive n'a plus besoin d'être maintenue, l'exploitation capitaliste n'est plus voilée par un masque idéologique. De ce fait, les idéaux bourgeois jouent de moins en moins un rôle dans la légitimation de l'état de fait, et ce, quand bien même la domination sociale continue, malgré l'intervention étatique, d'être fondée sur l'exploitation économique. Aux dires d'Adorno et Horkheimer : « L'idéologie nouvelle a pour objet le monde comme tel »[6]. D'un tel constat découle que la confrontation critique de la fausse universalité de l'idéologie bourgeoise avec sa réalisation défectueuse n'est plus en mesure de faire en sorte que la société guérisse de ses « pathologies » et coïncide finalement avec son propre concept. Autrement dit, la fonction de la forme classique et modernisante de l'*Ideologiekritik*, sa dynamique de dévoilement, a été objectivement épuisée, dépassée par la réalité sociale du capitalisme d'État, qui opère dès lors elle-même ce dévoilement en ironisant ses propres contenus. Pourquoi alors, pourrait-on se demander, à contre-courant des philosophies de la différence, qui surgissent non par hasard à ce moment-là, Adorno insistera jusqu'au bout, dans sa critique de l'identité et de l'échange marchand, non sur la différence, mais sur la non-identité, c'est-à-dire sur la négativité, la contradiction ? Pourquoi autrement dit, à son sens, ces philosophies de la différence ne questionneraient que de manière superficielle l'identité, par là la mystifiant à nouveau ?

Un philosophe comme Ruy Fausto peut nous éclairer davantage sur ces questions. Lorsque l'essence du système se manifeste d'une certaine façon en tant que telle, elle fait économie de son apparence.

[6] Adorno, T. W., Horkheimer, M., *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente* (1947), Frankfurt/M., Fischer, 2003, p. 156, trad. fr. E. Kaufholz : *La dialectique de la Raison. Fragments philosophiques*, Paris, Gallimard, 1974, p. 157.

C'est ainsi l'*apparence* de l'égalité dans le contrat et dans l'échange d'équivalents qui est mise en échec, et pas le contrat et l'échange eux-mêmes. Dévoilant la contradiction de classe, le système démystifie de ce fait l'apparence de la circulation simple, la substituant toutefois par une autre, pour ainsi dire plus proche de l'essence. Ce n'est plus l'identité, mais la différence qui occultera désormais la contradiction. Du discours de l'égalité sociale, ou de l'égalité des conditions sociales, dominant à l'époque libérale, on passe au discours pseudo-critique de la reconnaissance (ou de l'apaisement) des différences. Pseudo-critique parce qu'il mystifie à nouveau la contradiction de classe en présentant le fond présupposé du système comme s'il était déjà posé, ou bien, inversement, présentant ce qui est effectivement posé comme étant équivalent ou identique au fond présupposé. En somme, le capitalisme d'État – tant dans sa version (autoritaire) à l'Est que dans celle (social-démocrate) à l'Ouest – est pris pour la communauté humaine émancipée, ou du moins tendant vers l'émancipation, « vers la paix perpétuelle », en termes kantiens, ou bien encore, en jargon sociologique, allant dans le sens d'une « modernisation de la modernité ». Or, la position discontinue, ou disloquée, des présupposés systémiques (l'émancipation sociale et la communauté de sujets libres et autonomes) à l'intérieur du système capitaliste (qui se fonde effectivement sur l'exploitation et la domination de classe) nie subrepticement ces mêmes présupposés (l'opposition de classes, même déguisée en « communauté économique », nie la communauté), les laissant pourtant subsister comme présupposés, ajoutons-le, niés[7].

Les conséquences d'un tel changement pour le dévoilement critique des mécanismes structuraux de la production ne sont point négligeables. Ainsi, l'art moderniste, en tant que critique de l'apparence esthétique et dispositif formel à même de structurer une prise de distance vis-à-vis des contenus mimétiques, c'est-à-dire vis-à-vis des modes d'organisation fonctionnelle des institutions, normes, représentations et valeurs qui paraissent naturels dans la réalité sociale quotidienne, perdrait semble-t-il sa raison d'être. Car

[7] Pour tout cela, cf. Fausto, R., *Marx : lógica e política. Investigações para uma reconstituição do sentido da dialética*, t. II, São Paulo, Brasiliense, 1987, chap. 4.

désormais, même la publicité et les médias dominants se serviront des dispositifs – que l'on pourrait appeler, à tort ou à raison, « brechtiens » – de prise de distance et d'ironisation des contenus, les utilisant non plus de manière critique, bien entendu, mais de façon à renforcer aussi bien l'autorité du capital que l'idée selon laquelle l'individu se réalise en choisissant entre des marques de marchandises qui, au final, ne diffèrent pas fondamentalment les unes des autres[8]. Voilà qui explique, comme nous le verrons, qu'Adorno soutienne que l'art devrait, pour garder dans de telles conditions son versant critique, « reproduire » mimétiquement la réalité fétichisée afin d'en faire ressortir les contradictions fondamentales.

Pour Adorno, c'est dans l'expérience esthétique d'œuvres d'art importantes que prendrait forme ce qui ne se laisse pas dire sous le mode de la communication quotidienne, calquée qu'elle est sur le sens commun et sur une expérience appauvrie et endomagée. « L'universalité de l'opinion [*Meinung*], acceptée immédiatement comme telle dans la société telle qu'elle est, a nécessairement pour contenu concret l'intercompréhension [*das Einverständnis*] »[9]. En de telles conditions, seule la faculté du jugement esthétique permettrait de procurer une déterminité au non-identique, à ce qui résiste ou échappe à l'opinion partagée par tous, au sens commun et à la pensée de l'identité, sans pour autant le plier à un concept, à une loi ou à une norme. À cet égard la troisième *Critique*, dans laquelle l'union du domaine (nouménal ou suprasensible) de la liberté et de celui (phénoménal ou sensible) de la nécessité n'est pas conçue comme maîtrise et possession de la nature, assume une place de choix dans la pensée adornienne. Face à la transformation, sous la pression du monde administré, du jugement collectif de goût en consommation amorphe et isolée de biens culturels, Adorno a tâché de réaffirmer la centralité du jugement esthétique en tant que

[8] Cf. Schwarz, R., « Altos e baixos da atualidade de Brecht », in *Seqüências brasileiras*, São Paulo, Companhia das Letras, 1999, pp. 113-48, trad. angl. E. Sauri : « The Relevance of Brecht : High Points and Low », in *Mediations*, vol. 23, n° 1, Dossier : Brazil, Fall 2007, pp. 27-61.

[9] Adorno, T. W., *Minima Moralia. Reflexionen aus den beschädigten Leben* (1947), Frankfurt/M., Suhrkamp, 1969, § 45, p. 88.

référence d'un mode de pensée non-instrumental, mais également non-arbitraire, rigoureux et réfléchi. Car tout en renonçant à une conceptualité substantielle, ainsi qu'aux modalités argumentatives du discours, le jugement réfléchissant esthétique contribuerait formellement à la connaissance conceptuelle, l'aiguisant de façon imaginative[10]. Si aux yeux d'Adorno la troisième *Critique* est importante, c'est dans la mesure où l'expérience esthétique y est présentée comme ce qui établit le pont entre la connaissance conceptuelle objective (ou l'objectivité à laquelle une telle connaissance correspond) et la capacité humaine subjective pour une praxis critique qui ne se réduit pas à l'arbitraire subjectif dans le rapport à la connaissance objective du réel[11].

Il est intéressant à cet égard de noter que pour un auteur comme Hans Robert Jauss, proche de Habermas à beaucoup d'égards, « l'esthétique de la négativité qu'Adorno invente comme remède à la culture industrialisée ne répond pas à la question de savoir comment combler l'abîme entre la réalité actuelle de l'art et l'art comme "promesse de bonheur", et comment faire passer, grâce à l'art redevenu expérience de communication, la conscience réceptive de sa contemplation solitaire à une nouvelle solidarité dans l'action »[12]. Contre l'art de la négativité d'Adorno et à l'instar de Habermas, Jauss suggère donc un art du devoir-être solidaire. Mais, comme le remarque Claude Amey, si à première vue une telle conception paraît séduisante – « qui *a priori* n'adhérerait pas au projet d'une expérience esthétique qui intégrerait l'autre et influerait sur la communauté ? » – à y regarder de plus près elle s'avère fondamentalement castratrice, puisqu'elle « suppose des conditions que l'art ne peut produire ; tout au plus peut-il les préfigurer ; mais ce serait alors précisément en n'y sacrifiant pas

[10] Cf. Kant, I., *Kritik der Urteilskraft* (1790), Hamburg, Meiner, 2001, § 40, [B 161] p. 177, trad. fr. A. Philonenko : *Critique de la faculté de juger*, Paris, Vrin, 1993, p. 188.

[11] Cf. Kaufman, R., « Adorno's Social Lyric, and Literary Criticism Today. Poetics, Aesthetics, Modernity », in T. Huhn (éd.), *The Cambridge Companion to Adorno*, Cambridge, Cambridge University, 2004, pp. 354-75, ici pp. 366-67.

[12] Jauss, H. R., « Petite apologie de l'expérience esthétique » (1972), in *Pour une esthétique de la réception*, trad. C. Maillard, Paris, Gallimard, 1978, p. 135.

par anticipation »[13]. Au contraire de ce que peut suggérer une lecture hâtive d'Adorno, la non-communication n'est pas naïvement posée par lui comme norme abstraite de la production artistique ; elle est au contraire ancrée dans les rapports capitalistes de production et dans leur organisation fétichisée, qui détruisent l'expérience sociale et rendent les sujets pratiquement incapables de soutenir une quelconque sociabilité non-monadologique. Jauss et Habermas ne semblent pas vouloir voir l'impossibilité, dans les conditions actuelles, d'un passage immédiat à une véritable activité communicationnelle intersubjective, impossibilité posée par l'objectivité fétichiste, la praxis sociale authentique étant elle-même empêtrée dans le processus productif marchand, duquel résulte la séparation, l'étrangeté, l'enfermement de l'individu sur lui-même. Marquée par la fausse immédiateté de la subjectivité identitaire, une communication directe ne peut que difficilement avoir lieu dans la société marchande, où le langage social est constamment pénétré par les médiations capitalistes qui réifient et dévitalisent les significations. Alors que pour Jauss l'expérience esthétique est dans une certaine mesure toujours déjà « activité communicationnelle », pour Adorno en revanche, dans la société marchande, l'art ne peut pas se mouvoir dans le cycle de l'intercompréhension fondée sur l'usage ordinaire du langage au sein du monde vécu. Pour lui, au sein des sociétés du capitalisme avancé, seul sert, ou contribue, à la création d'un contexte intersubjectif authentique l'art qui « s'efforce d'obtenir la transformation du langage communicationnel en langage mimétique »[14], exposant de manière impitoyable la réification de la pratique et du langage quotidiens, le rapport problématique, voire l'inadéquation, entre le langage et ce qu'il prétend décrire ou symboliser.

Chez Adorno, le moment mimétique de la connaissance concerne la possibilité d'approcher la réalité autrement que par la rationalité de la forme-marchandise : il fait apparaître la dimension non-identique de l'objet, la résistance du matériel à son

[13] Amey, C., « Expérience esthétique et agir communicationnel : autour de Habermas et l'esthétique », in *Multitudes*, futur antérieur 2, été 1990, accessible sur http://multitudes.samizdat.net/spip.php?article1533.
[14] Adorno, T. W., *Ästhetische Theorie*, *op. cit.*, p. 171.

instrumentalisation par la pensée de l'identité liée à l'échange marchand. Au sens de l'auteur, c'est dans l'art sérieux (par opposition à l'art léger, ou « culinaire », selon la célèbre expression de Brecht) que l'expérience du non-identique, partout ailleurs endommagée, trouve encore un refuge. Si l'art parvient à faire face à la chute du cours de l'expérience et à l'exprimer, cela se doit avant tout au fait que l'acte de création d'une œuvre importante ne peut avoir lieu que sur base d'une impulsion mimétique (*mimetischen Trieb*), à son tour régulée antithétiquement par une donnée rationnelle, responsable de l'organisation du matériel. Pour Adorno, le caractère critique d'une œuvre a dès lors à voir avec sa qualité mimétique, avec son habilité à mettre en évidence les moments antithétiques (rationalité et impulsion mimétique) sans chercher à éliminer leur opposition. La musique de Mahler en était selon lui un bon exemple, en ce qu'elle imite le cours du monde pour pouvoir mieux l'accuser, préférant « s'en aller elle-même en morceaux que de faire croire à une réconciliation réussie »[15]. C'est donc le moment mimétique dans l'œuvre qui rend possible la mise en évidence des aspects du réel qui autrement ne seraient pas perçus par le sujet. En prélevant dans la réalité certains traits particuliers afin de les faire mieux ressortir, l'art produit une connaissance de la réalité sociale qui le plus souvent échappe au savoir sociologique descriptif. Les aspects sordides dans l'œuvre de Kafka, par exemple, sont les résidus du système dans lesquels il essaie de lire l'avenir ; ils se constituent en cryptogramme des sociétés du capitalisme avancé brillant de lumière, dont l'artiste fait abstraction afin de les déterminer avec plus de précision dans leurs aspects négatifs. Comme l'écrit Adorno : « Kafka regarde à la loupe les traces de saleté que les doigts du pouvoir laissent sur l'édition de luxe du livre de la vie »[16].

Pour nous résumer, disons que la démarche mimétique vise à une certaine conformité avec l'objectivité, espérant par là combler

[15] Adorno, T. W., *Mahler. Une physionomie musicale* (1960), trad. J.-L. Leleu et T. Leydenbach, Paris, Eds. de Minuit, 1976, p. 19.
[16] Adorno, T. W., « Aufzeichnungen zu Kafka » (1953), in *Versuch, das Endspiel zu verstehen. Aufsätze zur Literatur des 20. Jahrhunderts*, Frankfurt/M., Suhrkamp, 1973, p. 144, trad. fr. G. et R. Rochlitz : « Réflexions sur Kafka », in *Prismes. Critique de la culture et société*, Paris, Payot, 2003, p. 271.

le gouffre qui sépare la conscience objectivée de l'objet. Seulement, c'est là l'astuce, en se voulant semblable à l'autre objectivé, l'œuvre d'art devient nécessairement dissemblable à ce dernier. C'est de cette manière que l'art exprime ce qui sous le mode de la communication est inexprimable : la non-identité de l'objet. En ce qui concerne le sujet, c'est seulement par le moyen de son auto-aliénation à travers l'imitation qu'il devient suffisamment fort pour vaincre l'emprise de l'imitation. « Seul le sujet fort et développé [*das starke und entfaltete Subjekt*], produit de toute la domination de la nature et de son injustice, a aussi la force de prendre distance de l'objet et de révoquer son autoposition »[17]. Une telle assertion n'a rien de gratuit, car le sujet faible, émoussé, incapable de se soutenir soi-même puisque collé, pour ainsi dire, de manière irréfléchie, à l'objectivité fantasmatique liée aux déterminations sociales du capital, est une proie facile pour le fascisme. La force du sujet, son autonomie, présupposent selon Adorno l'expérience de décentrement, l'« identification » non-narcissique avec ce qui lui est étranger, expérience dont le modèle serait fournit par les œuvres d'avant-garde.

Quelques explications supplémentaires se font nécessaires à ce sujet. Étant dépendante de la fixation ontologique d'un système d'identités et de différences catégoriales que le moi auto-identique projette de façon narcissique sur la réalité, l'individuation moderne, calquée qu'elle est sur les impératifs irrationnels de la rentabilité et de la survie au sein de marchés anonymes, laisserait comme la porte ouverte à une logique paranoïaque, laquelle, de façon récurrente, reviendrait sous forme d'explosions de rivalité et d'agressivité eu égard à la représentation fantasmée de l'Autre. Déjà dans la partie consacrée aux éléments de l'antisémitisme dans la *Dialectique des Lumières*, il était question de montrer qu'il ne s'agit point là de quelque chose d'accidentel, qui n'arriverait que dans des moments de crise et qui s'expliquerait par celle-ci, mais qu'il s'agit au contraire d'une impasse fondamentale des formes de vie modernes, liées à la logique marchande et à la socialisation capitaliste, qui placent les individus isolés devant leur propre lien social comme s'il s'agissait de quelque chose d'étrange et d'insaisissable. La

[17] Adorno, T. W., *Ästhetische Theorie*, *op. cit.*, p. 397.

source des réactions fascistes, dont la nature est paranoïaque, devrait ainsi être cherchée dans les modes de subjectivation et les formes de vie bourgeoises elles-mêmes. D'où la célèbre phrase de Horkheimer : « Celui qui cependant ne veut pas parler du capitalisme, doit aussi se taire à propos du fascisme »[18].

*Grosso modo*, disons que le capitalisme est la société sans Père, dans laquelle les identifications secondaires, avec papa/maman, ce sont progressivement érodées. La crise de la famille patriarcale signifie, d'une part, la possibilité d'une vraie individuation par-delà le symbolique fétichisé, mais d'autre part, et plus fondamentalement, dans un contexte capitaliste, elle implique en même temps un réel danger d'une retombée dans le mimétisme irréfléchi, d'un retour à la spécularité aliénante, proto-fasciste. Plus précisément, disons que ce qui intéresse Adorno, à partir des lectures de Freud et de Caillois, c'est le fait que les pulsions primaires, dont le refoulement est exigé par la civilisation bourgeoise, prennent une forme réfléchie dans l'art, ou bien alors, lorsque la loi symbolique s'affaiblit au point de ne plus assurer l'existence de l'autre en tant qu'autre, le refoulé peut assumer une forme pathologique. Dans cette dernière, le sujet œdipien, scindé par la socialisation marchande, régresse à un régime d'indistinction et d'absence de limites, se voit comme omnipuissant, négocie avec les Noms-du-Père afin d'éviter ou d'échapper à la castration symbolique, en somme, sort de la névrose obsessionnelle vers des cas de paranoïa, de schizophrénie, de mélancolie, de perversion...

En bon hégélien, Adorno a été dans ce contexte sensible au geste de Berg, son ancien professeur, qui cherchait à « ajouter à sa propre substance quelque chose d'étranger [*etwas Fremdes*], qu'il ne pouvait entièrement assimiler », car, comme il le note ensuite, « la situation extrêmement problématique, non seulement de tous les arts, mais de toute production significative de l'esprit, les oblige aujourd'hui à s'extérioriser [*ihrer selbst sich zu entäußern*], à s'intoxiquer afin de pouvoir se préserver »[19]. Cette expérience,

[18] Horkheimer, M., « Die Juden und Europa » (1939), in *Gesammelte Schriften*, Bd. 4, Frankfurt/M., Fischer, 1996, pp. 308-09.
[19] Adorno, T. W., *Berg. Der Meister des kleinsten Übergangs*, in *Gesammelte Schriften*, Bd. 13, Frankfurt/M., Suhrkamp, 1997, p. 348.

proprement hégélienne, dont le mouvement dialectique est celui d'une sortie de soi et de l'assimilation de quelque chose de l'ordre de l'objectivité par le sujet qui revient sur soi et qui se reconnait désormais dans ce qui n'est pas lui-même, représente un moyen de défense contre la paranoïa, en ce qu'« elle protège le sujet d'une submersion de la réalité par une projection subjective »[20]. Mais alors ce n'est pas sur le terrain intersubjectif qu'a d'abord lieu une telle expérience, c'est plutôt dans un rapport à l'objet qui rend possible au sujet de reconnaître en soi-même quelque chose d'extra-subjectif, autrement dit quelque chose de l'ordre de l'opacité de ce qui se détermine comme objet[21]. En conséquence, c'est la confrontation mimétique entre le sujet et l'objet qui donne forme aussi bien aux possibilités qu'aux structures de reconnaissance, et non l'inverse. Car d'une telle confrontation ressort la non-identité du sujet et de l'objet, l'indétermination de ce qui ne se soumet pas immédiatement à la production structurée de sens. Et puisque cette confrontation avec le négatif dans l'objet (et donc aussi dans le sujet) organise la configuration dialectique du langage, c'est elle, la confrontation sujet-objet, qui va configurer les possibilités du champ pratique de reconnaissance intersubjective[22].

Pour revenir à ce que nous disions plus haut, afin d'opposer une résistance au tout-puissant système de communication en place, l'art ne peut selon Adorno que se dépouiller de tout moyen communicationnel qui le rendrait immédiatement accessible au grand public, ce qui explique en partie son inefficacité sociale. Cela nonobstant, même lorsqu'il atteint un très haut degré d'abstraction antiréaliste – comme dans certaines œuvres de Klee, de Schönberg, de Kafka, ou de Beckett – l'art contient en germe un devenir qui transcende l'apparence quotidienne des choses : « L'art n'est pas seulement le substitut d'une praxis meilleure que celle jusqu'à présent dominante, mais aussi critique de la praxis en tant que domination de la brutale autoconservation à l'intérieur de l'ordre de fait et à son égard. Il censure les mensonges de la production en

[20] Adorno, T. W., *Mahler. Une physionomie musicale*, *op. cit.*, p. 109.
[21] Cf. Safatle, V., *A paixão do negativo. Lacan e a dialética*, São Paulo, Unesp, 2005, pp. 32-33.
[22] Cf. *ibid.*, p. 258.

elle-même, opte pour une position de la praxis située au-delà de l'emprise du travail [*Bann von Arbeit*] »[23]. S'il est vrai que les forces productives émancipées dans l'art préfigurent une émancipation réelle qu'empêchent les rapports sociaux présents, alors les œuvres créées par le sujet seraient d'après Adorno capables de ce qu'interdit la société dont la production n'est pas organisée de manière subjective. En d'autres termes, les connaissances et les moyens techniques disponibles rendent possible une construction collective directe de tous les aspects d'une existence affective et pratique émancipée ; le non emploi de ces moyens d'action dans la construction d'une société libre, d'individus conscients et sujets de leur propre mouvement social, est le fait des impératifs irrationnels de l'économie marchande. Et puisqu'il « ne peut y avoir de vraie vie dans un monde qui ne l'est pas », c'est-à-dire qui ne correspond pas aux possibilités objectives d'émancipation, la vie dans le capitalisme avancé est en effet « devenue l'idéologie de sa propre absence »[24].

On voit par ailleurs combien la connaissance que produit l'art diffère de la connaissance discursive de la réalité, vu que dans l'art seul compte ce qui est transposé dans le domaine de l'expérience subjective : l'idée de réconciliation ne peut être conçue autrement que comme ce qui est aliéné. Aux yeux d'Adorno, une œuvre comme *Fin de partie* est à cet égard exemplaire. Dans cette pièce Beckett parvient magistralement à appréhender l'impossibilité de traiter les matériaux et de représenter la réalité à la façon du réalisme du XIX^e^ siècle, tout en mettant en évidence que les modes de réaction subjectifs, qui médiatisent les lois de la forme plutôt qu'ils ne reflètent la réalité, ne constituent pas une quelconque réalité première, mais sont posés objectivement[25]. Son ascèse obstinée, refusant en égale mesure l'adhérence à la positivité des faits et la présentation d'une quelconque proposition, se place aux antipodes d'un art à message, ou du devoir-être solidaire, dans

[23] Adorno, T. W., *Ästhetische Theorie*, *op. cit.*, p. 26.
[24] Adorno,T. W., *Minima Moralia*, *op. cit.*, §§ 18 et 121, pp. 42 et 252, trad. fr. E. Kaufholz et J.-R. Ladmiral : *Minima Moralia. Réflexions sur la vie mutilée*, Paris, Payot, 2003, pp. 48 et 254.
[25] Cf. Adorno, T. W., « Versuch, das Endspiel zu verstehen » (1961), in *Noten zur Literatur*, Frankfurt/M., Suhrkamp, 1981, pp. 291-92.

lequel « la démonstration tangible de ce qu'il faudrait améliorer pactise avec le système dans la fiction d'un sujet social collectif – qui n'existe pas du tout actuellement – et qui remettrait tout en ordre, pourvu qu'on se rassemble pour voir où est la racine du mal »[26].

Ouvrons une parenthèse pour quelques précisions. Bien que l'art sérieux, ou de qualité, puisse présenter des lueurs de désaliénation, dans la critique matérialiste et dialectique d'Adorno l'esthétique n'est pas conçue comme une simple fuite ou comme une issue possible de l'aliénation de la vie bourgeoise. C'était certes le cas de beaucoup de philosophes modernes, de Kant à Nietzsche en passant par Schiller, les romantiques et Schopenhauer, qui ont de différentes manières essayé sinon de réintégrer l'art à la vie, du moins de récupérer le sensible et le particulier afin d'assouplir pour ainsi dire la rigidité aride du sol pragmatique universaliste de la raison pure. Car l'art dans la société bourgeoise est en effet devenu, tout comme la philosophie, une sphère séparée de la vie, aliéné du processus de reproduction de celle-ci, et pour cela était vécu comme un refuge au sein d'une existence appauvrie et banale. La vraie vie, pressentait-on dans les milieux de la bohème artistique, était ailleurs. Or, l'esthétique au sens adornien du terme n'a rien d'une fuite de la réalité ; elle est pensée plutôt comme une sorte d'anti-anesthésique (en cela elle se rapproche de celle de Brecht), par conséquent comme un moment qui, le temps venu, s'intègrerait à la praxis sensible et se dissoudrait dans une vie émancipée. C'est cela en gros qui différencie la pensée esthétique d'Adorno des conceptions d'un Guy Debord : tandis que le premier estimait que, étant donné que les forces productives sont supplantées par les rapports sociaux de prodution, le pouvoir social de transformation étant bloqué dans la société de l'aliénation administrée, et que de ce fait l'art ne saurait rester critique que s'il mantient son autonomie relative vis-à-vis de cette dernière, pour leur part, Debord et les situationnistes pensaient au contraire qu'il ne faudrait plus attendre le temps propice pour renverser l'histoire, pour dépasser, et par là réaliser, l'art et la philosophie. Adorno lui-même, beaucoup de

[26] Adorno, T. W., *Minima Moralia*, *op. cit.*, § 130, p. 270, trad. fr., p. 271.

textes l'attestent, était bien conscient du dépérissement des conditions de la production artistique autonome dans le capitalisme tardif, du fait, aux dires de Debord, que la « libération des formes artistiques a partout signifié leur réduction à rien », ce qui n'était pas sans rapport avec « les retards et les déformations du projet révolutionnaire »[27].

Afin de bien saisir cet enjeu, il nous semple important de mieux périodiser tout cela. Disons donc, de manière résumée, qu'entre 1850 et 1930, plus précisément depuis Baudelaire, Flaubert, Heine, Wagner et Manet, l'art moderne, outre la recherche et l'élaboration de formes nouvelles, s'est en même temps caractérisé et imposé comme un processus de destruction des formes traditionnelles, et en ce sens réalisait une fonction éminemment critique. L'art moderne, en tant qu'art critique, a coïncidé avec l'émergence et l'ascension des mouvements sociaux anti-systémiques et était attaché à la phase d'expansion accélérée de l'économie marchande à travers le globe, de l'imposition partout dans le monde de l'organisation capitaliste de la production. Chez Baudelaire, par exemple, le sentiment amer de la disparition des conditions d'une formation sociale émancipatrice après l'échec de la révolution de 1848 – plus précisément après les massacres du camp prolétarien en juin et la capitulation générale qui s'en est suivie – allait se refleter de façon critique, en tant que « névrose objective » (pour le dire comme Sartre), au niveau de la formation négative du sujet lyrique, et ce à travers un travail artistique rigoureux, au niveau de la forme littéraire, laquelle devrait être à même d'exprimer la négation visible de la vie, l'expérience de la ville assiégée, en train de se défaire sous une dictature, le désir de rupture avec tout ce qui était posé, le détachement morbide du sujet et la forme funèbre qu'avait prise la beauté dans le Paris du Second Empire[28].

[27] Debord, G., « Le sens du dépérissement de l'art » (1959), in *Œuvres*, Paris, Gallimard, 2006, p. 985.

[28] À ce propos, outre les études de Benjamin, Sartre et Dolf Oehler, cf. Alvarenga, R., « Sentimento da Revolução : Baudelaire e os abismos da miséria moderna », in *Sinal de Menos*, n° 3, octobre 2009, pp. 79-124, et Duarte, C., *Literatura, geografia e modernização. Espaço, alienação e morte na literatura moderna*, dissertation doctorale, Université de São Paulo, 2010, pp. 21-64.

Dans la première moitié du XIX^e siècle déjà, notamment avec le roman de la désillusion, l'artiste tâchait d'exposer la fausseté de la conception bourgeoise de la vie, de l'homme et de la société, conception qui « s'écroule lorsqu'elle se choque contre la brutale prépotence de la vie capitaliste »[29]. Ce n'est pas dire que l'idéologie bourgeoise soit fausse en soi ; c'est plutôt la prétention d'être réalisée qui s'avère illusoire : confrontés avec la réalité crue de l'économie marchande « les plus hauts produits idéologiques de l'évolution révolutionnaire bourgeoise se réduisent à des simples illusions »[30]. Tandis que chez Balzac le processus de formation du capitalisme et sa dynamique étaient exposés dans le terrain de l'esprit, chez les auteurs qui viennent après, chez Flaubert surtout, les valeurs bourgeoises, humanistes, se trouvent déjà incorporées dans les rapports marchands. Proust, lui, sans doute contre son gré, critique impitoyablement ce monde où la médiation des rapports sociaux par le capital est devenue si forte qu'elle nous a transformé en morts-vivants, un monde où la vie ne peut désormais être vécue que comme mémoire involontaire, où le sujet ne coïncide plus avec le moment présent, qui n'est que pur passage, et le passé ne peut être délibérément appréhendé, un monde, enfin, où l'expérience de la raison devenue « raison instrumentale » (Mme Verdurin en est l'incarnation) ne peut être saisie que lorsque la raison s'endort[31].

Avec l'effondrement progressif des référentiels bourgeois, les coordonnées de l'expérience (espace et temps, sujet et objet, identité et différence) tendent à s'embrouiller. Cet état de désorientation acquiert une amplitude extrême à la veille de la Première Guerre mondiale : dans les œuvres d'artistes tels que Trakl, Heym, Rubiner et Meidner, l'individu désindividualisé, ou dans l'impossibilité de s'individualiser, de discerner les choses et les autres individus dans leur différence spécifique, enfermé de façon monadologique sur soi-même, perdu au sein d'un univers urbain chaotique et mécanisé, apparaît déjà comme une concentration hallucinée et potentiellement explosive de forces contradictoires.

[29] Lukács, G., « Balzac : *Les Illusions perdues* » (1935), trad. L. F. Cardoso, in *Ensaios sôbre literatura*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1968, p. 101.
[30] *Ibid*., p. 102.
[31] Ces remarques sur la *Recherche*, qui en partie sont celles de Benjamin, je les dois surtout à José Antonio Pasta.

Ce n'est pas pour rien que le paria et le marginal, qui par leur propre condition sociale sont en situation monologique, deviennent les personnages centraux du drame expressionniste[32]. Peu à peu disparait toute référence à l'action, au temps et à l'histoire, tout comme la richesse des intérieurs. Ainsi la façade civilisée de la circulation, derrière laquelle, chez Balzac, figurait la dégradation des rapports avec la pénétration de l'argent et de la marchandise dans la vie sociale, désormais est comme triturée. Chez Kafka, par exemple dans le roman *Amerika* (1912-14), le sous-sol monstrueux, l'expérience éparpillée, la suprématie des choses sur les hommes, réapparaissent, au niveau de la forme, fragmentée et discontinue, comme une énorme aliénation : le sujet, déraciné, se perd dans le monde mobile du travail, du commerce et de l'argent, est emporté par le cours des choses, et termine dans la fantasmagorie comico-fantastique du Grand théâtre d'Oklahoma[33]. On pressent, de forme angoissante, « dans les pages sombres de Kafka et dans les toiles de Kokoschka, la déformation absurde de la personne humaine qui allait frapper l'Europe avec le triomphe imminent du nazisme »[34].

Le vent apocalyptique qui souffle pendant la Première Guerre se faisait encore entendre après sa fin, au même moment où l'incroyable énergie utopique libérée par l'éclosion de la Révolution d'Octobre fait que se projette à l'horizon la naissance d'un monde nouveau. Au dires de Maïakovski : « La révolution a précipité dans la rue le langage rugueux de millions d'hommes, l'argot des faubourgs a coulé dans les avenues centrales ; le petit langage faiblard des intellectuels, avec ses mots châtrés […], tous ces discours susurrés dans les restaurants, sont écrasés. La langue entre dans une ère nouvelle. Comment la rendre poétique? Les vieilles règles, avec les "belles roses" et les vers alexandrins, ne servent plus »[35]. Le grand poète russe expose là, en quelques mots, un mouvement dialectique relativement connu : les transformations

[32] Cf. Rosenfeld, A., *O teatro épico* (1965), São Paulo, Perspectiva, 2004, p. 104.
[33] À ce propos, cf. Duarte, C., *Literatura, geografia e modernização*, *op. cit.*, pp. 218-19.
[34] Bosi, A., *História concisa da literatura brasileira* (1994), São Paulo, Cultrix, 2008, p. 496.
[35] Maïakovski, V., « Comment faire des vers » (1926), in *Vers et proses*, trad. E. Triolet, Éditeurs Français Réunis, 1963, p. 342.

dans le processus social exigent pour ainsi dire de l'artiste une nouvelle organisation formelle de l'œuvre, de même que les forces productives émancipées dans l'œuvre préfigurent un état non aliéné et pointent dans la direction de l'émancipation sociale, dont la possibilité précisément est bloquée par les rapports sociaux de production capitalistes. En d'autres mots, la grande boucherie de 1914-18, indice extrême de la crise de la civilisation bourgeoise, mais aussi les innovations techniques (illumination électrique, cinéma, automobile...), une nouvelle conception scientifique et philosophique de l'univers (théorie de la relativité générale), une nouvelle explication globalisante de l'homme (psychanalyse), une nouvelle théorie générale du langage (linguistique saussurienne), la conception d'un homme nouveau créé par la révolution soviétique, les transformations accélérées de la vie quotidienne urbaine contemporaine et la croissante détérioration des conditions de la formation du sujet autonome du libéralisme et du romantisme – tout cela réclamait, pour ainsi dire, une révolution des formes artistiques traditionnelles, bourgeoises. De la même façon, ou inversement, les tendances artistiques d'avant-garde (cubisme, expressionnisme, Dada, futurisme, dodécaphonisme, Bauhaus) à la fois pointaient de façon critique vers la société, c'est-à-dire vers les constellations et les contradictions de classe contemporaines, et s'élévaient comme des promesses d'un ordre radicalement nouveau, comme des figures d'une existence sociale utopique qui semblait à la portée de la main.

Pour beaucoup d'artistes, « désillusionner » à ce moment-là n'avait autre sens que celui de dévoiler, derrière les apparences, ou plutôt, dans l'apparence même, l'essence monstrueuse (*Unwesen*) de la société capitaliste, de même que, en exposant cette dernière, éveiller le sentiment de la nécessité de son dépassement historique par le prolétariat. L'artiste ne pouvait ignorer la nouvelle situation, peindre de nouveau comme Tiziano ou Rembrandt, composer à la façon de Haydn ou de Mozart, écrire dans le style de Stendhal ou de Dostoïevski. Comme le remarque Brecht : « La forme narrative de Balzac, Tolstoï, etc., a volé en éclat au contact des complexes de réalités "sans âme" que sont la mine, l'argent, etc. »[36] Il fallait donc

[36] Brecht, B., *Journaux de travail : 1938-1955*, trad. P. Ivernel, Paris, L'Arche, 1976, entrée du 18 août 1938, p. 23.

trouver, ou créer, un langage capable de rendre compte, dans son ensemble, à la fois de la vie matérielle pratique et de la Révolution, autrement dit, du monde de la marchandise, de la connaissance scientifique de ce monde et de l'action destinée à le contrôler et à le surmonter, ce qui impliquait d'une certaine manière l'union théorique et pratique de l'artiste et de l'ouvrier, du scientifique et du révolutionnaire. Des bons exemples de cette tendance étaient la *Proletkult* de Bogdanov, ou inspirée directement en elle, la Bund für proletarische Kultur, créée à Berlin au printemps 1919, ou bien encore, fondée en 1928 et proche du Parti communiste allemand (KPD), la Bund für proletarisch-revolutionärer Schrifsteller.

Cela dit, la disparition des perspectives révolutionnaires et le triomphe presque total du capitalisme après la Seconde Guerre mondiale, sans mentionner sa crise manifeste depuis les années 1970, ont pour ainsi dire annulé la fonction critique exercée jusqu'alors par les avant-gardes artistiques, lesquelles sont devenues, de ce fait même, tout comme les avant-gardes révolutionnaires, peu à peu inofensives et anachroniques[37]. C'est avant tout cet effondrement, partout perceptible, de la fonction critique de l'art, et donc de sa pratique comme fait plus ou moins autonome vis-à-vis des forces du marché, qui a rendu possible à la nouvelle culture entrepreneuriale des années 1980 et 1990, résultat de la restructuration dite flexible de la production, de coloniser, et par là neutraliser, les énergies utopiques soixante-huitardes. Ainsi, l'aspiration à une vie désaliénée, autonome, authentique et créative, aspiration elle-même liée à la conscience malheureuse de l'absense de vie et du manque de liberté de l'existence entière au sein d'un mode de production de part et d'autre hétérodéterminé, a été intégrée au discours managérial et à la dynamique de la « nouvelle économie », prêtant au capitalisme agonisant et sans avenir de l'ère Reagan-Thatcher un nouveau et dernier souffle[38].

[37] Cf. Jappe, A., « Sic transit gloria artis. Theorien über das Ende der Kunst bei Theodor W. Adorno und Guy Debord », in *Krisis. Beiträge zur Kritik der Warengesellschaft*, n° 15, 1995, accessible sur : http://www.krisis.org/1995/sic-transit-gloria-artis.

[38] Pour cela, cf. la déjà classique étude de Boltanski, L., Chiapello, E., *Le nouvel esprit du capitalisme*, Paris, Gallimard, 1999.

En même temps, la critique, indissociable qu'elle est d'un processus de désaliénation pratique, ne peut être considérée en crise, dans ce contexte, que si l'on oublie que l'aliénation, dans la meilleure tradition marxiste, pour des penseurs tels que Lukács, Brecht, Adorno et Debord, n'est point à entendre comme une simple insatisfaction de l'individu avec ce que l'on appelle d'habitude « la vie moderne ». L'aliénation concerne bien plutôt le fait que, dans le capitalisme, des formes sociales (valeur économique, marchandise, argent, travail, appareil judiciaire, État) se trouvent scindées et objectivées et terminent par dominer aveuglement l'humanité qui les a pourtant créées. En d'autres termes, la société divisée en classes antagoniques, définie par l'appropriation et l'expropriation des moyens de prodution et de la richesse sociale par une classe particulière, qui de ce fait domine toutes les autres, instaure un fossé entre ceux qui représentent et ceux qui sont représentés, les uns comme les autres n'étant pourtant, au final, que des supports (*Träger*), pour le dire comme Marx dans certains textes, de rapports sociaux fétichisés. Si la société du capital est une société aliénée, c'est qu'en elle les individus contemplent le pouvoir de la société elle-même comme quelque chose de séparé et d'étrange. Dire que les forces productives de la société restent prisonnières des rapports sociaux de classe, cela signifie que la puissance sociale de transformation est déléguée à une minorité censée représenter la société dans son ensemble, société qui non seulement se sent et se croit représentée par ceux-là mêmes qui l'éloignent de son propre pouvoir créateur et transformateur, mais s'identifie avec sa propre image inversée.

Ce que Debord le premier a appelé « la société du spectacle », ce n'est rien d'autre que cela, le fait qu'en elle on *regarde* la réalité, de manière tout à fait passive et impuissante, comme une succession d'images. C'est parce qu'il y a ce fossé, cette séparation fondamentale déjà instaurée dès le départ, au niveau de la production, que l'on reste comme assis, dans une attitude d'acceptation passive, à regarder et à attendre les prochains épisodes de l'histoire, sans avoir la moindre influence ou prise sur celle-ci : un jour ce sont les attentats du 11 septembre, le lendemain les guerres au Moyen-Orient ; puis c'est l'ouragan Katrina, l'effondrement du système inter-bancaire et la « crise économique

mondiale » ; avant-hier les massacres à Gaza, hier le bavardage éco-capitaliste à Copenhague, aujourd'hui la dévastation d'Haïti, demain l'Iran… Ce que Debord a mis en évidence, en somme, c'est avant tout combien le spectacle est « l'affirmation omniprésente du choix *déjà fait* dans la production, et sa consommation corollaire », et se présente « comme une énorme positivité indiscutable et inaccessible »[39]. C'est en ce sens précis, sur fond de la société spectaculaire marchande, qu'il faut comprendre ici le terme d'aliénation, à savoir, d'une part, comme le transfert, consenti ou non, de notre pouvoir social de transformation et de création de nos propres vies et, d'autre part, la contemplation perplexe et impuissante de ce pouvoir comme une chose étrange, presque magique, sur laquelle on n'a aucune prise.

On peut, bien entendu, rappelant ce que nous avons dit plus haut sur la mimésis artistique, nous objecter que dans une perspective hégélienne un certain degré d'aliénation, de sortie pratique de soi vers l'autre que soi, est toujours nécessaire pour la formation du sujet réflexif et autonome. À ce propos, il ne nous faut pas oublier, au sujet de l'aliénation, une distinction fondamentale. Comme le résume Debord : « Le temps est l'aliénation *nécessaire*, comme le montrait Hegel, le milieu où le sujet se réalise en se perdant, devient autre pour devenir la vérité de lui-même. Mais son contraire est justement l'aliénation dominante, qui est subie par le producteur d'un *présent étranger*. Dans cette *aliénation spatiale*, la société qui sépare à la racine le sujet et l'activité qu'elle lui dérobe, le sépare d'abord de son propre temps. L'aliénation sociale surmontable est justement celle qui a interdit et pétrifié les possibilités et les risques de l'aliénation *vivante* dans le temps »[40]. Force est de constater que cette distinction tout de même élémentaire, bien que charnière, est de manière générale ou bien méconnue ou bien incomprise de ceux-là mêmes qui, de nos jours, prétendent tenir compte du phénomène de l'aliénation dans les sociétés contemporaines.

[39] Debord, G., *La société du spectacle* (1967), in *Œuvres*, *op. cit.*, §§ 6 et 12, pp. 767 et 769.
[40] *Ibid.*, § 161, p. 835.

Héritière de la pensée hégélo-marxiste, la critique esthétique adornienne se situe nécessairement aux antipodes d'une démystification extérieure à l'objet qu'elle critique ; attachée qu'elle est aux possibilités existantes, elle ne se réduit pas non plus à une simple reconstruction pragmatique des savoirs d'arrière-plan. Or, la théorie habermassienne prétend prescrire « à l'art de l'extérieur, du monde vécu, sa conduite rationnelle : un devoir-être qui fait fi des conditions de possibilité de l'expérience esthétique dans le contexte social contemporain. L'attitude d'Adorno interroge davantage, en ce que justement elle est pertinente sur ces conditions de possibilité ; il prend l'art pour ce qu'il est et remplace l'impératif du devoir-faire par l'hypothèse du pouvoir-être »[41]. Toute la pensée d'Adorno suggère, en effet, qu'il y aurait dans l'art des résidus, des traces, des schémas de ce qui pourrait être l'expérience sociale dans une société émancipée. La reconquête d'une telle expérience dans son intégralité demeure somme toute une question pratique : celle d'une rupture non seulement catégorielle mais également réelle avec les formes du capital. Autrement dit, la théorie critique du capital ne prend tout son sens qu'en s'unifiant à un courant pratique de négation de la société présente, et cette négation deviendra consciente d'elle-même en développant la critique intransigeante des catégories-fétiche du capital. En tant qu'immanente, cette critique est en même temps la théorie de ses conditions réelles, des conditions pratiques de l'oppression actuelle liées au fétichisme de la marchandise.

Ce dernier, rappelons-le brièvement, se définit comme l'identité entre la conscience objective et les choses, en ce sens que la valeur apparaît dans la société capitaliste nécessairement comme une caractéristique inhérente, naturelle et identique aux choses. Sans briser une telle identité, la critique du capital n'est pas possible. Le fétichisme de la marchandise se résume à peu près à ceci que du fait que dans la société capitaliste la marchandise soit la forme élémentaire de la richesse, les rapports qui en découlent sont forcement étrangers, aliénés, séparés du contrôle des individus producteurs. Toute la question pour Marx, au début du *Capital*, était de savoir pourquoi les produits du travail humain doivent devenir

[41] Amey, C., « Expérience esthétique et agir communicationnel », *op. cit*.

des marchandises. Il en vient à démontrer que le fétiche, tout comme l'aliénation, est un phénomène pratique, beaucoup plus objectif que subjectif, mais qui contraint les individus aussi bien dans leurs comportements que dans leurs pensées. Fétichisme et aliénation sont des phénomènes qui vont de pair avec l'abstraction réelle du travail, qui s'impose aux individus, les dominent et les écrasent au jour le jour, engendrant énormément de souffrances. Un travailleur à la chaîne ou un chômeur de longue date *sentent* le poids de cette aliénation tous les jours, le fardeau de la routine, le contrôle social et policier, etc. Prendre conscience du fétichisme de la marchandise ou de l'aliénation qu'implique le mode de production capitaliste ne suffit pas à défaire l'ensorcellement, bien que ce soit sans doute déjà un premier pas vers son dépassement, qui ne peut être que pratique *et conscient*. La critique du fétichisme de la marchandise présuppose en quelque sorte que les individus puissent agir de manière consciente dans la transformation des rapports sociaux fétichisés et qu'ils dépassent la forme monadique du sujet par des décisions intersubjectives, collectives, décentralisées. On l'a écrit il y a longtemps : « La vie sociale, dont la production matérielle et les rapports qu'elle implique forment la base, ne sera dégagée du nuage mystique qui en voile l'aspect, que le jour où s'y manifestera l'œuvre d'hommes librement associés, agissant consciemment et maîtres de leur propre mouvement social. Mais cela exige dans la société un ensemble de conditions d'existence matérielle qui ne peuvent être elles-mêmes le produit que d'un long et douloureux développement »[42]. Il s'agit donc bien de la création collective d'un vaste contexte matériel de reproduction non-marchande de la vie, basée sur l'accord intersubjectif conscient. Contexte duquel pourrait émerger la possibilité d'une réévaluation profonde des besoins humains, ainsi que de l'usage du temps et de l'espace sociaux.

Seulement, la situation idéale de parole habermassienne, aussi belle qu'elle soit comme idéal, demeure justement un leurre, un transcendantal inatteignable dans l'état actuel des choses, où la

[42] Marx, K., *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie* (1867), Stuttgart, Kröner, 1957, p. 59, trad. fr. J. Roy : *Le Capital*, Livre I, Paris, Flammarion, 1985, pp. 74-75.

soumission des sujets à l'objectivité fantasmatique de l'abstraction fétichiste marchande engendre nécessairement une inadéquation entre les aspirations de singularité de la subjectivité et le champ intersubjectif du langage, soumis à des processus de réification et d'aliénation[43]. C'est ce qui fait dire à Adorno que dans les monologues de Kafka, de Joyce, de Beckett, on entend résonner le glas du monde, raison pour laquelle « ils sont tellement plus bouleversants que la description du monde sur le mode de la communication »[44]. On comprend d'ailleurs mieux que si un tel « passage à l'objectivité reste contemplatif, s'il ne devient pas [immédiatement] pratique, cela tient à l'état d'une société, où concrètement l'état monadologique n'a jamais cessé de régner, même si l'on affirme le contraire »[45]. Tant qu'il n'y aura pas de constitution réelle d'un contre-mouvement social, un mouvement conscient de rupture avec l'ordre capitaliste et son imaginaire, la dialectique – une raison prise pour insensée par la raison dominante – ne peut se trouver incorporée dans un quelconque dialogue rationnel réel enraciné dans le monde vécu.

Or, en tant que secteur avancé – possiblement le plus avancé – du langage, l'art pour Adorno parvient justement mieux que d'autres formes d'expression et de discours à exposer les blocages dans l'expression quotidienne, dans les formes habituelles du parler, du penser, du désirer. Autrement dit, plutôt que la connaissance rationnelle discursive de la réalité, c'est l'art qui parvient le mieux à donner voix aux souffrances et aux conflictualités qui d'habitude passent inaperçues ou sous silence : « Tandis que la connaissance discursive accède à la réalité, et aussi à ses irrationalités elles-mêmes nées de la loi de son mouvement, il y a en elle quelque chose qui résiste à la connaissance rationnelle. […] Réduite à son concept, la souffrance demeure muette et sans conséquences ; on peut l'observer dans l'Allemagne post-hitlérienne. À l'époque d'une inconcevable cruauté, seul l'art est peut-être encore en mesure de satisfaire cette réflexion hégélienne

[43] Cf. Safatle, V., *A paixão do negativo*, *op. cit.*, pp. 301 sq.
[44] Adorno, T. W., « Erpreßte Versöhnung » (1958), in *Noten zur Literatur*, *op. cit.*, pp. 268-69, trad. fr. S. Muller : « Une réconciliation extorquée », in *Notes sur la littérature*, Paris, Flammarion, 1984, p. 188.
[45] *Ibid.*, p. 269, trad. fr., p. 188.

que Brecht choisit pour devise : la vérité est concrète »[46]. Le théâtre de ce dernier en est un bon exemple, qui amène au centre de la scène la face obscène de la société marchande, les tensions et les contradictions latentes de la vie de tous les jours colonisée par le capital, tout en exposant leur caractère contingent, donc modifiable, surmontable.

À l'idéal artistique – que l'on trouve aujourd'hui encore chez un compositeur à succès comme John Adams – d'un retour à l'expérience ordinaire quotidienne, d'un art qui, au contraire par exemple de la musique dodécaphonique, n'ait pas divorcé de l'expérience commune, il faut rappeler que l'universalisation de la forme-marchandise, avec la fragmentation sociale qu'elle implique, a vidé la notion même d'expérience commune[47]. Pour Adorno, ce n'est qu'en refusant la pratique réifiée dominante, la vie mutilée, l'expérience partout appauvrie et endommagée, que l'art présente des schémas de la transformation du monde, des schémas donc d'une vraie praxis : « La réalité aliénée et divisée de façon antithétique ne se laisse pas transformer en tout positif par la volonté et la force d'un individu ; sous peine de dégénérer en illusion et en idéologie, le tout ne peut surgir que de la négation »[48]. Parlant de Schönberg, Adorno écrit encore ceci : « Jamais horreur n'a sonné si vrai en musique qui en l'exprimant retrouve sa force libératrice grâce à la négation »[49]. C'est pourtant précisément dans l'expérience de la négativité radicale, formalisée dans l'art d'avant-garde, qu'Adorno va extraire le nécessaire pour penser la capacité de résistance du sujet – « *unser Vermögen zu widerstehen* », pour employer les termes de Kant dans la discussion du sublime[50] – dans les sociétés administrées du capitalisme avancé.

---

[46] Adorno, T. W., *Ästhetische Theorie*, *op. cit.*, p. 35, trad. fr. M. Jimenez et E. Kaufholz : *Théorie esthétique*, Paris, Klincksieck, 1989, p. 37.
[47] Cf. Safatle, V., « O novo tonalismo e o esgotamento da forma crítica como valor estético », in V. Safatle et R. Duarte (éds.), *Ensaios sobre música e filosofia*, São Paulo, Associação Editorial Humanitas, 2007, p. 100.
[48] Adorno, T. W., « Arnold Schönberg » (1952), in *Prismes*, *op. cit.*, p. 170.
[49] *Ibid.*, p. 179.
[50] Kant, I., *Kritik der Urteilskraft*, *op. cit.*, § 28. Le passage en question est cité et commenté dans Adorno, T. W., *Ästhetische Theorie*, *op. cit.*, p. 497.

Si l'on part du constat que dans le capitalisme, dans la mesure où les choses produites par le travail humain finissent par dominer la vie humaine dans son ensemble, l'aliénation ayant lieu au sein même du processus productif, par la division sociale du travail et la conversion des hommes en appendices du système, alors, nous dit Adorno, ce « n'est qu'en conflit avec l'univers de la production, et en tant qu'ils ne sont pas totalement pris dans l'ordre, que les hommes pourront instaurer un ordre plus digne de l'homme »[51]. Au moment où nous sommes, dans lequel l'économie a atteint un niveau de destruction jamais vu et en est venue à faire ouvertement la guerre à une parcelle de plus en plus considérable de l'humanité, aux possibilités de leur vie comme de leur survie, une telle phrase nous rappelle l'évidence de la transformation qualitative, depuis longtemps possible. Pourtant, ce même moment est paradoxalement celui où il est devenu quasiment impossible de faire entendre la moindre objection à la société marchande. Or, au contraire du Marx du *Capital*, ou même d'Adorno dans beaucoup de ses écrits, il semble que les métamorphoses de la société salariale ont ceci de « positif » que la position du sujet, bien qu'encore déterminée par les rapports de production capitalistes, n'est déjà possiblement plus celle d'un simple support (*Träger*) de ces derniers. À présent, c'est le système lui-même qui *pose* une subjectivité qui dans le capitalisme classique était seulement *présupposée*, ce qui peut ou bien catalyser un potentiel transformateur radical qui instaurerait le véritable sujet historique, ou bien au contraire mener à une détermination encore plus achevée et totale du sujet par le capital[52].

C'est ici que l'ambiguïté omniprésente dans la pensée d'Adorno est encore de mise : d'une part, il était plus ou moins convaincu que dans une société de part et d'autre administrée il serait pratiquement impossible de briser les chaînes qui nous attachent à ce système d'aliénation et de mort, d'autre part, on trouve dans la « dialectique négative » qu'il élabore dans les années 1960 la place pour un moment « externe » à la dialectique classique, un moment négatif,

[51] Adorno, T. W., *Minima Moralia*, *op. cit.*, p. 8, trad. fr., p. 10.
[52] Cf. Nobre, M., *Limites da reificação*, dissertation de maîtrise, Université de São Paulo, 1991, dont les arguments sont évoqués par Arantes, P. E., *Um departamento francês de ultramar. Estudos sobre a formação da cultura filosófica uspiana*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1994, pp. 314-15.

de non-identité et de spontanéité, d'incompatibilité profonde entre la subjectivité et *ce qui est là*, c'est-à-dire une société qui détruit une à une toute expression vraiment individuelle et qui empêche avec chaque fois plus de brutalité la construction collective d'une vie émancipée à la hauteur des possibilités. Cette ambiguïté au cœur de la pensée adornienne n'est autre, au fond, que celle d'un marxisme ayant, à tort ou à raison, abandonné toute référence au prolétariat et à la lutte des classes. Et c'est ce qui lui fait dire que « la multiplication de la vraie politique ici et maintenant, la rigidité de la situation qui ne se dispose nulle part à se dégeler, force l'esprit à se réfugier là où il n'est pas obligé à s'encanailler », à savoir dans l'art, qui aurait alors pour mission de « maintenir sans parole ce qui est inaccessible à la politique »[53]. Seulement, comme le constate José Antonio Pasta, le refuge d'une partie de la gauche académique et littéraire dans « le tordu cœur beckettien » est depuis lors « devenu occasion de pose et de défilé de talons » et on sait combien, au final, cette négativité comme exhibitionnisme est apologétique : « Rien de tel que la visée d'une domination absolue et intangible pour que tout reste le même »[54].

Dans ce contexte, on gagnerait à lire Adorno avec celui que beaucoup considèrent à tort comme étant aux antipodes, à savoir Brecht, pour qui l'*Aufhebung* du monde capitaliste, tout comme la discipline de la lutte des classes, dépendait autant de la logique du collectif que de la critique radicale de la mythologie bourgeoise de l'individu isolé[55], c'est-à-dire de l'individu séparé de l'ensemble des forces de la société. Comme le rappelle Fredric Jameson, le goût qu'avait Adorno à la fois pour le minimalisme d'un Beckett et pour l'excès d'un Berg – un excès, ajoutons pour notre compte, maîtrisé – est indicatif des deux aspects dialectiquement corrélés du modernisme artistique, à savoir : l'appauvrissement radical des moyens et la richesse impure[56]. L'un et l'autre sont bel et bien présents chez Brecht, et la réhabilitation tardive de l'œuvre de ce dernier par Adorno, dans la *Théorie esthétique*, après l'avoir

[53] Adorno, T. W., « Engagement » (1962), in *Noten zur Literatur*, *op. cit.*, p. 430.
[54] Pasta, J. A., « Uma conversa », in *Sinal de Menos*, n° 4, février 2010, p. 12.
[55] Cf. Schwarz, R., « Altos e baixos da atualidade de Brecht », *op. cit.*, p. 121, trad. angl., p. 34.
[56] Cf. Jameson, F., *Brecht and Method*, London/New York, Verso, 1998, p. 134.

durement critiquée – souvent de façon un peu simpliste – dans d'autres textes, a quelque chose à voir avec cela, mais aussi avec l'atrophie de l'imagination politique stratégique et la perte du sens historique d'opposition, déjà évoquées plus haut, et qui se laissent clairement voir dans sa correspondance avec Marcuse sur le mouvement étudiant en 1968-69.

De manière significative, plus ou moins au même moment, Adorno écrit ceci sur Brecht : « Dans ses pièces, les thèses (...) ont imprimé au drame un caractère anti-illusoire et ont contribué à la désintégration de l'unité de la cohérence du sens. C'est en cela que réside sa qualité, et non dans l'engagement, mais cette qualité s'en tient à l'engagement, qui devient son élément mimétique. L'engagement de Brecht fait pour ainsi dire subir à l'œuvre d'art ce vers quoi elle gravite historiquement : il la sape. (...) L'immanence des œuvres, leur distance quasi a priori de l'empirie, n'existerait pas sans la perspective d'un état effectivement transformé par une praxis consciente d'elle-même. (…) La praxis n'est pas l'effet des œuvres, mais est encapsulée dans leur teneur de vérité. Voilà pourquoi l'engagement peut devenir une force esthétique productive. (...) Le souci idéologique de garder la culture pure obéit au souhait que dans la culture fétichisée réellement tout reste attaché à l'ancien »[57]. Disons-le en passant, cette reconnaissance finale, assez inattendue mais décisive, de la part d'Adorno, de l'intérêt et de la force de l'engagement dans la production artistique, tel que l'on voit à l'œuvre chez Brecht[58], est une preuve de plus que, au contraire de Habermas et des auteurs postmodernes, et malgré ses positionnements ambigus vis-à-vis du mouvement étudiant à la fin des années 1960, il ne s'est jamais résigné à accepter qu'un certain niveau d'aliénation entre les individus et leur lien social devrait nécessairement constituer la vie dans des sociétés dites complexes. Bien au contraire, comme le rappelle Slavoj Žižek, jusqu'à la fin il est demeuré fidèle à « une vision radicalement utopique de la rédemption révolutionnaire »[59].

[57] Adorno, T. W., *Ästhetische Theorie*, *op. cit*., pp. 366-67.
[58] À ce sujet, cf. Costa, I. C., « Brecht, Adorno e o interesse do engajamento » (1995), in *Sinta o drama*, Petrópolis, Vozes, 1998, pp. 215-37.
[59] Žižek, S., « Introdução à edição brasileira », trad. L. Pericás et F. Rigout, in *Às portas da Revolução*, São Paulo, Boitempo, 2005, p. 19.

L'engagement étant à ses yeux une posture réflexive qui viserait à la transformation des préconditions d'une situation donnée, tout se passe comme si Adorno enfin admettait, ne fût-ce que dans leur refus du *statu quo*, une convergence entre l'hermétisme de la nouvelle musique et le caractère engagé du théâtre dialectique de Brecht. Et en effet, on est tenté de voir un rapprochement entre l'expérience des Internationale Ferienkurse für Neue Musik de Darmstadt, desquels Adorno a participé avec grand enthousiasme dans les années 1950 et 1960, et les interminables répétitions, documentées dans le détail, sur la scène théâtrale du Berliner Ensemble à partir de 1949. Mais à vrai dire, cette convergence entre nouvelle musique et théâtre épique a existé au moins depuis la première du *Wozzeck* de Berg, en 1925, et l'histoire de la longue collaboration entre Eisler et Brecht ne fait que la confirmer.

Quoi qu'il en soit, le parti pris dialectique qui nous intéresse de souligner ici, en jeu aussi bien chez Adorno que chez Brecht, consiste à soutenir que la formalisation artistique la plus avancée est possiblement la plus à même de nous fournir des outils pour penser des formes nouvelles de praxis sociale qui à leur tour pourraient être intégrées dans un mouvement de transformation qualitative de la société : « le processus qui a lieu à l'intérieur de chaque œuvre d'art revient sur la société en tant que modèle d'une praxis possible dans laquelle quelque chose de l'ordre d'un sujet collectif est constituée »[60]. Hermétique ou engagée, en transcendant ses conditions matérielles, une œuvre de qualité n'est jamais une simple représentation, reproduisant avec fidélité, à la façon d'un documentaire, la façade de l'état présent des choses, mais suggère toujours en quelque sorte la communauté émancipée à venir. Que l'on pense au *Quintette à vents*, op. 26, de Schönberg – dans lequel la musique assure elle-même sa propre articulation en désignant pour ainsi dire explicitement, bien qu'à sa façon, les formes mêmes qu'elle utilise –, ou encore à une pièce comme *Le cercle de craie caucasien*, de Brecht – dont la structure épique et les dispositifs d'étrangement et distanciation atteignent des niveaux de maturité et de sophistication jamais vus dans le théâtre –, les œuvres les plus avancées d'une époque, en plus de dénoncer et protester contre la

[60] Adorno, T. W., *Ästhetische Theorie*, *op. cit.*, p. 359.

déshumanisation des rapports dominants, synthétisent et actualisent à leur manière ce qui dans d'autres domaines n'existe encore qu'en état embryonnaire. En elles la domination est appelée par son nom, en même temps que se laisse toujours voir « quelque chose qui n'est pas donné »[61] et par le même mouvement la possibilité de transformer la donne de la calamiteuse situation historique du capitalisme pleinement achevé.

Dans une époque comme la nôtre, caractérisée par un présent hypertrophié, sans issue et sans repos, par un temps social mort donc, avec un horizon politique d'expectatives nul et une barbarie galopante, peut-être que, articulée à des luttes sociales concrètes, l'utopie sans images d'un changement radical, de la communauté libre préfigurée dans l'art d'avant-garde, est exactement ce qu'il faudra ressusciter si l'on ne souhaite pas se résigner à croire que la civilisation de la dépression et de la jouissance immédiate, du gadget et du gaspillage, de la peur et de la précarité, soit le meilleur des mondes ou bien le seul possible et imaginable.

[61] *Ibid*., p. 127.

M. Maesschalck et A. Loute (éds.), *Nouvelle critique sociale, Europe – Amérique Latine, Aller – Retour*, 387-419 © 2011 Polimetrica International Scientific Publisher Monza/Italy

Every contribution is published according to the terms of "Polimetrica B License". "Polimetrica B License" gives anyone the possibility to spread the contents of the work, provided that the authors of the work and the publisher are always recognised and mentioned as such. It does not allow use of the contents of the work for commercial purposes or for profit. Polimetrica Publisher has the exclusive right to publish and sell the contents of the work in paper and electronic format and by any other means of publication. Additional rights on the contents of the work are the author's property.

# L'idéal-réalisme de Georges Gurvitch

Fabio Bruschi et Alain Loute

L'œuvre de Georges Gurvitch est inédite à plus d'un titre. La diversité et la profusion des écrits de ce dernier en font un auteur inclassable, débordant les carcans disciplinaires. Celui qui aura été juriste, philosophe et sociologue se qualifia lui-même d'« exclu de la horde », banni des clans malgré sa reconnaissance institutionnelle[1]. Cette situation, Gurvitch non seulement l'assuma, mais la revendiqua. Seule, selon lui, une collaboration intime entre recherche empirique et théorie, sociologie et philosophie, permet de lutter contre le dogmatisme et l'impérialisme des disciplines. « En se surveillant réciproquement et en se critiquant mutuellement, elles peuvent et doivent, tout en gardant leur autonomie complète, se poser entre elles des questions de fond auxquelles seul leur vis-à-vis inquiétant est capable de répondre… »[2].

Gurvitch ne se limita pas non plus à un travail théorique. Il chercha également à *intervenir* et à influencer l'évolution sociale et politique de son époque. En exil à New York pendant la seconde guerre mondiale, il rédigea en 1944 une *Déclaration des droits sociaux*, « programme conscient d'action politico-sociale »[3], dont le but était d'inspirer la constitution de la IVe République. Force est de constater à nouveau la difficulté, de prime abord, de catégoriser le type d'intervention visé par Gurvitch. À travers sa proposition, l'auteur ne fait pas œuvre de philosophe moral. *La déclaration des*

---

[1] « Pour la plupart, les sociologues français et américains d'aujourd'hui me considèrent comme un "philosophe" qui s'est trompé de porte ; et les "philosophes" me regardent comme un "traître" qui a depuis longtemps changé de camp » (Gurvitch, G., « Mon itinéraire intellectuel ou l'exclu de la horde », in *L'homme et la société*, n° 1, 1966, pp. 3-12, p. 12).

[2] *Ibid.*, p. 12.

[3] *Ibidem*.

*droits sociaux* ne se limite pas à proposer un idéal social et moral, une pure utopie dont ferait défaut l'intelligence des conditions matérielles de sa réalisation. Si Gurvitch ne se borne pas à justifier un idéal, sa contribution ne doit pas non plus être comprise comme celle d'un technicien du droit ou celle d'un expert qui décrirait un état d'équilibre du social, en en dégageant la cohérence juridique et politique.

Ni purement idéale, ni purement réelle, Gurvitch adopte une méthode qu'il qualifie d'« idéal-réaliste ». Il a fait siens les mots de Jean Jaurès, pour qui « il faut aller vers l'idéal, en comprenant le réel ». À travers sa déclaration, notre auteur cherche à rendre possible une « emprise renforcée de l'idéal sur le réel »[4]. Son espoir est que cette déclaration constitue « un phare puissant indiquant la route à prendre pour organiser l'économie et la société, en renforçant et non pas en sacrifiant la liberté et la dignité humaine »[5]. Il espère que sa contribution participera au mouvement d'institutionnalisation des droits sociaux.

Nous nous proposons dans cet article de revenir sur cette forme d'intervention intellectuelle proposée par Georges Gurvitch. Si celle-ci nous semble digne du plus grand intérêt, c'est parce que, comme nous venons de le souligner, elle est motivée par une véritable ambition de dépasser l'aporie d'une approche purement idéale reposant sur l'illusion de la toute puissance des idées, tout en ne sacrifiant pas à la volonté de renforcer « l'emprise de l'idéal sur le réel ».

Nous pensons que cette intervention de Gurvitch ne se résume pas à la seule rédaction de *La déclaration des droits sociaux*. Cette dernière est indissociable, à nos yeux, des recherches menées par Gurvitch en sociologie juridique et en philosophie politique. Pour le dire autrement, l'intervention de Gurvitch ne se résume pas à la seule proposition d'un « programme conscient d'action politico-sociale ». *La déclaration des droits sociaux* est à mettre en lien avec le travail de lutte contre l'idéologie de l'individualisme juridique et

[4] Gurvitch, G., *La déclaration des droits sociaux*, Paris, Dalloz, 2009 (reproduction de l'édition parue en 1946 chez Vrin, Paris), p. 47.
[5] *Ibid.*, p. 47.

avec la justification philosophique de ce que Gurvitch appelle le « transpersonnalisme juridique ».

Afin de déployer l'intervention intellectuelle de Gurvitch dans toutes ses dimensions, nous montrerons, dans cet article, que cette dernière doit être comprise comme un triple travail. Nous prendrons au sérieux l'affirmation de Gurvitch selon laquelle pour qu'une déclaration soit efficace et vraiment décisive, « il faut un idéal, une description des obstacles à sa réalisation et une technique particulière tenant compte des deux »[6]. Dans un premier temps, nous présenterons son travail de lutte contre l'individualisme juridique. Il a tenté de démontrer que les préjugés individualistes de la science du droit auront grandement contribué à creuser « un fossé entre les concepts des juristes et la vie réelle du droit »[7]. Selon lui, la réalité juridique de son époque regorge d'institutions inédites insaisissables à partir de l'individualisme juridique. Pour pouvoir construire juridiquement ces innovations, présentes avec force tant dans le droit ouvrier que dans le droit international, Gurvitch affirme que le concept de « droit social » est indispensable. Dans un second temps, nous rendrons compte du travail de justification du transpersonnalisme juridique mené par Gurvitch. Pour notre auteur, la démocratie, en son essence, doit être comprise comme l'institutionnalisation du droit social, ou, pour être plus exact, *des* droits sociaux. Le droit social ne doit donc pas simplement être compris comme un concept nécessaire pour rendre intelligibles certaines innovations juridiques. Il rapporte également un idéal, que Gurvitch appelle le transpersonnalisme. Ce n'est que dans un dernier temps que nous nous intéresserons à *La déclaration des droits sociaux* proprement dite. Notre thèse est que celle-ci articule le travail de description de formes de droit social et de lutte contre l'individualisme juridique avec celui de justification de l'idéal du transpersonnalisme, en proposant une *technique* qui permette l'effectuation de cet idéal dans la réalité sociale de son temps. Nous terminerons cet article en critiquant la forme d'intervention intellectuelle proposée par Gurvitch. Si cette dernière a retenu notre

[6] *Ibid.*, p. 38.

[7] Gurvitch, G., *L'idée du droit social, Notion et système du droit social, Histoire doctrinale depuis le 17e siècle jusqu'à la fin du 19e siècle*, Paris, Sirey, 1932, p. 5.

attention, elle n'est cependant pas sans nombre de présupposés et sans susciter quelques perplexités. Dans l'immédiat, commençons par présenter le travail de critique des préjugés individualistes de la science du droit.

## 1. La réalité du droit social : la critique de l'individualisme dans la science juridique

Dans les années 30, le jugement que pose Gurvitch sur la science juridique de son époque est sans appel. Il écrit ainsi à la première page de son monumental ouvrage *L'idée du droit social* : « La discordance, l'abîme si j'ose dire, entre les *concepts* juridiques consacrés et la réalité de la vie juridique présente s'accuse de plus en plus profondément et menace de devenir tragique »[8]. Ce qui a contribué à creuser cet abîme est à chercher tout d'abord dans le « préjugé profondément enraciné du caractère essentiellement individualiste du droit »[9].

L'individualisme juridique, pour Gurvitch, rassemble les conceptions juridiques qui partagent les thèses suivantes. L'individu souverain et autonome constitue la fin suprême du droit. La fonction unique du droit réside dans la limitation négative des libertés extérieures des individus. L'individualisme juridique considère l'individu en petit (l'homme) ou en grand (l'État) comme fondement exclusif de la force obligatoire du droit. Il pose également « la soumission d'une multitude d'individus isolés et nivelés à une règle générale générique comme seule manifestation possible de la communauté juridique dépossédée de tous les caractères d'une véritable liaison concrète entre ses membres »[10]. Enfin, dans la mesure où le droit se borne à réglementer la seule conduite extérieure de l'individu, une stricte séparation entre le droit et la morale est introduite.

Ces différentes thèses mettent l'individualisme juridique dans l'impossibilité d'appréhender de nouvelles formes d'institutions juridiques émergeant dans la réalité sociale. Dans sa thèse annexe,

[8] *Ibid.*, p. 1.
[9] *Ibid.*, p. 5.
[10] *Ibidem*.

intitulée *Le temps présent et l'idée du droit social*, Gurvitch aborde trois problématiques où se manifestent des phénomènes qui restent insaisissables à partir du paradigme de l'individualisme juridique. Il s'agit du droit ouvrier, du droit international et de la question des sources du droit positif. Nous nous contenterons de les passer brièvement en revue, sans faire droit ici à la longue traversée de la littérature juridique menée par Gurvitch.

Dans le champ du droit ouvrier, de nombreux auteurs mettent en avant l'émergence d'institutions qui limitent le pouvoir du seul propriétaire de l'entreprise, tout en se distinguant du droit étatique. « Le stade actuel du droit de travail est caractérisé avant tout par le rôle croissant du droit extra-étatique et "inofficiel" qui émane des groupements spontanés des intéressés et de leurs accords »[11]. Ce droit serait produit ni par les individus entre eux, comme dans le cas d'un contrat, ni par l'« individu en grand » que constitue l'État, mais par le groupe lui-même. Ce droit renvoie à l'élément *objectif* de l'union des intéressés.

Gurvitch voit dans les « conventions collectives de travail » un exemple d'institutions qui soulèvent des difficultés insolubles pour une conception individualiste du droit. Tout d'abord, la convention, si elle est conclue entre deux parties (par exemple un syndicat patronal et un syndicat ouvrier), engage tout à la fois ces parties, et individuellement tous les membres du groupe. De plus, la convention engage non seulement les membres individuels des groupes contractants, mais également des tiers (par exemple des ouvriers non syndiqués). Enfin, « les conventions collectives de travail ont toujours manifesté une tendance à s'imposer à tous les sujets engagés par elles avec une force obligatoire inéluctable (…), c'est-à-dire à entraîner la nullité de tous les contrats individuels dérogeant aux clauses de la convention collective »[12]. Ces constatations ont conduit les théoriciens du droit ouvrier, souligne Gurvitch, à voir dans ces conventions collectives un « droit objectif autonome ». Un tel droit ne trouve pas son fondement dans les volontés des individus ou dans la volonté commandante de l'État. Gurvitch évoque également des innovations de son époque comme

[11] Gurvitch, G., *Le temps présent et l'idée du droit social*, Paris, Vrin, 1931, p. 13.
[12] *Ibid.*, p. 28.

les « conseils d'usine » effectuant le « contrôle ouvrier ». Autant d'innovations qui posent problème à la science juridique fondée sur l'individualisme juridique[13].

La thèse de Gurvitch est que ces difficultés ne peuvent être résolues qu'à intégrer le concept de « droit social ». Par droit social, Gurvitch entend

> *le droit autonome de communion par lequel s'intègre d'une façon objective chaque totalité active, concrète et réelle incarnant une valeur positive, droit d'intégration* (ou si l'on préfère d'inordination), aussi distinct du *droit de coordination* (ordre de droit individuel) que du *droit de subordination*, seuls reconnus par les systèmes de l'individualisme juridique et de l'universalisme unilatéral[14].

Il faut bien cerner ce que Gurvitch entend par droit d'intégration. Le droit opère l'intégration d'une totalité, d'un groupe social, par la participation de ses membres à ce tout. Ainsi, pour Gurvitch, « le droit social fait participer directement les sujets auxquels il s'adresse, à un tout, qui à son tour participe directement aux relations juridiques de ses membres »[15]. Il intègre une totalité, mais qui reste *immanente* aux membres de cette totalité. Le droit social intègre une totalité où les membres ont entre eux des « rapports de communion », ce que Gurvitch symbolise par l'emploi du pronom « Nous », et non pas des rapports d'opposition ou de subordination (« Moi, Toi, Lui »).

Parler d'intégration *objective* signifie que le processus d'intégration de la totalité sociale est indépendant d'une volonté commandante et de toute personnification de la totalité. Le fondement de la force obligatoire de ce droit est *objectif*[16] et

[13] Dans *L'idée du droit social*, Gurvitch évoque également différentes manifestations de l'émergence d'un « droit économique national commun », indépendant du droit étatique.

[14] Gurvitch, G., *L'idée du droit social, op. cit.*, pp. 11-12.

[15] Gurvitch, G., *La déclaration des droits sociaux*, *op. cit.*, p. 75.

[16] La théorie de Gurvitch repose sur le principe de l'objectivisme juridique, selon lequel « la force obligatoire de tout droit se fonde sur des autorités absolument impersonnifiables et objectives » (Gurvitch, G., *L'idée du droit social*, *op. cit.*, p. 50). Cela ne signifie pas qu'il nie tout droit subjectif. L'ordre social objectif d'une totalité attribue des droits subjectifs à ses membres.

*impersonnel*. L'autorité provient ni de l'agrégation des volontés, ni de la volonté d'un individu en grand, mais du fait objectif de l'union, du « Nous ». Pour signifier cette autorité impersonnelle et objective, Gurvitch utilise l'expression de « fait normatif ».

Nous sommes loin d'avoir fait le tour de ce que Gurvitch entend par droit social. Pour l'instant, insistons bien sur le fait que, pour lui, seul ce concept de droit social permet de construire juridiquement des institutions comme celle des « conventions collectives de travail » ou des « conseils d'usine ». Il écrit ainsi :

> la force obligatoire de la convention collective du travail à l'égard des tiers et son caractère d'inéluctabilité, trouvent leur fondement non dans les volontés des intéressés, mais dans une situation purement objective de la totalité préexistante à la convention. Les parties contractantes, les syndicats ouvriers et patronaux par exemple, agissent seulement en qualité de représentants ou plutôt d'organes de la totalité préexistante, de la profession comme telle ; c'est de cette dernière qu'émanent les règles de droit que formule la convention collective de travail[17].

Le droit international constitue un deuxième champ où se manifestent des institutions juridiques qui ne peuvent être saisies juridiquement qu'à travers ce concept de droit social. Gurvitch pense au droit constitutif des organisations internationales comme la Société des Nations, de l'Organisation Internationale du Travail et de la Cour Permanente de Justice Internationale. Le droit qui réglemente ces organisations ne peut être abordé à partir de l'individualisme juridique ou d'une position étatiste. « Ne formant ni "traité", ni "État", ne pouvant être réduites ni à une relation de coordination, ni à une relation de subordination, ces nouvelles institutions internationales ne peuvent être conçues autrement que comme des manifestations organisées du droit d'intégration, droit social pur »[18]. Ces institutions soumettent les États à la suprématie juridique de la communauté internationale, sans les subordonner à ce qui constituerait une forme d'État universel unique. Le droit qui réglemente ces institutions doit être compris comme le droit

[17] Gurvitch, G., *Le temps présent et l'idée du droit social*, *op. cit.*, p. 34.
[18] *Ibid.*, p. 109.

d'intégration de la communauté internationale, qui intègre les États à une totalité qui leur est immanente.

En se penchant sur ces différentes problématiques[19], Gurvitch démontre l'incapacité de l'individualisme juridique à rendre compte des nouvelles formes d'institutions juridiques de son époque. Il est essentiel de prendre la mesure de la radicalité de ce travail critique mené par Gurvitch. Il ne se borne pas à critiquer l'individualisme juridique pour son incapacité à rendre compte de ces innovations juridiques, tout en en reconnaissant la pertinence pour rendre compte d'institutions juridiques plus classiques. Pour lui, même l'appréhension des rapports qu'institue le droit de propriété dans un régime capitaliste requiert la mobilisation du concept de droit social. La raison en est que, pour Gurvitch, le droit de coordination et le droit de subordination doivent être compris comme une déformation et une perversion du droit social.

Gurvitch illustre ce point, entre autres exemples, à partir du contexte de l'usine :

> Tout droit de subordination ne représente selon nous qu'une déformation et une perversion du droit d'intégration sociale, droit de communion, de collaboration et de coopération par excellence, perversion née de l'asservissement anormal de ce droit et du pouvoir social qui en découle, au profit de l'ordre de droit individuel fondé sur un système hétérogène de coordination. Par exemple, le droit de subordination à la volonté commandante du patron qui règle l'organisation intérieure d'une fabrique ou d'une usine capitaliste, n'est qu'une perversion du droit d'intégration sociale (droit de communion se dégageant directement du corps social, du "tout" immanent de la fabrique) par l'ordre hétérogène du droit individuel

[19] Dans *Le temps présent et l'idée du droit social*, Gurvitch aborde une troisième problématique où s'atteste le décalage de l'individualisme juridique avec la réalité juridique. Il s'agit du pluralisme juridique. Il rapporte les travaux de nombreux juristes (e. a. Duguit, Saleilles, Hauriou, l'école du droit libre en Allemagne, etc.) qui critiquent « le fétichisme de la loi », « ce vestige de l'individualisme juridique » (Gurvitch, G., *Le temps présent et l'idée du droit social*, *op. cit.*, p. 214), qui ne conçoit pas d'autres sources du droit positif que celle de la loi promulguée par l'État. Pour Gurvitch, « le droit étatique n'est qu'un îlot, plus ou moins étendu, dans un vaste océan d'ordres de droit de différents genres, » (Gurvitch, G., *La déclaration des droits sociaux*, *op. cit.*, pp. 73-74).

> de la propriété, fondé sur la relation coordinative du patron avec d'autres propriétaires[20].

Les réflexions menées par Gurvitch sur le règlement d'atelier dans *Le temps présent et l'idée du droit social* permettent de bien saisir cette thèse d'une perversion du droit social dans le droit de subordination à la volonté commandante du patron. Lorsqu'un travailleur est embauché à l'usine, il se trouve soumis « hors de tout consentement » à toute une série d'obligations, définies dans un règlement d'atelier, qui règlent l'organisation intérieure de l'usine (heures d'entrée et de sortie, prescriptions concernant la discipline, la moralité, établissement de sanctions et d'amendes, etc.). « L'ouvrier embauché se voit ainsi subordonné à un pouvoir social qui ne découle aucunement du contrat de travail, mais représente, suivant l'expression d'usage, "la loi intérieure de l'usine" »[21]. Gurvitch, suite aux travaux de nombreux juristes, se pose la question de la base juridique de la soumission des travailleurs à ces obligations. Une telle base ne pourrait légitimement être trouvée dans le droit de propriété du patron, un tel droit ne pouvant s'exercer qu'à l'égard des objets et non des personnes. Pour Gurvitch, la seule base juridique d'un règlement d'atelier doit être trouvée dans le droit social émanant de la totalité juridique que constitue l'entreprise. Ainsi, en édictant le règlement d'atelier, le patron, ni plus ni moins, s'érige en représentant légitime de cette totalité autonome. Or, lorsqu'il édicte de manière autoritaire et arbitraire un tel règlement, il usurpe le titre de représentant légitime de celle-ci. En réalité, le patron déforme le droit social qui intègre la totalité sociale que constitue l'usine en un ordre de droit individuel. Le pouvoir qu'il exerce, plutôt qu'être fondé sur le droit social, est fondé sur le droit de propriété. Il considère les travailleurs comme des choses dont il est le propriétaire.

Cette thèse d'une perversion du droit social dans le droit de subordination renvoie chez Gurvitch à l'opposition entre, d'un côté, l'infrastructure de la communauté objective inorganisée et, de l'autre, la superstructure de l'organisation superposée. Cette

[20] Gurvitch, G., *L'idée du droit social*, *op. cit.*, p. 12.
[21] Gurvitch, G., *Le temps présent et l'idée du droit social*, *op. cit.*, p. 66. L'expression est de Gaston Morin.

distinction recoupe la distinction qu'il effectue entre le droit social inorganisé et le droit social organisé. Il précise d'emblée que cette opposition ne doit pas être comprise comme une distinction chronologique ou génétique. Elle constitue « une distinction systématique valable pour tous les groupements organisés tant qu'ils subsistent »[22]. Tout être social, tout groupe, serait composé de ces deux éléments. Le premier constitue l'infrastructure du groupe social. Il s'agit du « Nous », « fait normatif » de l'union impersonnifiable et objectif. Gurvitch parle, au sujet de cette première « couche » du groupe social, de droit social inorganisé. Le second élément est la superstructure du groupe social. Le droit social qui intègre le groupe est ici *organisé*. Pour que le droit social organisé – superstructure – soit un véritable droit d'intégration, un véritable droit social qui intègre un tout immanent à ses parties, il faut qu'il soit « entièrement fondé et pénétré par le droit social inorganisé, qui se dégage de la communauté objective sous-jacente »[23].

Cette distinction permet de dissiper le paradoxe apparent que les conventions collectives, même si elles doivent être appréhendées à partir du concept de droit social, sont, sous régime capitaliste, l'occasion de l'exercice d'un pouvoir de subordination. La raison en est que patrons et travailleurs participent à une même totalité sociale, mais que la superstructure de cette totalité, la forme organisée de cette communauté objective, prend la forme d'une organisation hiérarchique, subordonnée au groupe patronal. Ainsi, en s'organisant comme une association de subordination, la superstructure s'est coupée, détachée de la communauté objective sous-jacente. C'est pourquoi, en fondant la convention collective sur une telle superstructure, l'organisation industrielle reste, « avant comme après la conclusion de la convention collective, une association de domination »[24].

Nous espérons avoir donné à voir toute la radicalité de la critique de l'individualisme juridique menée par Gurvitch, de même que la force de son plaidoyer en faveur de la nécessité de produire

[22] Gurvitch, G., *L'idée du droit social*, *op. cit.*, p. 29.
[23] *Ibid.*, p. 30.
[24] Gurvitch, G., *Le temps présent et l'idée du droit social*, *op. cit.*, p. 53.

un nouveau concept de droit. Lorsque Gurvitch plaide pour le droit social, il le fait tout d'abord du point de vue de la science juridique[25]. Il montre que nombre de débats qui occupent les théoriciens du droit renvoient au concept de droit social. Comme nous l'annoncions dans notre introduction, Gurvitch ne se limite toutefois pas à ce travail de critique de l'individualisme juridique. Il tente également de justifier le droit social depuis le point de vue de la philosophie sociale et politique. Sa thèse, forte, est que les destins du droit social et de la démocratie sont intrinsèquement liés. C'est à ce deuxième type de travail que nous allons maintenant nous consacrer.

## 2. La justification du droit social : l'idéal du transpersonnalisme

En 1929, paraît un article capital de Georges Gurvitch intitulé « Le principe démocratique et la démocratie future ». Il y présente et y justifie sa philosophie politique. Sa réflexion, dans cet article, prend comme point de départ la nécessité de définir l'essence de la démocratie. Cette nécessité s'imposait pour Gurvitch avec d'autant plus de force que l'idée de démocratie n'allait nullement de soi et que, suite au développement de régimes non démocratiques en Europe orientale et méridionale, certains commençaient à la considérer comme une idée morte ou agonisante.

[25] La discipline de la sociologie juridique lui sert également d'appui pour cette tâche. Cette discipline, en révélant « toute la variabilité et (…) toute la relativité de la vie réelle du droit » (Gurvitch, G., « Problèmes de la sociologie du droit », in G. Gurvitch (dir.), *Traité de sociologie*, Tome II, Paris, PUF, 1960, pp. 173-206, p. 205), permet de neutraliser toute dogmatisation d'une situation particulière du droit. Elle permet de lutter contre les « idéologies juridiques » qui généralisent indûment un aspect du domaine de l'expérience juridique. Pour Gurvitch, une des tâches de la sociologie juridique, « serait d'étudier la variation des techniques de systématisation du droit, en fonction des types de sociétés globales, à quoi pourrait s'ajouter la mise en perspective sociologique des doctrines et des théories du droit, dont certaines pourraient se révéler comme sublimations de situations de fait, c'est-à-dire comme idéologies juridiques » (*Ibid.*, p. 191). Concernant les travaux de Gurvitch en sociologie juridique, on consultera entre autres Gurvitch, G., *Eléments de sociologie juridique*, Paris, Aubier, 1940.

Contre cette opinion, il s'est agi pour Gurvitch de remettre en place les éléments fondamentaux de l'essence de la démocratie, en leur donnant un nouvel équilibre qui les rende capables de répondre aux problèmes posés par la vie sociale de son époque. Pour Gurvitch, l'essence de la démocratie a toujours été constituée comme un équilibre entre trois éléments fondamentaux : l'idée de la souveraineté du peuple, l'idée d'égalité et l'idée de liberté individuelle. « Ce ne fut que lorsque ces trois courant s'entrecroisèrent et qu'on eut réussi, pour la première fois, à trouver une formule qui fondît en un seul ces trois éléments, que naquit une idéologie vraiment démocratique. Elle se présenta aussitôt comme une synthèse complexe, comme un équilibre mouvant entre les idées de liberté et d'égalité à base de souveraineté du peuple »[26].

Aux yeux de Gurvitch, si l'idée de démocratie est en danger, c'est parce qu'on ne l'a pas comprise comme fondée sur la complexité d'un équilibre *mouvant* et qu'on a pris la première formulation historique de cet équilibre comme sa seule déclinaison possible. Or, cette première formulation vit le jour au XVII^e^ et XVIII^e^ siècles dans le cadre d'une pensée individualiste et « il s'agit donc précisément de savoir si l'individualisme unilatéral ressort de l'essence même de l'idéologie démocratique, ou si, au contraire, il ne fut qu'un prisme historique qui en détermina la réfraction (…). Il importe de savoir s'il est permis d'en rendre responsable la démocratie et si dépasser l'individualisme équivaut à dépasser la démocratie »[27].

Comme nous avons déjà eu l'occasion de le voir, pour Gurvitch, l'individualisme pose l'individu souverain et autonome comme le fondement et la fin suprême du droit. Il ne s'agit pas d'un individu pris dans la concrétude de ses conditions d'existence, mais d'un « représentant nivelé du genre abstrait de l'humanité en général »[28]. C'est donc un individu abstrait, dépourvu de ce qui fait la singularité de son individualité, qui est au cœur de cette conception.

[26] Gurvitch, G., « Le principe démocratique et la démocratie future », in *Revue de métaphysique et de morale*, 1929, pp. 403-431, p. 405.
[27] *Ibid.*, p. 407.
[28] Gurvitch, G., *L'idée du droit social*, *op. cit.*, p. 5.

Rousseau a été le premier à formuler une synthèse des éléments de l'idée de démocratie à partir de ce présupposé.

> Tous ces éléments ont trouvé leur expression dans son idée de "volonté générale" – l'idée d'une substance rationnelle, identique chez tous les individus et qui, dans la mesure où elle n'est pas obscurcie par des groupements particuliers, se manifeste par la voie du suffrage universel. La volonté générale est égale chez tous et la liberté de chacun est la manifestation, non pas de son individualité concrète, mais de sa volonté raisonnée, absolument la même chez tous les individus[29].

Aux yeux de Gurvitch, qui reprend et approfondit les interprétations proposées par Kant et Fichte[30], l'idée de volonté générale chez Rousseau est un principe supra-empirique, exprimant la rationalité qui constitue l'individualité de tout un chacun, indépendamment de tout sentiment empirique. C'est pourquoi il faut éviter de confondre la volonté générale dans sa valeur universelle avec la volonté populaire empirique. La volonté générale exprime ainsi la synthèse – nécessaire pour penser l'essence de la démocratie – entre le moment universaliste de l'égalité et le moment individualiste de la liberté. Cette synthèse est rendue possible par l'universalisation d'un principe métaphysique essentiellement individualiste : « la volonté générale est une essence abstraite supra-empirique, qui est la même chez tous »[31].

Gurvitch s'efforce ensuite de montrer l'insuffisance d'une telle fondation. Plutôt que de penser le moment même où cette synthèse s'effectue, Rousseau se limite à la présupposer en la situant dans

[29] Gurvitch, G., « Le principe démocratique et la démocratie future », *op. cit.*, pp. 405-406.

[30] Dans un important article, intitulé « Kant et Fichte, interprètes de Rousseau », Gurvitch réaffirme, à la suite de ces deux penseurs, l'égarement qui consisterait à considérer Rousseau comme le partisan d'une quelconque forme d'absolutisme. Kant et Fichte avaient déjà compris que c'est seulement en comprenant son œuvre comme la première tentative de synthèse entre universalisme et individualisme que les contradictions entre le Rousseau anarchiste et individualiste du *Discours sur l'inégalité* et de l'*Émile* et le Rousseau étatiste et absolutiste du *Contrat social* peuvent être dissoutes.

[31] Gurvitch, G., « Kant et Fichte, interprètes de Rousseau », in *Revue de métaphysique et de morale*, n° 4, 1971, pp. 385-405, p. 396 (première parution in *Kant-Studien*, 1922).

une substance qui est la même chez tout le monde – universalisme – et qui exprime la liberté de chacun en tant qu'être rationnel – individualisme. Étant conçue comme une essence individuelle d'emblée présente chez tout un chacun, la volonté générale est seulement postulée ou considérée pour acquise, alors qu'il s'agirait de rendre compte de sa constitution. C'est pourquoi Gurvitch, dès ses premiers écrits, considère que « les thèses de Rousseau quant aux conditions empiriques nécessaires à la réalisation de ses idéaux forment la partie la plus faible de sa pensée »[32].

C'est en questionnant les rapports entre morale et droit, c'est-à-dire la conception de Justice qui les relie, que Gurvitch approfondit sa critique de l'individualisme. Lorsque l'idée de liberté est comprise dans un sens strictement individualiste comme expression de la singularité inaliénable de chaque individu dont seulement la morale peut s'occuper, « la Justice, en tant que principe qui suppose une communauté de personnes liées ensemble, est entièrement rejetée en dehors de l'idéal moral et considérée comme un élément absolument indépendant »[33]. Le droit est alors conçu comme un frein extérieur, une force purement mécanique qui intervient pour délimiter les libertés possédées par nature par les individus.

Dans le cadre d'un universalisme unilatéral, par contre, l'idée d'égalité réduit la singularité individuelle à l'abstraction d'une égalité purement quantitative avec les autres individus. Quant à lui, « l'universalisme unilatéral confond complètement la Justice avec l'idéal moral (…). Cependant, il n'en résulte point que la Justice soit véritablement élevée à la hauteur de l'idéal moral. C'est ce dernier qu'on fait toujours, dans les systèmes universalistes, descendre à un niveau inférieur »[34]. C'est ainsi que des penseurs comme Platon et Hegel attribuent indûment à l'État et à ses lois la valeur absolue de l'idéal moral. Si le point de départ de l'universalisme est ainsi diamétralement opposé à celui de l'individualisme, ses conclusions sont néanmoins similaires : « cette

[32] Gurvitch, G., « Rousseau et la Déclaration des droits. L'idée des droits inaliénables dans la doctrine politique de J.-J. Rousseau », in G. Gurvitch, *Ecrits russes, Écrits de jeunesse*, tr. fr. C. Rol et M. Antonov, Paris, L'Harmattan, 2006, p. 184.
[33] Gurvitch, G., *L'idée du droit social*, *op. cit.*, p. 97.
[34] *Ibid*.

Justice est menacée une fois de plus d'être confondue avec la force »[35], qu'elle soit celle qui subordonne un individu à un autre ou celle qui les subordonne tous à l'Etat.

En effet, selon ces deux conceptions, la source de la force obligatoire des normes est à situer respectivement dans la limitation réciproque des volontés individuelles ou dans la volonté de cet individu en grand qui est l'État à qui l'on reconnaît le pouvoir d'exprimer de manière éminente la nature abstraite commune à tous les hommes. Pour Gurvitch, un universalisme comme celui de Hegel n'est finalement qu'une ultime expression de l'idéologie individualiste : il formule, sous les apparences d'un universalisme concret, un super-individualisme juridique de type hiérarchique.

Le danger d'une réduction du droit à la force, de même que la croyance que l'idéologie juridique individualiste constitue la seule conception possible du droit, a mené les auteurs qui se sont opposés radicalement aux principes de l'individualisme à refuser l'idée même de droit[36]. De la même manière, ceux qui, à l'époque de Gurvitch, veulent se débarrasser de l'idée de démocratie, le font en affirmant qu'elle est intrinsèquement liée à un idéal individualiste. Gurvitch souligne au contraire que les impasses rencontrées par l'individualisme et l'universalisme unilatéral (ou super-individualisme) peuvent être dépassées si l'on ne fait pas de la liberté la simple expression du principe individualiste et de l'égalité celle du principe universaliste, mais si l'on montre que, déjà à l'intérieur de chacun de ces éléments de l'idée de démocratie, une synthèse entre individualisme et universalisme peut être produite. Pour ce faire, une nouvelle idée du droit doit être introduite : « La démocratie et le droit sont les deux faces d'un seul et même phénomène. Point de droit, point de démocratie. *Si le droit a un futur, la démocratie en a un également* »[37].

---

[35] *Ibid.*, p. 98.

[36] « Au lieu de chercher l'élément de la totalité, de l'"universel concret" à l'intérieur même de la sphère juridique, la plupart des adversaires de l'individualisme au XIX^e^ siècle ont préféré renoncer complètement à l'idée du droit et nier la réalité de la sphère juridique, comme étant le produit d'une imagination illusoire suggérée par la philosophie individualiste » (Gurvitch, G., *L'idée du droit social*, *op. cit.*, p. 6).

[37] Gurvitch, G., « Le principe démocratique et la démocratie future », *op. cit.*, p. 419.

Ainsi, Gurvitch commence par montrer que dans l'idée de souveraineté populaire, plutôt qu'une expression de la volonté rationnelle universellement présente dans chaque individu, il faut voir l'idée d'un « tout organique qui puise en lui-même le principe de sa vie »[38], d'« une totalité concrète qui se détermine elle-même »[39]. Il affirme ensuite que l'égalité est une fonction du tout, mais non pas en tant que ce tout se superposerait aux individualités en les limitant à une égalité purement quantitative, comme le voudrait l'universalisme unilatéral. Au contraire, « une importance égale au point de vue du tout peut s'allier avec une originalité absolue de chaque caractère individuel, avec une singularité parfaite de sa vocation. L'égalité ainsi conçue signifie l'*équivalence* des personnes et de leurs vocations individuelles et concrètes, qui participent au même titre, en qualité d'éléments indispensables, à former l'universel concret de la totalité »[40]. Ainsi, l'égalité ne soumet pas le principe individualiste à un universalisme purement quantitatif. Si le droit doit bien introduire un élément quantitatif, il ne réduit pas l'individualité à une généralité abstraite, mais il engendre le déploiement de la singularité de chacun. Corrélativement, la liberté, en tant qu'expression de l'élan créateur de l'activité individuelle, ne doit pas être comprise comme simplement limitée de l'extérieur par le frein d'un droit qui réduirait sa qualité à l'égalité quantitative. « C'est précisément sous la sauvegarde de cette liberté quantitative que la liberté matérielle et qualitative de la singularité concrète peut s'épanouir de la façon la plus intense ; elle est toujours en puissance à l'intérieur de la liberté juridique »[41].

Comment l'introduction de cet élément quantitatif propre au droit peut-elle permettre et même entretenir le déploiement d'une liberté et d'une égalité qualitatives ? Une première réponse nous est fournie par ce que Gurvitch appelle le « pluralisme juridique », rendu possible par l'institution du droit social. Nous avons vu que le droit social régit des totalités concrètes sans faire appel à l'État comme unique source normative. Ainsi, une multiplicité de totalités

[38] *Ibid.*, p. 407.
[39] *Ibid.*, p. 409.
[40] *Ibidem*.
[41] *Ibid.*, p. 415.

peuvent s'instituer dans l'espace social en s'équilibrant et en collaborant dans la mesure où elles sont toutes considérées comme sources légitimes du droit. Or, selon Gurvitch « *l'avenir de la démocratie est dans l'universalité et la multiplicité de ses faces*, dans son caractère, pour ainsi dire *polyédrique*, dans son extension continuelle à des nouvelles régions des rapports humains »[42]. La pluralisation des totalités concrètes favorisée par l'institution des droits sociaux détermine des conséquences de premier ordre pour la question de la liberté comme création singulière et de l'égalité comme équivalence. En effet, si la démocratie a des faces multiples, « l'individu lui-même s'en trouve qualitativement enrichi : à la multiplicité de plans dans lesquels se développe la démocratie répondent des faces multiformes de la personnalité »[43].

Autrement dit, le droit social rend possible l'institution d'une multiplicité de totalités. La personnalité de chaque individu est constituée à travers sa participation à la vie de ces communautés. Cela signifie que chaque individu peut déployer sa singularité créatrice sur une multitude de plans. Ainsi, l'élément quantitatif introduit par le droit social ne constitue pas, comme c'était le cas avec le droit individuel, un frein pour la liberté de chaque individu et l'imposition d'une égalité qui est synonyme d'indifférence. Bien au contraire, il favorise cette liberté en mettant en place une pluralité d'instances où elle peut s'exercer dans une véritable équivalence avec les autres libertés vis-à-vis du tout. C'est pourquoi la pluralisation des « Nous » régis par le droit social constitue pour Gurvitch la voie maîtresse vers la réalisation de l'idéal démocratique.

On le voit, penser un équilibre entre les éléments composant l'essence de la démocratie qui puisse véritablement réaliser la synthèse entre individualisme et universalisme renvoie avec force à la nécessité du droit social. C'est en instituant la souveraineté de ce droit, c'est-à-dire en soumettant tout pouvoir à ce droit, que la démocratie peut se réaliser de manière authentique. « *La démocratie est le droit social organisé ; la souveraineté du droit social est la démocratie. (...) La formule juridique du socialisme*

[42] *Ibid.*, p. 421.
[43] *Ibid.*, p. 422.

*est, par conséquent, parfaitement identique à la formule juridique de la démocratie : c'est la souveraineté du droit social* »[44]. Nous avons vu précédemment que le droit social est le droit par lequel s'intègre de façon objective chaque totalité concrète. Il se fonde sur le « fait normatif » d'une communauté. C'est justement dans le droit social que ces communautés engendrent et sur lequel elles fondent leur existence que se réalise cette synthèse parfaite entre individualisme et universalisme qui seule correspond à l'essence de la démocratie. « La manifestation la plus pure du "social" consiste en un mouvement continu de participation interpénétrante du multiple dans l'un et de l'un dans le multiple – corrélation indissoluble du tout et de ses parties qui s'engendrent réciproquement »[45].

Ainsi, ce que Gurvitch appelle le « Nous » renvoie à une relation de détermination réciproque et immanente de l'individu et du tout. Si, d'un coté, le tout est irréductible à l'ensemble de ses membres, de l'autre, il est immanent à ses parties et constitué par leurs actions collectives. Gurvitch parle d'une « continuelle transition »[46] entre l'individu et le tout. C'est pourquoi il définit sa propre proposition philosophique comme un « transpersonnalisme éthique ». Ce terme désigne

> Une conception éthique toute particulière, qui synthétise l'opposition entre l'individualisme et l'universalisme dans l'idée d'un flot superconscient de création pure (Esprit) dont la matière est formée par une infinité de consciences personnelles insubstituables, qui participent à la création. Dans cette conception le tout étant distinct de la somme de ses membres, ne leur est pas transcendant et ainsi ne s'oppose à eux ni comme objet extérieur ni comme une personnalité supérieure (personnalisme hiérarchique) ; l'élément qui dépasse les "moi" personnels n'est ni objet ni personne, mais l'activité supraconsciente (*Nous*) à laquelle sont immanentes par l'intermédiaire de l'action toutes les personnes ; cette activité, à son tour, est immanente à ces personnes et les pénètre. Dans ce sens de compénétration réciproque entre l'activité supraconsciente et l'action

[44] *Ibid.*, pp. 429-431. Gurvitch spécifie que, du point de vue du droit social, démocratie et socialisme ne se distinguent pas. « Le socialisme est l'aspect économique de la démocratie » (*ibid.*, p. 431).
[45] Gurvitch, G., *L'idée du droit social*, *op. cit.*, pp. 16-17.
[46] *Ibid.*, p. 111.

> consciente, le tout transpersonnel, symbolisé dans le *Nous*, peut être caractérisé comme *une totalité immanente*[47].

Nous pouvons remarquer qu'un décalage s'est produit par rapport au travail de critique de l'individualisme juridique mené par Gurvitch que nous avons présenté dans le point précédent. En parlant de droit social, nous nous situons maintenant sur le plan de l'éthique et de la philosophie politique. En effet, « la synthèse proprement dite en une totalité immanente de l'un et du multiple, de l'individuel et de l'universel, ne peut être acquise que dans l'idéal moral, dans l'Esprit supra-conscient dont la matière est constituée par les personnes, valeurs en soi, qui participent à son activité »[48]. Le flot superconscient de création pure, l'Esprit, est donc un idéal qui ne se donne pas dans la réalité sociale. Gurvitch désigne ainsi la créativité propre d'une action collective produite par des actions individuelles absolument insubstituables, celles-ci étant à leur tour rendues possibles par leur participation à cette action collective. Si, d'un côté, cet idéal est absent et irréalisable comme tel dans la sociabilité empirique, de l'autre côté, à chaque fois que dans la réalité on peut retracer quelque chose de proprement social, c'est parce que, dans une certaine mesure, cette réalité est « spiritualisée », qu'une « tendance essentielle » s'y esquisse pointant vers cet idéal moral.

Afin d'éclaircir la position de Gurvitch, revenons sur le rapport du droit et de la morale. Pour notre auteur, le problème de l'individualisme est de séparer radicalement le droit et la morale, celui de l'universalisme de les confondre totalement. Cette erreur parallèle est due au même principe métaphysique qui fonde la réalité sociale sur une essence abstraite universellement présente au cœur de chaque individu. La perspective transpersonnaliste, par contre, permet à Gurvitch de penser la compénétration de l'individu, dans sa singularité, et de la totalité, dans son immanence aux actions individuelles, ainsi que leur engendrement réciproque. Cela implique une redéfinition des rapports entre droit et morale qui pose le premier comme à la fois distinct et inséparable de la seconde. Pour Gurvitch, l'idéal moral est purement qualitatif,

[47] *Ibid.*, pp. 9-10.
[48] *Ibid.*, p. 17.

irrationnel, accessible dans l'action par une sorte d'« intuition volitive ». Il pose des préceptes strictement concrets et individuels, différents pour chacun. La Justice se situe à un niveau plus quantitatif et constitue le droit comme son objet ; elle est son Logos. « Le droit est toujours un essai en vue de réaliser la Justice »[49]. Plus spécifiquement, l'idéal moral d'une activité créatrice où la singularité des actions personnelles entre dans un rapport d'engendrement réciproque avec une créativité transpersonnelle demeure irréalisable dans l'empirie, où le conflit entre valeurs individuelles et valeurs universelles sous-tend toute manifestation du social. C'est à ce niveau que la Justice intervient. « *Le problème même de la Justice ne se pose que si l'on admet la possibilité d'un conflit entre des valeurs morales équivalentes.* (…) La Justice est appelée à *concilier* d'une façon *préalable* les conflits réels entre valeurs transpersonnelles et personnelles »[50]. Ainsi, la Justice constitue un préalable nécessaire au déploiement de la tendance vers l'idéal moral présente dans toute réalité sociale. L'institution d'un droit capable de concilier les instances personnelles et transpersonnelles, est indispensable à la constitution de ces « Nous » qui sont l'idéal inscrit dans l'essence de la démocratie. C'est seulement avec le droit social que les « Nous » peuvent s'instituer dans la réalité, dans la mesure où ces « Nous », tout en l'engendrant, fondent leur existence sur lui.

Nous avons tenté de montrer, dans cette deuxième section, que le concept de droit social n'est pas seulement mobilisé par Gurvitch dans un travail de description de la réalité du droit. Il est également nécessaire pour fonder l'essence de la démocratie à l'encontre des critiques qui la reconduisent à son origine individualiste. Le moment descriptif révèle les limites de l'individualisme lorsqu'il s'agit de comprendre la réalité sociale, tandis que le moment normatif met en doute la légitimité même de cette idéologie dans sa prétention à fonder l'idéal démocratique. Si ces deux voies nous conduisent à la même idée du droit social comme fondement d'une nouvelle idéologie juridique, la première aboutit à la reconnaissance du droit social comme un fait manifesté dans la vie spontanée du

[49] *Ibid.*, p. 96.
[50] *Ibid.*, pp. 98-99.

droit, alors que la deuxième le pose comme un idéal à instituer dans le social si l'on veut que la démocratie ait encore un sens et un futur. Si la première voie met en relief le caractère factuel du droit social, la deuxième révèle son caractère normatif. Pour reconstruire le geste d'intervention intellectuelle de Gurvitch, il nous faut maintenant investiguer un dernier niveau de travail, qui permette l'articulation dialectique du travail descriptif et du travail normatif. Il s'agit de la proposition de *La déclaration des droits sociaux* comme technique et symbole, « force agissante », qui vise à favoriser l'effectuation de l'idéal dans la réalité sociale.

## 3. *La déclaration des droits sociaux* : les droits sociaux comme technique et symbole

Lorsque Georges Gurvitch réfléchit, en 1944, au destin de la démocratie, il affirme avec force que le sort de celle-ci dépendra de la proclamation d'une *Déclaration des droits sociaux* :

> Pour défendre et pour réaliser avec un élan nouveau les valeurs démocratiques, dont la première est la liberté humaine, en tenant compte des obstacles imprévus qui se dressent sur son chemin, pour revivifier l'esprit démocratique et lui rendre toute sa splendeur, et toute sa force agissante, des symboles nouveaux et des techniques nouvelles s'imposent. Ce renouveau, d'après la profonde conviction de l'auteur, doit commencer par la proclamation d'une nouvelle Déclaration de Droits, une Déclaration des Droits Sociaux du producteur, du consommateur et de l'homme[51].

Dans cette troisième section, nous tenterons de montrer en quoi cette *Déclaration* devrait permettre, selon Gurvitch, de réaliser les valeurs démocratiques. Précisons d'emblée que nous ne procéderons pas à une analyse détaillée et technique des droits contenus dans la déclaration. Notre objectif étant ici de comprendre en quoi cette dernière constitue, pour notre auteur, un intermédiaire entre l'idéal et le réel.

[51] Gurvitch, G., *La déclaration des droits sociaux*, *op. cit.*, p. 12.

Dans son introduction, Gurvitch évoque les nombreux antécédents de sa *Déclaration des droits sociaux*[52]. Ces différentes déclarations, si elles constituent sans nul doute des textes riches d'enseignements, restent pour Gurvitch profondément problématiques. Tout d'abord, elles contiennent moins des droits sociaux, au sens propre du terme, que des programmes de législation sociale de l'État. En effet, dans ces déclarations, les intéressés sont posés comme des bénéficiaires passifs, et non comme des acteurs autonomes participant à la vie juridique, « centres actifs d'engendrement et de défense de leurs droits sociaux »[53]. La garantie de l'effectivité de leurs droits sociaux dépend de la volonté de l'État. C'est ce qui conduit Gurvitch à écrire que, dans les textes constitutionnels abordés, seul les États paraissent « profiter des nouveaux droits en leur qualité de protecteur, de serviteur, de bienfaiteur et de Maître »[54]. Le risque est alors, pour reprendre les mots de Proudhon cité par Gurvitch, que « L'État-Serviteur se refait en État-Despote »[55]. L'autre reproche que Gurvitch adresse à ces déclarations est qu'elles resteraient marquées par « un empirisme des besoins de l'heure »[56]. Pour pouvoir être véritablement efficace, un triple travail leur ferait défaut : l'interprétation d'un idéal, une description des obstacles à sa réalisation et une technique qui tienne compte des deux.

C'est cette double insatisfaction qui aura motivé Gurvitch, malgré la profusion des textes proclamant les droits sociaux, à proposer sa propre déclaration des droits sociaux. Rentrons plus en

[52] À titre d'exemple, il mentionne le projet de « Complément à la Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen », voté en 1936, par la « Ligue Française des Droits de l'Homme ». Le texte affirme la nécessité de fonder, à côté de la démocratie politique fondée par les Droits de l'Homme, la démocratie économique. Il cite également différents textes constitutionnels qui contiennent des Déclarations des droits sociaux : « La constitution des États-Unis Mexicains du 31 janvier 1917, la Constitution du Reich Allemand du 11 août 1919, la Constitution de la République Espagnole du 5 décembre 1931, enfin la Constitution de l'Union de Républiques Socialistes Soviétiques (U.R.S.S.), précédée d'ailleurs par les Constitutions de 1925 et de 1918 qui contiennent elles aussi des déclarations des droits » (Gurvitch, G., *La déclaration des droits sociaux*, *op. cit.*, pp. 24-25).
[53] *Ibid.*, p. 36.
[54] *Ibidem*.
[55] *Ibid.*, p. 24.
[56] *Ibid.*, p. 37.

avant dans le cœur de cette déclaration. Celle-ci se structure autour d'un idéal moral et juridique qui n'est autre que celui du *transpersonnalisme*, que nous avons présenté dans la section précédente. Selon cette conception, du point de vue juridique, toute structure démocratique « est un Droit Social Organisé, c'est-à-dire une forme d'aménagement de toute organisation (…) grâce à laquelle toute garantie est donnée qu'elle pourra être entièrement déterminée et pénétrée par le droit social de la communauté sous-jacente à cette organisation »[57]. L'objectif de la déclaration de Gurvitch est donc d'organiser les droits sociaux des groupes et de donner une garantie que ces groupes intégrés, ces « Nous », ne s'aliènent pas en se subordonnant à une organisation supérieure transcendante, à un propriétaire ou à un « chef charismatique, dont le pouvoir, au lieu de prendre sa source dans le "Nous", s'attribue des qualités magiques »[58].

Les droits sociaux revendiqués ne peuvent donc en aucun cas être confondus avec la législation sociale d'un État. Il s'agit d'organiser les groupes de manière à ce qu'ils puissent demeurer des « centres actifs d'engendrement et de défense de leurs droits sociaux »[59]. Plutôt que d'être des droits à bénéficier de manière passive de mesures sociales, les droits sociaux « doivent être les *droits de participation des groupes et des individus découlant de leur intégration dans des ensembles et garantissant le caractère démocratique de ces derniers* »[60]. Pour le dire encore autrement, les droits sociaux proclamés doivent permettre l'auto-gouvernement des groupes et des individus.

La déclaration ne se limite pas à poser de manière abstraite cet idéal et à le décliner en différents droits. Gurvitch a construit sa déclaration en prenant en compte les obstacles et les résistances que l'effectuation de cet idéal rencontre dans la réalité sociale de son temps. Si ce point est essentiel pour notre auteur, c'est parce qu'une déclaration des droits sociaux se doit de prendre une forme spécifique selon le type d'obstacles qu'elle rencontre dans la réalité

[57] *Ibid.*, p. 77.
[58] *Ibid.*, p. 75.
[59] *Ibid.*, p. 36.
[60] *Ibid.*, p. 79.

sociale. Dans le cas des révolutions françaises et américaines, les obstacles à la réalisation des valeurs démocratiques qu'il s'agissait de combattre, c'étaient les anciennes servitudes féodales. « Cela ne pouvait être acquis que par un symbolisme individualiste et par une technique unitariste, considérant l'État comme l'unique défenseur de la liberté humaine, identifiée exclusivement avec la liberté individuelle »[61].

Au XX^e^ siècle, pour Gurvitch, les obstacles sont autres. Ils résident tout d'abord dans le « féodalisme économique » auquel aura conduit le passage au capitalisme organisé. La domination dans la vie économique des grandes sociétés actionnaires, des trusts, des cartels, etc., et leur tendance vers le monopole, a conduit à la constitution d'organisations de domination, non seulement dans la sphère économique, mais également dans la sphère politique, le féodalisme économique formant « un "gouvernement privé" qui intervient sans cesse dans le fonctionnement normal de la démocratie politique »[62]. Un autre obstacle est le pouvoir autocratique exercé par le patron sur les ouvriers dans les usines, comme nous l'avons vu précédemment, lorsqu'il règle de manière arbitraire la vie dans l'usine, considérant les travailleurs comme des biens dont il dispose. Gurvitch cite également le renforcement de l'oligarchie financière des banques due à la soumission du capital industriel au capital financier ; le développement du technocratisme et du bureaucratisme ; les situations où l'État devient autoritaire (limitation de libertés syndicales, négation du droit de grève ou syndicalisme obligatoire, etc.). Ce diagnostic conduit Gurvitch à qualifier son époque, reprenant l'expression de G. D. Cole, d'« époque des Léviathans ».

Dans un tel contexte, la seule technique qui permettrait de lutter contre ces obstacles spécifiques, c'est une technique *pluraliste*. Cette technique, viserait, à travers des droits et des procédures, à garantir, contre ces Léviathans, l'autonomie des groupes sociaux et à s'assurer qu'ils servent réciproquement de contrepoids en se limitant les uns les autres. En particulier, elle permettrait l'institution, à côté des organisations politiques, d'une organisation

[61] *Ibid.*, p. 48.
[62] *Ibid.*, p. 49.

économique indépendante. Il est essentiel de bien saisir que Gurvitch ne cherche pas, à travers cette technique pluraliste, à affaiblir l'État et la démocratie politique, au seul profit de la démocratie économique. « Au contraire, leur limitation à des fonctions et à des compétences pour lesquelles le pouvoir politique et l'État sont vraiment qualifiés, ainsi que leur affranchissement de l'inférence de la féodalité économique et de l'oligarchie financière ne fera que les revigorer, en rendant plus efficace leur action dans le domaine particulier qui leur est propre »[63].

Plus concrètement, cette technique pluraliste se traduit par la promulgation, dans *La déclaration*, non seulement des droits sociaux de l'homme, mais également des droits sociaux des producteurs, des droits sociaux des consommateurs-usagers et des droits sociaux des citoyens. Pour Gurvitch, chaque individu fait partie à la fois des citoyens, des producteurs et des consommateurs, ce qui n'empêche pas que chacun de ces groupes sociaux défende un intérêt spécifique : les producteurs désirent obtenir une rétribution maximale pour leur travail ; les consommateurs les prix les plus bas dans tous les domaines de la production ; quant à eux, « les citoyens, comme individus et comme groupes (État, Département, Municipalité), ont des intérêts liés au territoire, aux rapports de voisinage, à la tranquillité et à l'ordre, à la contrainte inconditionnée nécessaire dans ce but, au bon fonctionnement des services publics »[64] ; enfin, en leur qualité d'homme, les individus ont, eux aussi, un intérêt spécifique, à savoir celui de pouvoir se mouvoir librement entre ces groupes sociaux, c'est-à-dire de pouvoir y entrer et y sortir sans contrainte.

Gurvitch voit dans les tensions et les conflits existants entre ces groupes sociaux la marque de la trame normale de la vie sociale. Il ne cherche pas, à travers sa déclaration, à chercher à résoudre une fois pour toute ces conflits, en subsumant ces groupes spécifiques sous une autorité transcendante, qu'elle soit celle de l'État ou celle d'un groupe social. Son objectif est plutôt d'organiser le droit social

[63] *Ibid.*, pp. 63-64.
[64] *Ibid.*, p. 69.

de chacun de ces groupes et d'équilibrer les relations entre ces groupes grâce au droit social[65].

La déclaration contient donc une liste d'articles qui visent à organiser le droit social de chaque groupe et leurs relations, également suivant le droit social. Ainsi, à titre d'exemple, préconise-t-il, en ce qui concerne les droits sociaux des producteurs, la mise en place et la généralisation d'institutions que nous avons abordé dans notre première section : « contrôle ouvrier », « contrôle de gestion », « Conseil National Économique », etc. De même, Gurvitch cherche à organiser l'équilibre des droits sociaux des producteurs et des droits sociaux des consommateurs en les intégrant dans une Organisation Économique Nationale, gouvernée sur pied d'égalité par les deux groupes. En plus de défendre les droits de participation à l'autogouvernement des groupes, la déclaration prévoit également des possibilités de sanction en cas de non respect de ces droits, ces droits étant défendables devant les tribunaux[66]. Pour Gurvitch, une telle organisation du droit rendrait possible l'autogouvernement des individus et des groupes, tout en luttant contre les obstacles spécifiques de son époque, véritable règne des Léviathans, qu'ils soient économiques, financiers ou même étatiques, à travers une technique pluraliste de limitation réciproque des groupes.

Après cette brève présentation, questionnons davantage *La déclaration des droits sociaux*. Une expression utilisée par Gurvitch dans *La déclaration* nous pose question. Parler de *La déclaration* comme d'une « technique » pluraliste qui permettrait d'effectuer les valeurs démocratiques dans la réalité sociale, n'est-ce pas quelque peu problématique ? Par « technique », faut-il entendre un procédé,

[65] Précisons que, pour Gurvitch, « cela n'exclut d'ailleurs point qu'en application même de la technique pluraliste, certains groupements qui servent aux intérêts égoïstes, qui sont fondés sur l'absolutisme de la propriété privée et du profit, et qui menacent de désintégrer la communauté nationale et internationale, ne soient éliminés de la variété indispensable des groupements » (Gurvitch, G., *La déclaration des droits sociaux*, *op. cit.*, p. 63).

[66] Gurvitch évoque la nécessité d'organiser un système spécial de tribunaux paritaires. « L'instance ultime serait la Cour Suprême Paritaire, formée d'un nombre égal de Juges élus par le Parlement Politique de l'État et par le Conseil National Economique et statuant d'après le droit spontané et vivant de la communauté nationale entière » (*ibid.*, p. 120).

un ensemble de moyens qui permettraient, pour quiconque s'en empare, de *produire* le droit social ? N'est-ce pas en contradiction avec le principe d'objectivisme juridique défendu par Gurvitch, selon lequel la force obligatoire du droit ne se fonde nullement sur une volonté – qu'elle soit celle de l'individu, de l'État, du juge ou même du philosophe – mais sur l'autorité impersonnifiable et objective d'un fait normatif ?

En réalité, par « technique », Gurvitch n'entend pas un moyen de *créer* le droit social. Revenons sur la question de la source du droit positif pour éclaircir ce point, en entendant par « source » le fondement de la force obligatoire d'un droit et la garantie de son efficience réelle. Dans *L'idée du droit social*, Gurvitch distingue les sources primaires des sources secondaires du droit positif. Les premières sont les « faits normatifs ». C'est de ces faits, comme nous l'avons vu précédemment, que le droit tire sa normativité. Par sources secondaires, il faut entendre les lois, les coutumes, les conventions, etc. Ce sont ce que Gurvitch appelle des « sources formelles » du droit. Pour Gurvitch, ces dernières sources, à elles seules, ne fondent pas la force obligatoire du droit et ne garantissent pas son efficience. Autrement dit, l'autorité et l'efficacité des sources secondaires se fondent sur les sources primaires. Il parle alors de ces sources formelles comme de « procédés techniques » qui constatent formellement les faits normatifs.

En proposant une technique pluraliste pour effectuer les valeurs démocratiques dans la réalité sociale, Gurvitch ne cherche pas à doter les individus ou l'État d'une technique qui leur permettrait de produire *ex nihilo* le droit social. Il cherche plutôt à proposer des procédés techniques qui rendraient possible la manifestation du droit social inorganisé des communautés sous-jacentes. L'intervention de Gurvitch consisterait donc à participer à l'organisation des droits sociaux en proposant des procédés qui manifesteraient, rendraient visibles les « faits normatifs », les « Nous ».

On comprend ici pleinement en quoi le travail épistémologique de Gurvitch, abordé dans notre première section, est indissociable de la proposition de *La déclaration des droits sociaux*. En critiquant le privilège absolu accordé par certains juristes à la source secondaire que constitue la loi, « fétichisme de la loi » qui

absolutise une source secondaire en en cachant d'autres, Gurvitch ne participe-t-il pas à la critique de la domination d'un procédé technique qui empêchait la constatation de faits normatifs comme le droit social du groupe des producteurs ? Ne met-il pas les acteurs en lien avec la vie spontanée du droit, en luttant contre les procédés qui occultent ce droit vivant et en proposant de nouveaux procédés techniques de constatation des faits normatifs ?

Cet objectif de rendre visibles les faits normatifs se donne à voir avec force dans le fait que Gurvitch attend que la déclaration joue le rôle d'un « symbole » qui exercerait une force agissante sur la société. La longue citation suivante atteste de cette dimension symbolique attendue de la déclaration :

> On ne peut pas plus se passer des déclarations des droits en régime démocratiques qu'en général des symboles dans la vie sociale. Le problème d'une nouvelle déclaration des droits n'est à ce point de vue qu'un aspect du problème général du renouvellement des symboles fatigués, problème si actuel à l'heure présente. C'est à ce prix seulement qu'on peut aboutir à une emprise renforcée de l'idéal sur le réel dont l'humanité a plus besoin que jamais[67].

Ce « phare puissant » qu'est la déclaration aurait le pouvoir de manifester le droit social inorganisé et pourrait communiquer le dynamisme de ce droit spontané :

> Les déclarations, bien qu'elles paraissent cristallisées, représentent l'élément le plus dynamique du droit écrit. Non seulement elles expriment le mieux le droit spontané, mobile et vivant de la Nation, mais encore elles communiquent ce dynamisme spontané à tout le système juridique organisé, en le poussant vers des transformations constantes et immanentes[68].

La dimension symbolique de la *Déclaration*, encore plus que sa dimension technique, éclaire la façon dont Gurvitch conçoit son intervention intellectuelle. En effet, Gurvitch ne se fait pas d'illusions sur le rôle qu'une intervention intellectuelle se situant à un niveau proprement symbolique peut jouer dans une dynamique de transformation sociale. À l'encontre de toute croyance idéaliste

[67] Gurvitch, G., *La déclaration des droits sociaux*, *op. cit.*, p. 47.
[68] *Ibid.*, p. 46.

en une quelconque toute-puissance des idées, il comprend que sa déclaration doit être l'*expression* d'une réalité qui se présente déjà dans la vie spontanée du droit. En même temps, grâce à son travail de construction conceptuelle, elle permet aux acteurs qui constituent cette réalité de réfléchir leur action en leur fournissant les moyens de lutter contre les obstacles qui entravent son déploiement et notamment contre les blocages qui, se situant à un niveau idéologique, les empêchent de reconnaître et d'instituer la portée novatrice de leur créativité. Aussi, l'intervention de Gurvitch favorise l'amplification de cette créativité en la communiquant à ces instances de la vie du droit qui tendent à la contrer en raison de leur fixité. C'est ainsi que le travail intellectuel prend sa place dans le parcours prôné par Jaurès qui, allant du réel vers l'idéal, passe par la compréhension du réel. Sans jamais quitter l'immanence des dynamiques réelles de transformation sociale suscitées par le surgissement du droit social, Gurvitch formule des techniques qui, en raison de leur charge symbolique, permettent aux acteurs de réfléchir le mouvement auquel ils prennent part.

## Conclusion

Nous pouvons désormais reprendre l'ensemble de la démarche de Gurvitch en soulignant la cohérence et la complétude qui la caractérisent. Gurvitch présente sa méthode comme un idéal-réalisme[69]. Nous avons vu de quelle manière les deux moments de cette méthode sont mis en œuvre contre l'idéologie juridique dominante : l'individualisme juridique. D'un côté, par le volet réaliste de sa méthode, Gurvitch révèle l'incapacité de l'individualisme à rendre compte des formes de droit social produites par la vie spontanée du droit au cours du XX^e^ siècle, ainsi que de ces formes juridiques traditionnellement considérées comme l'expression la plus évidente de l'idéologie individualiste. D'un autre côté, Gurvitch souligne l'impossibilité de fonder l'essence même de la démocratie à partir de principes individualistes et propose au contraire le transpersonnalisme comme nouvel idéal à la

[69] Cf. e. a. Gurvitch, G., *L'idée du droit social*, *op. cit.*, p. 117.

lumière duquel une démocratie viable peut être pensée. C'est encore le droit social, cette fois dans sa dimension d'idéal nécessaire à la réalisation du transpersonnalisme, qui occupe la place fondamentale dans la démarche de Gurvitch. Le tension entre ces deux approches pourrait nous amener à voir au fondement de la démarche gurvitchéenne une aporie insurmontable. Si tel était le cas, nous pourrions nous convaincre de la nécessité de remettre en cause le parcours de Gurvitch, forcé de choisir entre soit une approche réaliste qui se limite à décrire des réalités déjà existantes soit une approche idéaliste qui formule un idéal sans tenir compte des conditions réelles de son effectuation. Dans les deux cas, force est de constater que le travail intellectuel devrait renoncer à toute prise sur le réel.

Dans cet article, nous avons montré que la méthode idéal-réaliste de Gurvitch ne se laisse réellement appréhender qu'à reconnaître comme son centre véritable un troisième niveau, un niveau intermédiaire, où la théorie se lie indissolublement à une intervention. Pour comprendre le sens de la démarche gurvitchéenne, il est donc nécessaire de ne pas la considérer comme une démarche purement théorique, mais comme une véritable pratique théorique, où la pratique est prise en compte dès le commencement et jusqu'à la fin. En effet, en concevant le droit social comme une technique et en l'énonçant par ce symbole qu'est la *Déclaration des droits sociaux*, Gurvitch évite à la fois de formuler une théorie empirique ou une théorie transcendantale du droit social. En partant du fait du droit social déjà existant, il questionne les conditions de son *institution*, il met à jour les blocages techniques et idéologiques qui entravent cette institution et il propose une nouvelle technique et des nouveaux symboles qui permettent de la réaliser et créent l'espace pour son amplification.

L'intervention de Gurvitch n'est cependant pas sans poser nombre de questions. Qu'est-ce qui garantit l'effectivité de la « force agissante » que constitue, selon lui, sa *Déclaration des droits sociaux* ? D'où vient la force du symbole qu'elle représente ? Il faut réaliser que, pour notre auteur, la force agissante d'un symbole dépend de l'existence préalable de « Nous ». En effet le langage, à lui seul, ne peut créer un fait normatif :

> Nul ne contestera l'importance du rôle joué par le langage dans le rapprochement, la liaison, l'interpénétration, la participation des sujets individuels et collectifs aux ensembles (le rôle du langage dans la formation de l'unité nationale est bien connu). Mais pour que les symboles d'une langue provoquent les mêmes effets chez tous ceux qui la parlent, pour que la langue même se constitue, il faut qu'elle puisse s'appuyer sur une union préalable, sur un Nous existant. Le langage n'est donc pas le fondement de la fusion partielle dans le "Nous", car il présuppose son existence préalable. C'est pourquoi tout en s'appuyant sur l'ensemble des moyens de médiation offerts par les signes et les symboles, la sociabilité par participation dans le Nous reste fondée sur des intuitions collectives virtuelles[70].

Il s'ensuit que la médiation symbolique que constitue la déclaration ne peut conduire à elle seule à la formation d'un « Nous ». Le « Nous » doit préexister au symbole qui le médiatise. Ce symbole peut ensuite participer à sa reconnaissance et son institution, ainsi qu'à la lutte contre les forces qui tendent à le pervertir. Nous avons déjà remarqué l'importance d'une telle conception afin d'éviter le piège de la toute-puissance des idées. En même temps, cela signifie, tout d'abord, que la déclaration, pour être efficace, dépend de la spontanéité d'une vie du droit, sur laquelle elle ne semble pas avoir de moyen d'action[71].

---

[70] Gurvitch, G., « Problèmes de sociologie générale », in G. Gurvitch (dir.), *Traité de sociologie*, *Tome I*, Paris, PUF, 1958, pp. 155-251, p. 174.

[71] Un exemple significatif des difficultés que soulève une telle position peut être trouvé dans la question, abordée par Gurvitch lui-même, de savoir qui votera cette déclaration. Deux possibilités sont envisagées par l'auteur. Soit la déclaration sera votée uniquement par la Convention Constituante Politique – représentation ultime des citoyens. Soit par cette Convention et par la représentation des producteurs et consommateurs, réunis dans un Conseil National Économique Constituant. Gurvitch privilégie cette deuxième solution, « étant donné que la communauté nationale ne s'exprime d'une façon plus ou moins adéquate que dans ces deux organismes indépendants et que la technique pluraliste, inspirant cette déclaration, devrait être appliquée à sa proclamation même » (Gurvitch, G., *La déclaration des droits sociaux*, *op. cit.*, pp. 113-114). Cependant, un problème demeure : le Conseil National Économique Constituant n'existe pas ! Ici, deux possibilités, à nouveau, sont envisagées par Gurvitch. Soit faire voter la Déclaration par la Constituante Politique sous réserve de l'approbation par la Constituante Économique après son institution. Soit attendre l'émergence spontanée d'une Constituante Économique que la Constituante Politique ne pourra que reconnaître. « Si la Constituante Politique en se réunissant trouve un Conseil National Économique déjà en action, elle devrait s'incliner devant ce "fait normatif" et reconnaître le Conseil en

De plus, à lire Gurvitch il faudrait supposer une « intuition collective » du « Nous » au fondement de la créativité du droit social pour que toute médiation symbolique puisse avoir une effectivité dans le processus de son institution. Cette question se relie à l'idée d'un droit positif *intuitif* qu'il distingue du droit positif formel. La problématique de la libre interprétation du juge permet de bien cerner cette catégorie introduite par Gurvitch. Lorsqu'il doit interpréter librement la loi, le rôle du juge doit en effet se limiter à reconnaître et constater les faits normatifs. Les situations où le juge a à interpréter la loi ne doivent pas être comprises comme des situations où c'est sa volonté individuelle qui fonde la normativité de la décision. En situation d'interprétation libre, le juge « constate » l'autorité du fait normatif, non plus de manière formelle à travers les procédés techniques que constituent les lois, mais à travers une intuition du fait normatif. Cette intuition fondamentale constituerait donc la condition de possibilité dernière de l'institution du droit social. Elle devrait être comprise comme ce qui peut dynamiser la créativité du droit. Nous pourrions en conclure que, en deçà de ses visées techniques, l'objectif de la *Déclaration des droits sociaux* serait de provoquer une « intuition directe et immédiate » des faits normatifs que le droit positif formel a commencé à trahir. La citation suivante sur la relation entre droit positif intuitif et droit positif formel pourrait le laisser croire :

> Les principes de sécurité, d'ordre et de paix sociale, qui découlent directement de l'idée de Justice, à laquelle sert le droit, exigent nécessairement la prédominance, dans la vie juridique, du droit positif formel sur le droit positif intuitif. Celui-ci à son tour est un élément indispensable à l'ordre juridique, puisqu'il le vivifie, le rend dynamique, l'adapte à la réalité mouvante des "faits normatifs", en retouchant la rigidité du droit positif formel. L'équilibre mouvant entre ces deux variétés du droit positif est la condition nécessaire de tout développement juridique normal. Si cet équilibre entre le droit positif formel et le droit positif intuitif est rompu, les révolutions

question comme l'Assemblée Constituante Économique » (*ibid.*, p. 115). Dans les deux, l'initiative de faire voter cette déclaration dépend de la spontanéité de la communauté des producteurs et des consommateurs. Dans sa déclaration, Gurvitch se limite à affirmer que le surgissement spontané d'une telle communauté est, dans le contexte de l'après-guerre, probable.

> s'annoncent, qui présentent un triomphe temporaire du droit intuitif sur le droit formel, mais n'ont en réalité d'autre but que d'établir un nouveau système de droit formel mieux adapté aux "faits normatifs" que l'ancien, qui devait les exprimer, mais a commencé de les trahir…[72]

Toutefois, les textes de Gurvitch nous laissent insatisfaits. Quelle est la nature de ces « intuitions collectives virtuelles »[73] dont parle Gurvitch ? De plus, le rapport entre l'intuition collective et la genèse du fait normatif n'est pas questionné et, par conséquent, le rôle que l'intellectuel pourrait jouer dans ce processus non plus. Sans doute ce manque découle-t-il de l'application stricte du principe d'objectivisme juridique prônée par Gurvitch afin d'exclure l'introduction de la figure de la volonté – qu'elle soit individuelle ou étatique – dans la question de la fondation du droit social. L'intervention d'une quelconque forme de volonté constitue en effet pour Gurvitch le premier pas vers la perversion du droit social en droit individuel. Il nous semble toutefois que les problèmes que nous venons de mentionner révèlent l'importance du questionnement du moment *subjectif* de l'institution du droit social. Sans réintroduire une volonté individuelle ou supra-individuelle au fondement de la créativité du droit, il faudrait tout de même interroger la façon dont les acteurs vivent les processus d'institution du « Nous » dans lesquels ils sont engagés, ainsi que la façon dont les subjectivités sont transformées par la participation à cette dynamique.

[72] Gurvitch, G, *L'idée du droit social*, *op. cit.*, p. 136.
[73] Gurvitch, G., « Problèmes de sociologie générale », *op. cit.*, p. 174.

M. Maesschalck et A. Loute (éds.), *Nouvelle critique sociale, Europe – Amérique Latine, Aller – Retour*, 421-441 © 2011 Polimetrica International Scientific Publisher Monza/Italy

Every contribution is published according to the terms of "Polimetrica B License". "Polimetrica B License" gives anyone the possibility to spread the contents of the work, provided that the authors of the work and the publisher are always recognised and mentioned as such. It does not allow use of the contents of the work for commercial purposes or for profit. Polimetrica Publisher has the exclusive right to publish and sell the contents of the work in paper and electronic format and by any other means of publication. Additional rights on the contents of the work are the author's property.

# Sociétés « réflexives » et nanotechnologies

Xavier Guchet

## Les nanotechnologies comme question sociale et politique

La « réflexivité » est apparemment devenue une exigence incontournable des politiques de la recherche scientifique et technologique. Il semble en effet que l'on ne puisse plus concevoir une R&D qui ne soit pas mise en discussion publiquement et sommée d'intégrer dans son processus la prise en compte, non seulement de ses conséquences attendues, mais aussi des finalités qu'elle s'assigne et des valeurs qui la sous-tendent – situation que recouvre précisément le terme de « réflexivité ». Il convient ici de pointer le renversement radical de perspective auquel nous confronte cette exigence de réflexivité. Jusqu'à tout récemment en effet, les conséquences des changements techniques étaient constatés et discutés *après coup* – et bien souvent longtemps après leur première impulsion. Bergson faisait remarquer à propos de la machine à vapeur que plus d'un siècle après son invention, l'on commençait à peine à en ressentir la puissance de transformation – non seulement sur le travail et la production, mais aussi sur les idées. Les techniques transforment donc les formes d'organisation sociale de manière souterraine et pour ainsi dire sismique. Il en va très différemment aujourd'hui : l'on cherche plutôt à anticiper très tôt ces transformations, à en avoir une claire représentation avant même qu'elles n'aient commencé à faire sentir leurs premiers effets. Telle est l'exigence de réflexivité.

Ce constat vaut il est vrai principalement pour les pays dits « développés ». Dans un contexte de pays « émergent », les nouvelles technologies apparaissent prioritairement comme des promesses de développement économique et d'emplois, et non comme des occasions de débats publics et de discussion sur les valeurs et les finalités de la recherche. Appréhendées dans les

limites de cet occidentalo-centrisme, les nanotechnologies apparaissent indubitablement emblématiques de ce processus de mise en réflexivité généralisée. On peut même dire qu'elles ont fait irruption comme question sociale et politique controversée, il y a environ une dizaine d'années, alors que les applications industrielles étaient encore très peu développées – aujourd'hui encore, même s'il existe de plus en plus de produits de consommation courante susceptibles d'être estampillés « nano » (on peut trouver des nanoparticules de tungstène dans des crèmes solaires, des nanoparticules d'argent dans des chaussettes, des nanotubes de carbone dans des raquettes de tennis, des matériaux nanostucturés dotés de propriétés autonettoyantes, hydrophobes, adhésives, etc.), le nombre de ces produits et les volumes de production sont sans commune mesure avec l'ampleur des débats qu'ils suscitent. On peut même soutenir que les nanotechnologies renversent complètement le mode habituel d'entrée des technologies dans la sphère publique et sociale. Les sociologues des sciences et des techniques nous ont en effet familiarisés avec l'idée que les technologies sont des objets de controverse ; toutefois, toujours selon ces sociologues, à partir du moment où un consensus parvient à s'établir, un partage est tracé : la technique revêt un caractère neutre, elle semble s'imposer par la seule évidence de ses fonctionnements. Le caractère controversé de la technologie est occulté, cette occultation peut d'ailleurs apparaître comme le signe qu'une technologie est en train de réussir à s'imposer socialement. Or dans le cas des nanotechnologies, l'inverse se produit : c'est justement *dans la sphère publique* qu'elles ont commencé à exister comme réalité impure, mêlant inextricablement recherches scientifiques, choix technologiques, enjeux politiques, intérêts industriels. L'entrée de ces technologies dans la sphère publique et sociale ne s'est pas faite au prix d'une occultation de leur caractère politique, mais par l'accentuation de ce caractère.

C'est jusqu'à la définition des nanotechnologies qui apparaît clairement comme un enjeu politique. Contrairement à ce qui se passe dans les biotechnologies par exemple, où l'on peut délimiter à peu près clairement un domaine de recherches et d'innovations sous ce label, il est devenu évident qu'aucune définition satisfaisante ne peut embrasser les nanotechnologies. Celles-ci recouvrent des

domaines de recherches très disparates (physique, chimie, biologie, pharmacologie, microélectronique, matériaux et la liste n'est pas exhaustive). Il est assez communément admis qu'une définition par la seule considération de l'échelle est totalement insuffisante[1]. Il se trouve en effet que chaque discipline concernée a un rapport spécifique à l'échelle nanométrique, irréductible au seul critère des dimensions en jeu. Les disciplines impliquées ont une longue histoire et l'on n'a pas attendu le lancement en 2000 par la *National Science Foundation américaine* de la *National Nanotechnology Initiative* (NNI, nano-initiative qui a largement contribué à structurer le développement des nanotechnologies à l'échelle mondiale) pour voir les différentes disciplines s'intéresser à l'échelle moléculaire. La chimie le fait évidemment depuis très longtemps, la chimie supramoléculaire ambitionne même depuis les années 1970 de conférer à des molécules des fonctions nouvelles, autres que celles des protéines du vivant, en prenant appui sur les mécanismes de la reconnaissance moléculaire et de l'auto-assemblage et sur l'existence des liaisons faibles. La chimie, y compris la chimie supramoléculaire, travaille en solution, sur des assemblées de milliards de molécules. L'électronique moléculaire a une approche très différente de l'échelle « nano ». Il s'agit d'une voie de recherche qui a commencé dans les années 1950. L'idée est en substance d'utiliser les molécules elles-mêmes comme des composants électroniques dans des circuits intégrés, voire de faire fonctionner les molécules comme des calculateurs électroniques. Cette voie de recherche s'appuie aujourd'hui sur les possibilités offertes par la microscopie en champ proche de contacter des molécules individuelles et d'étudier le transfert d'un électron à travers une seule molécule. L'électronique moléculaire s'intéresse aux molécules individuelles adsorbées sur des surfaces. La science des matériaux s'intéresse quant à elle aux matériaux nanostructurés depuis le début des années 1980. Elle est concernée plutôt par des problèmes de surfaces et d'interfaces, elle s'intéresse par exemple aux dépôts de mono-couches d'atomes sur surfaces (ce que l'on

[1] Une définition conventionnelle considère comme « nano » toute recherche scientifique et technologique s'occupant d'objets dont l'une des dimensions au moins est inférieur à cent nanomètres : définition bien pauvre, on en conviendra.

appelle l'épitaxie). Quant à l'instrumentation phare des nanotechnologies (la microscopie en champ proche, en particulier le *Scanning Tunneling Microscope*, STM), elle a connu un développement propre, spécifique, autonome par rapport aux nanotechnologies, en tout cas au début (le STM a été mis au point au départ, à IBM Zurich, pour résoudre des problèmes de caractérisation de défauts de surfaces sur les puces de silicium, problème qui devient crucial à mesure que les microprocesseurs se miniaturisent). Il y a donc une histoire plurielle des nanotechnologies, l'hétérogénéité des approches semble rendre impossible l'effort pour repérer quelque chose comme un nouveau domaine, unifié comme tel (ou au moins en voie d'unification), de la recherche scientifique et technologique.

Les nanotechnologies se sont imposées en une dizaine d'années comme question sociale et politique, or cette question a été largement construite dans le cadre de la préparation de la nano-initiative américaine, dans les années 1990. Pour résumer une histoire qui a récemment été très bien détaillée[2], la NNI est le point d'aboutissement d'un effort de synthèse entre deux intérêts *a priori* incompatibles. Il y a d'abord l'intérêt des industries de la microélectronique, lesquelles ont besoin de nouveaux concepts dès lors que la technologie des microprocesseurs CMOS rencontrera inévitablement des barrières physiques qui l'empêcheront de continuer à miniaturiser. Il y a ensuite la nécessité de susciter à nouveau de l'enthousiasme pour les sciences et les techniques, un peu tari en cette fin du vingtième siècle. La perspective ouverte par celui qui a été considéré comme un visionnaire, presque un prophète des nanotechnologies, l'ingénieur du *MIT* K. E. Drexler, était de nature à provoquer cet enthousiasme. Dans un ouvrage assez curieux écrit au milieu des années 1980, Drexler pronostique en effet que bientôt, en nous appuyant sur l'ingénierie des protéines et sur la programmation assistée par ordinateur, nous pourrons fabriquer des petites machines programmable, des nano-robots de la taille d'une molécule, capables de déplacer les atomes un par un et

[2] Voir la thèse de Loeve, S., *Le concept de technologie à l'échelle des molécules-machines. Philosophie des techniques à l'usage des citoyens du nanomonde*, soutenue à l'université Paris-Ouest Nanterre La Défense le 21 septembre 2009.

de construire toutes sortes de structures aussi complexes qu'on voudra. *Shaping the World Atom by Atom* : voilà qui était susceptible de galvaniser les foules. Nouvelle frontière, nouvelle conquête de l'Ouest... Toutefois, cette approche labellisée *bottom-up* des nanotechnologies est manifestement incompatible avec les intérêts des microélectroniciens, engagés plutôt dans une démarche descendante, *top-down*, et non ascendante. Le coup de génie des stratèges de la NSF, dans les années 1990, a été de « liquider » l'encombrante figure de Drexler tout en conservant un aspect très important chez Drexler : l'aspect enthousiasmant et mobilisateur, l'idée d'une nouvelle révolution, d'une nouvelle frontière à franchir. La NNI est cette synthèse habile. Un physicien français qui s'occupe d'électronique moléculaire peut alors dire que la « vraie » nanotechnologie, c'est-à-dire la technologie moléculaire, celle qui reste vraiment *bottom* et s'occupe de molécules isolées sur surfaces, par opposition à la « fausse » nanotechnologie conforme aux vues des microélectroniciens (c'est du « très gros nano »), cette « vraie » nanotechnologie donc a fini par être abandonnée pour des raisons politiques, afin de satisfaire les intérêts des industriels de la microélectronique. Certains acteurs se battent par conséquent pour faire triompher leur histoire des nanotechnologies, histoire à partir de laquelle ils prétendent imposer leur propre définition des nanotechnologies. Ainsi, à l'histoire officielle qui commence au physicien Feyman et à son speech de 1959 au Caltech[3], qui passe par Drexler, Binnig et Rorher (ces deux derniers étant les inventeurs du STM), on a vu s'opposer une autre histoire, qui bien sûr est elle aussi une construction, passant par d'autres figures en vue d'aboutir à la définition de la « vraie » nanotechnologie par le fait de contacter une molécule isolée sur une surface (c'est d'une certaine façon l'histoire officielle de l'électronique moléculaire).

## Les nanotechnologies et la scénarisation du futur

Première remarque donc : le caractère très politisé de la manière dont les nanotechnologies ont fait irruption dans la société. Il y a

[3] Ce speech, « There is Plenty of Room at the Bottom », évoque la possibilité de fabriquer des objets avec une précision atomique.

lieu ici de faire une seconde remarque : les débats sur les nanotechnologies ont souvent une caractéristique bien particulière, ils s'appuient sur l'évocation de scénarios possibles. Les débats portant sur les enjeux environnementaux, éthiques, sociaux, politiques des nanotechnologies ont en effet été très largement alimentés par la diffusion de scénarios, c'est-à-dire de fictions sur l'avenir. A regarder les choses de près, il est vrai que les débats publics semblent plutôt être l'occasion d'aborder des questions très actuelles et très concrètes, et non des questions au futur (questions relatives à la toxicologie et à l'écotoxicologie des nanoparticules, questions sur l'expertise en matière de risques, questions sur l'égalité d'accès à des thérapies de plus en plus couteuses, question du lobbying des industriels vis-à-vis des parlementaires etc.). Toutefois, ces questions se posent dans un horizon temporel qui est assez largement un horizon d'attente. La « potentialité » a même fini par devenir une caractéristique admise des nanotechnologies : on parle à leur sujet de *enabling technologies*, de technologies « potentialisantes » au sens où elles sont supposées, à l'avenir, intensifier les potentiels de technologies déjà existantes – la microélectronique, la pharmacologie, l'ingénierie des matériaux etc.

Ces scénarios du futur, constituant l'horizon d'attente des nanotechnologies, appartiennent à quatre registres différents. Il y a d'abord les scénarios relevant du registre de la prospective industrielle, ce sont les fameuses *roadmaps*, les feuilles de route destinées à préparer les industriels aux « révolutions » technologiques de demain. Il y a ensuite les scénarios que l'on pourrait qualifier de « programmation sociale large », l'exemple emblématique de ce type de scénario étant celui de la convergence NBIC. Ce scénario est lancé en 2002 par un très célèbre rapport américain dédié à la convergence des nanotechnologies (N), des biotechnologies (B), des technologies de l'information et de la communication (I) et des sciences cognitives (C), en vue d'une « amélioration de la performance humaine ». Ce scénario prophétise l'unification des sciences de la nature à l'échelle moléculaire ; de ce mouvement d'unification des sciences doivent sortir des technologies elles aussi unifiées et, *in fine*, des perspectives d'ingénierie du social très efficaces (on peut faire remarquer que ce scénario de la convergence technologique ne

justifie pas vraiment l'idée que les sciences sont en voie d'unification ; certains physiciens expliquent, par provocation peut-être, que le passage à l'échelle « nano » les ferait diverger plutôt...). Un troisième type de scénario, relevant d'une sorte de « programmation sociale circonscrite », est illustré par la méthodologie développée dans les laboratoires d'idées qui se sont créés au plus près des lieux de la recherche en nanotechnologies – à Minatec en France, le pôle grenoblois des micro- et des nanotechnologies. La mission des laboratoires d'idées est d'imaginer des usages futurs pour les « briques » technologiques qui sortent aujourd'hui des laboratoires et dont on ne sait pas très bien quoi faire. Ces usages futurs sont mis en scénarios (*via* la production de petits films ou en étant joué par des acteurs professionnels, à la façon d'une pièce de théâtre), ces scénarios d'usages sont ensuite testés sur des panels d'usagers futurs potentiels réunis en *focus groups*. L'objectif de la démarche est de faire émerger des représentations, des constructions de sens, des conflits de valeurs autour de ces scénarios – la conviction étant qu'une idée est intéressante et pourra orienter utilement la R&D si elle fait naître des sentiments mêlés. Le conflit de valeurs, l'ambivalence, la controverse ne sont pas du tout des obstacles à éviter en vue d'une bonne « acceptation sociale » des technologies : ils apparaissent au contraire comme des passages obligés en vue du succès. La controverse semble être devenue dans ce contexte un outil au service du management de la recherche, en vue de réduire l'incertitude. Pour terminer, il faut mentionner un quatrième type de scénario : le scénario catastrophe. Le plus célèbre d'entre eux est sans conteste le scénario du *Grey Goo*, imaginé au milieu des années 1980 par E. Drexler lui-même. Les nano-robots, labellisés par Drexler « assembleurs universels », sont auto-réplicateurs ; or, il se pourrait que ces nano-robots échappent à notre contrôle, s'auto-répliquent de manière sauvage et finissent par consommer tout le carbone de la planète – recouvrant celle-ci d'une sorte de gelée grise, *Grey Goo*. Ce scénario a été quasi-unanimement disqualifié (les assembleurs universels auto-réplicateurs au sens de Drexler ont été jugés infaisables, une controverse a eu lieu sur ce point entre les partisans de Drexler et certains scientifiques, notamment des chimistes), toutefois c'est bel et bien ce scénario

catastrophe qui a poussé les nanotechnologies sur le devant de la scène, en particulier lorsque le prince Charles, alerté par l'éventualité du *Grey Goo* dont il venait de prendre connaissance, a commandité un rapport sur les nanotechnologies à la *Royal Society*.

C'est donc très largement *via* des fictions, des constructions de discours qui font aussi un usage massif des images, que les nanotechnologies sont publiquement débattues. Les commentateurs l'ont souvent souligné : les nanotechnologies mêlent inextricablement le réel et la fiction, le présent et l'avenir ; en ce qui les concerne, on ne peut pas procéder à une sorte de travail de « purification » séparant catégoriquement ce qui relève de la « bonne » science et ce qui relève de la fiction pure et simple. Ici, science et fiction deviennent presque indiscernables.

## Technique et politique : de la critique d'un partage à la construction d'une politique de la recherche

Nos sociétés semblent donc chercher désormais à se *penser* à travers leurs sciences et leurs techniques, et non seulement à se *rêver* à travers elles. La part du rêve est évidemment très importante, mais il y a indéniablement plus. Or cette exigence de réflexivité sociale généralisée dans et par les nanotechnologies semble défaire un très ancien partage, toujours contesté mais toujours réactivé – le partage entre technique et politique. Non pas que les techniques et la politique aient été réellement séparées ; elles ont au contraire toujours été liées et cette distinction a sans doute été une fiction ; toutefois il s'est agi d'une fiction instituante d'un ordre, d'une certaine forme d'organisation sociale qui est peut-être en train de se défaire sous nos yeux.

C'est au philosophe Gilbert Simondon que l'on demandera quelques éclaircissements sur ce point. Simondon livre en effet une intéressante analyse sur le rapport entre l'organisation de la société athénienne, sur la base de la distinction entre le maître et l'esclave, et le refus d'élever les pratiques matérielles à la dignité du *logos*. Le maître en effet, c'est celui qui commande, qui donne les ordres, qui veut par exemple que la maison soit construite. Il a un certain savoir de la matière, il sait que l'on ne va pas utiliser indifféremment du

chêne ou du pin suivant la chose que l'on veut fabriquer – la maison pour continuer le même exemple ; en revanche, il se désintéresse complètement des différences, inexistantes à ses yeux, qu'il peut y avoir entre deux tronc de sapin ou deux tronc de chêne : pour lui, c'est toujours la même essence de bois, les deux tronc de sapin (ou de chêne) sont interchangeables. Or, ce n'est pas vrai. Chaque tronc de sapin, chaque tronc de chêne a des « formes implicites » qui en font une réalité absolument unique. L'esclave sait très bien cela, il se tient très près de la matière, il est sensible à l'idiosyncrasie de chaque tronc d'arbre, il connaît les « formes implicites » des matériaux – mais il n'a pas accès au *logos*, il obéit. Il semble par conséquent exister pour Simondon un rapport très ancien entre le silence dans lequel ont été maintenu les pratiques matérielles, privées de leur *logos* propre, et une organisation sociale dans laquelle certains commandent et d'autres obéissent ; dans laquelle certains sont par principe exclus de tel ou tel statut, tandis que d'autres y sont admis par principe. Les mécanismes d'exclusion de certaines techniques sont en même temps des mécanismes d'exclusion sociale.

Pour le dire un peu différemment, Simondon analyse ici la construction sociale d'un partage qui a structuré toute l'histoire de notre rapport aux techniques et aux pratiques matérielles : le partage entre technique et politique, c'est-à-dire entre d'un côté les modalités de notre rapport à la matière, et de l'autre côté les formes de l'existence sociale et politique ; autrement dit, les sociétés occidentales ne se sont pas pensées elles-mêmes sur la base du type de rapport à la nature et à la matière qu'elles avaient adopté (comme disait lui aussi le philosophie Jean-Claude Beaune, les sociétés occidentales se sont *rêvées* à travers leurs techniques, mais elles ne se sont pas *pensées* à travers leurs techniques – formule que les nanotechnologies semblent par conséquent renverser aujourd'hui). Le partage entre technique et politique a fini par devenir structurant et s'est traduit dans des représentations qui ont la vie dure, comme par exemple la fameuse « neutralité » de la technique (la technique est « neutre » en elle-même, tout dépend l'usage qu'on en fait...).

Il est remarquable que Simondon développe son analyse dans un chapitre de sa thèse principale consacré à la critique du schème

hylémorphique (c'est-à-dire à l'idée que tout individu est la rencontre entre une forme et une matière : la matière est pure indéterminité, la forme lui apporte ses déterminations de l'extérieur). Simondon procède à une critique de ce schème et s'étonne du fait qu'il ait réussi, malgré sa faiblesse, à s'imposer de manière aussi durable et aussi universelle dans la pensée occidentale. Il faut alors comprendre la chose suivante : se déprendre du schème hylémorphique, pour Simondon, c'est aller jusqu'à se déprendre de cette fiction qui a institué le partage du technique et du politique. Ce point peut être illustré par les discussions tournant autour d'un problème crucial posé par les nanotechnologies : celui de la non-maîtrise.

Il y a en effet trois manières possibles de comprendre le rapport des nanotechnologies à la non-maîtrise. Il y a d'abord la non-maîtrise au sens de Drexler et du *Grey Goo* (nous perdons la maîtrise de ce que nous avons fabriqué). Il y a ensuite la non-maîtrise, non pas au sens d'un accident, mais au sens où le nano-ingénieur aujourd'hui est animé par deux intentions contraires : d'une part intensifier sa maîtrise de la matière jusqu'à en contrôler les éléments les plus ténus, *shaping the world atom by atom* ; d'autre part fabriquer des dispositifs « complexes » dont le comportement sera imprévisible. Le nano-ingénieur aura atteint son but lorsqu'il aura réussi à fabriquer quelque chose capable de le surprendre. La non-maîtrise est dans ce cas visée comme telle[4]. Enfin, il y a la non-maîtrise non pas au sens de fabrication d'un dispositif complexe, mais au sens où le nano-ingénieur peut aujourd'hui déléguer à la matière le soin de « fabriquer » elle-même, d'auto-produire en quelque sorte, des dispositifs dont il ne connaît pas le plan de fabrication (en s'appuyant notamment sur les mécanismes d'auto-assemblage). La non-maîtrise est ici non pas dans le résultat, mais dans le *design* lui-même. Or, suivant le sens que l'on donne à la non-maîtrise, les enjeux de régulation politique des recherches vont être différents. Par exemple, le principe de

[4] Cette thèse a été proposée par le philosophe Jean-Pierre Dupuy (cf. « Complexity and Uncertainty: A Prudential Approach to Nanotechnology », in F. Allhoff, P. Lin, J. Moor, J. Weckert (eds.), *Nanoethics. The Ethical and Social Implications of Nanotechnology*, Wiley-Interscience, 2007).

précaution ne s'appliquera pas aussi valablement dans tous les cas évoqués. La non-maîtrise, surtout au troisième sens, est indéniablement une occasion de se déprendre du schème hylémorphique et de pointer de l'inédit dans notre rapport à la matière (la matière auto-produit la forme), or elle ouvre par là-même sur des enjeux inédits de régulation des recherches. Belle occasion de raccorder l'une à l'autre, d'une part une réflexion sur le type de rapport à la matière et à la « prise de forme » qui se dessine dans les nanotechnologies (il faudrait même parler *des* types de rapports à la matière), d'autre part une réflexion sur les modes de régulation de la recherche scientifique et technologique.

Notons que cette dissolution du partage entre technique et politique n'est plus seulement du ressort de la sociologie des sciences et des techniques – qui nous a depuis longtemps familiarisés avec cette idée d'une « impureté » de la technique –, elle s'est semble-t-il diffusée assez largement, sinon auprès des scientifiques qui sont parfois tentés de réactiver ce vieux partage, en tout cas auprès des stratèges des politiques de la recherche. En Europe en particulier, les nanotechnologies ont été considérées comme un terrain d'expérimentation de ce que pourrait être une « société européenne de la connaissance » (*European Knowledge Society*) – c'est-à-dire une société dans laquelle tout le monde peut être co-producteur des connaissances, y compris des connaissances scientifiques (arrachées à la seule compétence des savants) ; une société donc qui brouille complètement les rapports de pouvoir entre « experts » et « profanes », entre laboratoires et « reste de la société ». Un important rapport rendu public en 2004 (rapport CTEK[5], consacré en substance aux perspectives « d'adaptation » du programme de convergence technologique américain au contexte européen) présente les nanotechnologies précisément comme une occasion de construire cette « société européenne de la connaissance » en les inscrivant dans le droit fil de la conférence de Lisbonne. Lors de cette conférence, qui s'est tenue en 2000,

[5] Rapport du groupe d'experts de haut niveau, Commission européenne, *Converging Technologies - shaping the Future of European Society*, Nordmann A., 2004. Rapport accessible à l'adresse suivante : http://ec.europa.eu/research/conferences/2004/ntw/pdf/final_report_en.pdf.

l'organisation d'un espace européen de la recherche (*European Research Aera*) a été mise au rang des priorités de l'agenda européen pour les années suivantes. Les recherches scientifiques et technologiques, en particulier les nanotechnologies, sont considérées comme une occasion d'expérimenter de nouveaux modes d'organisation sociale et politique, des formes inédites de gouvernance. Dans le cadre du 6e PCRD, une ligne budgétaire dédiée à des recherches sur la cohésion sociale dans une « société de connaissances », sur la citoyenneté, sur la démocratie et la gouvernance a même été ouverte. La politique de la recherche apparaît ainsi comme un laboratoire étendu à la société tout entière, une arène pour la construction européenne : les technologies émergentes – les nanotechnologies en particulier – ne viendront pas prendre place au sein d'une « société de connaissances » déjà constituée ; elles doivent être considérées comme un terrain d'expérimentation propice précisément à l'émergence de cette « société de connaissances ».

C'est en définitive ce programme politique que résume le terme de réflexivité.

## Les nanotechnologies dans les « sociétés du risque »

Or, il se trouve qu'en évoquant quelque chose comme une réflexivité dans et par la recherche, la référence qui vient immédiatement à l'esprit est *La société du risque* d'Ulrich Beck, ouvrage dans lequel Beck pointe précisément la situation de transition dans laquelle se trouvent nos sociétés, transition entre une modernisation que Beck qualifie de « simple » (laquelle correspond à la société industrielle du dix-neuvième siècle) et une modernisation qu'il qualifie de « réflexive », impliquant un certain nombre de ruptures par rapport à la société industrielle classique. Les caractéristiques de cette modernisation dite réflexive, telle que les énumère et analyse Beck, font directement écho à ce mot d'ordre actuel d'une réflexivité dans et par la recherche – en particulier dans les nanotechnologies.

Que dit Beck dans *La société du risque* ? Il distingue ce qu'il appelle une « scientificisation » simple et une « scientificisation »

réflexive. La « scientificisation » désigne le processus proprement moderne du développement de la rationalité scientifique comme principe d'organisation sociale. Dans la « scientificisation » simple, la science a affaire à une nature extérieure ; elle s'applique à elle-même, à l'intérieur des communautés scientifiques, un doute méthodique rigoureux mais elle fait fonctionner à l'égard de la sphère publique un principe d'autorité : elle détient le monopole de la vérité ; ce doute méthodique ne concerne pas les fondements de la rationalité scientifique elle-même, et pas davantage les résultats de la science : on croit fermement que la rationalité scientifique est LA figure véritable de la raison et que les résultats de la science ne souffrent pas la controverse, ils sont supposés se traduire nécessairement en progrès sociaux. Dans la « scientificisation » réflexive au contraire, la science a davantage affaire à ses propres productions et aux risques qu'elle génère elle-même. La nature n'est plus extérieure, il y a désormais une intrication très étroite de la nature et de la société. Beck parle de « sociétisation » de la nature. Dans ce contexte d'hybridation généralisée entre nature et société, la « scientificisation » réflexive a quatre caractéristiques majeures : premièrement, la science s'applique désormais à elle-même le doute méthodique, elle l'applique à ses conséquences et aussi à ses propres fondements : l'essor de la science est aujourd'hui indissociable de la critique de la science ; deuxièmement, la science n'a plus de monopole sur la connaissance, elle n'incarne plus LA seule figure envisageable de la rationalité véritable : elle est mise en tension avec d'autres formes de rationalité concurrentes. Les destinataires des résultats scientifiques (ceux que l'on appelle aujourd'hui les *stakeholders*, les parties prenantes) deviennent ainsi des coproducteurs actifs dans le processus social de construction d'un discours de vérité ; troisièmement, la « scientificisation » réflexive émancipe la sphère publique de l'autorité et du prestige inconditionnel des scientifiques, mais elle risque aussi d'aboutir à la constitution de nouvelles idéologies immunisées contre la critique de la science, en perte de crédit (ainsi, c'est parce que nous sommes entrés dans la phase réflexive de la « scientificisation » que le créationnisme et sa variante *soft*, l'*Intelligent Design,* peuvent gagner du terrain aux Etats-Unis) ; quatrièmement, la « scientificisation » réflexive, en

faisant descendre la rationalité scientifique de son piédestal, remet cette rationalité en mouvement, l'inscrit dans un processus qui l'oblige à se confronter à ses propres fondements et à ses propres résultats : la « scientificisation » réflexive est par conséquent la promesse d'une revivification de la raison. La question que pose Beck est alors la suivante : quel type de science est capable aujourd'hui d'intégrer d'emblée à sa démarche les effets qu'elle peut potentiellement induire ? Ce qui revient à demander : quelle science est aujourd'hui capable de s'appréhender elle-même comme un processus historique, jusque dans ses propres fondements ?

Les recherches en nanotechnologies semblent être un bon candidat. On peut repérer deux phénomènes à l'appui de cette hypothèse : premièrement, il est manifeste aujourd'hui que l'interrogation sur les valeurs et les finalités de la recherche fait apparaître celles-ci comme insolubles dans la seule référence au Progrès. Plusieurs systèmes de valeurs et de rationalités associées peuvent être mises en concurrence (ainsi, le rapport CTEKS oppose-t-il l'augmentation de la performance humaine, but affiché du programme de convergence NBIC américain, à l'augmentation de la solidarité humaine supposée définir une voie proprement européenne : ce sont-là deux systèmes de valeurs concurrents et deux formes de rationalité sociale) ; deuxièmement, le développement des nanotechnologies est perçu comme l'occasion d'expérimenter de nouvelles modalités de fabrique des normes collectives, et aussi de s'assurer que les normes produites auront une effectivité sociale. Le processus de fabrique des normes est par conséquent devenu lui-même un objet de réflexion. Trois exemples illustrent bien ce second phénomène : premièrement, on remarquera que plusieurs articles dédiés à la « nanoéthique » aujourd'hui consistent, non pas à faire effectivement une éthique du « nano », mais à dire *comment* faire de l'éthique des nanotechnologies : l'attention au processus semble primer sur les résultats, la manière dont les normes sont collectivement produites compte autant sinon plus que les normes produites elles-mêmes ; deuxièmement, on constatera que les laboratoires d'idées s'inscrivent précisément dans une démarche visant à mettre en réflexivité le processus de construction de sens et de valeurs collectives autour des innovations ; troisièmement, on peut évoquer certains travaux de

recherche portant sur le processus de production de normes collectives en contexte de « démocratie participative ». Ces travaux, d'inspiration pragmatiste, pointent les insuffisances des modèles délibérativistes qui passent sous silence les conditions pour qu'il y ait *effectivement*, et non pas seulement *formellement*, participation : il ne suffit pas en effet de convoquer des « citoyens lambda » dans le cadre d'un dispositif de démocratie participative, pour que les citoyens en question participent effectivement au processus délibératif – encore faut-il qu'ils soient mis en condition, en « capacité » de participer[6].

Les nanotechnologies semblent par conséquent vérifier très exactement l'analyse de Beck sur la modernisation réflexive. Or, la « scientificisation » réflexive au sens de Beck est avant tout caractérisée par ses contradictions internes, en particulier une contradiction majeure : contradiction entre d'une part l'idée que nos sociétés mettent en discussion ce qui était jusqu'à présent soustrait à la controverse et à l'évaluation critique, et d'autre part le constat que cette mise en réflexivité généralisée ne semble pas assurer aux individus une plus grande capacité à peser sur les décisions qui les engagent. Beck avait déjà très bien souligné cette tension : dans le processus de modernisation réflexive, nous avons de plus en plus affaire à des recherches dont les effets paraissent totalement dissociés de nos actions. Les processus générateurs de risques semblent sans commune mesure avec les possibilités de l'action collective.

## Les deux « réflexivités » des nanotechnologies

Les nanotechnologies vérifient-elles aussi cette tension ? On peut en effet la retrouver dans certaines ambiguïtés de la référence à l'éthique dans les débats publics et les rapports officiels aujourd'hui. La plaquette que le Ministère de l'Enseignement Supérieur et de la Recherche avait rédigé, en 2004, sur les

[6] Voir sur ce point les travaux de Marc Maesschalck et de son équipe du Centre de Philosophie du Droit de l'Université catholique de Louvain. Cf., par exemple, Maesschalck, M., « Normes de gouvernance et enrôlement des acteurs sociaux », in *Multitudes*, 34/4, 2008, pp. 182-194.

nanotechnologies illustre parfaitement cette tension : on pouvait lire en effet dans la première version de cette plaquette (remaniée depuis) que les nanotechnologies vont « bien évidemment » poser des questions éthiques. Formulation pour le moins surprenante[7] : depuis quand les questions philosophiques – et jusqu'à preuve du contraire, les questions éthiques sont des questions philosophiques – se formulent-elles avec « évidence » ? Les nombreux rapports qui paraissent sur l'éthique des nanotechnologies donnent en effet parfois l'impression d'être des catalogues, et ont un caractère somme toute assez redondant : comme s'il s'agissait d'enregistrer purement et simplement les aspects éthiques en jeu – toujours les mêmes. On s'attendrait en outre à ce que le questionnement éthique s'appuie sur l'état réel des recherches, or c'est rarement le cas. Dans son dernier rapport sur la nanobioéthique, l'observatoire européen des nanotechnologies énumère certains thèmes jugés importants (la biologie synthétique, le *Human Enhancement* etc.), mais il s'appuie finalement très peu sur la réalité des recherches aujourd'hui. La situation est symétrique et inverse de celle que l'on pourrait attendre : au lieu d'avoir une restitution détaillée des recherches effectives, puis une mise en perspective éthique de celles-ci (mise en perspective forcément problématique), on a l'idée que les nanotechnologies sont des technologies au futur (les nanotechnologies sont des *enabling technologies*, des technologies susceptibles de « potentialiser » d'autres technologies qui, elles, existent bel et bien) : ce manque d'actualité est alors compensé par le caractère soi-disant déjà donné, « évident », des questions éthiques.

Contradiction donc entre d'une part une demande de réflexivité c'est-à-dire de problématisation, de mise en concurrence de rationalités alternatives, de systèmes de normes entre lesquels il faut choisir, et d'autre part cette idée saugrenue que les normes peuvent être purement et simplement enregistrées – comme si la norme découlait d'un état donné de la société qu'il suffirait de

[7] Catherine Larrère a souligné la bizarrerie de cette formule, voir « Ethique et nanotechnologies : la question du perfectionnisme », in B. Bensaude-Vincent, R. Larrère et V. Nurock (éds.), *Bionano-éthique. Perspectives critiques sur les bionanotechnologies*, Paris, Vuibert, 2008.

décrire (on attend ainsi très souvent des « experts » en SHS qu'ils éclairent les décideurs sur les valeurs sociales existantes, sur la psychologie des individus, sur la « nature humaine »...). Or il s'agit-là d'une gouvernance qui n'est pas sans rappeler la gouvernementalité inédite que certains penseurs théorisent dès la fin du XVI^e^ siècle, gouvernementalité qui fonctionne précisement, déjà, à « l'évidence ». Comme l'a montré T. Berns[8], une importante figure de la Rome antique se trouve alors remobilisée et apparaît comme la cheville ouvrière de cette gouvernementalité nouvelle : le censeur. Le censeur dénombre les citoyens et tient des livres de compte sur leurs richesses, or ce faisant il n'a pas seulement pour mission de renseigner le prince sur l'état réel du royaume, il a aussi une action morale, il prétend gouverner les mœurs. Savoir qui possède quoi, c'est aussi se donner les moyens de repérer les comportements moralement répréhensibles, c'est préconiser certaines conduites plutôt que d'autres, etc. Cette gouvernementalité à la « censure » a plusieurs caractéristiques, dont certaines semblent faire directement écho à la « scientificisation » réflexive au sens de Beck – du moins telle est l'hypothèse que l'on peut faire : premièrement, cette morale collective ne peut pas devenir comme telle le cœur de la politique. Elle n'agit efficacement que si elle s'efface comme action morale pour se couler dans une sorte de moule purement administratif. Ce gouvernement qui passe par la statistique ne peut fonctionner qu'en se faisant oublier comme gouvernement, en ne se formulant surtout pas comme un supplément de souveraineté par rapport à la loi, comme un redoublement de l'autorité. C'est un tout nouveau mode de gouvernement qui se met en place à partir de ce moment : un gouvernement qui gouverne à la norme tout en faisant croire que la norme est immanente, qu'elle est donnée sans avoir à être posée, qu'elle est efficace si elle est invisible, qu'elle découle d'une description du réel et non d'une mise en ordre du réel. Gouvernement qui fonctionne à « l'évidence » donc. Deuxièmement, ce gouvernement ne peut être efficace qui si son objet – ce que l'on va appeler la « population » – n'est pas un pur objet de pouvoir, complètement passif face aux mécanismes du

[8] Voir son ouvrage *Gouverner sans gouverner. Une archéologie politique de la statistique*, Paris, PUF, 2009.

pouvoir. La gouvernementalité nouvelle ne peut fonctionner que dans la mesure où son objet est aussi un sujet, en tout cas quelque chose qui est moral et capable de se réfléchir lui-même. Si l'objet du pouvoir était un pur objet, ça ne fonctionnerait pas, le pouvoir serait inefficace ; c'est justement parce que le pouvoir fonctionne aussi à la réflexivité, c'est-à-dire ici à l'intériorisation volontaire des normes par les individus, qu'il est efficace. Ce mode de gouvernement à la morale collective ne fonctionne que dans la mesure où il s'appuie sur la capacité de la population à s'autoréguler (déjà !), à s'autocontrôler. Troisièmement enfin, cette approche de la population relève déjà de la science économique, l'activité de recensement est l'une des modalités de la construction du champ de l'économique, et corrélativement d'un effacement entre les différents champs maintenus séparés jusque-là : les champs de la politique, de la morale, de l'économie.

Concernant ce dernier point, on peut remarquer que la stratégie de Lisbonne n'est pas étrangère à l'idée d'acculturer les fonctionnaires en charge des politiques de la recherche aux concepts, méthodes et outils du management de la qualité totale (*Total Quality Management*, TQM), initié au Japon, chez Toyota, dans les années 1950. Comme l'a bien montré la politologue I. Bruno[9], il s'est agi pour les stratèges de Lisbonne, mais avant eux pour ceux de l'OCDE, d'imposer à tous les échelons des politiques publiques de la recherche une gestion fondée sur l'évaluation comparative des performances et la mise en concurrence des pôles de compétitivité[10]. En d'autres termes, les stratèges de Lisbonne ont programmé de structurer le champ de la recherche comme un champ économique – non pas seulement au sens où les industriels y occupent une position-clé (ce qui est bien sûr le cas), mais au sens où ici et là, dans le champ de la recherche comme dans celui de l'économie, la gouvernementalité ne s'exerce pas sur un pur objet de pouvoir mais sur quelque chose qui est aussi un sujet. Les acteurs du champ économique ont bien compris que leur action ne

[9] Voir son ouvrage *A vos marque, prêts... cherchez ! La stratégie européenne de Lisbonne, vers un marché de la recherche*, Bellecombre-en-Bauges, Editions du Croquant, 2008.
[10] On consultera avec profit les travaux de la politologue Isabelle Bruno.

pouvait être efficace que si les individus auxquels ils s'adressaient n'étaient pas de purs consommateurs passifs mais des sujets capables de réflexion. On peut à ce sujet considérer que la tâche des laboratoires d'idées est *mutatis mutandis* analogue à celle des spécialistes du marketing dans le champ économique (une sociologue travaillant dans le cadre de l'un de ces laboratoires d'idées confie d'ailleurs qu'elle ne s'offusque pas plus que cela de ce rapprochement avec le marketing). Cette idée irrigue aujourd'hui les politiques de la recherche : les individus ne sont pas purement passifs face aux discours d'autorité de la Science (même si ce discours fonctionne encore assez bien, Beck avait d'ailleurs bien vu cette ambivalence du rapport à la science, à la fois critique et servile) ; ils sont des citoyens, des êtres moraux auxquels on s'adresse en vue de créer les conditions pour qu'ils intériorisent volontairement, dans le débat public, les développements scientifiques et techniques programmés.

Il y a par conséquent lieu de pointer l'ambivalence de cette « scientificisation » réflexive, à la fois revivification de la rationalité rendue à son historicité, inquiétée jusque dans ses fondements par ses propres effets et par des formes concurrentes de rationalité, mais aussi tentation d'un gouvernement qui finalement bloque plus que jamais les possibilités de faire réagir les transformations profondes survenues dans notre rapport à la matière sur les formes de notre organisation sociale et politique. Des philosophes comme Gilbert Simondon ou Félix Guattari avaient souligné en leurs temps combien nous manquait précisément cette capacité à connecter ces différents aspects, maintenus nettement séparés dans la modernisation simple au sens de Beck, et que la modernisation réflexive ne parvient sans doute pas à articuler de façon complètement satisfaisante – le rapport à la nature et à la matière ; les formes de notre organisation sociale et politique ; les processus de subjectivité (ce que Simondon appelait des « individuations »). Comme faisait remarquer Guattari il y a vingt ans déjà[11], mais on peut soutenir que le constat est toujours vrai, les formations politiques continuent de traiter séparément les questions, il nous manque une « écosophie » capable de tenir ensemble les

[11] Dans *Les trois écologies*, Paris, Galilée, 2008 (réédition).

trois écologies, l'écologie environnementale, l'écologie sociale et l'écologie psychique. La structure générale de la plupart des rapports sur l'éthique des nanotechnologies confirme ce point de vue : les aspects environnementaux et sanitaires, appréhendés dans les catégories des sciences de la nature, sont le plus souvent maintenus séparés des aspects jugés politiques et sociaux. Le danger est que cela ne fasse qu'une fausse réflexivité – une réflexivité aboutissant à ce que Beck annonçait, ou plutôt dénonçait déjà au milieu des années 1980 : une situation dans laquelle les individus ont en définitive de moins en moins de possibilités de peser sur les décisions qui les engagent, et dans laquelle ils ont finalement de moins en moins de *désir* d'agir. L'écologie psychique est en effet une écologie du désir, à quoi s'opposent (comme l'a montré B. Stiegler) les stratégies de captation des consciences développées par le « psychopouvoir » des industries culturelles – et l'on pourrait dire des industries tout court[12]. Il y a indéniablement beaucoup de désir dans toute cette affaire de débat public, un puissant désir qui cherche à la fois des objets et des moyens d'expression à sa mesure. Or ce désir – comment peut-on refuser de le voir ? C'est pourtant criant ! – ce puissant désir ne se laisse pas complètement capter par le marketing des objets de consommation, il est aussi un désir du collectif, un désir de la dispute, un désir du *logos,* de l'intelligence collective et du public (le débat public, en tant que processus de fabrique des normes collectives, est *en soi* un objet de désir...) – bref, ce désir est en un sens très grec par son objet, il est désir de la *polis*, mais en un autre sens il n'est plus du tout grec parce que ce désir de la cité s'exprime aujourd'hui au travers des questions que soulève notre rapport à la matière – problèmes d'esclaves diraient les Grecs anciens.

La question cruciale est par conséquent la suivante : s'agit-il d'organiser des débats publics en vue de rendre les individus réellement capables de peser sur les grands choix de société – et d'abord en créant les conditions pour que s'épanouisse ce désir de la vie publique ? Ou bien s'agit-il de favoriser des « processus de subjectivation » conforme aux intérêts des industriels des

[12] Voir notamment *Economie de l'hypermatériel et psychopouvoir. Entretiens avec Philippe Petit et Vincent Bontems*, Paris, Mille et une nuits, 2008.

nanotechnologies – lesquels ont besoin, on l'a dit, de sujets « réflexifs » mais captés, raptés même ? L'évocation presque incantatoire de l'éthique et de « l'acceptabilité sociale » des technologies ne suffit pas, de même que l'organisation d'un débat public, on vient d'en avoir confirmation avec celui organisé par la Commission Nationale du Débat Public (CNDP) en France, qui a été fortement perturbé par les « anti-nano ». Il ne suffit pas d'impliquer des citoyens « lambda » dans des dispositifs de démocratie participative, ou bien d'afficher son souci pour les questions éthiques qui se poseront « bien évidemment », ou encore de solliciter des chercheurs en SHS dans des projets multipartenaires ; encore faut-il que tout ceci ne creuse pas davantage l'écart entre les modalités de l'action individuelle et collective d'un côté, et les processus socio-politiques effectifs de l'autre – ce qui veut dire, pour employer un mot désuet, que les appels répétés à la « réflexivité » ne suffisent pas à nous prémunir contre « l'aliénation » – c'est-à-dire contre le risque de voir les individus dans nos sociétés devenir toujours plus étrangers à leur propre réalité...

M. Maesschalck et A. Loute (éds.), *Nouvelle critique sociale, Europe – Amérique Latine, Aller – Retour*, 443-468 © 2011 Polimetrica International Scientific Publisher Monza/Italy

Every contribution is published according to the terms of "Polimetrica B License". "Polimetrica B License" gives anyone the possibility to spread the contents of the work, provided that the authors of the work and the publisher are always recognised and mentioned as such. It does not allow use of the contents of the work for commercial purposes or for profit. Polimetrica Publisher has the exclusive right to publish and sell the contents of the work in paper and electronic format and by any other means of publication. Additional rights on the contents of the work are the author's property.

# Sur la puissance politique de l'inhumain. Revenir à la critique de l'humanisme à travers *Antigone*

Vladimir Safatle

## Une humanité libérée de la figure de l'homme

Nous savons qu'une des pièces majeures du projet philosophique de la modernité est l'image de l'humanité en tant que qualité de ce qui est humain. Les possibilités de réalisation sociale de l'humanité de l'homme se présenteraient comme un horizon stable d'évaluation pour le concept de société juste et libre. Une société juste et libre serait celle qui serait capable de fournir les conditions institutionnelles de la réalisation d'un projet que l'homme se serait imposé à lui-même, un projet qui permettrait au Soi de se manifester à travers des attributs capables de réaliser l'essence totalement déterminée de l'humain. En ce sens, nous avons l'habitude de voir nos luttes politiques, nos exigences morales et nos stratégies de critique comme étant fondées sur l'identification de difficultés pour transformer ces attributs dans des droits juridiques génériques. Depuis ce moment fondateur de la modernité politique, à savoir la *Déclaration des droits de l'Homme et du Citoyen* de 1793, avec son premier article qui énonce le bonheur commun comme l'objectif de la vie sociale, l'horizon du politique semble être évalué en prenant en compte la distance à parcourir pour réaliser socialement les attributs qui définissent l'humanité de l'homme.

Néanmoins, le présent semble vouloir réaliser quelque chose plus proche de ces paroles de Michel Foucault : « L'homme est une invention dont l'archéologie de notre pensée montre aisément la date récente. Et peut-être la fin prochaine (...) on peut bien parier que l'homme s'effacerait, comme à la limite de la mer un visage de

sable »[1]. Une dissolution océanique qui semble détruire, en même temps, l'humanité de l'homme et ses promesses de rationalisation sociale. Lorsqu'il a fait cette affirmation, il y a 40 ans, Foucault pensait à une libération qui arriverait lorsque nous accepterions la disparition de l'homme, tel que nous acceptons de façon passive les mouvements de l'océan. Néanmoins, au lieu de cette *libération,* nous avons tendance à penser la mort de l'homme comme une sorte de *liquidation* avec des conséquences majeures dans le champ des politiques d'émancipation. Mais faut-il pour autant reprendre des discours édifiants sur l'humanisme en tant que mode de réalisation pratique des conditions de l'affirmation de l'humanité de l'homme ?

Ce genre de questions se justifie parce que nous devons aujourd'hui penser une théorie du sujet *à partir* des aspects majeurs d'une certaine critique de l'humanisme présente dans la pensée française des années soixante chez des auteurs comme Derrida, Foucault et Deleuze. Il s'agit d'auteurs qui ont essayé de travailler un problème très clairement posé par Derrida dans une perspective qui nous conduit à Nietzsche et Heidegger : « l'histoire du concept d'homme n'est jamais interrogée. Tout se passe comme si le signe "homme" n'avait aucune origine, aucune limite historique, culturelle, linguistique. Ni même aucune limite métaphysique »[2]. Ces auteurs ont fait référence à cette non-interrogation pour annoncer l'épuisement de la catégorie régulatrice de sujet. Néanmoins, des auteurs fortement liés à la tradition dialectique, comme Jacques Lacan, ont compris cette problématique comme un *moment* nécessaire mais qui devrait être surmonté à travers le renouvellement de la théorie du sujet. Pour cette raison, Lacan n'abandonnera jamais la figure du sujet agissant, même s'il n'admet pas les tentatives de penser cette agence à partir de concepts qui nous amèneraient à croire que l'humanité de l'homme serait déjà réalisée. Au fond, il s'agit de libérer le problème de l'action du cadre strict d'une « philosophie de la conscience » (c'est pourquoi nous trouvons chez Lacan cette catégorie apparemment bizarre de « sujet de l'inconscient »).

[1] Foucault, M., *Les mots et les choses,* Paris, Gallimard, 1966, p. 398.
[2] Derrida, J., *Marges de la philosophie,* Paris, Minuit, 1972, p. 137.

Je voudrais insister ici sur un point fondamental. Comme il ne faut pas croire que l'humanité de l'homme est déjà réalisée, la pensée doit assumer stratégiquement le besoin de *soutenir l'inhumain,* soutenir ce qui n'a pas encore (ou ce qui n'a plus) l'image de l'homme et de la personne. Cela signifie que la capacité de se confronter avec l'inhumain, avec ce qui, dans le sujet, n'a plus l'image de l'homme, serait la condition majeure pour toute pensée encore fidèle à des exigences générales d'émancipation. Néanmoins, il est vrai que nous avons appris à associer l'inhumain à la dimension des catastrophes historiques, un peu comme si les portes de la violence destructrice ou de la désagrégation normative s'ouvraient lorsque nous oublions ce que l'homme doit être, quels sont les attributs majeurs de son humanité et quels sont les prédicats qui le déterminent. Nous nous sentons rassurés lorsque nous rencontrons l'image identitaire de l'homme, comme si l'absence de cette image ne pouvait produire que le chaos. Nous devons alors montrer comment cette façon de penser est limitée, car c'est dans la possibilité de se reconnaître dans ce qui ne porte pas l'image identitaire de l'homme que nous trouvons le fondement pour une détermination non-normative et renouvelée de la raison. Être capable de réaliser une *humanité libérée de l'image de l'homme* peut nous fournir un horizon pour repenser la théorie du sujet et ses conséquences sur les plans politique et moral.

## Autonomie, authenticité et unité

Afin d'exposer d'une façon claire le besoin de revenir à la critique de l'humanisme, nous devons d'abord comprendre quel est cet homme qui se dissout actuellement. Nous devons aussi nous interroger sur ce qu'il est possible d'attendre de ce processus irréversible.

Disons que cet homme qui se dissout actuellement est, en fait, le support de trois attributs qui déterminent traditionnellement l'humanité de l'homme. D'abord, nous avons l'*autonomie* individuelle de la volonté et des comportements. Cette autonomie serait liée à la capacité des sujets d'énoncer pour eux-mêmes leur propre loi morale, se transformant ainsi en des agents moraux

capables de s'autogouverner. Parce qu'ils sont les législateurs d'eux-mêmes, les sujets pourraient s'autodéterminer. Cette idée d'autodétermination est très importante parce qu'elle met au centre de l'humain un mouvement propre à ce que nous qualifions de « substance première », à savoir, le mouvement d'être cause de soi-même, *causa sui.* Le sujet autonome peut s'autodéterminer parce que la cause de son action est immanente, elle n'est pas extérieure au sujet, pour autant qu'elle est le fruit de sa liberté.

En second lieu, parce qu'ils sont autonomes, les sujets peuvent délibérer de façon rationnelle à travers un genre de « tribunal mental », que nous nommons « intériorité », où le sujet juge ses propres actes, où il prend distance avec ses appétits et désirs en s'appuyant sur la Loi qui le fait sujet. Parce qu'ils sont capables de s'auto-juger, les sujets sont imputables, ils ont la responsabilité de ce qu'ils font et ce qu'ils désirent, parce qu'ils pourraient faire autre chose, ils pourraient imposer une norme à des désirs qu'ils jugent irrationnels et amoraux. Ce qui explique pourquoi les sujets non-doués d'autonomie (parce qu'ils sont fous ou parce qu'ils n'ont pas développé des capacités psychologiques rendant possible l'autonomie, comme les enfants), ne sont pas juridiquement imputables.

Si le premier attribut de l'humanité de l'homme est l'autonomie, le deuxième est l'*authenticité* qui permet aux sujets de manifester des exigences d'expression de l'*individualité* autonome dans les dimensions sociales du travail et du langage. Traditionnellement, l'authenticité permet aux sujets de se reconnaître eux-mêmes dans l'extériorité, mais en tant qu'individualités insubstituables capables de produire et de s'exprimer à partir de *styles* singuliers. Dans ce contexte, « style » doit être compris comme : « modalité d'intégration de l'individuel dans un processus concret qui est travail et qui se présente nécessairement dans toutes les formes de pratique »[3]. Grâce à la singularité du style, ces individualités pourraient donner forme à une réalité jusque-là liée à la pure intériorité. En ce sens, l'authenticité est un attribut qui garantit l'existence d'un *principe d'expressibilité* entre la puissance de

[3] Granger, G.-G., *Essai d'une philosophie du style*, Paris, Armand Collin, 1968, p. 17.

l'individualité singulière et l'extériorité intersubjective du langage et du travail.

Nous voyons comment ces deux attributs déterminent une tension à l'intérieur de l'humanité de l'homme. Une tension qui, lorsqu'elle explose, crée deux modèles de liberté : un fondé sur l'autonomie morale et un autre sur l'authenticité individuelle. Dès lors, penser l'unité de cette scission est une tâche majeure de toute philosophie morale[4].

Afin de surmonter cette tension, nous trouvons un troisième attribut qui détermine l'humanité de l'homme : l'*unité réflexive* du sujet. Cette unité rassure les sujets dans la stabilité de l'*auto-identité* capable aussi bien de garantir que toutes mes représentations mentales peuvent être reconnues comme miennes que de fonder la *cohérence de la personnalité* en faisant du développement psychologique un mouvement où chaque moment singulier est le déploiement d'une même identité. Cette unité pourrait être rompue, par exemple, par des symptômes ou des automatismes machiniques où je ne me reconnais pas en moi-même. Rappelons-nous de la façon dont l'inconscient apparaît chez Freud comme le domaine de l'*Es,* c'est-à-dire, de ce *Ça* vécu comme un corps étrange à l'intérieur de soi-même, comme quelque chose qui ne se soumet pas à la première personne du singulier pour apparaître dans la troisième personne indéterminée. Néanmoins, nous croyons en principe que des ruptures de cette unité constituent des situations pathologiques qui pourraient être surmontées à travers la reconstruction d'unités moins rigides, mais plus effectives dans leur pouvoir de synthèse.

Que l'autonomie, l'authenticité, l'unité et les concepts qui leur sont liés soient les attributs majeurs de l'humanité de l'homme, voici quelque chose qui nous explique pourquoi nous trouvons ces concepts dans la constitution de l'horizon régulateur des champs multiples de l'action humaine. Par exemple, pensons au fait que l'« autonomie » (et son opposé, l'« aliénation ») soit un terme fondamental aussi bien pour la philosophie morale que pour la

[4] À ce propos, cf. Honneth, A., *Leiden an unbestimmtheit : an Reaktualisierung der Hegelschen Rechtphilosophie,* Stuttgart, Reclam, 2003.

politique, pour la clinique des faits psychologiques[5] et pour l'esthétique (dont la fondation en tant que champ se confond avec les discussions relatives à l'autonomie de l'œuvre de l'art, à l'avènement de la forme autonome).

Il en va de même pour le concept d'« authenticité », une valeur clé aussi bien pour l'esthétique que pour la critique de la stéréotypie du monde du travail. Des sociologues comme Luc Boltanski et Eve Chiapello nous ont montré comment la critique sociale de mai 68, avec ses exigences de penser les pratiques à partir de la créativité et de la fin de l'uniformité a été animée surtout par des exigences d'authenticité[6]. Cette exigence apparaît encore dans le champ du politique lorsque nous parlons de la « spontanéité » des masses et des mouvements sociaux. De la même façon, la clinique des faits psychologiques décrit le blocage de l'authenticité à travers, par exemple, la parole vide (un terme cher à Jacques Lacan[7]). Je ne crois pas qu'il faille insister sur la polysémie du terme « unité ». Car cette présence de termes identiques dans des champs autonomes de savoir et de pratiques indique que, partout où il est question de l'homme, nous trouvons le même horizon de validité et de jugement.

Néanmoins, il est très symptomatique de voir qu'autonomie, authenticité et unité sont des attributs majeurs de l'humanité de l'homme parce qu'ils sont aussi, à leur façon, des attributs de l'être divin. Nous disons souvent que l'homme (cet homme advenu à

[5] Une des dimensions majeures du travail de Foucault a consisté à montrer comment la psychiatrie moderne trouve son horizon d'orientation lorsque l'analyse des diagnostics s'organise à partir des idées régulatrices de « volonté autonome » et « volonté aliénée ». Cf., par exemple, Foucault, M., *Le pouvoir psychiatrique,* Paris, Seuil/Gallimard, 2003.

[6] Cf. Boltanski, L., Chiapello, E., *Le nouvel esprit du capitalisme,* Paris, Gallimard, 1999. Nous trouvons dans ce livre l'exposition de la façon dont la dérégulation du monde du travail et la transformation de notions comme « flexibilité », « risque » dans des dispositifs de justification de l'*ethos* capitaliste est liée à l'absorption, faite par le capitalisme, d'une critique sociale fondée sur des exigences d'authenticité et qui a trouvé sa source dans les mouvements de mai 68.

[7] Sur la fonction, dans la psychanalyse lacanienne, des exigences d'authenticité dans le rapport entre sujet et langage, cf. Dews, P., « A verdade do sujeito: linguagem, validade e transcendência em Habermas e Lacan », in V. Safatle (éd.), *Um limite tenso: Lacan entre a filosofia e a psicanálise,* São Paulo, Unesp, 2003, pp. 75-106.

l'intérieur du projet philosophique de la modernité désenchantée) est l'image de Dieu. Les traits de cette image sont le partage des attributs qui fournissent des horizons comme : être cause de soi-même (autonomie), ne connaître aucune différence irréductible entre puissance et acte (authenticité), être toujours identique à soi-même dans la multiplicité des actions (unité). Comme dira Deleuze : « Humains ou divins, c'est bien les mêmes prédicats, qu'ils appartiennent analytiquement à l'être divin, ou qu'ils soient synthétiquement liés à la forme humaine »[8]. Voici une phrase très importante pour nous rappeler comment ce qui garantit la forme de l'humain n'est pas différent de ce qui produit le projet théologique qui marque l'Occident. Ce qui nous amène à nous demander si les tentatives de conserver l'humanité de l'homme ne sont pas, au fond, que des façons rusées de perpétuer la pensée occidentale sous l'ombre d'une théologie qui n'a pas le courage de dire son nom. *Comme si l'homme était, au fond, un projet théologico-politique,* un projet théologique qui s'impose dans ses conséquences socio-politiques. En ce sens, la critique de l'humanisme est critique de la détermination du champ possible d'expériences par des modes de pensée hérités des constructions théologiques. Ce qui démontre que *l'humanisme a été toujours la continuité de la théologie par d'autres moyens.*

## Un projet thérapeutique

Mais dire cela est encore dire trop peu. Car dire qu'une forme déterminée de pensée a des rapports avec des schémas hérités des constructions mythiques et religieuses reste trivial. Nous trouverons difficilement une forme de pensée qui n'ait pas de rapport avec des schémas mythiques et religieux. Comme disait Hegel, ces schémas sont des constructions sociales qui permettent aux sujets de penser, de façon encore problématique, ce qui est inconditionnel et qui essaie d'avoir une validité universelle. Ainsi, ces constructions sont des moments majeurs, même si incomplets, de toute forme de pensée qui se veut inconditionnelle et universelle.

[8] Deleuze, G., *Logique du sens,* Paris, Minuit, 1969, p. 130.

Néanmoins, nous pouvons nous interroger sur la forme de vie présupposée par ce projet théologico-politique lié au destin de la catégorie « homme ». Quelles expériences sont possibles et quelles expériences sont impossibles pour l'homme, étant donné que « impossible » ne signifie pas « inexistant », mais simplement « non pensable » ? De la même façon, nous disons d'un objet contradictoire qu'il n'est pas pensable comme il n'est pas pensable que Socrate soit, en même temps et sous le même aspect, homme et non-homme. Notre question doit donc être : quelles expériences ne peuvent pas être pensées et intégrées à la vie à cause de l'avènement de l'homme ? Tout projet théologique impose une séparation, ce qui nous amène à nous interroger sur ce qui est séparé de l'expérience des sujets à cause de l'avènement de l'homme.

Voici une façon plus générique de nous demander si les valeurs d'autonomie, d'authenticité, d'unité et d'identité ne produisent pas une vie nécessairement mutilée, car incapable d'intégrer et de penser des expériences que l'homme refoule, dénie et expulse au dehors de soi avec toute sa force. Des expériences qui ne pouvaient être pensées que là où l'image de l'homme se dissout, tel un visage de sable au bord de la mer. Car l'homme est fondamentalement une *façon de penser.* Cela devient évident si nous rappelons que son *unité* présuppose l'élévation du principe d'identité et de non-contradiction à la condition de postulat ontologique (et non pas simplement de prémisses logiques). Son *autonomie* présuppose la croyance en des stratégies de constitution transcendantale d'objets de l'expérience. Son *authenticité* présuppose la réalité des termes singuliers. Ces trois procédures, lorsqu'elles sont liées, produisent ce que Deleuze a nommé l'*image de la pensée,* une façon propre à la pensée de constituer des objets et des processus qui ne feront que répéter les règles grammaticales qu'elle accepte de façon naturelle. Une naturalisation de la grammaire dont le résultat final est la constitution nécessaire d'un *sensus communis*[9].

[9] « Image » signifie ici ce que détermine le régime de visibilité de la pensée, ce que la pensée est capable de voir, de disposer et de déterminer, un peu comme nous déterminons et disposons des choses dans l'espace. Cette condition de visibilité de la pensée est liée aux présupposés implicites qui mettent la pensée dans une bonne direction « naturelle ». *Cela signifie élever les rapports entre langage*

Ici, j'aimerais poser une hypothèse : l'homme comme régime de penser est, au delà d'un projet théologico-politique, un projet éminemment *thérapeutique.* Comprenons par thérapie l'ensemble des procédures qui essaient d'imposer une certaine normalité en tant que critère de normativité de la vie, ainsi que de fortifier la vie contre tout ce qui pourrait la rendre malade, la faire dévier de sa norme.

Qui dit thérapie dit quête de se libérer d'un état antérieur de souffrance. En fait, l'homme en tant que projet régulateur de la modernité apparaît comme mécanisme de défense contre un état de souffrance que nous pouvons nommer, si nous voulons suivre Axel Honneth, « souffrance d'indétermination ». À ce propos, rappelons-nous des mots de Hegel, le premier à avoir compris la modernité comme le moment historique où l'esprit « a perdu » l'immédiateté de sa vie substantielle, c'est-à-dire, où rien ne lui apparaît plus comme substantiellement fondé dans un pouvoir capable d'unifier la multiplicité des champs sociaux des valeurs. D'où un diagnostic d'époque comme :

> [Dans les temps modernes] non seulement sa vie substantielle est perdue pour lui, mais il est aussi conscient d'une telle perte et de la finitude qui constitue maintenant son contenu. Réagissant à son abjection, confessant sa misère, proférant contre elle des imprécations, l'esprit réclame de la philosophie non pas tant le savoir de ce qu'il est que le moyen de restaurer grâce à elle cette substantialité perdue et la solidité compacte de l'être[10].

*philosophique et langage pré-philosophique à la condition de problème philosophique majeur.* Car c'est le langage pré-philosophique, ce langage « ordinaire » propre au sens commun qui fournit à la pensée philosophique son ensemble tacite des présuppositions non problématisées. Pensons à des affirmations de Deleuze comme : « Les postulats en philosophie ne sont pas des propositions dont le philosophe demande qu'on les lui accorde, mais au contraire des thèmes de propositions qui restent implicites, et qui sont entendus sur un mode pré-philosophique. En ce sens, la pensée conceptuelle philosophique a pour présupposé implicite une image de la pensée, préphilosophique et naturelle, empruntée à l'élément pur du sens commun » (Deleuze, G., *Différence et répétition,* Paris, PUF, 1969, p. 172).

[10] Hegel, G.W.F., *Phénomènologie de l'Esprit,* Paris, Aubier, 1943, p. 1.

Des décennies après Hegel, les sociologies de Durkheim et de Max Weber présenteront des cadres d'analyse similaires pour caractériser la modernité comme l'époque d'un certain sentiment subjectif d'indétermination venue de la perte des horizons stables de socialisation. L'autonomie des sphères sociales des valeurs dans la vie moderne, ainsi que la corrosion de l'autorité traditionnelle basée sur des habitudes et mœurs ritualisés, aurait produit la perte des références dans les modes de structuration des relations à soi, la problématisation de la spontanéité des sujets agissants. À partir de ce moment, le sujet ne pouvait apparaître que comme :

> Cette nuit, ce néant vide qui contient tout dans la simplicité de cette nuit, une richesse de représentations, d'images infiniment multiples dont aucune précisément ne lui vient à l´esprit ou qui ne sont pas en tant que présentes (...) C'est cette nuit qu'on découvre lorsqu'on regarde un homme dans les yeux – on plonge son regard dans une nuit qui devient effroyable, c'est la nuit du monde qui s'avance ici à la rencontre de chacun[11].

Disons que l'homme comme projet thérapeutique apparaît comme mécanisme de défense contre cette nuit du monde qui s'avance devant nous. Hegel, voyait cette nuit comme manifestation d'une *puissance d'indétermination et de dépersonnalisation* qui habite tout sujet[12]. Une puissance d'indétermination qui est l'autre nom pour ce que Hegel comprend par infinitude, pour autant que l'infini est ce qui démontre l'instabilité de toute détermination finie, la dissolution de toute analytique de la finitude. Ainsi, le concept de « sujet » est, pour Hegel, le nom d'une opération d'inscription de

[11] Hegel, G.W.F., *Le premier système, la philosophie de l'Esprit,* Paris, PUF, 1999, p. 13.

[12] Nous rejoignons ici le point de vue de Derrida, pour qui : « la *Phénoménologie de l'esprit* ne s'intéresse pas à quelque chose qu'on puisse appeler simplement l'homme. Science de l'expérience de la conscience, science des structures de la phénoménalité de l'esprit se rapportant à soi, elle se distingue rigoureusement de l'anthropologie. Dans l'*Encyclopédie,* la section intitulée *Phénoménologie de l'esprit* vient après l'*Anthropologie* et en excède très explicitement les limites » (Derrida, J., *Marges de la philosophie, op. cit.*, p. 139). En ce sens, nous pouvons dire que l'histoire de la *Phénoménologie*, c'est l'histoire de la fin de la finitude de l'homme, l'histoire de l'épuisement d'une analytique de la finitude qui exige la reconstruction complète de la catégorie du sujet.

l'infinitude dans la dimension de l'existant. C'est la raison pour laquelle les deux termes les plus utilisés par Hegel pour décrire le sujet sont "fluidité" (*Flüssigkeit*) et "inquiétude" (*Unruhe*) ; fluidité et inquiétude propres à l'instabilité de toute détermination finie. Car Hegel ne s'est pas compromis avec la normativité de la figure anthropologique de l'homme. Au contraire, si l'homme est cette nuit du monde, c'est parce qu'il est l'animal capable de se constituer en supportant la force de sa propre disparition.

Il y aurait encore trop de choses à dire à propos de cette façon hégélienne de lier théorie du sujet et philosophie de l'infini. Néanmoins, nous devons signaler que cette liaison dévoile le vrai problème politique fourni par Hegel : comment constituer des structures institutionnelles capables de prendre en compte des exigences de reconnaissance des sujets non substantiels qui ont la tendance à se manifester comme pure puissance disruptive et négative ? Peut-être, pour commencer à répondre cette question, faut-il abandonner l'homme[13].

Cette affirmation est nécessaire parce que, contrairement à Hegel, nous avons appris à écarter cette indétermination en affirmant la croyance que l'articulation entre autonomie, authenticité et procédures d'unité synthétique nous permettraient de créer des normativités capables de nous orienter de façon sûre dans l'action et dans le jugement. Insistons sur ce point : l'humanité de l'homme apparaît comme promesse de cure contre l'indétermination. Comme si jusqu'aujourd'hui nous n'arrêtions pas de regarder l'homme et dire : « Hors de cet Être ou de cette Forme, vous n'aurez que le chaos... »[14]. Promesse de séparation par rapport à une puissance d'indétermination qui nous écarte de la finitude et qui semble nous amener vers la dissolution de soi. Mais peut-être, contre ce projet thérapeutique basé sur la perpétuation de l'homme, il faut dire, comme Deleuze : « Si l'on demande pourquoi la santé ne suffirait

[13] Cela ne signifie pas assumer, comme Heidegger, que « c'est ne pas l'Homme l'essentiel, mais l'Être comme dimension de l'estatique de l'ek-sistance (*Ek-sistenz*) » (Heidegger, M., *Über den Humanismus*, Frankfurt, Vittorio Klostermann, 1947, p. 22). Il faut parler comme Derrida et dire qu'il ne s'agit pas de faire la critique de l'humanisme en ayant en vue une position qui nous place à l'intérieur de la métaphysique de l'être en tant que fondement pour l'*humanitas.*

[14] Deleuze, G., *Logique du sens, op. cit.*, p. 129.

pas, pourquoi la fêlure est souhaitable, c'est peut-être parce qu'on n'a jamais pensé que par elle et sur ses bords, et que tout ce qui fut bon et grand dans l'humanité entre et sort par elle, chez des gens prompts à se détruire eux-mêmes, et que plutôt la mort que la santé qu'on nous propose »[15].

Peut-être la mort est préférable parce qu'il est bien probable que notre souffrance la plus terrible ne soit pas liée à un genre de sentiment d'indétermination venu de la perte des relations sociales enracinées, stables. *Notre souffrance la plus terrible vient du caractère répressif de l'identité.*

Tout se passe comme si la pensée contemporaine avait compris que les exigences émancipatrices de la raison, ces exigences qui promettaient de tirer l'homme de sa minorité, avaient produit l'inverse de ce que nous attendions. Un renversement de l'émancipation dans la domination de soi qui doit être lu comme la conséquence du destin de ce concept qui sert de fondement à la rationalité moderne, à savoir, l'homme. Car nous connaissons les penseurs qui ont posé la question du prix à payer pour que l'unité, l'autonomie, l'authenticité puissent s'imposer en tant que réalité. Qu'est-ce qui doit arriver à l'expérience de nous-même pour qu'elle puisse être comprise comme un champ qui se soumet à ces catégories ? Et qu'est-ce qu'il doit arriver à l'expérience du monde lorsque le fondement de l'expérience est une limitation du sujet à partir de ces attributs ?

## Qu'est-ce que l'inhumain ?

Il y a une façon de répondre ces questions à travers la définition d'un sujet qui ne serait plus pensable à partir des attributs qui déterminent l'humanité de l'homme. Un sujet qui serait la réalisation de l'inhumain.

D'abord, il ne faut pas comprendre l'inhumain comme l'ensemble hétéroclite de tout ce qui n'est pas conforme à l'image de l'homme. Il est ce que l'homme nie afin de se reconnaître dans l'image de l'humain. Une négation, toujours forte, pour autant que

[15] *Ibidem.*, p. 188.

l'inhumain est une possibilité toujours inscrite dans l'homme. *Il est la limite interne à l'homme*. Mais si nous avons déterminé l'humanité de l'homme à travers l'articulation des attributs d'autonomie, d'authenticité et d'unité, alors il ne sera pas surprenant de découvrir que les trois figures fondamentales de l'inhumain sont des désarticulations de ces trois attributs.

En premier lieu, contre l'autonomie, l'inhumain apparaît comme l'espace de l'animalité toujours présente dans l'homme. Nous trouvons ici la distinction classique entre *humanitas* et *animalitas*. Car l'animalité indiquerait la soumission aveugle du comportement au régime mécanique de causalité naturelle. Comme si la nature était nécessairement l'autre de la liberté, l'espace où la liberté humaine ne pouvait pas être trouvée. Nous avons le droit de nous demander si notre connaissance actuelle de la nature n'exige pas de nous de revoir cette dichotomie.

Mais affirmer le besoin de l'humanité de ne pas passer dans l'animalité, de se distinguer radicalement de l'animalité, signifie principalement nier tout ce qui, en moi, garde encore une affinité mimétique avec ce qui n'est pas immédiatement humain. Une négation qui se transforme facilement en domination et violence contre ce qui, en moi, veut se voir dans les yeux opaques d'un animal. Ainsi, l'affirmation péremptoire de l'humanité de l'homme se transforme en sauvagerie contre tout ce qui, en moi, garde encore les traits de l'animalité (comme les impulsions, les pulsions, les désirs « pathologiques »). Ainsi, l'humanité se réalise sous la forme inversée de l'animalité tordue, de la brutalité animale contre l'animalité. Une brutalité qui ne peut être désactivée qu'à travers la récupération de la dimension de l'inhumain[16].

En deuxième lieu, contre l'authenticité, l'inhumain serait la dimension du radicalement impersonnel et dépersonnalisé. Dans ce contexte, nous devons comprendre par « impersonnel » ce qui ne peut plus être individualisé à travers la réalité institutionnellement reconnue de la personne ou à travers la personnalité psychologique du Moi. « Ce qui ne peut plus » sont des mots qui désignent une temporalité précise parce qu'ils indiquent ce qui, en moi, résiste à

[16] Cf., par exemple, Horkheimer, M., *The revolt of nature,* in *Eclipse of reason*, Londres, Continuum, 2004, pp. 63-86.

se soumettre à la forme d'un Moi. Acceptons que le Moi, comme a bien montré Jacques Lacan, est le résultat d'un processus d'aliénation produit par des socialisations qui opèrent à travers des identifications où j'internalise des modes de synthèse et des qualités d'un autre en position idéale. Acceptons aussi que la « personne », tel que nous comprenons ce terme aujourd'hui, est une catégorie dérivée historiquement du droit romain de propriété (*dominus*), une catégorie qui était vue par des philosophes comme Hegel comme « expression de mépris »[17] parce qu'elle gardait encore les traits de son origine, parce qu'elle avait une nature abstraite et formelle venue de l'absolutisation des relations de propriété. Alors nous pouvons dire que l'impersonnel est cette forme corrosive qui me permet de penser le *Soi-même* par delà les modes d'individuation propres à la personne juridique de droits et du Moi psychologique. En ce sens, rappelons-nous comment, pour Hegel, l'absolutisation de la personne ne pouvait que nous amener vers des équivoques comme celle qui consiste à penser toute relation intersubjective à partir de la forme du *contrat* entre des propriétaires. Un exemple de ce « barbarisme » selon Hegel serait la façon dont Kant comprend le mariage comme un *contrat* entre deux personnes de sexe différent ayant en vue la *possession* réciproque des qualités sexuelles de l'autre.

Pourtant, lier le Soi-même à la dimension de l'impersonnel ne semble pas évident. Lorsque nous disons, par exemple : « Ce texte est impersonnel », nous voulons dire qu'il est dépourvu de style, qu'il n'a le langage de « personne », qu'il est inexpressif. Face à cela, il faut se rappeler comment des moments majeurs de l'art contemporain ont été animés par la lutte contre l'expression et le style, un thème moderniste par excellence. Il s'agissait de dénoncer le style comme le dépôt d'une grammaire réifiée de formes, de voir dans l'expression subjective la tentative de fétichiser une « deuxième nature ». Le fait qu'un des écrivains le plus importants du XX^e^ siècle, Franz Kafka, ait écrit dans un langage désaffecté,

[17] Hegel, G.W.F., *Phénoménologie de l'Esprit II,* Paris, Aubier, 1941, p. 47. Pour une exposition générale de l'avènement de la notion de personne, cf. Mauss, M., « Une catégorie de l'esprit humain : la notion de personne, de "moi" », in *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 2003.

langage qui mime l'impersonnalité sèche de cette « parole de personne » qui est le langage bureaucratique démontre comment « l'art connaît l'expression de l'inexpressif, les pleurs dont manquent des larmes »[18]. Comme nous a bien montré Samuel Beckett, l'art fidèle à son contenu de vérité se méfie du pronom personnel de la première personne.

Enfin, contre l'unité, l'inhumain serait l'espace du monstrueux. Mais comprenons le « monstrueux » comme ce qui a un degré très élevé d'anomalie. À ce propos, nous pouvons suivre Georges Canguilhem et affirmer :

> anomalie vient du grec *anomalia* qui signifie inégalité, aspérité ; *omalos* désigne en grec ce qui est uni, égal, lisse, en sorte que anomalie c'est étymologiquement *an-omalos,* ce qui est inégal, rugueux, irrégulier, au sens qu'on donne à ces mots en parlant d'un terrain[19].

En ce sens, la monstruosité de l'inhumain signifie une irrégularité tellement grande qu'elle ne peut plus être pensée sous la forme normative de l'humain, sans pour autant atteindre une autre forme totalement réalisée. Il y a toujours quelque chose d'informe dans toute monstruosité.

Nous pouvons poser ici une question majeure, que Canguilhem énonce à propos de la monstruosité : « dans la mesure où des êtres vivants s'écartent du type spécifique, sont-ils des anormaux mettant la forme spécifique en péril, ou bien des inventeurs sur la voie de formes nouvelles ? »[20]. En ce sens, l'inhumain, en tant que puissance qui érode la forme déterminée de l'humain, serait la condition pour que les sujets ne soient plus des esclaves d'une forme normative de l'homme. Une forme nécessairement liée à une *figure actuellement réalisée de l'homme.* Si nous prenons en compte que toute vraie expérience historique, en tant que rupture

[18] Adorno, T., *Ästhetische Theorie*, Frankfurt, Suhrkamp, 1973, p. 179.
[19] Canguilhem, G., *Le normal et le pathologique*, Paris, PUF, 2000, p. 81.
[20] *Ibid.*, p. 88. Un trait émancipateur à l'intérieur de la *queer theory* de Judith Butler se trouve dans la compréhension que le monstrueux (« queer », dont la traduction pourrait être « étrange », « bizarre ») dans le champ de la sexualité est parfois la première figure de nouvelles formes de vie. Cf., par exemple, Butler, J., *Gender Trouble,* New York, Routledge, 1999.

avec la répétition morte du passé, a été une action capable de rendre problématique la figure actuelle de l'homme, alors nous pouvons nous demander si notre incapacité d'intégrer l'inhumain dans nos formes de vie ne serait pas le symptôme plus clair d'une *peur de l'histoire* et, encore, d'une *peur de la politique.* Car il faut dire que la politique n'est pas, comme disait Aristote, l'attribut principal de cet animal qui est l'homme, *zoon politikon.* Au contraire, elle est cet espace où l'homme cherche à créer des modes de reconnaissance dans l'inhumain, dans cette nuit du monde qui exige de nous d'aller là où l'image de soi s'efface.

## La vraie catastrophe

J'aimerais mieux expliquer ce point en me servant du commentaire d'une tragédie grecque, *Antigone.* Nous avons appris à définir les catastrophes sociohistoriques, ainsi que les impasses subjectives, comme le résultat de l'oubli des attributs majeurs de l'humanité de l'homme. Mais peut-être devrions nous dire le contraire, à savoir, que ces catastrophes sont le résultat de l'incapacité de l'homme à se reconnaître dans ce qui n'a plus la forme de l'homme. Cela, nous le savons depuis Antigone.

Il y aurait trop de choses à dire à propos de cette tragédie qui semble accompagner, au moins depuis l'idéalisme allemand, la réflexion sur la tension entre des exigences de reconnaissance de la subjectivité et les structures de la normativité sociale. Il y aurait trop de choses à dire surtout en ce qui concerne les mutations que l'interprétation de la tragédie a subies dans le temps. Il nous faudrait discuter aussi, à la manière dont Adorno et Horkheimer ont traité de l'*Odyssée*, de la façon dont des textes comme *Antigone* et *Œdipe Roi* constituent une préhistoire de la subjectivité avec des conséquences majeures pour la compréhension des tensions présentes dans la catégorie moderne de sujet. Cette discussion devrait prendre en compte, comme nous l'a bien montré George Steiner, le fait que l'intérêt pour Antigone est profondément lié à l'avènement de la révolution française et à la conscience de la

possibilité de sortir de l'ordre juridique ce qui a de validité universelle pour être accueilli par le principe de subjectivité[21].

Plus encore, je voudrais insister sur un aspect très important souligné par une des interprétations les plus influentes présentées au XX^e siècle, celle de Jacques Lacan. Ici, il ne s'agit pas de fournir l'analyse exhaustive de la lecture lacanienne de la tragédie, mais simplement d'essayer de comprendre pourquoi Lacan met le problème de confrontation avec l'inhumain au cœur de l'histoire. Ce qui l'amène à dire que l'énigme présentée par Antigone c'est l'enigme « d'un être inhumain », de quelqu'un « qui sorte ainsi des limites humaines »[22]. Dès lors, Sophocle serait celui qui voulait montrer comment l'« homme est en train de se décomposer »[23].

Initialement, Jacques Lacan affirme qu'Antigone est inhumaine parce qu'elle agit par delà tout calcul utilitariste du plaisir et du déplaisir, parce qu'elle refuse tout ce qui pourrait l'individualiser en tant que personne avec des intérêts particuliers. Lorsqu'il dit cela, Lacan pense surtout au fait qu'Antigone savait qu'elle ne pourrait jamais remplir les rôles sociaux qui déterminent son identité socialement reconnue comme mère et femme. Car en enterrant Polynices, Antigone sera expulsée de l'univers symbolique qui soutient la *polis* et tuée deux fois, une fois physiquement et une autre symboliquement. Néanmoins, elle fait et répète son action.

Prendre en considération cette *action qui ne calcule pas* est important pour Lacan parce que cela lui permet de soutenir qu'Antigone aurait apporté quelque chose comme une éthique au-delà du principe du plaisir. Son autonomie (c'est dans la pièce que le mot αὐτόνομος apparaît pour la première fois dans un texte grec) est liée à sa capacité d'insister sur une intégrité morale au-delà de l'intégrité physique. Soulignons ici la particularité de cette stratégie lacanienne. L'affirmation des actions qui sont faites sans prendre en compte le calcul utilitaire du plaisir et du déplaisir ne nous amène pas vers la distinction entre des désirs particularistes liés à des objets « pathologiques » et la volonté pure autonome capable de

[21] Cf. le premier chapitre de Steiner, G., *Antigones,* Yale University Press, 1996.
[22] Lacan, J., *Séminaire VII,* Paris, Seuil, 1986, p. 306.
[23] *Ibid.*., p. 319.

remplir des exigences d'universalité. Nous ne pouvons pas dire que la délibération suit ici le modèle consistant à se donner une loi morale. Tout se passe comme si Lacan essayait, à travers Antigone, de penser un modèle de délibération rationnelle où l'hétéronomie d'un lien pathologique à l'objet serait capable d'*exprimer* une exigence universelle de validité.

Ce point se perd à partir du moment où nous comprenons que les motifs qui amènent Antigone à enterrer son frère et à désobéir aux les lois de la *polis* sont fondés sur le particularisme des liens de sang. Lacan insiste sur le fait qu'il ne faut pas oublier que, pour Antigone, son action de rendre des hommages funéraires au frère criminel démontre, au contraire, le particularisme de la loi de la polis énoncée par la contingence d'un homme, Créon. D'où ces phrases d'Antigone :

> C'est que Zeus ne les a point faites, ni la Justice qui siège auprès des Dieux souterrains. Et je n'ai pas cru que tes édits pussent l'emporter sur les lois non écrites et immuables des Dieux, puisque tu n'es qu'un mortel. Ce n'est point d'aujourd'hui, ni d'hier, qu'elles sont immuables ; mais elles sont éternellement puissantes, et nul ne sait depuis combien de temps elles sont nées.

Ici, nous voyons que l'action n'est pas justifiée au nom des liens naturels de sang et du caractère insubstituable du frère. L'action est justifiée parce que la loi divine oblige les membres de la famille à *reconnaître l'inconditionnalité de la position des sujets,* au delà des déterminations contextuelles d'action. Cette inconditionnalité est exprimée par l'obligation du rituel funèbre. Comme dira Lacan : « Antigone représente par sa position cette limite radicale qui, au-delà de tous les contenus, de tout ce que Polynices a pu faire de bien et de mal, de tout ce qui peut lui être infligé, maintient la valeur unique de son être »[24].

Dans ce point, Lacan est, au fond, fidèle à un aspect majeur de la lecture hégélienne d'Antigone. Hegel n'accepte pas que la relation entre les membres de la famille soit une relation de sentiment ou un

[24] *Ibid.*, p. 325. Ou encore : « Cette pureté, cette séparation de l´être de toutes les caractéristiques du drame historique qu´il a traversé, c´est là justement la limite, l´ex nihilo autour de quoi si tient Antigone » (*ibidem*).

rapport exclusif d'amour. Au contraire, la famille « retire l'individu du singulier, assujettit sa dimension naturelle et sa singularité. Et le tire vers la vertu, vers la vie dans et pour l'universel ». Néanmoins, il est symptomatique que Hegel dise que cette formation pour vivre dans l'universel se réalise dans le rite funèbre, dans le souci envers le mort. Car le mort est celui « qui, sortant de la longue série de son existence dispersée, se ressaisit dans la configuration une et achevée [la figure vénérée par la mémoire] et s'est élevé de l'inquiétude de la vie contingente au repos de l'universalité simple ». Cette existence qui vaut de façon inconditionnelle et qui doit être conservée de façon inconditionnelle est l'essence de la loi divine qu'Antigone exprime. Une loi qui est : « la puissance du pur *universel abstrait* ; l'individu *élémentaire* qui, en ce qu'il est son fondement, arrache à son tour et réinsère dans l'abstraction pure comme en son essence l'individualité »[25]. Cela signifie que la loi divine est la première position de l'individualité comme inconditionnalité ou, pour l'instant, comme abstraction. Hegel nous rappelle que cette abstraction est le fondement de l'individualité et que quelque chose de ce fondement doit nécessairement passer dans le fondé.

Nous pouvons donc dire que l'impossibilité pour le fondement d'être posé à l'intérieur de la *polis* démontre, pour Hegel, comment la notion d'éthicité n'était pas vraiment réalisée dans le monde grec. Rappelons-nous que Hegel insiste sur le fait que la *polis* doit suivre une double loi : la loi divine qui se trouve au sein de la famille et la loi de la communauté. Parce qu'elle suit une double loi, la *polis* ne peut en mépriser aucune. Néanmoins, cette tâche est impossible, car la position d'une loi implique la réduction de l'autre au niveau du particularisme. Sauf si la *polis* était capable de s'organiser à partir des exigences de reconnaissance d'une universalité générale qui est la base universelle de la conscience singulière et l'essence de la loi de la famille. Mais la *polis* méconnaît la conception selon laquelle le sujet ne peut vivre que dans un état dépourvu des traits communautaires et identitaires. Cela veut dire qu'il ne s'agit pas d'annuler ce qui apparaît à l'intérieur du monde souterrain de la famille, mais de montrer comment cela pose, même de façon

[25] Hegel, G.W.F., *Phénoménologie de l'esprit II, op. cit*, pp. 12-13.

imparfaite, des exigences d'inconditionnalité que la *polis* n'est pas encore capable de respecter. Un fait que la féminité – cette « ironie éternelle de la communauté » – rappelle souvent.

Ainsi, la communauté produit sa ruine à travers l'action répressive contre une force qu'elle ne reconnaît pas. À la fin, ce qui a été posé par le gouvernement de la *polis* comme un simple intérêt particulier démontrera la particularité de l'intérêt du gouvernement. À partir de ce moment, la substance éthique ne sera qu'une universalité formelle, c'est-à-dire, la communauté dépourvue d'esprit de l'état romain de droit. Ce qui nous permet de dire que, contrairement à ce que croyait Lacan, il n'y a pas de promesse de réconciliation à la fin de la lecture hégélienne d'Antigone.

## L'humanité de celui qui reconnaît l'inhumain

En prenant cela en compte, nous pouvons revenir à la lecture de Lacan afin de comprendre certaines de ses caractéristiques majeures. Il y a eu plusieurs lectures qui ont insisté sur le conflit insurmontable entre la loi de la famille et la loi de la *polis*, entre Antigone et Créon, deux figures légitimes de la loi. Au moins sur ce point, Lacan a tendance à rompre avec cette tradition qui trouve sa source chez Hegel et à affirmer l'importance éthique d'Antigone en dépit de la perspective de Créon. Peut-être l'interprétation que je suggère peut nous expliquer pourquoi Lacan ne voit pas chez Créon un principe de loi qui rentre en conflit avec un autre principe, mais seulement le désir de donner à son ennemi Polynices une deuxième mort. Selon Lacan, ce désir de provoquer une deuxième mort s'exprime à travers de la tentative de transformer le bien de tous dans une « loi sans limites » qui annihile tout point d'excès, qui ne soumet pas à l'énonciation de la Loi.

En fait, cette lecture lacanienne est propre à un temps qui ne croit plus à la possibilité de la figure actuelle de la loi qui soutient les interactions sociales à rendre compte des exigences de reconnaissance des sujets. Nous pourrions dire que, dans des situations de ruine de l'éthicité, il n'y aurait rien d'autre à faire que de faire appel à l'irréductibilité de la subjectivité. Cela pourrait nous expliquer pourquoi Lacan doit dire que la loi suivie par Créon

a perdu toute sa substantialité. Mais la ruse ici consiste à affirmer que la preuve de cette perte vient de l'impossibilité de la loi de la *polis* à rendre compte des exigences d'universalité ; *des exigences d'universalité énoncées d'une position qui, du point de vue de la polis, apparaît comme particulière.*

En ce sens, nous pouvons mieux comprendre cet impératif éthique que propose Lacan, « ne pas céder sur son désir ». Certainement, il ne s'agit pas d'une défense du particularisme. Au contraire, l'impératif est une façon de dire que, lorsque le désir élève un lien singulier à la condition d'un universel, lorsque le désir désire un universel à partir d'une situation singulière, il n'est pas éthiquement acceptable de céder. Car céder dans cette situation singulière équivaut à mettre en question la possibilité de réalisation de l'universel. La proposition de Lacan doit être donc comprise comme : *il y a des situations où le lien pathologique à des objets singuliers est la façon dont l'universel a de se réaliser.* Dans ces situations, il est impensable de céder.

Essayons de mieux comprendre ce point. Une façon possible de lire le *Séminaire VII* consiste à dire que, à travers des réflexions sur la nature de l'action morale, Lacan essayait de critiquer un modèle de délibération rationnelle basé sur l'autonomie de la volonté. C'est une façon d'insister sur le fait que la psychanalyse ne pouvait pas être pensée comme un processus clinique de reconstruction des conditions subjectives d'autonomie, ou d'authenticité et d'unité. D'où l'insistance de Lacan, pendant tout le séminaire, de lier l'action morale à la capacité du sujet à se reconnaître dans quelque chose qui désarticule son unité et son identité. Capacité du sujet à se reconnaître dans une chose (*das Ding*) qui s'impose à l'action non pas comme un projet que j'énonce à moi-même comme le fruit de mon libre arbitre, mais comme une jouissance « hétéronome » du point de vue du système d'autoconservation de l'*homo psychologicus.* Cela veut dire que nous ne sommes pas devant le libre-arbitre d'un projet, mais devant le *pathos* d'une jouissance qui montre comment « c'est la force des grands caractères de ne pas choisir, mais de simplement être ce qu'ils veulent et produisent »[26].

[26] Hegel, G.W.F., *Vorlesungen über Ästhetische,* Frankfurt, Suhrkamp, 1986, p. 546.

Néanmoins, nous devons rappeler que, pour Lacan, cette jouissance est profondément liée à la récupération de quelque chose duquel le sujet s'est séparé afin de devenir un Moi autonome et auto-identique. Quelque chose de profondément étrange à l'image unifiée de soi, « un Autre absolu du sujet »[27], pour parler comme Lacan. Sur ce point, il est intéressant de souligner que l'expérience psychanalytique représente une rupture par rapport à des perspectives évolutionnistes linéaires. À l'intérieur du processus de développement et de maturation, le sujet ne doit pas simplement surmonter des phases. Il doit aussi savoir récupérer ce qui a été laissé de côté dans ces processus, savoir internaliser ce qui reste sous les marques d'un passé ruiné. Cette capacité d'écouter la voix de ce qui a été ruiné par le progrès vers l'individuation est ce qui permet au sujet de constituer des rapports non-narcissiques à soi et à l'autre.

Cette capacité de reconnaître des affinités mimétiques avec ce qui a été refoulé à l'intérieur du processus de formation de l'auto-identité du Moi a, pour Lacan, une nature morale. Car elle fournit un modèle d'action sociale qui consiste à poser des exigences élargies de reconnaissance sociale. Ce modèle ne juge pas l'action à travers la capacité qu'elle a à reconnaître un autre système de désir et des inclinations individuelles. Il juge l'action à travers la capacité qu'elle a à reconnaître un niveau d'altérité qui ne se laisse pas penser à partir de la figure d'un autre individu, d'une autre identité individuelle avec son système d'intérêt. D'où le besoin pour Lacan d'indiquer ce niveau à travers un mot comme *das Ding* – façon de rappeler qu'il s'agit de quelque chose qui ne se soumet pas immédiatement à la figure de l'individu. Une altérité qui n'est pas exactement *présence de l'autre,* mais a-normativité, résistance à se soumettre à la grammaire de la norme.

En ce sens, l'action d'Antigone est, pour Lacan, une action exemplaire dans la mesure où elle montre comment l'acte de garder le lien avec celui qui a été expulsé du champ de nomination des hommes met en branle la dynamique pulsionnelle propre à un désir qui ne se satisfait pas du plaisir produit par la consommation des objets narcissiques. Une dynamique pulsionnelle qui demande la

[27] Lacan, J., *Séminaire VII*, *op. cit.*, p. 65.

constitution d'un objet étranger au champ des représentations sociales (son frère Polynices), ce champ limité par la figure actuelle de l'humain. Nous pourrions même dire que la reconnaissance de cette dynamique pulsionnelle permettrait la constitution des liens sociaux propre à un concept de démocratie dans sa dynamique perpétuelle d'indétermination.

Il est possible de critiquer ma lecture en disant qu'elle oublie le caractère polémique des affirmations comme :

> Mais Antigone mène jusqu´à la limite l'accomplissement de ce que l'on peut appeler le désir pur, le pur et simple désir de mort comme tel. Ce désir, elle l'incarne (...) Aucune médiation n'est ici possible, si ce n'est ce désir, son caractère radicalement destructif[28].

Cette objection agirait comme si Antigone était celle qui s'est laissée fasciner par la pureté d'un désir déterminé comme pure négativité qui se manifeste comme pulsion brute de destruction.

Il y aurait trop de choses à dire sur ce point. Néanmoins, j'aimerais insister sur le fait qu'une affirmation de cette nature doit être comprise à l'intérieur de l'effort de Lacan d'intégrer la pulsion de mort comme moteur du progrès analytique. Comme nous rappelle Richard Boothby : « Pour Lacan, la force de désintégration de la pulsion de mort n'est pas dirigée vers l'intégrité de l'organisme biologique, comme Freud l'avait dit, mais vers la cohérence imaginaire du moi »[29]. Freud parlait d'une auto-destruction de la personne propre à la satisfaction de la pulsion de mort. Disons que, pour Lacan, la mort cherchée par la pulsion est vraiment « l'auto-destruction de la personne », mais à condition de comprendre par « personne » l'identité du sujet à l'intérieur de l'ordre juridique. En ce sens, nous pouvons dire que la pulsion de mort n'apparaît pas nécessairement à l'intérieur du lien social comme violence destructrice. Elle apparaît aussi comme puissance qui nous amène à agir par delà le système d'intérêts de la personne individualisée.

[28] *Ibidem.*, pp. 328-329.
[29] Boothby, R., *Freud as philosopher : metapsychology after Lacan,* New York, Routledge, 2001, p. 151.

Il y a des commentateurs qui voient, dans le caractère destructeur du désir d'Antigone, la menace de l'annulation complète de l'ordre symbolique ; ce qui conduit à la destruction de la *polis,* au refus du pacte symbolique. Nous pouvons fournir une autre lecture du problème. En fait, ce n'est pas Antigone qui détruit la *polis,* mais Créon. Il le fait à partir du moment où il décide de ne pas se soumettre à la Loi des Dieux : cette Loi qui exige l'inconditionnalité du rituel funèbre en tant que condition pour l'instauration d'une société réconciliée. Rappelons-nous que l'obligation du rituel funèbre, même pour les ennemis de l'État, est un problème majeur chez Sophocle et apparaît déjà chez *Ajax.* En ce sens, Antigone ne fait qu'exposer, avec son acte, la situation d'illégalité de la *polis.* La légalité de la *polis* a été détruite dans sa substance fondamentale par le pouvoir qui devait la garder. Ainsi, nous pouvons réinterpréter l'affirmation selon laquelle l'action d'Antigone serait dépourvue de calcul et dire que, au fond, cette affirmation ne vaut que si l'on fait référence au calcul utilitariste de maximisation du plaisir et d'éloignement du déplaisir. Car il y a, en fait, un calcul décisif dans l'action d'Antigone. Il part de la conviction qu'il n'y a pas de vie possible dans une société incapable de garantir les conditions minimales des processus de réconciliation et de la reconnaissance de l'inconditionnalité de la condition de sujet. Le calcul consiste à tirer la conclusion que, dans des situations de cette nature, la seule action possible est l'exposition du caractère inacceptable de la situation.

Pour finir, j'aimerais rappeler que certains commentateurs ont critiqué, de façon très intelligente, la lecture lacanienne en affirmant que le psychanalyste n'a pas perçu que le vrai personnage, dans une perspective psychanalytique, c'est Créon, pour autant qu'il est le seul qui change, qui apprend avec ses erreurs et modifie sa position subjective : « Créon reconnaît sa faute et refait son histoire. Il est responsable de ce qui a arrivé. Avec l'assomption de sa propre responsabilité, Créon reçoit une *dimension humaine* qui manque à Antigone »[30].

[30] Van Haute, P., « Antígona: heroína da psicanálise », in *Revista Discurso*, n. 36, 2006, p. 308.

C'est une perspective assumée aussi par Patrick Guyomard. Rappelons cette affirmation, tirée de son livre classique, *La jouissance du tragique* :

> Avec Antígone, l'appel de l'absolu la conduit au suicide. Délié d'Antigone, face à la question de ce qu'il nomme sa "folie", Créon, au-delà de son malheur, peut ouvrir une autre voie : celle qui, ne faisant plus de la "folie" un absolu ni de sa solitude le dernier rempart de son orgueil, laissera se dire *comment* il en est arrivé là [c'est-à-dire, Créon peut appréhender, de façon réflexive, son destin dans un mouvement d'auto-critique][31].

Néanmoins, nous pouvons fournir une lecture différente et dire que, si Lacan insiste sur l'importance de l'action d'Antigone, c'est pour montrer comment Créon est celui qui s'est lié un jour à une fausse loi, à une loi caractérisée par la triple interdiction de reconnaissance de l'inhumain. D'abord, la *polis* a expulsé Œdipe à cause de sa *monstruosité,* à cause de sa position de « sans lieu », d'innommable pour autant qu'il désarticule les structures élémentaires de la parenté. Deuxièmement, la *polis* jette Polynices vers l'*animalité,* vers ceux qui n'ont pas la dignité pour avoir une sépulture et qui doivent périr « comme un chien », cela à cause de la tentative de Polynices de questionner le processus de succession, de vouloir prendre le pouvoir d'État en s'alliant à la puissance étrangère. Pour finir, la *polis* mure Antigone vivante, en effectuant ainsi son destin de *dépersonnalisée,* incapable de s'effectuer comme personne, cela parce qu'Antigone a montré le caractère particulariste de la loi de la *polis. Mais celui qui se lie un jour à une loi qui se soutient à travers l'expulsion, infiniment répétée, de l'inhumain, ne peut devenir humain que trop tard.* Celui qui fait de la monstruosité, de l'animalité et de la dépersonnalisation le lieu vide de l'innommable, du radicalement séparé du contact des hommes, ne peut devenir humain que trop tard.

De son côté, l'inhumanité d'Antigone est déjà humanité, pour autant qu'elle est la libéralité propre à ceux qui ne refusent pas la différence. Une différence qui n'est pas simplement l'altérité d'une

[31] Guyomard, P., *La jouissance du tragique – Antigone, Lacan et le désir de l´analyste,* Paris, Flammarion, 1992, p. 115.

autre conscience, mais l'a-normativité de ce qui met en question l'ordre qui soutient ma forme de vie. Ainsi, Antigone est la figure d'une *humanité qui ne fait plus appel à l'image de l'homme.* Nous pourrions dire qu'elle est la promesse d'une *humanité à venir* qui, pour nous, ne peut apparaître que comme « inhumanité ». Antigone est ainsi la seule capable d'énoncer que l'État va vers sa ruine parce qu'il est absolument lié à la figure actuelle de l'homme. Si nous voulons utiliser quelques mots plus actuels, nous dirons que cet État n'est autre chose que l'État de la peur et de l'exception. Une peur qui le transforme dans « une réunion effrayée des hommes effrayés »[32]. C'est la peur de ceux qui ne peuvent plus dire les mots de Tesée à Œdipe :

> Je n'ai point oublié qu'élevé, comme toi, sur une terre étrangère, j'ai eu plus qu'aucun mortel des périls à courir loin de ma patrie ; aussi ne refuserai-je jamais de sauver un étranger dans une position semblable à la tienne. Je sais que je suis homme, et que je ne puis pas plus que toi disposer du jour qui doit suivre Œdipe.

Cet État, c'est notre État.

[32] Zizek, S., *Virtude e terror,* Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2008, p. 30.

# Les auteurs

**Raphaël Alvarenga** est chargé de recherches FAPERJ (Fondation d'appui à la recherche de l'État de Rio de Janeiro, Brésil). Il est membre depuis 2009 du comité éditorial de la revue de critique sociale brésilienne *Sinal de Menos*. Il a publié plusieurs articles portant sur les rapports entre forme littéraire et processus social dans la littérature moderne.

**Juan Pablo Bermúdez** est doctorant au Centre de Philosophie du Droit (UCL). Il est philosophe et juriste, formé à l'Universidad Sergio Arboleda de Bogotá. Il est également diplômé de l'Université catholique de Louvain (Diplôme d'études approfondies en philosophie et lettres).

**Laurence Blésin** est docteur en philosophie (UCL) et développe ses recherches dans le champ de la philosophie sociale et politique à partir du courant pragmatiste. Chercheuse au post-doctorat (2005-2010) au Centre de Philosophie du Droit, elle est actuellement collaboratrice à la FEC (Formation Éducation Culture) des syndicats chrétiens (CSC). Elle a publié entre autres *Du courage, Une histoire philosophique* (avec Th. Berns et G. Jeanmart, Encre Marine, 2010).

**Fabio Bruschi** est assistant-doctorant à l'Université catholique de Louvain (ISP/CPDR), où il poursuit une recherche sur le rôle de l'idéologie dans les dynamiques d'action collective à partir d'une relecture de Louis Althusser.

**Santiago Castro-Gómez** est professeur associé à la Pontificia Universidad Javeriana à Bogotá (Colombie), chercheur à l'Instituto de Estudios Sociales y Culturales – Pensar. Il est docteur de la Johann Wofgang Goethe-Universität de Frankfurt et l'auteur, entre autres, de *Crítica de la Razón Latinoamericana* (1996) ; *La hybris del punto cero* (2005) ; *Tejidos Oníricos* (2009) ; *Historia de la gubernamentalidad. Razón de Estado, liberalismo y neoliberalismo en Michel Foucault* (2010).

**Elise Derroitte** est aspirante au doctorat en philosophie, boursière FSR à l'Université catholique de Louvain. Elle travaille au Centre de Philosophie du Droit (UCL), où elle mène sa recherche doctorale sur la théorie de la critique esthétique de Walter Benjamin.

**Enrique Dussel** est professeur de philosophie à la Universidad Autónoma Metropolitana (UAM-Iztapalapa, México) ainsi qu'à la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Il a notamment publié *Para una ética de la liberación latinoamericana* (1973-1980, 5 vol.) ; *Filosofía de la liberación* (1977) ; *1492: El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la Modernidad* (1992), (trad. en français: *1492: L'occultation de l'Autre)* ; *Ética de la liberación en la Edad de la Globalización y de la Exclusión* (1998), (trad. en français: *L'Étique de la libération à l'ère de la mondialisation et de l'exclusion*) ; *Política de la liberación. Arquitectonica* (2009).

**Xavier Guchet** est maître de conférences à l'Université Paris I Panthéon-Sorbonne, où il enseigne la philosophie. Il a publié *Les Sens de l'évolution technique* (Léo Scheer, 2005) et *Pour un humanisme technologique. Culture, technique et société dans la philosophie de Gilbert Simondon* (PUF, 2010). Il est rattaché à l'Equipe d'Accueil Philosophies Contemporaines. Il s'est spécialisé en philosophie des techniques et mène actuellement des recherches sur les nanotechnologies.

**Alain Loute** est chargé de recherches au Fonds National de la Recherche Scientifique (F.R.S. – FNRS). Il a publié entre autres *La création sociale des normes, De la socio-économie des conventions à la philosophie de l'action de Paul Ricoeur* (Olms, 2008). Il travaille au Centre de Philosophie du Droit (UCL), où il mène des recherches sur la démocratie participative et sur la philosophie sociale de Georges Gurvitch.

**Marc Maesschalck** est professeur à l'Université catholique de Louvain et directeur de la cellule de philosophie du Centre de Philosophie du Droit (UCL). Il a publié récemment *Transformations*

*de l'éthique, De la phénoménologie radicale au pragmatisme social* (2010). Il vient également de publier, avec Jacques Lenoble, *L'action des normes* (2009) et *Démocratie, Droit et Gouvernance* (2011).

**Nelson Maldonado-Torres** est professeur associé au Department of Latino and Caribbean Studies et au Program in Comparative Literature de Rutgers University, New Brunswick, New Jersey (USA). Actuellement, il préside la Caribbean Philosophical Association (CPA) et est représentant en Amérique du Nord de la Fondation Frantz Fanon. Il est docteur (Religious Studies) de Brown University. Il a co-édité (avec R. Grosfoguel et J. D. Saldívar) *Latin@s in the World-System: Decolonization Struggles in the 21st Century U.S. Empire* (Paradigm Publishers, 2005) et il est l'auteur, entre autres, de *Against War: Views from the Underside of Modernity* (Duke UP, 2008).

**Walter Mignolo** est directeur du Center for Global Studies and the Humanities de Duke University (USA). Il est professeur distingué au departement de Romance Studies et dans le programme de littérature de Duke University (USA). Il est l'auteur, entre autres, de *The Darker Side of Renaissance* (1995) ; *Historias Locales /Diseños Globales* (2003) ; *The invention of Latin America* (2005) ; *Désobeisssance épistémique : Rhétorique de la modernité, logique de la décolonialité et grammaire de la décolonialité* (à paraître).

**Délia Popa** est chargé de recherches au Fonds National de la Recherche Scientifique (F.R.S. – FNRS) à l'Université Catholique de Louvain. Elle est l'auteur d'un livre sur E. Lévinas, *Les aventures de l'économie subjective et son ouverture à l'altérité* (2007) et de plusieurs articles et études dans le domaine de la phénoménologie. Elle a coordonné, dans la revue *Studia Phaenomenologica*, « Phenomenology and Literature » (2008) et « Phenomenology and Psychology » (2010).

**Romildo Gomes Pinheiro** est doctorant en philosophie de l'Université Fédéral de la Paraíba (Brésil), sous la direction du prof. Antonio Rufino Vieira. Il mène actuellement ses recherches au

Centre de Philosophie du Droit (UCL) sur la philosophie politique de Hannah Arendt et de Michel Foucault.

**Vladimir Saflate** est professeur au département de philosophie de l'Université de São Paulo (Brésil). Il a été professeur invité aux universités de Paris VII, Paris VIII, Toulouse et Louvain-la-Neuve. Il est l'auteur de *La passion du négatif: Lacan et la dialectique* (Georg Olms, 2010). Il a publié de nombreux ouvrages en portugais, notamment *Cinismo e falência da crítica : em direção a crítica da razão como análise de patologias sociais* (2008). Il est responsable de la coordination éditoriale des œuvres complètes de Theodor Adorno en portugais (Editora Unesp - Brésil).

**Berthony Saint-Georges** est doctorant à l'UQAM (Université du Québec à Montréal). Son travail de recherche s'inscrit dans la lignée de l'éthique sociale et porte notamment sur les écrits du philosophe latino-américain Enrique Dussel. Il enseigne la philosophie en République Dominicaine au Centre Bóno.

Collana di Filosofia Politica

Punto focale della collana è l'esercizio della filosofia politica, intesa insieme come tentativo di *comprensione* del reale e di orientamento della prassi. A tale scopo appare indispensabile interrogare criticamente i concetti e i valori con i quali comunemente si pensa la politica, per verificare se in essi non si manifestino presupposti ingiustificati o addirittura vere e proprie contraddizioni. Egualmente essenziale si mostra l'attraversamento della lezione dei classici, che ci parlano al di là di pur consolidate linee interpretative. L'attenzione alla politica e alle concezioni politiche non può essere disgiunta dalla riflessione sulla struttura speculativa del pensiero e sull'incrocio tra la ricerca filosofica e la molteplicità dei saperi, nelle loro specificità e trasformazioni. Questo intreccio caratterizza i lavori di filosofia politica della collana e motiva l'apertura a contributi più specificamente teoretici, per quanto riguarda non solo il taglio, ma anche il contenuto. È da un lavoro complessivo di tale genere che possono emergere categorie nuove, o nuovamente pensate, attraverso le quali porre il problema politico alla luce della originaria questione della giustizia e rischiare di indicare punti di riferimento nella complessità del nostro presente.

*Collana di Filosofia Politica*
a cura di Giuseppe Duso

Maurizio Merlo (2006), *La legge e la coscienza*, Polimetrica Publisher, Italy.

Giuseppe Duso (2007), *La logica del potere. Storia concettuale come filosofia politica*, Polimetrica Publisher, Italy.

Giuseppe Duso, Jean-François Kervégan, sous le direction de (2007), *Crise de la démocratie et gouvernement de la vie*, Polimetrica Publisher, Italy.

Mario Bertolissi, Giuseppe Duso, Antonino Scalone, eds (2008), *Ripensare la costituzione. La questione della pluralità*, Polimetrica Publisher, Italy.

Jean-Christophe Goddard, Jacinto Rivera de Rosales, éds (2008), *Fichte et la politique*, Polimetrica Publisher, Italy.

Alessandro Arienzo, Gianfranco Borrelli, eds (2009), *Anglo-American faces of Machiavelli. Machiavelli e machiavellismi nella cultura anglo-americana (secoli XVI-XX)*, Polimetrica Publisher, Italy. ISBN 978-88-7699-141-7

Giuseppe Duso, Antonino Scalone, eds (2010), *Come pensare il federalismo? Nuove categorie e trasformazioni costituzionali*, Polimetrica Publisher, Italy.

Antonino Scalone (2011), *L'ordine precario*, Polimetrica Publisher, Italy.

Marc Maesschalck, Alain Loute, éds. (2011), *Nouvelle critique sociale, Europe - Amerique Latine, Aller - Retour*, Polimetrica Publisher, Italy.